

2

FILOSOFIA

- I. — **TEORIA DEL QUEHACER FILOSOFICO SEGUN SENECA**
Por Pompeyo Ramis M.
- II. — **FILOSOFIA Y SOCIEDAD**
Por Luis Enrique Orozco.
- III. — **COMUNIDAD Y SOCIEDAD**
Por Jaime Barrera Parra.
- IV. — **PROLOGO A LA CUARTA EDICION
DE "KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA"
DE MARTIN HEIDEGGER**
Por Jaime Hoyos Vásquez.
- V. — **EXPLICACION - TEORIZACION EN CIENCIA
(Notas para una Epistemología Científica)**
Por Luis E. Suárez Fonseca.

TEORIA DEL QUEHACER FILOSOFICO SEGUN SENECA

POMPEYO RAMIS M.

Hoc ego facere soleo: ex omni notione, etiam si a philosophia longissime aversa est, eruere aliquid conor et utilice efficere.

Esto es lo que suelo hacer: de toda noción, aun la más extraña a la filosofía, me esfuerzo por sacar alguna cosa y convertirla en utilidad.

(*Ep. 58, 26*).

El filósofo que piensa sobre temas vitales es siempre un filósofo de nuestros días, aunque miles de generaciones nos separen de la suya. Todo filósofo de renombre universal es, en el fondo, un filósofo de la vida, porque nadie puede filosofar venciendo el tiempo si no lo hace sobre la vida consciente, que es la constante proyectada en el horizonte del tiempo. Platón, Aristóteles, Agustín, Kant, seguirán siendo filósofos de todas las horas presentes, porque la temática que ellos dejaron planteada es de contenido inagotable. Pero cuando un filósofo es, por encima de todo, filósofo de la vida, la humanidad suele tributarle el dictado de filósofo en sentido antonomástico. Tal es, entre otros, el caso de Séneca. Su filosofía moral de la vida forzosamente ha de interesar a los hombres de todos los tiempos, porque el hombre, considerado como sujeto de la vida moral, no está sometido a transformaciones sustanciales.

En consecuencia, quizás podríamos afirmar rotundamente que no hay filósofo aceptable para la posteridad si no ha dejado algún legado de fuerte contenido moral. El que se haya contentado con especular sobre los tradicionales temas de la metafísica, ha llevado a cabo una parte muy importante del quehacer filosófico, pero no será jamás, solo por estos méritos, un filósofo universal. Con alguna frecuencia, los filósofos que más ha estimado la humanidad no son precisamente los grandes arquitectos del pensamiento, sino aquellos que a veces llamamos "filósofos menores", que no nos deja-

ron ningún sistema cerrado. No hay ninguna duda de que Sócrates, Epicuro y Séneca son llamados filósofos con menos reservas mentales que algunas figuras de primera magnitud. En las civilizaciones occidentales, y más aún las de habla española, se suele tipificar en Séneca al filósofo perfecto. Probablemente no es ninguna primera luminaria del pensamiento, pero no faltaron autoridades, como la de Emerson, que lo colocaron al lado de Moisés, San Pablo, San Juan y Shakespeare. Todos ellos fueron hombres que llegaron al corazón de la humanidad no desde las alturas de la especulación filosófica pura, sino a través de las veredas de la reflexión moral.

Curiosamente, el mismo Séneca manifiesta su mayor entusiasmo por un filósofo cuya vida y obra nos son desconocidas. Se trata del anónimo Quinto Sextio, que hace estallar a Séneca en admiraciones probablemente desmesuradas (1). Pero lo más importante que de ellas se puede entresacar es que el verdadero valor de un filósofo no siempre anda parejo con la buena fortuna de la publicidad y de la fama. Es probable que haya habido muchos maestros de la vida al estilo de Séneca, cuyas enseñanzas no pasaron de ser apreciadas por un grupo muy reducido de discípulos. Como también cabe suponer que hubo muchos discípulos afortunados que debieron su reputación como filósofos al hecho de haber consignado por escrito la herencia de sus maestros. A la luz de esta observación, sería fácil suponer que el vigor de las sentencias de Séneca tenga mucho que deber al admirado y por nosotros desconocido Sextio.

El estilo comunicativo de Séneca, y en todo momento informal, nos hace pensar en unas lecciones de filosofía que van dirigidas a un público oyente y no a un público lector. Bajo este aspecto, el maestro cordobés se equipara a ciertos pensadores que la veneración pública convirtió en leyenda. Por esto nos viene con facilidad a la mente —aunque no sin temor al riesgo— el comparar a Séneca con Sócrates. Ambos coinciden en haber sido piedra de discusión y de escándalo y también en no haber dejado un sistema cerrado de pensamiento. Pero, por encima de todo, convienen en un estilo vivo de enseñanza, inspirado en todo momento por una intención educadora y moralizadora.

Si no cuenta Séneca con ningún discípulo ilustre, como lo tuvo Sócrates, tiene, sin embargo, generaciones enteras que lo han aclamado como maestro indiscutible de la vida moral. No hay ninguna época importante del pensamiento que en alguna forma más o menos expresa no refleje la influencia del filósofo cordobés. Es sobradamente detenernos aquí en el notable subsuelo senequista de la filosofía contemporánea. Los poetas, los teólogos, los místicos, los médicos y los alquimistas están llenos de alusiones incluso expresas al pensamiento de Séneca. Todos los movimientos del vitalismo filosófico están fundamentalmente basados en una actitud senequista. Ahora bien, como las tendencias vitalistas retornan siempre que las mentes

están cansadas de la especulación pura, es fácil suponer que la universalidad de Séneca ha de verse cada día más afianzada.

Por este motivo, parece oportuno presentar un estudio sobre la filosofía vital de Séneca. A través de él será perfectamente demostrable que los temas que trataremos no serán traídos por la fuerza desde el pasado. Notaremos que la problemática suscitada por Séneca sigue permaneciendo irresuelta, más aún, acrecentada en nuestros días. Ante esta realidad, carece de importancia la cuestión de la originalidad de Séneca, que ha dado lugar a tan diversos comentarios. Original es todo autor cuya doctrina todavía no ha muerto. De otra parte, sabemos, después de Goethe, que la originalidad no consiste en decir cosas nuevas, sino en imprimir un nuevo estilo en las viejas. En Séneca es precisamente el estilo de enseñanza lo que ha hecho que su obra resistiera el paso de los siglos.

Tampoco queremos dar importancia en este sentido al debate, todavía más candente que el de la originalidad, sobre la concordancia entre las enseñanzas de Séneca y su vida personal (2). No es del todo necesario ver en un maestro a un apóstol de su propia doctrina. A parte de esto, todo buen educador, como Séneca lo fue, trabaja sobre la primaria experiencia de sus propias debilidades, que sólo condenaríamos expresamente en el caso de que llegaran a inficionar sus doctrinas; éstas son, al fin y al cabo, lo único definitivo que nos interesa de los maestros. Todo esto sin contar que, en materia de debilidades, nadie puede arrojar la primera piedra (3).

En el presente trabajo nos ocuparemos de recorrer los pasajes senecistas en los que el autor trata de fundamentar su quehacer filosófico. Hemos hecho uso más frecuente de las *Cartas a Lucilo*, porque en ellas se aprecia mejor que en otras partes la gran variedad de matices con que Séneca ilustra sus opiniones sobre la filosofía y los filósofos. En sucesivos ensayos entraremos a examinar la actitud del filósofo cordobés ante algunos problemas vitales y, sobre todo nos detendremos en su teoría de la thanato-terapia, con la intención de modificar un tanto la creencia común de que Séneca se destaca como partidario del suicidio.

Si alguien quiere leernos con los textos de Séneca en la mano, notará que algunas veces los hemos tomado de *pretexto*. Pero comprenderá, más que todo, que el mejor comentario sobre la teoría filosófica de Séneca es el que queda por hacer.

1. — Asimilación del pasado

Una de las primeras cuestiones que salta a la vista en los escritos de Séneca es la pretensión de buscar una justificación a su vida de filósofo. La multiformidad de sus ensayos está reclamando a cada momento una

unidad de principio. Las mismas contradicciones, que por otra parte nunca llegan a la gravedad vertebral, obligan al autor a continuos replanteamientos que acabarán siendo conducidos por una serie de principios que darán unidad de contenido a toda su obra. Es bueno advertir, de paso, que ninguna obra filosófica debe ser subvalorada por la presencia de contradicciones en ella. Muchos de los grandes filósofos lo han sido, quizás, gracias a sus contradicciones. Estas suelen aparecer a pesar de la impolitez de los principios que subyacen en la obra; y esto ocurre de modo especial en la medida en que el filósofo pretende acercarse a la mayor parte posible de discípulos. Ello hace que se vea obligado a repetir varios temas desde los más distintos ángulos y enfoques, con lo que el pensador necesariamente debe andar a la búsqueda de un estilo nuevo en cada ocasión. En tales casos, la novedad de un estilo filosófico al que todavía no nos hemos acostumbrado puede dar la impresión de que el pensamiento haya caído en contradicciones.

Pero una cosa son las contradicciones en que incurren los que escriben y piensan bajo el llamado de la urgencia y otra muy distinta la incoherencia de fondo. Esta, ciertamente, no se da en Séneca, aunque quizás notemos la lucha que sostiene por aferrar una fundamentación indefectible de sus enseñanzas. En este aspecto, Séneca es un filósofo buscador, un investigador infatigable. Pasó su vida de pensador hurgando en el presente y en el pasado, trayendo sentencias de acá y de acullá. Para él no existen filósofos amigos ni enemigos, si cualquiera de ellos puede brindarle lo que está buscando. Es natural, por consiguiente, que no le notemos afanado por introducir elementos nuevos en su búsqueda de los ya existentes, porque él está convencido de que en materia de saber y de sabiduría todos somos herederos y perfeccionadores. Nada es rechazable de los antepasados sin acepción de personas ni de escuelas, así como tampoco hay nada que sea de toda parte aceptable.

"Nada nos está vedado de los anteriores siglos, sino que somos admitidos a todo y, si la grandeza de ánimo nos permite superar los límites de la humana estrechez, nos queda mucho por donde ensancharnos. Podemos discutir con Sócrates, dudar con Carnéades, reposar con Epicuro, vencer la naturaleza humana con los Estoicos, excederla con los Cínicos" (4).

Es evidente que Séneca no muestra ningún entusiasmo por lo novedoso. Irremediamente, estamos ante un pensador que adora el pasado y se muestra receloso ante toda tendencia innovadora. El filósofo, si quiere hacer honor a su trabajo, deberá mantenerse apartado de las últimas modas, y las exploraciones que haga en el plano de la contemporaneidad no deberán tener nunca carácter de aventura. La reflexión humana muestra a través de la historia un trazado que no se puede romper sin caer en la

tiniebla o, al menos, en la inseguridad. Es posible que debamos confesar que el filósofo, aunque es revolucionario por impulso, es tradicionalista por necesidad. Trabaja siempre bajo el apoyo de las doctrinas de sus antepasados, si bien la rebeldía le lleva no pocas veces a renegar de ellas. En este punto, el pensamiento de Séneca es un llamado a la sinceridad. Si el filósofo nada puede avanzar en el camino del progreso sin partir de los aportes del pasado, es preciso hacer una clara confesión de tradicionalismo. Los intelectuales —y los filósofos mucho menos— no pueden patrocinar rupturas de generaciones, porque en el campo del pensamiento cada una se alimenta de las anteriores. Más aún: el pensamiento de los antepasados nos pertenece como cosa nuestra, como la casa de los padres pertenece a los hijos.

“Venero los inventos de la sabiduría y a sus inventores. Es alentador entrar en ellos como en una herencia común. Para mí fueron adquiridas y elaboradas esas cosas. Pero comportémonos como un buen padre de familia, ampliando lo que hemos recibido: que esta herencia mía pase mejorada de mí a la posteridad. Queda todavía mucho que hacer y mucho quedará; y nadie, ni aún después de mil siglos, dejará de hallar ocasión de añadir algo más” (5).

Esta actitud de respeto y agradecimiento hacia el pasado que, como se ha visto, es el fundamento de toda innovación, se nos presenta como el primer nexo histórico-sistemático de la actividad pensante y magisterial de Séneca. El filósofo —y mucho más el *maestro* de filosofía— es una pieza insertada en el discurrir histórico. Por esto no puede presentarse como auténtico innovador y revolucionario, si no sabe destacar aquellos aportes del pasado que todavía tienen potencia renovante. Con ello se acrecienta la naturaleza universal del trabajo filosófico, que de este modo no sólo labora para los intereses del hombre actual, sino que también se hace solidario de las generaciones futuras, previniendo las causas y los remedios de sus inquietudes. Uno de los más prestigiosos investigadores de la antigüedad pensante ha hecho resaltar el valor futurista de la obra de Séneca, interpretándola como una invitación a revisar los contenidos históricos del pensamiento, no sólo en beneficio de nuestros tiempos y de los que seguirán, sino también para que la naturaleza racional del hombre encuentre su objeto más adecuado donde manifestar su actividad naturalmente creadora (6).

Es indudable que Séneca nos está ofreciendo, en nuestros tiempos de desconcierto acerca de las funciones de la filosofía, un buen modelo sobre la forma cómo deben ser abordados los contenidos históricos de la misma. Aunque nunca es suficiente el acopio de conocimientos, hay que evitar que éstos aparezcan solamente como material de erudición. No está la sabiduría del filósofo sólo en saber transmitir conocimientos, sino so-

bre todo en darles una unidad de asimilación, a la manera como las abejas transforman en un solo saber las sustancias recogidas (*libamenta*) de las más diversas plantas (7). Siguiendo la analogía del metabolismo animal, observa Séneca que los alimentos ingeridos permanecen como carga en el cuerpo hasta tanto no hayan sido convertidos en sustancia unitaria del mismo. A partir de entonces, al contrario, se convierten en principio de agilidad y energía, es decir, pasan a ser *cosa nuestra*.

“Digeramos estos conocimientos; de lo contrario, irán a la memoria y no a la inteligencia. Asintamos a ellos confiadamente y hagámoslos cosa nuestra, a fin de que su pluralidad se convierta en una unidad, a la manera como un número resulta de muchos en una suma hecha de cantidades pequeñas y desiguales” (8).

Con estas reflexiones tenemos una respuesta más al tan debatido problema de la originalidad de pensamiento. Aquí, la única originalidad es la de la asimilación *unitaria* del tesoro intelectual que nos ha sido legado. Como también opinaba Goethe no existe originalidad de fondo, sino sólo de forma. No hasta qué punto sea nuestro el pensamiento es lo que importa, sino hasta dónde hemos conseguido *hacérnoslo nuestro*.

“Haga esto nuestra mente: esconda todos los elementos de que se ha nutrido y muestre solamente lo que de ellos ha elaborado” (9).

No importa gran cosa ser un retrato de los maestros; lo que vale es ser su producto. El que se contenta con repetir los contenidos del pensamiento tal como los podemos leer en cualquier libro no hace otra cosa que mostrarnos una imagen muerta. Y una imagen es una cosa muerta. *Imago res mortua est.*

He aquí el modelo del estudioso práctico: recoger los elementos en vistas a seleccionarlos a la medida de nuestras actuales necesidades, dándoles al mismo tiempo una razón de unidad bajo la fuerza activa del estilo propio. En este sentido Séneca, visto como representante principal del estoicismo romano, ha llamado la atención de los estudiosos más como asimilador que como forjador. El asume del estoicismo la materia de su enseñanza viva, pero no se atiene a la tradición con espíritu de fidelidad, sino que refunde gran cantidad de cuestiones y rechaza muchas otras que no considera ni útiles ni acertadas. Pero a pesar de esa falta de lo que solemos llamar creatividad, Séneca se cuenta entre los tres o cuatro pensadores que los occidentales solemos citar como prototipos del filósofo. Pero del *verdadero* filósofo, no del que apacienta su contemplación con el sólo pábulo de la metafísica, sino del que desciende frecuentemente al foro de la convivencia humana. Todo lo analiza Séneca y nada reduce a esquema. Su aportación a la metafísica quizás sea menos que precaria. Es difícil comprender cómo pudo haber alguien que colocara al filósofo cordobés en el rango de

los grandes metafísicos sólo por haber intentado buscar un principio unitario de sus enseñanzas (10). No está, por cierto, entre los grandes metafísicos, pero lo que más importa es que lo seguimos contando entre los grandes filósofos. Y lo que en él más ha contribuido a que tal se le considere ha sido el hecho de que su enseñanza no fue fruto de un almacenamiento de sabiduría estoica recogida en préstamo, sino de la saciedad y abundancia de su mente. Sabemos bien que precisamente a causa de esa abundancia no es fácil exponer su pensamiento en forma metodológica. Sus escritos son laberínticos, y el estudioso que entre en ellos perderá muchas veces el camino. Pero si nos atenemos al instinto de asimilación que caracteriza a nuestro filósofo y nos dejamos llevar un poco por la fuerza que emana de su estilo comunicativo, probablemente distinguiremos varios rasgos fundamentales de su enseñanza.

2. — Séneca en el marco del estoicismo

Como es natural, primeramente deberemos analizar la situación de Séneca dentro del estoicismo. Sabemos que es estoico no sólo porque es algo evidente de sí, sino también por testimonio de él mismo (11). Pero no basta esta sola connotación; también hay que precisar los contornos propiamente *senequistas* del estoicismo de Séneca. Por ellos podremos ver que, atendidas las circunstancias peculiares de su actividad como maestro y consejero de espíritus, más bien se podría hablar de un senequismo estoico que de un estoicismo senequista.

Teniendo en cuenta que la doctrina de Séneca transcurre entre el estoicismo medio y el neo-estoicismo —entre Posidonio por una parte y Epicteto y Marco Aurelio por otra— cualquiera esperaría que su pensamiento reflejara un cuerpo de teorías que se establecieron como puente entre las dos épocas extremas. Esto, sin embargo, no ocurre. El maestro de Nerón expone doctrinas pertenecientes a la tradición del estoicismo medio, mientras por otra parte su identificación estoica se nos pierde en una serie de posiciones muy personales que se van convirtiendo en las más notables constantes del pensador cordobés. Estos rasgos característicos tienen su fundamento en la misma riqueza cultural de Séneca, que rebasaba los límites normales de su época, y en sus actividades parafilosóficas en cuanto maestro y consejero de Nerón, que le abrían campos de experiencia totalmente inusitados e inasequibles para un filósofo común. Ante esta situación privilegiada, el estoicismo de Séneca nada tenía que mendigar al de sus antepasados y contemporáneos. Bien es verdad que tiene referencias a muchos de ellos, sobre todo a Posidonio. Pero esas referencias más tienen carácter de anotaciones eruditas que de apelación suprema para sus enseñanzas. La misma amplitud y peculiaridad de su pensamiento mante-

nían al maestro muy independiente de todo partido doctrinario, probablemente porque no existía ninguno que se ajustara en todos los puntos a la complejidad de sus experiencias vivas. Por otra parte, Séneca se nos presenta como testigo excepcional de una época turbulenta, provisional, conmocionada por las olas de la innovación, tanto en el campo político como en el intelectual. De ahí que tantas veces nos haya parecido que Séneca rompió con el estoicismo tradicional, tan teñido de un rigorismo antihumano; ruptura ésta probablemente debida a la necesidad que tuvo de impartir una enseñanza viva y directa que raras veces se conforma con el estancamiento de las enseñanzas escolares.

A pesar de la veneración que el Maestro siente por la antigüedad (12), y pasando por encima de sus observaciones un tanto reaccionarias en contra de las costumbres juveniles de su tiempo (13), él no era hombre nacido para vivir sujeto a ninguna suerte de ortodoxia. Lejos de mostrar preocupación por reflejar fielmente el pensamiento de la Escuela, más bien se esfuerza por aplicarlo a los aspectos más inquietantes de la vida y de la conducta, como son los problemas de la muerte, de la fe, de la agitación y ambiciones del diario vivir, y otros por el estilo. Por esto los escritos de Séneca raras veces presentan cuestiones de términos o de interpretaciones, sino que sólo van dirigidos a los hechos y al comportamiento.

La misma contradicción que aseguran existió entre sus doctrinas y sus costumbres (*quare tu fortius loqueris quam vivis?*) nos recuerda la imagen del hombre inquieto que, al estilo de Unamuno, anda buscando aquello mismo que no quiere. Estas observaciones bastarían para hacernos desistir de buscar la ubicación del Maestro en algún peldaño de la Estoa. Cuando nos habla de su "escuela o secta estoica" no lo hace en términos que expresen adhesión incondicional, ni tan siquiera una admiración extraordinaria por las doctrinas estoicas. En casos de especial entusiasmo, como en la referida alusión a Sixtío, más parece referirse a las cualidades didácticas de un filósofo particular que indicar una fuente de autoridad indiscutible (14). Las variadas citas de Posidonio se deben a motivaciones especiales, quizás a raíz de alguna reciente lectura; pero en ningún momento suponen una apelación a nivel de principios. Lo cita, simplemente, como una autoridad recomendable sobre tal o cual materia. El único tratado en el que atribuye a Posidonio una gran autoridad es en el de las *Quaestiones Naturales* (15). Allí aduce su testimonio sin apenas ninguna modificación, cuando analiza ciertos fenómenos atmosféricos como las precipitaciones y los meteoros, y algunos otros geológicos como las erupciones y los sismos.

En esos casos, Séneca presenta teorías hasta entonces conocidas como ciertas y transmitidas a través de un tratado que, como el de Posidonio, representaba la síntesis más autorizada de la meteorología helenística vigente. Tales referencias, en este caso, no van más allá de la forma como

solemos citar a ciertos técnicos, a quienes no consultamos como filósofos, sino como sabios o conocedores de una rama muy particular. De otra parte, Séneca no se expresa en un tono de absoluto asentimiento, sino que con frecuencia manifiesta su disconformidad ante las teorías que expone. Notable es, además la *intención filosófica* con que cada cuestión es abordada, de manera que con rigor metodológico se obliga a rematar todos los tratados con un corolario sobre cuestiones como el temor a la muerte, el buen uso de los recursos naturales y otras por el estilo (16).

Las citas de Posidonio aparecen mucho más numerosas y esmeradas en las *Cartas a Lucilo*. Pero tampoco se advierte ahí ninguna suerte de obsecuencia ante el antiguo maestro, antes al contrario, son abundantes los lugares en que tácita o expresamente manifiesta su divergencia (17).

Podría decirse, después de todo, que el problema de *escuela* en Séneca es una cuestión circunstancial. Su filiación estoica parece más una coincidencia histórica que una exigencia doctrinal. El siente, como filósofo, que sus enseñanzas caen bajo su exclusiva responsabilidad. Si bien está convencido de que la antigüedad pensante debe ser aceptada como una herencia, todavía considera más necesaria, para el momento de una elección, una rigurosa selección de materiales. Muchos fueron los pensadores que hasta su tiempo habían creado prestigiosas escuelas. Pero el prestigio intelectual no va siempre acompañado de una verdadera influencia en la vida y en las costumbres. Según los principios de selección del filósofo cordobés, hay que preferir, entre los maestros pensadores, aquellos que enseñan cosas modestas, pero necesarias y concretas, y dejar de lado o reservar para el lujo y el adorno a los que explican cuestiones superfluas, aunque lo hagan desde el solio de su indiscutible reputación. Por esto Séneca previene a Lucilo contra la tendencia a sobrevalorar el pensamiento que brilla por encima del que sirve:

“Levántate, oh Lucilo, el mejor de los hombres, y deja ese juego literario de los filósofos, que reducen asuntos de suprema importancia a una cuestión de sílabas, que deprimen y fatigan los ánimos enseñando pequeñeces” (18).

3. — La utilidad del saber y de la filosofía

De ahí que al estudiar la posición de Séneca ante la filosofía, haya que investigar la idea que tenía de ella. El fue un filósofo eternamente preocupado por la eficiencia y utilidad de su propio quehacer. Dando al concepto de *utilidad* el alcance más amplio posible, considera absurda cualquier actividad que no tenga otro objetivo más allá de ella misma. Por esto Séneca imparte su enseñanza bajo la obsesión de que el que la escucha no

ha venido a pasar un momento de solaz, sino a llevarse unas lecciones que después tenga la posibilidad de utilizar. Teniendo esto presente, no es de extrañar que nuestro filósofo se distinga precisamente por la claridad y precisión que tiene sobre la naturaleza de su trabajo filosófico, entendiéndolo como un acto de servicio al hombre concreto dentro de una comunidad social.

Efectivamente, toda la vida de Séneca es una demostración de que nada vale la filosofía si no se propone desempeñar un servicio público. Sobra advertir que, si esta concepción del filósofo es bien entendida, no será necesario que la llevemos hasta los extremos de la ridiculez, preguntándonos, por ejemplo, si no sería necesario colocar a los filósofos en los altos cargos de la administración pública. No es buena interpretación de la República platónica el suponer que los gobernantes deben ser elegidos entre los filósofos; basta con decir que los gobernantes deben atender a los dictámenes de la sabiduría. No es cosa de estudiar la filosofía para escalar puestos atractivos, como se acostumbraba bajo el dominio de los Sofistas, pero si algún filósofo es llamado a formar parte de los ciudadanos conspicuos, no será esto ni mejor ni peor para la filosofía, aunque puede ser mucho mejor para la vida de los ciudadanos.

Todas las experiencias vivas pasaron por la sabiduría de Séneca; y no podemos decir que él haya sido mejor ni peor desde la consejería imperial; pero nos cabe suponer que aquel puesto no estaría ocupado precisamente por uno de los peores. Con todo, Séneca escribe sus enseñanzas más importantes desde el momento en que se retira de la vida pública; lo cual nos demuestra que si con ello no perdió la república, menos aún la filosofía. Puede decirse que es a partir de entonces cuando comienza el verdadero servicio público de Séneca. A medida que avanza en años, su pensamiento se va recargando más y más de intención práctica. Y esto no sólo en los tratados propiamente morales, sino también en las *Quaestiones naturales*, donde el filósofo aparece como descontento del solo saber acerca de los fenómenos físicos. Estos no deben constituir la finalidad del saber, sino, a lo sumo, un principio motor. Quizás de acuerdo con Aristóteles, autoridad frecuentemente mencionada en el tratado referido, Séneca entiende que la admiración que despiertan los fenómenos naturales ha sido el tradicional incentivo de los filósofos en busca del saber; pero a condición de que la actitud admirativa no termine en un *saber por saber* ni en una actitud meramente contemplativa, ni mucho menos en una mera acumulación de conocimientos. Comparándose con el falso sabio que se cree tal, sólo porque *sabe cosas*, dice:

"Precisamente estoy agradecido con la naturaleza no en sus aspectos públicos y manifiestos, sino cuando penetro en sus más secretos misterios: cuando investigo sobre la naturaleza de la materia, sobre su

autor o custodio, sobre la naturaleza de Dios, sobre si Dios permanece ocupado en sí mismo o alguna vez mira a los hombres, sobre si todos los días crea algo o lo creó todo de una vez, sobre si es parte del mundo o es el mismo mundo. . . Si yo no tuviese acceso a estas nociones, no me valdría la pena haber nacido" (19).

He ahí, pues, el primer fruto práctico de todo saber: la superación del ámbito mismo de los conocimientos. Sin esta condición, la vida del sabio no tiene ningún sentido, puesto que se reduce a poco más que a la mera sustentación. "*Quid erat cur in numero viventium me possitum esse gauderem? An ut cibos et potiones percolarem?*". Tal sería la vida del filósofo si sólo viviera para saber. Pero él vive para algo más: para arrastrar los temores e incertidumbres de la existencia. Y esto no se logra, como querían los epicúreos, con el solo conocimiento de la naturaleza, que a veces acrecienta más las angustias. De nada me sirve el saber si con él no logro alcanzar más allá de lo que todos pueden obtener. Si nos contentamos con la común y mediocre sumisión a nuestras angustias interiores (*cum affectibus colluctare*), nada hacemos de extraordinario, ni nada de particular tiene nuestro saber. El sabio que se hallara en semejante situación sería comparable al enfermo que, puesto en una casa de convalecencia, se sintiera consolado de verse un poco más fuerte entre los débiles (20).

El verdadero sabio, en cambio, es el que, además de un acopio ordenado de conocimientos, vive preocupado por avanzar en *el cultivo de su espíritu* (21). Así es donde se centra toda la razón de utilidad que Séneca requiere en el estudio de la filosofía.

"No es la filosofía un arte propio para alucinar al pueblo, ni para la ostentación; no consiste en palabras, sino en obras. Ni tampoco tiene por objeto hacer pasar el tiempo distraídamente ni disminuir el tedio de la vagancia, antes bien forma y modela el alma, ordena la vida, nos muestra lo que debemos hacer y lo que no, se sienta al gobernarle y dirige la ruta entre las dudas y fluctuaciones de la vida" (22).

Si tal es el quehacer de la filosofía, su cultivo no es una cuestión de simple lujo para el estudioso, antes bien una necesidad que no puede ser satisfecha por cualquier sucedáneo. Sea cual fuere el alcance y el ámbito de nuestros conocimientos acerca de la naturaleza; aunque conociéramos el secreto de los acontecimientos presentes y pudiéramos prevenirnos contra los del futuro, tanto más imprescindible nos sería la filosofía, porque es precisamente ella la que nos enseña a aceptar los sucesos prósperos y adversos y la que hace que tanto unos como otros no se conviertan en cosa absurda al incidir en el ánimo de los hombres. El saber nos hace más libres, pero la sabiduría nos libra mucho más, tanto si nuestro saber es muy amplio como si es extremadamente limitado. Para Séneca, es la filosofía

tan necesaria como los dioses, porque si a ellos debemos la vida, a la filosofía debemos el sentido de la vida; de modo que la obra de la filosofía sería superior a la de los dioses, si no fuera porque también el don de la filosofía nos viene de la divinidad (23).

Y puesto que el conocimiento de la vida presente —y probablemente tampoco el de la futura— no nos libra de la esclavitud constitutiva de nuestro linaje, la filosofía queda como singular recurso de liberación, porque es ella la única que nos enseña a sobrellevar con dignidad la gran cantidad de cargas físicas y morales a las que hasta el presente ningún saber científico ha podido proporcionar alivio.

“Ella nos exhortará a la decidida obediencia a Dios, a resistir duramente la fortuna; la filosofía te enseñará a seguir a Dios y a soportar el hado” (24).

Es indudable que las fuerzas de la naturaleza y los acontecimientos diarios escapan a la misma grandeza de ánimo que se propone el filósofo; pero la filosofía tiene también su *impulso* que, a diferencia del de los fenómenos naturales, no es un impulso ciego. La filosofía rige los impulsos del ánimo y les imprime una ruta libre, que muchas veces puede hasta dominar en cierto modo la de las fuerzas exteriores. La filosofía no puede impedir que los acontecimientos ejerzan el dominio que les es propio, como algunas ciencias aplicadas pueden lograr, pero tiene, por encima de ellas, la capacidad de forjar espíritus impertubables ante la adversidad. Dos cosas, fundamentalmente, hacen al hombre infeliz: los acontecimientos adversos e inesperados y las frustraciones y deseos insatisfechos. Contra unos y otros nada puede la ciencia, mientras la filosofía es abundante en recursos que pueden devolver al estudioso la tranquilidad (25).

Por todo esto, la filosofía merece la pena de ser cultivada más allá de lo que se estima necesario y urgente en esta vida. No es el filosofar una simple cuestión de buen talante, o una postura más o menos interesante que se puede tomar en adorno de nuestros quehaceres ordinarios. Entregarnos a la filosofía no es ni siquiera una empresa que debamos tomar una vez resueltos nuestros problemas más perentorios (26), sino una actividad que debe ser antepuesta a todas las otras, que tomarán su rumbo normal en la medida en que sean informadas por la sabiduría. Lucilo, el discípulo predilecto de Séneca, comprende esta necesidad inaplazable, pero confiesa su vacilación antes de entregarse al quehacer filosófico.

“Primero me detiene el ansia del patrimonio; el querer componer las cosas en forma que me rindan bastante sin trabajar, a fin de que la pobreza no pese sobre mí ni yo pese sobre otra persona” (27).

Posiblemente existan quienes todavía crean, quizás con la mejor buena fe, que sólo pueden dedicarse a la filosofía los desocupados, o los pocos

que de alguna forma viven de ella. Pero la actitud filosófica no es exclusivista ni maniquea; ni mucho menos se la puede considerar como un pasaporte para entrar en un paraíso de holganza (28). Es una ocupación completamente compatible con cualquier otra. Y erran quienes piensan que la filosofía no es una ciencia de este mundo, o que sólo era necesaria cuando actuaba como acompañante de la que fue reina de las ciencias, la teología. Ella puede seguir formando cortejo al lado de cualquier otra ciencia como principio integral y coordinador de la actividad humana en todas sus ramas. La contestación de Séneca a Lucilo tiene cierto sabor místico, pero es necesario traerla a colación.

“Al decir estas cosas no pareces conocer la fuerza y el poder del bien que meditas; ves, bien cierto, la parte profunda de la cuestión, es decir, el gran provecho de la filosofía, pero no distingues aún con la claridad necesaria, uno por uno, sus beneficios, ni llegas a comprender la gran ayuda que de ella recibimos en todo caso, cómo usando la frase de Cicerón, nos asiste en las grandes necesidades y desciende hasta las más pequeñas. Llámala a consejo, créeme; ella sabrá persuadirte de que no es menester sentarte a sacar cuentas. Lo que buscas, lo que quieres conseguir con estos aplazamientos es no verte en la necesidad de temer la pobreza. Pero, ¿y si la pobreza fuese deseable? En muchos se da el caso de que para filosofar les estorban las riquezas” (29).

Se trata, en el fondo, de saber cuáles son los valores más dignos de estima: si los que provienen de la saciedad material en perjuicio de la hartura del espíritu, o los que proporciona la sabiduría, que sabe hacer reinar la tranquilidad dentro de la estrechez económica. Pero cualquiera sea la situación material del hombre, la sabiduría, que es fruto del quehacer filosófico, es la más experta niveladora de todas las diferencias y extremos. Ella sabe imprimir el suficiente nivel de laboriosidad tanto para el ejecutivo afanado, que la puede cultivar sin menoscabo de sus negocios, como para el ocioso afortunado que, dedicándose con toda intensidad a la filosofía, experimentará que no tiene necesidad de buscarse otros entretenimientos. La filosofía, así entendida como templadora de ánimos, representa la respuesta más acertada y al mismo tiempo más acusadora a los que en un tiempo andaban buscando la piedra filosofal. La filosofía, disciplina de este mundo para hombres de este mundo, nos enseña a discurrir con ánimo sereno por las angustias de nuestros caminos, y no a esperar en una panacea universal. Ella no es un refugio, sino una palestra. Busca el mejoramiento del mundo empezando por el hombre y no por las cosas, porque sabe que reformando el protagonista del mundo, se podrá esperar que todas las otras realidades cambien también de fisonomía.

4. — “Universalidad” y dignidad del saber filosófico

Y puesto que la filosofía es necesaria tanto en la administración de las cosas adversas como de las ventajosas, deberemos preguntar a Séneca en qué consiste exactamente el trabajo filosófico. En este aspecto, no será difícil hallar en él abundancia de ideas claras y precisas. Muy pocos serán los filósofos, si es que hay alguno, que se hayan preocupado con tanta insistencia como Séneca de la naturaleza del quehacer filosófico.

Ante todo, la idea de filosofía en Séneca es enfáticamente universal. A este propósito, algunos historiadores de la filosofía, interpretando los textos del filósofo al pie de la letra, dan por explicado el concepto senequista de filosofía con decir que consiste en el estudio de todas las cosas, tanto humanas como divinas. Tomados estos textos al azar, Séneca parecería como uno más de los que definen la filosofía como *scientia omnium rerum* (30). Pero nosotros no podemos interpretar esta universalidad en forma tan ingenua. Sabemos que Séneca era, por encima de todo, un fanático de la *calidad*. Séneca no ignoraba que la cantidad de conocimientos, aun en su tiempo, no podía conducir a ningún saber ordenado (31). Así como primero tengo que averiguar cuántos libros puedo leer antes de calcular cuántos puedo comprar, también —y con mucho más rigor— me incumbe saber cuántos conocimientos puedo *asimilar* antes de presumir cuántos son los que puedo saber. El filósofo cordobés no se cansa de ridiculizar a los que sólo viven preocupados por adornarse de erudición. “*Quemadmodum omnium rerum sic quoque litterarum intemperantia laboramus*”.

La verdadera *universalidad* del saber filosófico debe entenderse como una *actitud de apertura* hacia todas las disciplinas del espíritu, sin prejuicios de bando, aceptando como patrimonio universal todo aporte que se produzca en bien y perfeccionamiento del hombre. Cuando Séneca pone en boca de la filosofía la expresión *totum mundum scrutor*, no se refiere, por cierto, a la filosofía como ciencia de todas las cosas, sino como disciplina que no reconoce fronteras ni entiende de disputas domésticas.

“La filosofía es contemplativa y activa: observa a la vez que obra. Pues te equivocas si crees que sólo promete obras terrenas: ella aspira a cosas más altas. Exploro, dice ella, todo el universo, y no me limito al comercio con los mortales, contentándome con aconsejaros o disuadiros. Me siento llamada por cosas grandes y situadas por encima de vosotros” (32).

Para mejor insistir en esta idea, el autor acude a los medios de la intuición poética, trayendo a colación aquellos versos de Lucrecio, en que la filosofía aparece como ciencia que estudia la realidad a partir de los principios divinos de las cosas, pasando por sus fenómenos evolutivos y terminando por su disolución (33).

La universalidad del quehacer filosófico se emparenta con su dignidad. Por lo mismo que la filosofía no sabe de pequeñeces, entretenerla en cercados es tanto como renunciar de antemano a la grandeza de los frutos que nacen de su actividad sin fronteras. De acuerdo con esto, la filosofía es un ejercicio de sinceramiento para los ánimos que tratan de autosugestionarse dentro de los estrechos ámbitos de las sutilezas escolares. El ánimo que se entrega a la filosofía está destinado de sí a identificarse con ella terminando sumido en la inmensidad (34).

Por lo mismo que la filosofía carece de fronteras, no pueden existir filosofías enemigas, por más que las haya contrarias entre sí. Es, por cierto, gran conquista de Séneca la de haber instituido cierta forma de *estoicismo universal*, en que las diferencias de escuela, lejos de conformar bandos opuestos, se convierten en variados motivos de convivencia. Era costumbre en las escuelas filosóficas del Helenismo infundir a los discípulos una agresiva conciencia de secta que, dentro del estoicismo ecléctico, no perdona ni a inteligencias como la de Cicerón. Séneca, sin embargo, se nos presenta como una curiosa excepción dentro de esa regla general. Su sentido de la fraternidad filosófica es especialmente notable cuando se refiere al enemigo número uno del estoicismo, Epicuro. Son todo un reto a su tiempo aquellas cartas a Lucilo, sobre todo las primeras, en que el filósofo, cargado de años y de dolencias, logra vencer la heterofobia, el morbo más crónico de sus colegas y coetáneos. El respeto y admiración con que se refiere al maestro del bando contrario son una verdadera lección de ecumenismo filosófico.

“Entre las muchas cosas que he leído, procuro retener alguna. La de hoy es esta que he cazado en Epicuro, ya que acostumbro a pasar también a los campos enemigos, no como desertor, sino como explorador” (35).

Séneca sabe que pueden culparlo de contaminar las filas estoicas con ingredientes de doctrinas foráneas; por lo que se apresura a responder que la cortesía de reconocer lo bueno de otras doctrinas no está inscrita en ninguna secta. La verdad, provenga de quien provenga, es un bien universal. *“Quidquid verum est, meum est”*.

“Persisto —escribe a Lucilo— en infiltrarte a ideas de Epicuro, a fin de que cuantos juran por las palabras del maestro sin atender a lo que se dice, sino a quien lo dijo, sepan que las grandes setencias pertenecen a todos” (36).

Cualquiera podrá respondernos qué postura conviene mejor para la dignidad del saber filosófico: si la de aquellos que pretenden que la filosofía sea un saber universal (aduciendo el falso testimonio de Séneca), o la de quienes, como el filósofo cordobés, afirman que consiste en la aceptación

de todos los saberes y doctrinas en aquello que contienen de verdad y de utilidad. Ningún monumento mejor para la doctrina estoica que el que erigió Séneca en un momento de grave crisis del imperio romano. Como hemos dicho en otro lugar (37), la decadencia moral de Roma hace reflexionar a un filósofo —a quien de otro lado los gramáticos llaman también *decadente* por el estilo de su latinidad— sobre los más diversos aspectos de la vida humana; y fruto de esa reflexión viene una obra filosófica que coloca a la doctrina estoica en una auténtica mayoría de edad, cuando ya se hallaba, histórica y sistemáticamente, en su lecho de agonía. No cabe duda de que el aporte más auténticamente filosófico del estoicismo se produce desde que Séneca abandona el pensamiento armamentista de los estoicos imperiales, quizás Norento sea el primer filósofo de la paz.

Si buscamos la razón de esta actitud senequista, la hallaremos en que la universalidad del saber filosófico no reside en la filosofía misma, sino en su sujeto —y a la vez objeto principal—, el hombre. Siguiendo lo que podríamos llamar principio antropológico de Séneca: *Homo, res sacra homini* —el hombre es cosa sagrada para el hombre— (38), la filosofía es un saber universal porque desempeña una función humana. Y bien podríamos añadir: no simplemente humana, sino la más altamente humana que puede realizarse, como es la de dirigirse a la conciencia del hombre. En consecuencia, la filosofía se establecerá en el nivel de la universalidad, porque la conciencia del hombre a la que se dirige es un elemento de la más alta representatividad humana. Y en el terreno de la práctica, se la reconocerá como universal en cuanto pregonera de la igualdad entre los hombres. Porque ella no divide la humanidad en parcelas, ni se comporta discriminatoriamente. *Non reicit quemquam philosophia nec eligit: omnibus lucet*. A las quejas de Lucilo contra los malos tratos que ha recibido tanto de la Naturaleza como de la fortuna, responde su maestro Séneca:

“Si alguna cosa buena hay en la filosofía es esto: que prescinde de la genealogía: todos los hombres, contemplados desde sus orígenes, son hijos de los dioses” (39).

El quehacer filosófico, sin acepción de personas ni de castas, ha hecho nobles a todos los que lo han ejercido. Por esto no nos extraña que los filósofos de todos los tiempos hayan sido los pioneros de nuevas formas de igualdad y fraternidad. Mucho antes de que Schopenhauer protestara contra el elitismo de la *filosofía universitaria*, habían existido hombres que filosofaron desde los más distintos y variados puestos de trabajo. Pero a todos ellos los hizo iguales a nuestros ojos el quehacer filosófico; y si alguna diferencia entre ellos vemos, no proviene de que hayan trabajado en escultura o en optometría, sino de sus actitudes como filósofos. A todos ellos confirió la filosofía la verdadera igualdad y la verdadera nobleza, por-

que todos los hombres se ennoblecen y se hacen iguales en la medida en que cultivan la sabiduría (40).

5. — Crítica contra los filósofos particularistas

No es extraño que Séneca, tan firmemente convencido de la verdad de sus reflexiones, descargue toda la fuerza de sus invectivas contra los modos particularistas de filosofar. Aunque se reconozca dentro de una *secta* filosófica, a la que considera mejor que las demás, Séneca fue, como lo vimos más arriba, un gran enemigo de todo *sectarismo* entre los cultivadores de la filosofía.

Si bien lo miramos, las actitudes sectarias de los filósofos no se fomentan en gracia de los grandes temas de común interés para la humanidad. La filosofía, muchas veces, no se ha dividido en escuelas y sectas por verdadera incompatibilidad de doctrinas, sino por una cierta necesidad de fomentar diferencias dentro de la filosofía por parte de quienes entraron en ella por motivos ajenos, o faltados de *vocación*. De ahí la frecuencia con que Séneca condena los juegos de palabras (*ludus litterarius*) en la filosofía, el abuso de los recursos silogísticos (*argutiae*), todo lo cual, huelga advertir, no debe ser colocado en el rango de los problemas lingüísticos. Ahí no se juega con el idioma, sino con las palabras, en el bien entendido de que, en este caso, separamos violentamente la palabra del cuerpo lingüístico. La escuela estoica contemporánea de Séneca había caído de tal forma en el juego literario, que el maestro de Lucilo frecuentemente se avergonzaba de pertenecer a la Estoa. De ahí las fuertes diatribas que el filósofo Séneca lanza contra los *filósofos*, contraponiendo la filosofía de sus contemporáneos a la de los antiguos, encarismada de una mayor fuerza y eficacia.

Siendo, como es, la filosofía algo adventicio en los *maestros escolares*, es fuerza que les falte el brío necesario para arrostrar los temas decisivos que abordaron los pensadores más conspicuos. Entonces, no les queda otro recurso que detenerse en los aspectos más fáciles y menos comprometedores de la filosofía. Sobreviene la lucha de escuelas, que suele manifestarse en asuntos de la más triste irrisión, obligando a los discípulos a ejercitarse en disquisiciones y sutilezas. Esta posición *escolar* es, por desgracia, la que en muchos casos da nombre y fama a las tendencias filosóficas y es, en último término, la causante del desprestigio de la filosofía y de los filósofos, cosa de la que Séneca se lamentaba tantas veces. Las definiciones jocosas de la filosofía que tanto se produjeron durante el Renacimiento y que en alguna parte son eco de los mismos satíricos latinos, no son cosa que deban preocuparnos demasiado, pero nos hacen sospechar que esta clase de fama no puede estar sólo fundada en la imaginación popular. Las sutilezas y argucias, esa especie de cáncer que hace languidecer poco a poco, cuan-

do no galopantemente, a la filosofía es uno de los motivos que hace a Séneca desahogarse con más tristeza ante su discípulo predilecto (41). Todo esto es lo que él llamará “filosofar precariamente”, *precario philosophare*; es decir, filosofar de prestado, a modo de pasatiempo y entretenimiento y sin ningún *amor a la filosofía*, lo que es, por cierto, una graciosa —si no fuera triste— *contradictio in terminis*. Filosofar precariamente, según el contexto senequiano (42), significa todavía más: consiste en dar a entender que la filosofía es incapaz de caracterizar la vida de los filósofos. Si cualquier oficio puede enrutar la vida de un hombre, ¿por qué no debería suceder lo mismo —y con mayor razón— con la filosofía? Pero no ocurre así porque nuestro modo de filosofar no se dirige a transformar la vida humana, haciéndola cada día *más humana*, sino que se contenta con hacerla más docta.

Si la precariedad de la filosofía se debe a la actitud doméstica y *escolar* de los filósofos, tendremos que buscar, como el filósofo de Córdoba, el remedio en el comportamiento contrario. A modo de remedio genérico contra el *cáncer* de la filosofía, vale recomendar el retorno a los maestros de primera talla y a los mejores temas por ellos tratados y, si esto no basta, habrá que aceptar el riesgo de pensar por cuenta propia; todo antes que persistir en un filosofar que parece no tener más meta que la de provocar el cansancio de los ánimos. Pero por encima de todo, nos aconsejará Séneca que, en cada caso particular, el trabajo filosófico tenga un *objetivo* a la vista. Un objetivo que informe la totalidad de nuestro pensamiento. Tendrá, pues, que ser un objetivo también *total*. Ante la totalidad de ese objetivo, irán desapareciendo las disputas particularistas, lo que será el primer fruto óptimo de nuestro nuevo estilo de filosofar. Bien clara es a este respecto la lección que recibe Lucilo:

“Por eso pecamos, porque todos deliberamos sobre las partes de la vida, pero nadie delibera sobre toda ella. Quien quiere arrojar una saeta, debe saber primero a qué blanco quiere tocar; entonces podrá apuntar y dirigir el tiro. Nos fallan las decisiones porque no sabemos a dónde apuntar” (43).

En el fondo, la causa de que en diversas épocas la filosofía se haya convertido en un arte de argucias ha sido la falta de una meta. Retrocediendo por esa torcida vereda, reencontraremos el sentido de la filosofía poniéndonos en contacto de los problemas que ella debe plantear. En consecuencia, se nos impone volver a las cosas, tal como hicieron los grandes maestros. Tal parece, al menos, que fue la labor de todos los que tuvieron alguna parte en la restauración sucesiva del quehacer filosófico. Abandonar las sutilezas y los juegos de palabras. Y si ante problemas de términos nos hallamos, saber elevarlos al nivel de la fenomenología lingüística. Con mucha razón ha sido apreciado entre nosotros el esfuerzo de los estructuralis-

tas por comprender la realidad de los tiempos a través del valor *signacional* del lenguaje respectivo. Los medievales, muchas veces actuando contra ellos mismos, solían decir cuando la discusión se perdía en palabras: *De nominibus non est quaestio*. En cualquier caso se producirá el mismo deseado efecto: un llamado y retorno a las cosas.

6. — Las palabras y las cosas

Si el filósofo quiere contentarse con decir las cosas tal como son o tal como él las ve, no le serán necesarios grandes esfuerzos por encontrar la terminología justa tal como es usada dentro del contexto cultural que le toca vivir. Pero si el esfuerzo por la elección de los términos es en beneficio de la precisión de los conceptos, se dará por bien empleado, porque el fruto de ese esfuerzo será el de un mayor esclarecimiento. Los filósofos que son difíciles de lectura a causa de importantes precisiones cuya profundidad se resiste al lenguaje común, también serán mirados con veneración, porque hay mucha diferencia entre hacer precisa la filosofía y hacerla quisquillosa. Séneca entiende que cuando los problemas que nos rodean son de tanta importancia —y siempre lo son—, es pequeñez de ánimo y no agudeza de ingenio el detenerse en argucias y argumentaciones capciosas. El filósofo ha sido puesto para orientar y no para confundir.

“Diles qué cosas ha dispuesto la naturaleza como necesarias y cuáles como superfluas; cuán fáciles son las leyes que ha establecido, cuán agradable y andadera es la vida para los que las siguen y cuán amarga y complicada para los que confían más en las opiniones que en la naturaleza” (44).

Filosofar según la naturaleza: he ahí lo que en el sentir de Séneca debe hacer el auténtico sabio. Los verdaderos maestros del pensar no eligieron a sus discípulos para que les caracterizaran la escuela por medio de habilidades capciosas. Bien lejos estarían un Aristóteles o un Hegel, que tanto filosofaron según la naturaleza —*Katá-Physin*—, de autorizar a todas aquellas catervas de seguidores que, en lugar de ampliar y mejorar a sus maestros, los estrecharon y deterioraron convirtiéndolos en problema de “nuestra escuela”. En tales casos, las argucias y pasatiempos no sólo resultan en detrimento de la filosofía —cosa por demás evidente—, sino de todo el conjunto de las ciencias humanas, las cuales, no hallando en la filosofía un auxiliar digno de ellas, han preferido abandonarse al materialismo o al positivismo científico, que ojalá hubiese sido siempre científico. Mientras tanto, la situación en que quedan esos filósofos no puede ser más triste. Las inepcias silogísticas han atrofiado su mente y se han entregado a la superficialidad y hasta a la pereza intelectual (45).

Ante tal pobreza de recursos, ¿cómo podrán los filósofos decirse orientadores de la actividad humana y seguir colocando su quehacer entre los más encumbrados? ¿Cómo podrán convertirse en guías de las inteligencias aquellos cuyo mayor empeño consiste en crear confusión de términos? Con razón los culpa Séneca de haber traicionado sus promesas con los frutos más irrisorios.

“¿Por qué traicionáis vuestras grandiosas promesas y, después de haber dicho en términos grandilocuentes que por vosotros no me cegaría más el brillo del oro que el de la espada, de modo que pisotearía tanto lo que todos desean como lo que todos temen, acabáis por descender a los elementos de la gramática?” (46).

Cuando esto escribía, sin duda tendría muy en cuenta las recomendaciones de Zenón, el fundador de la Escuela, en el sentido de ir a las cosas esenciales y abandonar o posponer las superfluas (47).

Si Aristóteles había dicho que la filosofía es la ciencia de los principios (48), Séneca añadirá que lo es de las cosas esenciales.

“Rebuscar minucias es propio del que anda seguro y viaja cómodamente; pero cuando el enemigo nos está pisando los talones y el soldado recibe la orden de avanzar, la necesidad sacude todo lo que la ociosa paz había acumulado. No me queda tiempo de andar a la caza de palabras equívocas y de poner con ellas a prueba mi sagacidad. . . Con razón me tendrían todos por loco si mientras las mujeres y ancianos fuesen amontonando piedras para reforzar los muros; si mientras los jóvenes esperasen o reclamasen tras las puertas la señal de ataque. . ., yo me sentara ocioso planteando cuestioncillas como esta: lo que no has perdido lo tienes; no has perdido los cuernos; luego tienes cuernos” (49).

Parece, entonces, claro que lo que pide Séneca a los filósofos es que se ocupen de las cosas esenciales. Ahora bien, ¿en qué cabe concretar lo que nuestro pensador llama esencial? Como primera medida, hay que advertir que sería anacrónico hablar de utilitarismo en un autor del siglo primero. Pero si pudiésemos liberar este término de la patente que le ha sido dada, no sería absurdo aplicarlo a la filosofía de Séneca, presentándola como una teoría del *utilitarismo moral*. No sólo obligaría a pensar así el contexto del filósofo cordobés, sino también, y con mucha frecuencia, sus palabras textuales. Como hemos de ocuparnos más adelante de algunos aspectos del pensamiento moral senequista (50), dejaremos aquí sólo apuntados los lineamientos generales de ese utilitarismo “sui generis”.

Ante todo, las expresiones de Séneca a este respecto son claras y precisas. El filósofo debe ocuparse de argumentos útiles y saludables (*utile*

nobis et salutare). La filosofía no es tan sólo un talante; es, por encima de todo, una preeminencia vital, de modo que el talante del filósofo deberá considerarse auténtico sólo si está contenido dentro del marco de la filosofía en cuanto que es *exigencia vital de comportamiento*. En consecuencia, todo pensamiento filosófico que estatuye —queriendo o sin quererlo— una independencia entre él mismo y la vida, deberá ser tenido por pensamiento antifilosófico o, por lo menos, afilosófico.

Ahora bien, la exigencia vital de la filosofía se caracteriza por la búsqueda del saber que conduce a la *virtud*. Este término, correspondiente al griego *areté*, ya en tiempos de Séneca había sufrido profundas transformaciones semánticas. Se había reducido exclusivamente al terreno de la conducta moral, al menos en el lenguaje de los pensadores; y esa conducta moral, entendida como palestra de combate contra los *vicios*. Así, la tarea del filósofo que saber ir a las cosas, es decir, a lo *útil*, consiste en indagar cómo debe el hombre tender a la virtud —vale decir a la perfección de su ser humano— y cuáles son los caminos que nos llevan a ella: *quamodo ad virtutes pervenire possimus, quae nos ad illas via adducat*.

“Enseñadme no a investigar si la fortaleza es o no cosa animada, sino a convencerme de que ningún animal puede ser feliz sin fortaleza. ¿Qué será, entonces, la fortaleza? Es un baluarte inexpugnable de la debilidad humana, de modo que el que tiene ante sí tal baluarte puede sentirse seguro frente a los asedios que le pone la vida, porque tendrá armas propias para oponerles resistencia” (51).

7. — Radicalidad del quehacer filosófico

Esta actitud del filósofo debe caracterizarse, además, por su radicalidad. En este aspecto, el contexto de Séneca constituye casi una apología de la escuela estoica. La diferencia entre ésta y las otras se asemeja a la que existe entre los hombres y las mujeres: *quantum inter feminas et mares*. Por su naturaleza débil, las otras sectas tienen un carácter contemporizante que deja paso a toda clase de concesiones. En consecuencia, se diría que nacieron para ser orientadas y gobernadas por el estoicismo, que debido a su fortaleza y autonomía, tiene capacidad de regir las otras filosofías y está llamado por naturaleza a gobernarlas, como parece natural que el hombre gobierne a la mujer (52).

“Los otros sabios, muelle y blandamente, como a la manera de los médicos domésticos y familiares, no prescriben las medicinas óptimas y más rápidas, sino las que les son permitidas de recetar; en cambio, los estoicos, adoptando las vías de la firmeza, no emplean remedios que aparezcan agradables a primera vista, sino los que nos alivian lo

antes posible y nos ayudan a colocarnos a una altura que de tal manera puede burlar los tiros del enemigo, que podamos decir que estamos elevados por encima de la fortuna' (53).

Bien consciente era Séneca de que esta posición suya no podía recibir más que rechazo de parte de sus contemporáneos, que preferían refugiarse en una filosofía redargüitiva antes que *comprometedora*. Pero a pesar de esta realidad el autor no se aviene a ninguna concesión. Al contrario, trata de convencer una vez más de la validez de la sentencia platónica: lo bueno es difícil (*calépa tá Kala*). Si el estoicismo se distingue por prometer remedios radicales, no puede insinuarse por medio de blandas ambigüedades. Nadie sube a las alturas por caminos planos (*Plano aditur ad excelsum?*). El estoico, que aquí significa el *verdadero filósofo*, procurará que su enseñanza se acredite por los resultados que proporciona y no por la sensación agradable que causa a los oyentes. De otra parte, los estudiosos serios que se aproximen a este modo radical de filosofar, notarán que el rigorismo estoico sólo es sensible en toda su dureza para los principiantes, quienes, superadas las primeras dificultades, con el hábito de filosofar irán allanando las sucesivas (54).

Esta apologística diferencia —evidentemente cargada de retórica— entre el estoicismo y las otras sectas no debe, a pesar de todo, ser tomada con demasiado entusiasmo. Si nos fijamos en otros contextos senequianos, notaremos que la verdadera intención del autor, más que a resaltar diferencias entre escuelas, se dirige a enseñar a distinguir los verdaderos filósofos de los falsos. En su carta III a Lucilo, por ejemplo, se detiene en establecer un parangón entre el sofista y el verdadero filósofo. El primero da por cumplida su labor después de haber adiestrado al discípulo en el manejo de un lenguaje capcioso; el segundo, en cambio, pone todo su empeño en enseñar a *pensar* y no a *cavilar*; no lleva la filosofía, ni la impone a los demás, como mero ornato externo, sino que la pone en contacto con los problemas vitales del hombre. Dice:

"Acertadísima me parece la palabra con que Cicerón denomina los sofismas: "cavillationes"; los que a ellas se entregan, se esfuerzan en urdir sutiles cuestioncillas, de las que no reportan ningún beneficio: ni crecen en fortaleza, ni en templanza ni en dignidad. Pero aquel que profesa la filosofía como remedio de sus males, se convierte en hombre de grandioso ánimo, se llena de confianza y se hace insuperable a todos los que se le acercan" (55).

Sin ninguna duda, esta descripción del verdadero filósofo (*verus et rebus, non artificii philosophus*) tiene mucho de afectación dramática. El filósofo es presentado como un ser encumbrado y aglutinante, semejante a las montañas, que se ven más majestuosas cuanto más a ellas nos acerca-

mos. Tal filósofo no tiene necesidad de buscar la estima de los hombres en cosas extrañas a sí mismo, porque él tiene dentro de sí todo cuanto es digno de aprecio y veneración. Pero si perdonamos a Séneca de sus expansiones literarias —curiosamente, las mismas que él combate en los filósofos afectados—, notaremos que detrás de ellas quiere darnos a entender algo muy importante: el poder que tiene la verdadera filosofía de transformar al hombre que la cultiva, colocándolo más allá del bien y del mal.

Esta imagen senequista del filósofo nos hace recordar algunas de las bellas páginas de Angel Ganivet, quizás el más reciente discípulo de Séneca que conozcamos públicamente. También en él, como en el filósofo de Córdoba, es objeto de entusiasmo la figura del caballero imperturbable, al que ni las cosas adversas ni las favorables son parte a rebajarlo de su hombría. Las siguientes frases de la carta III a Lucilo, en las que se sigue describiendo al verdadero filósofo, podrían confundirse con muchas del *Epistolario* de Ganivet:

“El no tratará de levantarse sobre las plantas de los pies, ni andará así, a la manera de los que buscan engañar a los demás haciéndose pasar por más altos de lo que son. El está contento de su grandeza. ¿Por qué no tendría que estarlo de haber crecido hasta el punto donde no puede alcanzarlo la Fortuna? Por lo tanto, se halla por encima de todo lo humano, siempre igual a sí mismo en todas las condiciones de la vida, ya sea que ésta se presente con curso favorable o, por el contrario, vaya acompañada de fluctuaciones adversas” (56).

8. — La filosofía como entendimiento de búsqueda

La imagen de esta filosofía perfecta que describe Séneca no debe ser interpretada demasiado ingenuamente. Como todas las perfecciones, sólo existe en la mente en cuanto a su forma total. Fuera de ella, es decir, en la vida de los filósofos, se manifiesta en una variada gama de estados, en los que, naturalmente, jamás se destaca el de una extraordinaria perfección. Esa sugestiva visión del filósofo encumbrado sobre el mundo y las cosas la presenta Séneca como un ideal al que hay que *tender*, y no como una meta asequible en un plazo más o menos largo y difícil. No se nos pide conseguir el ideal, sino avanzar hacia él. Y ese avance dependerá, como es lógico, de la naturaleza, aptitudes y dedicación de cada filósofo en particular. En todo momento nos recuerda el mismo Séneca que la empresa es ardua, aunque sean un gran estímulo hacia ella los frutos que se espera conseguir. Como consecuencia de esta actitud, el filósofo según Séneca es un intelectual dominado por el *afán de búsqueda*. El filósofo, ese eterno investigador, jamás podrá permitirse, como los investigadores de lo físico y natural, descansar y triunfar en los hallazgos. El sabe que todo su éxito

no puede ser más que muy parcial; consistirá, a lo sumo, en haberse internado un poco más que los otros en el horizonte sin fin de la filosofía.

La búsqueda del filósofo según Séneca tiene dos fases: una teórica, que consiste en recorrer las enseñanzas de los Maestros, penetrando en su contenido y enriqueciéndolo de nuevas interpretaciones; otra práctica, que procurará convertir a la propia vida y a la de sus discípulos el contenido elaborado en el anterior proceso de estudio. La primera fase exige del filósofo estudioso el esfuerzo por apropiarse de las viejas y nuevas doctrinas con tanta penetración y espíritu de independencia, que pueda sacar de ellas, a ser posible, enseñanzas nuevas. Esta realización, una vez convertida a la práctica, constituye la etapa creadora del filósofo.

Hemos dicho que la filosofía es, ante todo, una búsqueda, y el filósofo un buscador o investigador. Algunos han creído que esta concepción de la filosofía es un aporte del pensamiento contemporáneo, que se ha distinguido por un quehacer filosófico muy distinto del tradicional, hecho en gran parte de respuestas dadas y aceptadas como difinitivas. De ahí que se haya resaltado el espíritu más inquieto e inquisidor y, por consiguiente, más crítico y penetrante, de los filósofos contemporáneos. Pues bien, este mismo espíritu es el que hallamos en Séneca; y diríamos que resulta muy claro de su contexto, si no estuviera opacado por la preocupación *docente*, que comporta cierto dogmatismo, del autor. Pero no faltan pasajes donde esta actitud aparece del todo indiscutible. Cuando Lucilo le pide que en lugar de cartas le mande sus libros, Séneca le responde:

"Por lo demás, aunque desees que se te envíen mis libros, no por eso me considero un gran escritor, como no me consideraría hermoso si me pidieras un retrato. Atribuyo esto a tu venevolencia, no a tu razonamiento; y si fue razonamiento, te lo inspiró, de todos modos, la benevolencia. Pero, como quiera que sean, léelos tú de modo que entiendas que estoy buscando la verdad, que no encontraré, pero seguiré buscando pertinazmente" (57).

Estas expresiones no dejaban de significar una gran audacia en una época en que tanto valían los argumentos de autoridad. Séneca confiesa expresamente que no se ampara bajo ninguna, por más que, como dijimos al principio, las respeta todas y les atribuye el gran mérito de haber sido punto de arranque para el progreso del pensamiento (58). Igual vimos que era su independencia intelectual con respecto a los filósofos de la Estoa, especialmente cuando les echa en cara la tendencia a las argucias y sutilezas. En todos sus escritos demuestra conocer a muchos maestros de dentro y de fuera de la Escuela. Pero presume de no llevar el nombre de ninguno de ellos: *nullius nomen fero* (59).

Esta presunción de Séneca incluye otra mucho más apreciable: la de la imparcialidad, que no sabemos hasta qué punto le podemos atribuir. Lo que sí se aprecia en gran escala es la *libertad* con que sale a tomar elementos de cualquier pensador para la formación de sus ideas propias. Séneca es el primer filósofo que nos dice expresamente que los grandes maestros lo seguirán siendo en la medida en que sus discípulos no se sientan atados a un sistema. Las primeras figuras del pensamiento tendrán un valor perenne, a condición de que tomemos sus enseñanzas como manantial, y no como modelo, de nuestras investigaciones. Lo que hace grandes a los maestros de la filosofía y les da una proyección universal es su inagotable estado de preñez, y no los alumbramientos, más o menos sensacionales, que ofrecieron a sus contemporáneos. Gracias a la fecundidad proyectiva de sus escritos, nos dejaron a nosotros mucho más trabajo del que ellos pudieron hacer (60).

9. — La creatividad de la investigación filosófica

Efectivamente, el filósofo según Séneca deberá penetrar en los contenidos históricos del pensamiento, sin acepción de personas ni de escuelas (61), a la manera de quien entra en una hacienda que acaba de heredar. Los bienes que allí le aguardan no pueden ser conservados y encerrados bajo llave, so pena de que queden abandonados a la depreciación que es propia de algunos objetos viejos. Para que esto no ocurra con el pensamiento de los maestros, está la investigación de los verdaderos filósofos, herederos de tanto bienes espirituales, que tomarán bajo su cuidado con el encargo de convertirlos en fortuna que a su vez deberá ser explotada por los estudiosos del futuro. La herencia pasará a todas las generaciones, siempre engrosada y jamás agotada (62). Y esto será así, aunque se trate de descubrimientos fuera del campo de la filosofía, como lo observa Séneca de esta manera:

“Pero aunque los antiguos lo hubieran descubierto todo, serán siempre nuevos el uso, el conocimiento y la ordenación de los descubrimientos. Por ejemplo, nos han dejado unos medicamentos para curar los ojos. . . , pero hay que preparar estos remedios, elegir el momento y el modo de la aplicación. Los remedios del alma fueron descubiertos por los antiguos: cómo hay que aplicarlos y cuándo, es tarea nuestra. Mucho hicieron los que nos han precedido, pero no terminaron el trabajo. Sin embargo, deben ser respetados y venerados como dioses” (63).

Tras esto, queda entendido que la labor de los filósofos sobre los textos de los maestros no tiene razón de fin, sino de medio. La verdadera tarea, la tarea *final* del filósofo es la de hacer *su* filosofía, no la de inter-

pretar con más o menos competencia la de los otros. Estudiar a los maestros es un trabajo necesario en cuanto que es necesariamente introductorio a la formación de nuestro propio pensamiento. Filósofos hay que dieron por terminado su trabajo con habernos dejado solamente estudios e interpretaciones del pasado. Muchos de ellos nos legaron contributos imperecederos en el campo de la investigación. Con ser esto así, Séneca no los considera *completos*, pues habría preferido que esos incansables trabajadores hubiesen corrido el riesgo de forjar algo propio. Su trabajo fue quizás ingente, pero han muerto sin dejar nada que hacer a la posteridad, es decir, su muerte ha sido total, como la de la mayoría de los mortales. Séneca desea para su discípulo que la competencia que tiene como intérprete sea invertida —no importa si con mucho o poco éxito— en la tarea final y definitiva, que es la de elaborar una filosofía propia. Es el trabajo creativo del filósofo. No otra cosa se le quiere enseñar a Lucilo cuando es advertido sobre la inutilidad de aplicar su memoria y energías en almacenar sentencias de los viejos maestros (64), las cuales debemos más bien tomar en el conjunto de su obra y no aisladamente, para que así, a su vez, puedan ser convertidas en materia prima de nuestras elaboraciones personales.

Es igualmente estéril toda labor comparativa entre dos o más filósofos, cuando se hace sin ninguna otra mira que la de averiguar cuántas veces uno se ampara en la autoridad de otro, o en qué forma se influyen mutuamente. Aparte de las chocantes sorpresas que pueden causar esas investigaciones (65), está el hecho señalado por Séneca de que las teorías que son objeto de preocupación universal se malogran y envilecen si las hacemos objeto de conteo doméstico. Las grandes teorías, llegado cierto momento, no son de nadie ni están influenciadas por nadie. Son una herencia común: *son nuestras* (66). Además, puesto que apetecemos llegar a una etapa creativa de nuestro pensamiento, no debemos constituir a las viejas autoridades en barrera de nuestra libertad. Dirá Séneca:

“No somos súbditos de ningún rey, sino que cada uno de nosotros exige su libertad” (67).

Con todo, la investigación de las teorías del pasado o presente es un buen ejercicio previo, sobre todo cuando el discípulo no se halla en condiciones de asimilarlas en una forma compleja y estructural. Pero el filósofo maduro suele pasar por alto la trayectoria de una sentencia o de ciertos aspectos particulares de una doctrina, a no ser que se vea obligado, a título de necesaria ilustración, a presentar esquemas y síntesis históricas. No hará esto, sin embargo, para comprobar de quién viene la teoría en cuestión, o quiénes la profesaron primero, sino para convertirla mejor en doctrina suya a partir de una perspectiva histórica. Poco importa saber cuántos fueron los que dijeron una misma cosa; lo que se nos impone es que también nosotros digamos algo.

"Hasta cuándo te moverás sólo siguiendo el dictamen de la voz ajena?"

—increpa Séneca a su discípulo.

Y prosigue:

"Manda también tú alguna vez. Di también algo que valga la pena aprender de memoria; saca algo de tu cosecha. Todos estos que siempre son intérpretes y nunca autores, escondidos a la sombra de otros, no me parecen nada valerosos, pues nunca se atreven a realizar de una vez lo que llevan aprendido desde mucho tiempo. Ejercitaron su memoria sobre trabajos ajenos; pero una cosa es recordar y otra saber. . . No te limites a ser libro. ¿Hasta cuándo seguirás aprendiendo? Ya es tiempo de que enseñes. . . 'La viva voz es muy importante', me dices. Pero no lo es la que suena con palabras prestadas, haciendo sólo el oficio de escribano" (68).

Diríamos que toda la carta 33 ofrece grandes lecciones para los profesores de filosofía. No es exceso de imaginación suponer que Séneca pediría a las actuales universidades aplicarse con más insistencia a la creación que a la interpretación. Precisamente hoy más que nunca se comparte la idea del filósofo de Córdoba: la filosofía es una búsqueda, una investigación. Pero, añadiríamos, no solamente una investigación sobre los textos, sino también sobre las realidades de nuestro momento, que nos reclaman nuevas y adecuadas concepciones del mundo y de la vida. Nada mejor para terminar este tema que las mismas palabras de Séneca con que concluye la mencionada carta:

"Además, el que siempre va siguiendo a otro no encuentra nada; ni siquiera busca. ¿Y entonces? ¿No debo seguir los pasos de mis antepasados? Yo también seguiré el camino que ellos abrieron; pero si encuentro otro más corto y llano lo esbozaré. Los que trillaron primero que nosotros esos caminos, no son nuestros jefes, sino nuestros guías. La verdad se ofrece a todos; aún no ha sido ocupada; mucha parte de ella ha sido encomendada a la posteridad" (69).

No deja Séneca de avalar con su ejemplo las opiniones que defiende acerca del carácter investigativo de la filosofía, que deberá acuparse de las obras tanto filosóficas como científicas con espíritu de curiosidad a la vez crítico y constructivo. En ninguna otra parte podemos comprobar esto mejor que en las *Quaestiones Naturales*, donde, con el profesor Paul Oltramare, notamos las siguientes características del sabio investigador: a) admiración por el quehacer científico desinteresado (70); b) Estimación de la tarea investigativa de los antiguos (71); c) impulso al estudio de las opiniones discutibles (72). En definitiva, podemos tener a Séneca por uno de los primeros pensadores favorables al progreso indefinido de las ciencias (73).

10. — La filosofía, disciplina para pocos

Hemos dicho en su lugar que la filosofía es entendida por Séneca como un quehacer apto para todos: *non reicit quemquam philosophie, omnibus lucet* (74). Pero las exigencias de esta disciplina tal como aparecen en el párrafo anterior nos obligan a una observación aclaratoria. En efecto, habría dos formas de cultivar la filosofía: una, la que es accesible a todos, consistente en dejarse guiar por las directrices de un espíritu filosófico, que puede adquirirse a través de lecturas o de un maestro, como solían hacer algunos prohombres de la antigüedad en medio de las preocupaciones de sus negocios públicos. En tal caso, obviamente, no se puede exigir que el trabajo filosófico termine en la creatividad. La otra forma de filosofar, la superior y creativa, es la propia de los filósofos. En este punto conviene salir al paso a ciertas contradicciones —quizás sean sólo ambigüedades— que se notan en el contexto senequiano. El pretende convencer a todo estudiante de la filosofía de que ésta no admite dedicaciones a medias, lo cual es del todo cierto para quienes quieren profesar la filosofía como forma de vida, pero se convierte en una utopía para una gran mayoría de discípulos que no pueden profesar la filosofía, pero quisieran, eventualmente, servirse de sus enseñanzas. A pesar de esto, Séneca no respeta la anterior aclaración (aunque quizás no es difícil darla por supuesta en el contexto de sus escritos); todo lo contrario, se afirma una y otra vez en la convicción de que todos hemos nacido para abrazar la filosofía en una forma total y exclusiva.

Sin embargo, nosotros acabamos de ver el alto carácter esotérico del quehacer filosófico que, si bien por naturaleza no excluye a nadie, la actitud radical que conlleva (75) lo convierte en un trabajo prácticamente inasequible para la inmensa mayoría. En todos los tiempos, la filosofía, entendida como tarea absorbente, ha sido privilegio de unos pocos; y esta característica aumentará todavía más si los pocos que filosofan a tiempo completo lo quieren hacer con la radicalidad que postula Séneca. El mismo es quien nos da la razón de este hecho innegable cuando concibe la filosofía como un don de los dioses. Pero como la divinidad no acostumbra a prodigar a manos muy llenas los regalos que nos hacen óptimos de espíritu, el filósofo cordobés sale al paso de esta duda afirmando que los dioses no imparten directamente a los hombres el don de la filosofía, sino indirectamente, a saber, concediendo a cada uno la facultad de llegar a ser sabio. Esta particularidad, según él, añade para los hombres una nueva ventaja: la de mantener a salvo su libertad incluso en la elección y aceptación de todo aquello que los hace mejores (76). Pero a nosotros nos queda la duda de si esa facultad de poseer la filosofía no será ya de sí un don tan excepcional como el de la filosofía misma, ya que a grandes empresas no se puede ir sino por grandes disposiciones naturales.

Efectivamente, si atendemos a estas disposiciones, notaremos cuán pocos son los llamados a cultivar la filosofía como forma de vida. Es nuestro autor mismo quien nos lo confirma con la siguiente descripción del menester filosófico:

"Su único quehacer consiste en encontrar la verdad de las cosas divinas y humanas. De ella no se apartan nunca la religión, el amor a los suyos, la justicia y todo el restante cortejo de virtudes entrelazadas coherentemente. Ella enseña el culto a los dioses, el amor a los hombres, a reconocer el imperio en los dioses y en los hombres el compañerismo, el cual era respetado en un tiempo, cuando la avaricia aún no había quebrantado la sociedad" (77).

Con esto se le pide al filósofo nada menos que comprometerse en un camino de perfección y obligar a los discípulos a entrar en el mismo. Además, este texto aparece en función de una de las frecuentes utopías del filósofo cordobés, en las que expulsa su fantasía dando cuenta de una supuesta y primera comunidad feliz, donde por la bondad natural y la frugalidad de vida de aquellas gentes, los males eran pocos y sencillos y los remedios estaban al alcance de la mano; donde la perfecta comunidad de bienes no despertaba la codicia de nadie. ¿Cómo es posible, entonces, organizar un trabajo filosófico en el que todos indistintamente puedan colaborar?

Parece claro, ante estas consideraciones, que la filosofía según Séneca debe ser entendida como un don gratuito de los dioses o de la naturaleza; de cuya gracia nadie está excluido en principio, pero que en la práctica sólo se incluyen los *elegidos*; es decir, aquellos que los dioses o la naturaleza han preseleccionado con extraordinarias dotaciones morales. Así, la libertad de entrar en la vida filosófica se estatuye para todos, pero los que en realidad entran sólo pueden ser unos pocos.

Ante este extraño esoterismo, podríamos detenernos, de paso, a reflexionar sobre la precaria actividad pensante que existe en muchas de las actuales Facultades de filosofía, donde, de otra parte, tanto lamentamos la escasez de matriculación. Pero si pensamos a la luz de Séneca, veremos que hoy son muchas las condiciones *sine quibus non* que han sido eximidas del filosofar tanto de alumnos como de maestros. Filosofar a la manera de hoy es relativamente fácil, si nos abstenemos de pedir consejo a Séneca. Por esto, quizás los alumnos inscritos en las Escuelas y Facultades de filosofía suman un número mucho mayor del que cabría esperar en condiciones más radicales. Hoy por hoy, si nos atenemos a las experiencias vividas, la filosofía que se cultiva en las universidades, sobre todo las europeas, es estrictamente teórico-metafísica, ni se ha vislumbrado, al menos que sepamos, un propósito de convertirla en reflexión y organización hacia la

conducta. Aun los más prestigiosos expositores de las teorías éticas y axiológicas no parecen tener más preocupación que la de profundizar en el análisis e interpretación de los textos, donde a veces una sola palabra es objeto de todo un seminario (78).

No hay inconveniente en reconocer que esta clase de trabajos pueden denotar una gran competencia y un esfuerzo muy valioso; pero esta condición, por sí sola, no constituye el mérito de ninguna obra, porque si los méritos debiesen resultar del esfuerzo empeñado, tendríamos que dar los premios de las competencias en base a una computación de las energías empleadas y no de los logros obtenidos. Quizás valdría la pena reflexionar sobre si esas profundizaciones teóricas de los textos no habrán contribuido bastante a infundir tedio y desazón a muchos estudiantes desertores, que posiblemente abandonaron la filosofía porque se sintieron incapaces de adquirir en un grado tan alto el sentido del matiz. Si Séneca pudiera enjuiciar esas formas de filosofar, volvería a decir que esa filosofía no consiste en el estudio de la virtud, sino del virtuosismo. Sin embargo, si se pudiera instaurar el estilo senequista de filosofar, la escasez de matriculación en las Facultades y escuelas de filosofía sería mucho más sensible que ahora. Imaginamos que desertarían muchos de los que hoy se sienten llamados a la vez que entrarían otros que antes abandonaron la filosofía porque entendían que no llenaba sus aspiraciones.

En abono de los partidarios de la sutileza y del matiz, se suele insistir en que la filosofía no es otra cosa que la contemplación de la verdad y el cultivo del saber por el mismo saber, sin que con todo esto tenga nada que ver todo lo demás. Esta opinión ha sido avalada por autoridades de gran prestigio, que han tomado muy en serio la sentencia del mismo Aristóteles, según la cual "deben ser tenidos por más sabios los que se aplican a la ciencia sin esperar de ella ninguna utilidad" (79). No es de nuestro caso detenernos en una exégesis de este pasaje aristotélico. Pero la opinión de Séneca a este respecto es que la filosofía es una ciencia de múltiples aspectos y hay que huir de toda concepción que quiera entenderla como algo monolítico. El filosofar es una operación humana, que supone todo un complejo de facultades; y la sola contemplación de la verdad no puede en esto ocupar más lugar que el que le corresponda. La contemplación de la verdad es una fase introductoria y provisional, que supone a su vez un estado de ánimo afectado por la *admiración*. Pero a medida que la admiración va siendo sustituida por el saber, también la contemplación debe ir cediendo paso a la actitud práctico-moral, que es el *término* del quehacer filosófico según Séneca. Ahí se encuentra el plano donde la filosofía desarrolla la perfección que le compete como entendimiento de búsqueda de la virtud. Así que, según Séneca, el destino natural de la filosofía se halla en el terreno de la práctica; y si este modo de entender la filosofía es ta-

chado de utilitarista, ello se debe a la dificultad de distinguir lo práctico de lo utilitario. Por otra parte, nada más natural para el hombre, sujeto y objeto del filosofar, que la tendencia a convertir todas las cosas a su propia utilidad. Además, si la utilidad de las cosas se da por bien entendida, hallaremos que no solamente rebaja la categoría de la investigación científica, sino que la sublima mucho más, porque la convierte en cosa del hombre para el hombre.

Además, las ciencias prácticas están en última instancia apoyadas en principios que un día fueron objeto de pura especulación, de manera que aún hoy esos principios forman el punto de partida para distinguir y caracterizar las diversas corrientes que toman las ciencias o artes prácticas, como en la antigua medicina unos se decían de la escuela de Hipócrates, otros de la Asclepiádes y otros de la de Themisio. Séneca defiende vigorosamente el *patrimonio* contemplativo de las ciencias prácticas, estableciendo un equilibrio entre los pensadores que se inclinaban por un pragmatismo exagerado y los que optaban por la posición contraria. Pensando quizás en este equilibrio, escribe:

“La filosofía es contemplativa y activa; observa a la vez que obra; pues te equivocas si crees que sólo promete obras terrenas” (80).

Este pasaje, que no por casualidad es el mismo que trajimos en otra parte para entender el sentido de la universalidad de la filosofía (81), está en el contexto senequiano bajo la fuerte llamada de “los deberes a cumplir”. De modo que los principios, objeto de contemplación en su naturaleza universal —y en consecuencia *desinteresada*—, poseen una fuerza que también —y necesariamente— conduce a la acción. Así que la filosofía nos quedaría sin base y fundamento si le sustrajéramos alguno de estos dos aspectos, o el activo o el contemplativo.

Séneca comprende, empero, que este equilibrio no se logra fácilmente, ya que la naturaleza moral, a diferencia de la física, no puede imponerse el equilibrio sin el uso de cierta violencia, lo que hace que el hombre, como ser moral, mucho más que las otras realidades se vea lanzado de un extremo a otro por la lucha de los contrarios. La dificultad de esta conciliación y equilibrio aparece en las siguientes palabras:

“Siendo la filosofía contemplativa, tiene sus principios. Y esto, ¿por qué? Porque nadie se esforzará en hacer bien las cosas mandadas, sino aquel a quien haya sido dada la razón por la que en cada caso pueda cumplir bien sus obligaciones, lo cual no hará quien haya recibido preceptos particulares, pero no generales” (82).

Convertir, pues, la filosofía a la vida práctica es un trabajo que requiere gran sentido de la integralidad, y es siempre difícil hallar en un solo

hombre la doble facultad de concebir principios y de ordenarlos a la práctica. De ahí que la filosofía que Séneca postula tenga tan pocos adeptos y que aun éstos tengan que contentarse con asumir estados a menudo muy precarios. Si todos los que de algún modo cultivan la filosofía lograran el ideal de Séneca, todos llegarían a ser maestros de primera categoría, porque lo que distingue a los filósofos sobresalientes de los mediocres es que los primeros desarrollan principios que conmocionan la vida y le inspiran nuevas directrices, mientras que los segundos, incapaces de abarcar la *integralidad* filosófica, o se contentan con hilvanar especulaciones lógico-metafísicas, o tal vez cultivan un pragmatismo improvisado y baratarario.

11. — La filosofía como búsqueda de la integralidad

El mérito de Séneca, a nuestro entender, está precisamente en haber desarrollado —y esto quizás a costa de la originalidad que tanto se le niega— un trabajo de gran integralismo frente a sus colegas estoicos tanto antiguos como contemporáneos, incorporando al estoicismo un cúmulo de principios psicológicos que los otros pensadores desconocían, y que dieron a la escuela nuevas perspectivas de aplicación. Esta es sin duda una de las razones por las que Séneca ejerce una influencia tan dilatada en toda la historia del pensamiento. Por esto no podemos estar de acuerdo con la opinión de De Bovis (83) cuando sostiene que la visión senequiana del estoicismo es original [?], pero precaria, por haber construido una moral que deja lugar a ciertas incoherencias con respecto a principios establecidos por el mismo autor (84). Sin negar que pueda haber tales incoherencias, cuesta trabajo entender que de ahí se siga la precariedad de la doctrina. No puede ser precario un pensamiento que reivindica con tanta fuerza la integralidad del quehacer filosófico, y que ha resistido la lectura de tantas generaciones sin ningún signo de depreciación. En cambio, parece mucho más consistente el parecer de P. Aubenque y de J. M. André, según el cual Séneca habría realizado el transplante del estoicismo griego a Roma bajo un fenómeno de “conciencia permanente”, que sería el secreto de la perduración de esta doctrina (85).

Esa *conciencia permanente* podría entenderse como cierta implícita convicción de que la sola tarea contemplativa a que se habían dedicado los últimos estoicos pugnaba contra la convicción común de que en filosofía el trabajo especulativo es de sí mismo insuficiente. Por esto, Séneca, al incorporar a la contemplación filosófica una actitud de compromiso práctico-moral, devuelve a la filosofía su fuerza perdida. Pero tampoco debemos pensar que al hacer esta integración quiso Séneca *partir* la filosofía en dos. Esta no es contemplativa y activa en cuanto que dividida en dos partes, sino que de su plenitud integral se desprenden espontáneamente dos actividades: una *ad intra*, que es la de su conciencia como escrutadora de

“lo divino y de lo humano” y otra *ad extra*, que es la natural expansión trascendente propia de los estados de plenitud espiritual. De ahí que estas dos manifestaciones, lejos de dividir la filosofía, la constituyen en una unidad mucho más fuerte, porque ni la contemplación ni la práctica del bien poseen consistencia si no se entienden como dimanantes de una totalidad trascendente. Es por esto que, si Séneca dice que la filosofía es contemplativa y activa, por otra parte insiste en que el filósofo consumado debe distinguirse por su captación de la *totalidad*.

“Ojalá que, a la manera como todo el universo se ofrece a nuestra mirada, también la filosofía se nos pudiese aparecer toda entera, como espectáculo que es, el más semejante al universo: a buen seguro que atraería la admiración de todos los mortales, dejando aparte lo que ahora nos parece grande debido a la ignorancia de lo que lo es en verdad” (86).

Condenados como estamos a ver solamente los aspectos particulares de la filosofía, es inevitable que se nos aparezca como fragmentaria, no pudiendo llegar, en este caso, a una plena convicción del gran significado que el quehacer filosófico tiene para la sociedad. La filosofía suele verse desde distintos perfiles caricaturescos, pero nunca es enfocada en pleno rostro, por lo que la verdadera faz de la filosofía permanece siempre en el misterio, expuesta a las opiniones aventuradas, como ocurre con los fenómenos naturales que nos son desconocidos. Así la filosofía, al no poder ser percibida en su totalidad, queda como una de las ciencias más expuestas a las falsas opiniones (87). No le ocurre así al verdadero filósofo, ante quien los aspectos desconcertantes de la filosofía son resueltos a la luz de su totalidad, porque

“el espíritu del sabio la abarca en toda su amplitud y la recorre con la misma rapidez con que nosotros paseamos la mirada por el firmamento” (88).

Pero esa visión esclarecida de la totalidad no puede ser al mismo tiempo una especie de refugio para el filósofo, sino que tiene que participar a sus semejantes, a quienes presentará la filosofía *por partes*, de modo que también ellos tengan la posibilidad de acercarse a una visión totalizante. La división de la filosofía, concebida en este sentido, no puede dar lugar a un espíritu de dispersión. El discípulo irá viendo en las diversas partes de la doctrina una forma de llegar a la totalidad a través de las diversas partes *integrantes* que se le están mostrando, de manera que las comprenderá tan importantes como el todo (89).

Como primera medida, es conveniente aclarar términos. Con frecuencia los maestros del estoicismo medio solían perderse en confusiones entre el concepto de filosofía y el de sabiduría. No es, pues, extraño que

Séneca comience por explicar a Lucilo la distinción entre ambos conceptos (90). Tras una explicación justificativa de esta actitud, haciendo predominar la idea de que dividir no es descomponer —*in partes, non in frustra*—, acaba por dejar esta clara distinción:

“La sabiduría es el bien consumado del espíritu, la filosofía es el amor y tendencia a la sabiduría” (91).

Queda evidente, por lo tanto, que la filosofía es entendida como medio y la sabiduría como fin. Dicho de otro modo, la sabiduría es la consecuencia de la actitud filosofante. Pero Séneca no quiere poner demasiado acento en esta diferencia, porque lo natural es que ambas actividades se den estrechamente unidas. Los buenos efectos de la filosofía no se hacen esperar hasta el final de una asimilación, como los de las medicinas, sino que empiezan a brotar tan pronto como se ha iniciado el trabajo filosófico. De otra parte, cuando nos referimos a la tarea filosófica, hablamos de una realidad que se halla continuamente *in fieri*, es decir, que aun en los más altos estados de la sabiduría, el trabajo filosófico debe proseguir hasta la consecución de otros más encumbrados.

La sabiduría se confunde con la práctica de la *virtud*, que no es otra cosa que la perfección del hombre en cuanto que es *alma*. Nada nuevo es este concepto, pues lo hallamos con infinitud de matices en la tradición socrático-platónica. Pero Séneca lo recogió con su acostumbrada mente de asimilador para aplicarlo, en este caso, a la unificación del *fin* con el *medio*, para que nadie entendiese que podían existir filósofos *a medias*. Es decir: no puede existir la filosofía sin la virtud, ni la virtud sin la filosofía (92), de modo que ambas, el medio y el fin, el que busca y lo que es buscado, forman una sola unidad en la tarea del filosofar. En consecuencia, no se puede iniciar un solo paso en la filosofía sin entrar *ipso facto* en el camino de la virtud.

“La filosofía es el estudio de la virtud, pero a través de la misma virtud; pues no puede haber virtud sin estudio de ella, ni tal estudio puede darse sin la misma virtud. Porque ahí no ocurre como cuando alguien se aplica a dar en un blanco, que el que apunta y el blanco se hallan en lugares distintos; ni tampoco como en los caminos que conducen a las ciudades, pero están fuera de ellas; al contrario, el camino de la virtud está en ella misma, quedando, por tanto, fusionadas virtud y filosofía” (93).

Aquí vuelve a cobrar sus fueros el binomio contemplación-acción. La virtud, perfección del alma, no puede darse por cumplida con la sola contemplación. Séneca explica en otra parte que el contacto de la mente con la virtud da como resultado para el alma la posesión de la misma. Preguntándose cómo sea posible la posesión de las virtudes, responde que

con la contemplación de la verdad total —*si veritas tota perespecta est*—, entendiendo que ésta tiene su asiento natural en el alma virtuosa (94). Estamos, por lo tanto, de nuevo ante el problema del equilibrio. Por esto, la empresa de filosofar tal como la entiende y exige Séneca se nos presenta como trabajo supremamente arduo. Para que se haga más claro y asequible, nuestro autor accede a dividir la filosofía, aceptando, en principio, la división tradicional de los estoicos, si bien admite la posibilidad de introducir otras formas de división, bien sean más concisas o más detalladas. Sus palabras a este respecto no pueden ser más claras:

“La mayoría y los más prestantes de los autores han dividido la filosofía en tres partes: la moral, la natural y la racional. La primera ordena el espíritu, la segunda investiga las cosas de la naturaleza, la tercera establece la propiedad de las palabras y su estructuración en vistas a las argumentaciones, para que no dejen pasar lo falso por lo verdadero” (95).

Fácilmente se prevé la posibilidad de añadir a esta división muchas otras series, de las que Séneca recuerda algunas. Principalmente hace mención de una cuarta parte que habrían añadido los peripatéticos, a saber, la *civil*. Sin duda lo hicieron así porque consideraron que el tratado de la Política de Aristóteles bien merecía un lugar aparte en el conjunto de la filosofía, máxime cuando él mismo había aclarado la unidad de su tratado político con varias subdivisiones del mismo (96). Además los peripatéticos habrían incorporado a la filosofía, las mismas subdivisiones de la política aristotélica —administración doméstica, formas de vida— por el hecho de que Aristóteles había colocado la Política por encima de la ética (97). Séneca, sin embargo, prefiere que todas estas subdivisiones se contengan en la *moral*, ya que en la práctica ella las abarca a todas (98). Por lo que se refiere a las divisiones adoptadas por los epicúreos y los cirenaicos, nuestro autor las considera de matiz poco relevante, puesto que todas ellas se limitan a dejar a buen salvo la parte moral (99). El hecho de que se hayan multiplicado tanto las subdivisiones de la filosofía moral se debe a que el *ethos* humano puede presentar incalculables variaciones de gran importancia vital, que nosotros aquí podríamos resumir en tres grupos:

- a) las correspondientes a la virtud de la *justicia* y al sentido de la *evaluación*;
- b) las referentes al marco de la *volición*;
- c) las que pertenecen a las *acciones* en general.

Evidentemente, el principal de estos grupos es el correspondiente a la justicia, pues es de capital importancia saber dar a cada uno lo que le corresponde (*suum cuique distribuere*). En consecuencia, todo el conjunto

tripartito queda explicado bajo el entendimiento de lo justo, como aparece en la siguiente aclaración de Séneca:

“Pues primero que todo es preciso que juzgues bien el valor de cada cosa; en segundo lugar, que sepas hacerte consciente de tu ímpetu hacia ellas, ordenándolo y atemperándolo; y finalmente que haya concordancia entre tu impulso y la acción, por manera que ambos concuerdan contigo mismo. Cualquiera de las tres que falte perturba las restantes. Porque, ¿de qué sirve tener una justa estimación de todas las cosas, si te excedes en el ímpetu hacia ellas? ¿De qué sirve haber reprimido el ímpetu y tener los deseos bajo tu potestad, si en la acción de las cosas ignoras el tiempo, modo y lugar de llevarlas a cabo?” (100).

Así, pues, en lo que concierne a la moral, no se pueden multiplicar las subdivisiones sin correr el peligro de perder la visión de conjunto. Aquí, como en el resto de la filosofía, puede valer la célebre máxima: *non sunt multiplicanda entia sine ratione sufficienti*. Las tres partes de la filosofía aceptadas por Séneca abarcan suficientemente, a su entender, todas las series de subdivisiones que se pretendan.

12. — La filosofía ante el misterio

La filosofía, ciencia de los principios, tiene, además de la dificultad de hallar la razón integral de las cosas, la de tener que entrar en el reino de lo misterioso, de lo oscuro. Para Séneca, la filosofía no tiene nada que hacer si se la sustrae a la investigación de lo misterioso (101). Lo que es fácilmente captable por una reflexión natural o con la ayuda de otras ciencias, la filosofía no lo hace objeto de investigación, a no ser que todavía quede en ello alguna parte de misterio. Los descubrimientos científicos y técnicos, por más asombrosos que lleguen a ser, no podrán jamás anular el trabajo filosófico; podrán, si acaso, desplazarlo remandándolo a las zonas oscuras que siempre seguirán existiendo en todas las ciencias. Pero aun en este caso, el espíritu filosófico estará presente en cualquier momento del quehacer científico y experimental, bien sea para aventurar hipótesis en los casos de oscuridad o para suministrar consejo (*admonitio*) ante los resultados claros de la experimentación.

En todo caso, el dominio propio de la filosofía está en el campo inaccesible a los sentidos. Esta condición del filosofar es para nuestro filósofo un nuevo motivo estimulante para invitarnos a este quehacer. Toda esencia, sustancia o naturaleza, por más que sea profundizada y esclarecida, guarda una zona de misterio, exclusivamente reservada a la investigación de los filósofos. Estos tendrán que recurrir alguna vez a procedimientos extra-

científicos y parafilosóficos, obligados por la trascendencia del misterio. En este sentido Séneca se nos presenta como precursor del fenómeno escolástico medieval: la necesidad de encontrar una superación de la filosofía en la ciencia teológica. El filósofo cordobés nos habla también de una etapa superior de la filosofía, en la que el investigador, después de especular sobre los fenómenos morales, acaba por intentar lo mismo con los misterios divinos (102). Séneca no consideraría perfecto un pensamiento filosófico que no incluyera algún intento de explicación sobre las incógnitas de la divinidad.

En cada caso particular, es deber de la filosofía pasar por encima de lo manifiesto y real y abrir un mundo de posibilidades que, aunque no puedan sugerir panoramas determinados, sirvan, al menos, para advertirnos de que la realidad no termina allá donde aplicamos nuestras investigaciones y donde quizás nos preciamos de haber obtenido halagüeñas conquistas para el saber. En el caso de la naturaleza de los dioses y otras cuestiones similares, aunque no se llegue a ninguna conclusión definitiva, el discípulo aprenderá a pensar más allá de los templos y de los cultos, que son medios sensibles de barruntar la divinidad. Al filosofar sobre el misterio de los dioses, dice Séneca:

“No se nos abre el templo de una ciudad, sino el universo, que es el templo grandioso de todos los dioses, cuyas verdaderas imágenes nos hace contemplar con los ojos de la inteligencia, pues los ojos corporales son míopes para abarcar ese grandioso espectáculo” (103).

13. — La filosofía como educación para la libertad

Pensando con buena lógica senequista, el panorama universal y esotérico de la filosofía no debe hacernos olvidar de que, a pesar de todo, el filósofo es de este mundo y la filosofía *para este mundo*. En consecuencia, hay que recordar que la filosofía convive en este mundo con otras formas de pensar y de investigar. ¿Cuál será, pues, la relación de la filosofía con las otras ciencias y artes? Cuestión ésta que preocupó mucho el ánimo de Séneca. También aquí nos ofrece soluciones radicales, comenzando por la más radical, que es la de constituir la filosofía como ciencia independiente. Este es el punto en que nuestro filósofo más disiente de Posidonio, quien vinculaba la filosofía a todos los acontecimientos técnicos de la historia (104). Ya vimos en otro lugar que la filosofía no podía ser una ciencia de todas las cosas, aunque la entendamos como saber de las causas últimas (105). Además de las razones que allí se exponían, está la que aquí nos incumbe: la de la libertad del filósofo. Por encima de todas las ciencias y artes liberales está la filosofía, que es la ciencia propia de los espíritus libres. Ella es la única ciencia *liberal*, pues es cultivada sin la necesidad y el apremio de conseguir a través de ella utilidades crematísticas.

Lucilo, que todavía no había aprendido a independizarse de su sociedad de consumo, pero era, al fin, un hombre pensador, consultó a su maestro sobre el problema de los estudios liberales, considerados de rigor en la sociedad de buen tono. Séneca, siempre con su actitud radical, le contesta negando el dictado de *liberales* a aquellos estudios y artes. Las concibe como “industrias mercenarias, aptas solamente y en tanto que preparan la inteligencia, no en tanto que la ocupan”. Y prosigue: “hay que detenerse en ellas mientras el espíritu no sea capaz de aplicarse a cosas mejores, pues son ejercicios de aprendizaje” (106).

El trabajo propio del hombre libre es el estudio de la sabiduría, pues esta disciplina es la única que tiene como objeto la búsqueda y perfeccionamiento de la libertad humana. Ella es la ciencia de lo esencial, mientras las artes mal llamadas liberales no son más que menudencias y puerilidades (*pusilla et puerilia*), porque no enseñan al hombre a ejercitar toda su inteligencia, sino sólo una parte muy limitada. Se contentan con enseñar habilidades requeridas temporalmente bajo el imperio de unas modas que van desde el vestir hasta el pensar. Se establecen en el nivel de las convenciones humanas, no en el del hombre mismo.

Séneca se pregunta cuál es de todas esas artes la que enseña al hombre a librarse de los deseos que le hacen la vida angustiosa (107). El filósofo es por naturaleza educador (108); y es natural que nuestro autor se preocupe por los programas educativos. El descontento a este respecto debió cundir en su tiempo como en muchos lugares del nuestro. Tal descontento se debe, en general, a que las enseñanzas tienden a distraer de sí mismo al alumno, obligándole a tener por importantes ciertos aspectos y acontecimientos —tanto del presente como del pasado— sustancialmente alejados de su contorno cultural. En este caso, la enseñanza, que debería crear hombres libres al contacto con la verdad de su situación real, está forjando individualidades no solamente desacopladas del *universo* a que se refiere Séneca, sino también del territorio nacional o regional donde viven y aprenden.

Cae fuera del plan de este estudio entrar en un análisis de la filosofía educativa de Séneca, tema digno de especial atención y que ha sido ya ensayado (109). Pero sí nos cumple consignar los lineamientos generales de su teoría sobre la educación para la libertad en el estricto campo de la filosofía.

Lo único que hace al hombre libre es la búsqueda de la sabiduría y de la virtud. Traducido esto al lenguaje de nuestros días, podría sonar así: la libertad que deben aprender el filósofo y sus discípulos consiste en la facultad de no dejarse atrapar dentro de los mundos fabricados en serie por los que se nos hace pasar entubados de temporada en temporada. Hoy por hoy, y dentro del espíritu senequista, quizás el oficio más elemental de la

filosofía es el de infundir una *práctica convicción* de que la realidad verdadera no es la que nos *hacen* vivir en las escuelas, sino la que nosotros *podemos* experimentar, a condición de que nos dejemos llevar por los caminos de la sabiduría y de la virtud. Igual que en los tiempos de Séneca, en muchas de nuestras Escuelas nos confunden el saber con el memorizar, y la sabiduría con la erudición. El maestro-filósofo que nos conviene no es el que sabe describir fielmente toda la trayectoria de un problema filosófico, sino el que nos lo hace entender con claridad y nos muestra —a ser posible— la clave para resolverlo. En apoyo y pintoresco resumen de lo que acabamos de decir, valdrían los siguientes párrafos:

“¿Investigas por dónde anduvo errante Ulises, antes de procurar que no seamos nosotros los que andemos siempre errantes? No tenemos tiempo de informarnos sobre si fue arrastrado por las olas entre Italia y Sicilia, o a un mundo que nos es desconocido —pues en un espacio tan pequeño no pudo andar errante mucho tiempo—. Las tempestades arrastran a diario nuestro espíritu y la maldad nos empuja a todas las desgracias que afectaron a Ulises. . . Enséñame cómo he de amar la patria, la esposa y al padre: cómo he de navegar, aunque naufrago, hacia estos sentimientos. ¿Para qué investigas si Penélope fue o no impúdica; si engañó a la gente de su tiempo; si sospechó que era Ulises aquel a quien vio antes de saberlo. Enséñame qué es el pudor y cuántos bienes reporta; si se halla en el cuerpo o en el alma” (110).

Consideraciones semejantes se podrían hacer a la luz del pensamiento de Séneca acerca de la relación entre la filosofía y la técnica (111). Este problema ha puesto en falsa alarma a muchos filósofos, pero hoy las grandes inquietudes a este respecto se han calmado. En principio, la posición de la filosofía ante la ciencia técnica, casi sin variedad de matices, puede ser la misma que acabamos de referir en cuanto a las artes liberales. No se trata de enfrentar una cosa o otra; se trata de independizarlas. La filosofía tiene su campo propio donde se mueve con toda su autonomía, y la técnica no puede interferir las investigaciones del filósofo, porque en el fondo, la técnica también es un humanismo. Sería enorme contradicción llamar a la técnica antihumanista, cuando también es obra del hombre pensante. Lo que convierte a la técnica en enemiga del humanismo es el destino, a veces antihumano, que se le da, juntamente con la manipulación que sufren los cerebros técnicos en vistas a fines destructivos y antihumanitarios. La técnica se convierte en enemiga de la filosofía cuando trabaja con la *simple razón* en lugar de hacerlo con la *recta razón*. (112).

CONCLUSIONES

1. Nos hemos propuesto hacer un trazado del pensamiento de Séneca en cuanto a la filosofía y al quehacer filosófico como tal. Esta visión

nos servirá para enfocar, en un trabajo sucesivo, los principales puntos de la filosofía vital de nuestro autor o, si se nos permite decirlo, del *vitalismo senequista*.

2. Uno de los méritos principales que hemos visto en Séneca como filósofo es su espíritu conciliador y universalista, que supo, sin acepción de personas ni de escuelas, recolectar la materia *útil* de todos los movimientos ideológicos anteriores a él, refundiéndolos en una doctrina propia, no lograda por obra de la invención, sino de la asimilación, y a través de un estilo muy peculiar en el ejercicio de su magisterio.

3. No parece correcta la denominación que se da a Séneca de *filósofo ecléctico*. Sería más justo llamarlo *independiente*; pues el filósofo puede ser un explorador de doctrinas ajenas bajo la guía de un espíritu crítico, como fue el del pensador cordobés, pero realizando un almacenamiento ideológico para su uso exclusivo y personal. Creemos que esto fue lo que hizo Séneca. El no se *inscribió* en el estoicismo, pero consideró esta filosofía como la mejor, y se esforzó por crear un *estoicismo senequista*; y lo hizo con tanta eficiencia, que de entonces en adelante, predominó el estoicismo romano —mejor dicho, senequiano— por encima del griego, llegando a ejercer una influencia notabilísima en todo el resto del pensamiento occidental.

4. No hemos querido hacer una apología de Séneca en ningún momento de nuestro trabajo. Si ha parecido lo contrario, rectificamos. No es del caso hacer mención de los defectos que hallaron en él muchos de sus contemporáneos, sobre todo Quintiliano, Cornelio Fronto y Aulo Gelio. De otra parte, Séneca reconoce sus propios pecados en numerosos pasajes de sus obras. Ha sido hombre muy controvertido, como lo fueron todos los que nos dejaron algo que pensar. Pero hemos intentado resaltar el valor actual de Séneca como filósofo, aunque, naturalmente, *mutatis mutandis*. Todo filósofo de alguna significación —y el nuestro tiene mucha— no habló solamente para su tiempo, sino para *los tiempos*. Cada siglo puede recoger de su pensamiento los elementos necesarios para sentirse moralmente retratado y diagnosticado.

Filosofar al estilo de Séneca sería una de las formas de seguir *viviendo* después de la muerte.

NOTAS

- 1) Ep. 64, 3.
- 2) Cfr. J. Francisco Yela, *Séneca*, Labor, Madrid, 1956, pp. 17 y ss.
- 3) "De virtute, non de me loquor, et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio". (*De vita beata*, 18).

- 4) De brev vitae, 14.
- 5) Ep. 64, 7.
- 6) Cfr. Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell' antichità classica*, Firenze, 1958, pp. 733 y ss.
- 7) "Deinde adhibita ingenii nostri cura et facultate; in unum saporem varia illa libamenta confundere". (*Ep. 84,5*).
- 8) Ep. 84, 7.
- 9) Ibid.
- 10) J. Francisco Yela, op. cit., p. 25.
- 11) "Nos Stoici": *Ep. 13, 4*; "Stoici nostri": *Ep. 65, 3*.
- 12) Cfr. Ep. 64.
- 13) Recomienda a Lucilo huír de las ostentaciones de la filosofía, como la suciedad, el desorden y descuido de cabellos y barba y otras cosas por el estilo, que también han ocurrido en nuestros tiempos. (*Ep. 5*). Otras veces crítica los amaneramientos y deformaciones que la juventud introducía en la danza, contraponiendo, a este propósito, la dignidad con que bailaban los antiguos (*virilem in modum tripudiare*) a la mollicie de sus contemporáneos (*ultra muliebrem mollitiam*). (*De tranquillitate animi, 17*).
- 14) Cfr. Ep. 64.
- 15) Quaest. Nat., I, 10, 13; II, 16, 4, II; 14, 1; IV, 3, 2, VI, 21, 2 y 24, 6; VII, 20, 2 y 4.
- 16) I, 17, 1 et seq.; II, 59, 1 et seq.; IV, 21, 1 et seq.; V, 18, et seq., VI, 32, 1 et seq.; VII, 30, 1 et seq.
- 17) Ep. 83, 10; 87, 38, 90, 7 et seq.; 94, 38.
En otras ocasiones, manifiesta su independencia dentro de la Escuela Estoica, como cuando dice: "*Nostram autem (opinionem) cum dico, non alligo me ad aliquem ex Stoicis proceribus: est et mihi censendi ius. Itaque aliquem sequar, aliquem iubebo sententiam dividere, fortasse et post omnes citatus nihil improbadum ex iis quae priores decreverint, et dicam: hoc amplius censeo*". (*De vita Beata, 3, 2*).
- 18) Ep. 71, 6.
- 19) Quaest. Nat, Praef., 3-4.
- 20) "O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit! Quamdiu cum affectibus colluctamur, quid magnifici fecimus?... Quid est cur suspiciamus nosmet ipsi quia dissimiles deterrimis sumus? Non video quare sibi placeat qui robustior est in valetudinario". (*Quaest. Nat., Praef., 5-6*).
- 21) El significado real del término *sapientia* incluye un saber que viene de la experiencia. El verbo *sapio* nos evoca, ante todo, una percepción originada en el gusto y en el olfato, sentidos que, según los psicólogos, son los más objetivos y que menos nos inducen a engaño. Así, en la medida en que el hombre logre asemejar todas sus otras experiencias a las gustatorias

y olfativas, elaborándolas todas en el proceso de la reflexión, podrá ser llamado *sapiens*, es decir, experto *catador* de la realidad circundante.

- 22) Ep. 16, 3. Sobre la utilidad de la filosofía, Séneca abunda en sentencias por el tenor de estas:
 "...deorum immortalium munus est quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus". (Ep. 90, 1).
 "Quemadmodum omnium rerum, sic quoque litterarum intemperantia laboramus; non vitae, sed scholae discimus". (Ep. 106, 12).
 "Qui ad philosophum venit, cotidie aliquid secum boni ferat: aut sanior domum reddat aut sanabilior". (Ep. 108, 8).
- 23) "Quis dubitare, mi Lucili, potest, quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus? Itaque tanto plus huic nos debere quam diis, quanto maius beneficium est bona vita quam vita, pro certo haberetur, nisi ipsam philosophiam dii tribuissent". (Ep. 90, 1).
- 24) Ep. 16, 4.
- 25) "Incredibilis philosophiae vis est ad omnem foruitam vim retundendam. Nullum telum in corpore eius sedet, munita est, solida". (Ep. 53, 12).
- 26) "Exercet philosophia regnum suum; dat tempus, non accipit. Non est res subsiciva; ordinaria est, domina est, adesse iubet". (Ibid., 10).
- 27) Ep. 17, 1.
- 28) "Non cum vacaveris philosophandum est, sed ut philosopheris, vacandum est". (Eu. 72, 3).
- 29) Ep. 17, 3.
- 30) Pero Séneca no presenta esta sentencia como propia, sino como de algunos (*quidam ita finierunt*). (Ep. 89, 5). Y en verdad así aparece en Cicerón (*De Off.*, II, 2, 5), y en Plutarco (*De Plac. Phil.*, 874).
- 31) "Onerat discentem turba non instruit, multoque satius est paucis te auctoribus tradere, quam errare per multos". (*De Tranquil. Animi*, 9, 4).
- 32) Ep. 95, 10.
- 33) "Nam tibi de summa caeli ratione deumque dissere incipiam et rerum primordia pandam: unde omnis matura creet res, auctet alatque, quoque eadem rursus natura precepta resolvat". (Lucr., *De Rer. Nat.*, 1, 54 et seqq.).
- 34) "Non debet hoc nobis esse propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere: quanto satius est ire aperta via et recta quam sibi ipsum flexus disponere, quos cum magna molestia debeas relegere? Neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt in immensum mentem suam extendere". (Ep. 102, 19).
- 35) Ep. 2, 5.
- 36) Ep. 12, 14. "Quidquid verum est, meum est". (Ep. 12, 15).
 "Quidquid bene dictum est ab ullo meum est". (Ep. 16, 6).

- 37) Cfr. Pompeyo Ramis, "Lecciones de Séneca para el mundo de hoy", Siglo XX, n. 64 (1969), p. 13.
- 38) Ep. 95, 33.
- 39) Ep. 44, 1.
- 40) "Patricius Sócrates non fuit: Cleanthes aquam traxit et rigando horto locavit manus: Platonem non accepit nobilem philosophia, sed feci". (*Ibid.*, 3).
- 41) Las invectivas de Séneca contra los "virtuosos" de la filosofía son abundantísimas, sobre todo en las cartas a Lucilo. Escogemos las muestras más representativas:
- "Erige te, Lucili, virorum optime, et relinque istum ludum litterarium philosophorum, qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animi minuta docendo demittunt et conterunt". (*Ep.* 71, 6).
- "Mihi ab istis subtilibus praecipere malo, quid amico praestare debeam, quid homini, quam quod modis amicus dicatur, et homo quam multa significet". (*Ep.* 48, 4).
- "Pudet me: in re tam seria senes ludimus". (*Ibid.*, 5).
- "O pueriles ineptias! In hoc supercilia subduximus? In hoc barbaram demimus? Hoc est quod tristes docemus et pallidi?" (*Ibid.*, 7).
- "Quantum ergo potes, mi Lucili, reduc te ab istis exceptionibus et praescriptionibus philosophorum... Nunc quae dementia est supervacua discere in tanta temporis egestate?". (*Ibid.*, 12).
- "Quid te torques et maceras in ea quaestione, quam subtilius est contempnere quam solvere?". (*Ep.* 49, 6).
- "In supervacuis subtilitas teritur: non faciunt bonos ista, sed doctos. A peritior res est sapere, immo simplicior... sed nos ut cetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam". (*Ep.* 106, 7).
- "Libet enim ridere ineptias Graecas, quas nondum, quamvis mirer, excussi". (*Ep.* 82, 8 et seqq.).
- "Eo usque res axigetur, ut risum tenere non possis..." (*Ep.* 113, *passim*).
- "Obsecro vos, tam necessariam curam maioribus melioribusque debitan in re nescio an falsa certe inutili terimus?... Hoc est sapientia, hoc est sapere, non disputatiunculis inanibus subtilitatem vanissimam agitare". (*Ep.* 117, 22 et seqq.).
- 42) Ep. 53, 8 et seqq.
- 43) Ep. 71, 2-3.
- 44) Ep. 48, 9.
- 45) "Hoc tibi, cum voles, manifestissimum faciam, comminui et debilitari generosam indolem in istas argutias coniectam. Pudet dicere fortunam militaturis quae porrigant tela, quemadmodum illos subordant". (*Ibid.*, 9, 10).
- 46) *Ibid.*, 11. Se refiere sobre todo a silogismos como estos:
 "Mus syllaba est: mus autem caseum rodit syllaba ergo caseum rodit". (*Ep.* 48, 6).

Y este otro que Séneca atribuye a Zenón, el fundador de la Escuela: "*Nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum*". (Ep. 82, 9). A lo que añade él en son de ironía: "*profecisti: liberatus sum metu; post hoc non dubitabo porrigere cervicem*".

- 47) Cfr. D. L., 7, 21-22.
- 48) Cfr. Metaphys., 1, 1, 982a-b.
- 49) Ep. 49, 6 et seqq. Aquí se trata del célebre argumento de Crisipo que trae Diógenes Laercio: "*Ei ti ouk apébales, tou'équeis; kérata d'ouk apébales; kérata ára équeis*". (D. L., 7, 187).
- 50) No pretendemos dar una visión de toda la moral senequiana, sino que nos limitaremos, a su tiempo, a presentar aspectos muy relevantes en una forma mucho más amplia de cómo lo hicieron otros estudiosos. Además, difícil es por ahora, superar los últimos trabajos en el campo de la moral general estoica y senequiana, tales como los de Eleuterio Elorduy (*El Estoicismo*, 2 vols., Gredos, Madrid, 1972, *Séneca. I: ida y escritos*, C.S.I.C., Madrid, 1965) y los trabajos más recientes citados por Elorduy en la primera obra, más otros que no sabemos por qué no menciona, como el de L. Edelstein (*The meaning of Stoicism*, Harvard, 1966); mención aparte merecen las *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en Conmemoración de Séneca, en el XIX aniversario de su muerte. Ponencias y Conferencias para las sesiones plenarias*, Madrid-Córdoba, 1965, y los números extraordinarios que dedicaron al mismo tema las revistas CRISIS (nn. 46-48 —1965— y nn. 49-52 —1966—) y AUGUSTINUS (n. 10 1965). También la *Sociedad Española de Filosofía* dedicó a Séneca su VIII semana de Filosofía, publicando las ponencias y comunicaciones en un volumen intitulado "*Estudios sobre Séneca*, Madrid, 1966. Todos estos volúmenes contienen trabajos breves sobre diversos aspectos de la moral de Séneca, realizados por especialistas en la materia, algunos de ellos de gran renombre.
- 51) Ep. 113, 18.
- 52) De Const. Sap., 1, 1.
- 53) Ibid.
- 54) "*Sed ne tam abrupta quidem sunt quam quidam putant. Prima tantum pars saxa rupesque habet et invii speciem, sicut pleraque ex longinquo speculantibus abscisa et inconexa videri solent, cum aciem longinquitas fallat, deinde propius adeuntibus eadem illa; quae in unum congesseart error oculorum, paulatim adaperiuntur, tum illis quae praecipitia ex intervallo apparebant redit lene fastigium*". (Ibid., 2).
- 55) Ep. 111, 2.
- 56) Ibid., 5.
- 57) Ep. 45, 3-4. (El subrayado es nuestro).
- 58) Cfr. Ep. 84, 3 seqq.
- 59) Ep. 45, 4.

- 60) "Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico. Nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis relinquerunt, et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervaqua quaesissent". (*Ibid.*).
- 61) Cfr. Notas 35 y 36.
- 62) "Veneror itaque inventa sapientiae inventoresque: adire tamquam multorum hereditatem iuvat. Sed agamus bonum patrem familiae, faciamus ampliora, quae accepimus: maior ista hereditas a me ad posteros transeat. Multum adhuc restat operis multumque restabit nec ulli nato post mille saecula praecludetur occasio aliquid adhuc adiciendi". (Ep. 64, 7).
- 63) *Ibid.*, 8-9.
- 64) Ep. 33, 1.
- 65) Véase la protesta de Ortega y Gasset contra algunos críticos que atribuían su raciovitalismo a influencia heideggeriana. Dice: "*La idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, Meditaciones del Quijote, publicada en 1914, capítulo titulado 'Cultura-seguridad', páginas 116-117.*
- "Debo enormemente a la filosofía alemana... Pero tal vez... he ocultado mis propios y radicales hallazgos. Por ejemplo: 'Vivir es, por cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él'. '¿De quién es esto? ¿De Heidegger en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en La Nación de Buenos Aires?... 'Apenas hay uno o dos conceptos en Heidegger que no preexistan a veces con anterioridad de trece años en mis libros'.*
- 66) Ep. 33, 2.
- 67) *Ibid.*, 5.
- 68) *Ibid.*, 10 sqq.
- 69) *Ibid.*, final.
- 70) Quaest. Nat., VI, 4, 2.
- 71) *Ibid.*, II, Praef. 1 sqq.; VI, 5, 3.
- 72) *Ibid.*, VII, 2.
- 73) Cfr. Paul Oltramare, *Sénèque. Questions Naturelles*, text établi et traduit par, "Les belles Lettres", París, 1929; vol. I, p. XXVII.
- 74) Vid. supra, numeral 3.
- 75) Vid. supra, numeral 7.
- 76) "Nam si hunc quoque bonum vulgare fecisset et prudentes nasceremur, sapientia quod in se optimum habet, perdidisset, inter fortuita non esse. Nunc enim hoc in illa praetiosum atque magnificum est, quod non obvenit, quod illam sibi quisque debet, quod non ab alio petitur" (Ep. 90, 2).
- 77) *Ibid.*, 3.

- 78) Los ejemplos a este respecto son innumerables. Pero puede verse uno precisamente sobre dos términos usados por Séneca: *animus* y *fortuna*; pero no en toda la obra, sino sólo en las tres *Consolationes*, invocando un curioso método estadístico de términos, debido principalmente al romanista M. Pierre Guiraud, profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de Niza. El estudio a que nos referimos se titula: *Animus et Fortuna dans les trois Consolations de Sénèque*, Crisis, Rev. española de Filosofía, n. 12 (1965), p. 281 ss. No dudamos de las cualidades técnicas de este método, pero dudamos mucho de que el número de veces que es utilizada una palabra sea suficiente para establecer un pensamiento, sin acudir al contexto de toda la obra. Si sólo se trata de ver cuántas veces y en qué sentido es aplicado tal término en una u otra obra, el expendio de energías se nos antoja digno de mejor causa.
- 79) Metaphys., 1, 1, 982b.
- 80) Ep. 95, 10.
- 81) Vid. supra, numeral 7.
- 82) Ep. 95, 12.
- 83) A. De Bovis, *La sagesse de Sénèque*, París, 1948.
- 84) "Déjà Sénèque a du pratiquement admettre une nature sensible au plaisir dont la malice s'oppose à la bonté d'une nature toute imprégnée de raison. Maintenant, il doit reconnaître une nouvelle fissure dans la nature: l'égoïsme s'oppose à l'altruisme. Ainsi le monisme rationaliste, instauré d'abord, éclate et se fragmente sous la pression des réalités concrètes". (*Op. cit.*, p. 132).
- 85) Cfr. P. Aubenque et J. M. André, *Sénèque*, París, 1964, p. 11.
- 86) Ep. 89, 1.
- 87) "Sed quia contingere hoc non potest, est sic nobis aspicienda, quemadmodum mundi secreta cernuntur". (*Ibid.*).
- 88) *Ibid.*, 2.
- 89) "Faciam quod exigis, et philosophiam in partes, non in frustra dividam. Dividi enim illam, non concidi, utile est: nam comprehendere quemadmodum máxima ita minima difficile est". (*Ibid.*).
- 90) *Ibid.*, 4.
- 91) *Ibid.*
- 92) "Nam nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus". (*Ibid.*, 8).
- 93) *Ibid.*
- 94) Ep. 92, 3.
- 95) Ep. 89, 9.
- 96) Cfr. Ethic. Nic., 1, 2, 109a.
- 97) Cfr. Politic. 1, 1, 1252a.

- 98) "Nihil autem horum non in illa parte morali reperietur". (*Ep. 89, 10*).
- 99) "Epicurei duas partes philosophia putaverunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogereantur ambigua discernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de iudicio et regula applicant, alio nomine rationalem induxerunt; sed eum accessionem esse naturalis partis existimant. Cyrenaici naturalia cum rationalibus sustulerunt, et contenti fuerunt moralibus" (*Ep. 89, 11-12*).
- 100) *Ibid.*, 14-15.
- 101) "Ratio autem non impletur manifestis: maior eius pars in occultis est". (*Ep. 95, 61*).
- 102) "[Philosophia] quid sint dii qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secundam numinum formam animae perpetitae, ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint". (*Ep. 90, 28*).
- 103) *Ibid.*
- 104) Cfr. *Ep. 90, 7 sqq.*
- 105) Vid. supra, num. 4.
- 106) *Ep. 88, 1.*
El programa de enseñanza que se daba a la juventud en aquella época comprendía: la gramática, la música, la geometría, la aritmética, y algunos aspectos de la retórica y la dialéctica.
- 107) "Quid horum ad virtutem viam sternit? Syllabarum enarratio et verborum diligencia et fabularum memoria et versorum lex ac modificatio? Quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?" (*Ibid.*, 4).
- 108) "...tamquam quidquam aliud sit sapiens quam generis humani pedagogus". (*Ep. 89, 13*).
- 109) Cfr. Julio Campos, *La educación de la conciencia en Séneca*, Crisis Rev. Española de Filosofía, n. 12 (1965), p. 243 ss.
- 110) *Ep. 88, 7-8.*
- 111) Cfr. M. G. González Haba, *Filosofía y ciencia en Séneca*, Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 1948, vol. III, pp. 387-404.
- 112) Cfr. *Ep. 90, 24 sqq.*

FILOSOFIA Y SOCIEDAD

LUIS ENRIQUE OROZCO

*"La actividad de teórico consiste en apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia".
(Hokheimer, M. "Kritische Theorie").*

La expresión "Filosofía y Sociedad" no despierta sospechas en los filósofos conocedores de la Historia de la Filosofía familiarizados hace muchos siglos con el pensamiento Platónico, Agustiano, Hegeliano o con las reflexiones de Tomás Moro, Capanella, David Ricardo, Owen, Marx, Proudhon, Lasalle y hasta las ideas primigenias de Mo-Tzu en la China, la razón es sencilla, la Filosofía tiene como ambición el forjarse un discurso radical y autofundante sobre la totalidad de lo real.

En la medida en que admitimos la posibilidad de separar esta ambición primera de la Filosofía de los discursos históricos en que se ha concretizado, la relación antes enunciada se torna problemática. Los términos mismos exigen precisión y el *cómo* de la relación se hace problema. El discurso mismo en el que se enuncian los términos implica presupuestos que deben ser igualmente fundamentados, ubicados, en una palabra "criticados".

"Filosofía y Sociedad" en nuestro contexto denota un problema y, es sobre éste que se ha vuelto la reflexión de un grupo de filósofos colombianos, a propósito del "Primer Seminario Nacional de Filosofía" reunido en Bogotá del 8 al 12 de noviembre pasado.

Los temas mismos que fueron tratados se perfilan en los títulos de las ponencias: "Cómo incide la dependencia cultural en las estructuras mentales del pueblo Latinoamericano", "Filosofía e Imperialismo en América Latina", "Análisis crítico de la Filosofía en Colombia", "Funciones del Filósofo en la sociedad actual", "Socialización y comportamiento político", "Filosofía y Política", "Sociedad nueva y ética", "Marxismo y compromiso

cristiano”, “La metafísica como ciencia de la totalidad”... Ellos fueron complementados con un análisis, diagnóstico y prospectiva de la práctica filosófica en el país.

Con la presencia de representantes de la mayoría de las Universidades se adelantaron elementos de juicio para una lectura del estado actual de la filosofía a nivel de docencia, investigación y de experiencia de los asistentes. Se indicaron puntos comunes a la mayoría de los centros de enseñanza. Sin pretensión de agotarlos conviene resaltar los siguientes: existencia de la clase magistral como instrumento básico de docencia. Incidencia en lo memorístico y en la transmisión de contenidos. Falta de una proyección social más definida de los centros de enseñanza filosófica. Falta de una integración más racional de la filosofía en los currículas de carreras técnicas y otras que necesitan de la filosofía. Dificultades de funcionamiento de tipo principalmente económico. El criterio de rentabilidad con que a veces se planea la dinámica de la Universidad hace difícil el que las facultades de Filosofía puedan legitimar su derecho a la existencia. Formación filosófica defectuosa en el bachillerato que ocasiona el que las posibles vocaciones filosóficas mueren apenas comienzan a aflorar.

Todo esto que bien podríamos denominar la patología actual de la Filosofía en su enseñanza se encuentra compensado por un tema de conciencia de la problemática que va originando la necesidad de cambios de fondo en la estructura de nuestras facultades de Filosofía. Aunque no todos los centros superiores de docencia estén en esta tónica podemos constatar que en aquellos en los que existe la carrera de Filosofía se están produciendo estos cambios. Existe pequeños núcleos de especialistas en cada Universidad que están generando en la actualidad nuevos enfoques y Metodologías de trabajo. El esfuerzo conjunto de todos ellos podría significar la floración de una práctica filosófica propia que recupere lo mejor de nuestros valores filosóficos.

Quizá la inexistencia de una política precisa y audaz frente a la investigación en el campo de las Ciencias Humanas y en particular de la Filosofía, hace más significativos los esfuerzos individuales de investigación personal y el mérito de las facultades que, con estrechos recursos, tratan de facilitar la investigación. Todo está por hacer en este aspecto y sin él estaríamos a mitad de camino en la búsqueda de un pensar propio.

La consideración de la situación actual de la práctica filosófica condujo al Seminario a un intento de diagnóstico de esta especie de post-tracción en que se encuentra, distinguiendo como es evidente una “crisis de la filosofía”, que no parece ser el caso, de una “crisis de la filosofía universitaria y de su enseñanza”.

Entre otras razones conviene destacar las que se desprenden de los condicionamientos estructurales de la filosofía en nuestro medio: remuneraciones insuficientes que inciden negativamente en la labor docente, investigativa y de publicaciones. Institucionalización de la filosofía que induce en muchos casos a que el filósofo se torne un profesor sin más y en casos extremos un empleado de la cultura. La dinámica de muchas facultades que obliga al ejercicio de la filosofía en torno de un "programa" más que en y desde los intereses propios de los filósofos. Supeditación de la práctica filosófica a ideologías político-sociales que impide el espíritu propio de ella. Carencia de mecanismos adecuados que facilitan la creación y difusión de las ideas sin que ello implique explotación del intelectual. Falta de una organización gremial para la expresión de los intereses propios de los especialistas de la Filosofía.

Hacer frente a esta situación exige una empresa común sobre la base de criterios unificados. En tal sentido surgieron propuestas concretas: revisión de los actuales planes de estudio, orientación de la enseñanza con criterio metodológico más que de transmisión de contenidos. "Debemos hacer filosofía" más que "enseñar filosofía", haciendo que ella revierta sobre la sociedad global con conciencia lúcida de sus determinaciones sociales y de los efectos políticos u otros que pueda originar. Facilitar la orientación académica de las facultades hacia una perspectiva epistemológica que facilite un pensamiento crítico sobre "el ser mismo" latinoamericano con sus referencias y repercusiones estructurales históricas. Esto implicaría una actitud de espíritu en continua búsqueda que facilitaría la inserción del filósofo en el proceso latinoamericano y colaborando en la solución de los problemas de todos.

Se constituirán seminarios permanentes de estudio en cada facultad y finalmente el aglutinamiento de todos en torno de una "organización Nacional de Filósofos" con sus respectivas regionales a fin de unificar criterios metodológicos para la enseñanza de la filosofía en el país y para concertar acciones que en un momento dado contribuyan al beneficio común de aquellos que se ocupan del quehacer filosófico.

El desarrollo del seminario significa que ya es una realidad en nuestro medio cultural el que la filosofía o mejor el "quehacer" de los filósofos no corresponde a un trabajo de malabaristas mentales, a-histórico y sin incidencia práctica. La conciencia de los mecanismos de una cultura de dominación va llegando a todos los ámbitos y el filosófico no constituye una excepción: la "filosofía de importación" está en crisis en nuestras instituciones y quizá esta coyuntura signifique el despertar de un pensamiento propio. El pensar filosófico es un producto histórico, como lo es la práctica filosófica, siendo el primero producto de esta última, se encuentra determinada al igual que ésta, por otras prácticas: política, ideológica, eco-

nómica en cada formación social determinada. Aceptar este condicionamiento estructural es condición que hace posible el apropiarse críticamente los efectos sociales y políticos del quehacer filosófico. Cuando se afirma la filosofía como instancia crítica de un contexto histórico determinado ejerce lo que llamaba Hegel "la acción del negativo en la historia", es decir devela la racionalidad de los procesos en curso y al hacerlo descubre en ellos su positividad, su necesidad, su verdad, pero también sus gérmenes de alienación, domesticación, mistificación. Un quehacer filosófico así entendido no es domesticable, ni dogmático, ni absoluto, es más bien tarea, "quehacer" compromiso y responsabilidad.

Debemos reconocer que las ideas anteriores configuran una concepción de la filosofía que nace en el interior de una práctica filosófica comprometida. Va dirigida contra un ejercicio de la filosofía fundamentalmente a-histórico, repetitivo y de erudición de larga tradición en nuestro medio, inteligible desde el interior de él mismo y en su momento histórico, pero profundamente desubicado en nuestros días.

Siendo la primera vez que se realiza un encuentro de esta naturaleza conviene señalar el interés de todos los participantes por llegar a una comunidad de criterios básicos que iluminen la práctica de la filosofía en el país. La altura de la reflexión, unida a la conciencia de sus incidencias prácticas, hizo sin duda alguna constatar la validez de un tipo de trabajo como éste, como condición primera de solución, a nivel mismo de la base, de los problemas que afrontan la filosofía en nuestro contexto.

Participantes:

Abello Ignacio (Universidad Externado de Colombia). Abello de Ligia (Universidad Externado de Colombia). Barrera Jaime (Universidad Javeriana). Betancourt John Jairo (Universidad Bolivariana). Bendaña Carlos (Universidad Externado de Colombia). Cabrera Mauricio (Estudiante, Universidad Javeriana). Chica Ricardo (Universidad Javeriana). Domínguez Javier (Universidad Bolivariana). Domínguez Manuel (Universidad Javeriana). Holguín Magdalena (Universidad de Rosario). Hoyos Guillermo (Universidad Javeriana). Jarauta Francisco (Universidad del Valle). Miranda Néstor (Centro de Investigación y Acción Social - CIAS). Múnera Jorge León (Estudiante Universidad Javeriana). Orozco Luis Enrique (Universidad Javeriana). Ortiz Luis (CESDE, Medellín). Pérez M. Ramón (Universidad Nacional). Soto P. Gonzalo (Universidad Bolivariana). Tovar Hermes (Universidad Nacional). Vasco Carlos Eduardo (Universidad Javeriana). Vélez Fabio (Universidad de los Andes). Zabala Manuel.

* * *

Conforme con las conclusiones del Seminario, se realizó una reunión de filósofos el día 7 de diciembre en la sala de consejo de la Universidad Externado de Colombia en Bogotá. A ella asistieron representantes de varias universidades y previa discusión se votó por unanimidad abrir el proceso de creación de la Sociedad Colombiana de Filosofía.

Se señalaron los objetivos generales y específicos de la misma, y la clase de miembros, previa aceptación de los principios en los que se movió el Primer Seminario Nacional de Filosofía y que se precisaron más arriba.

Objetivos generales

- 1) Vincular a las personas en la práctica filosófica con miras a promover la investigación filosófica, tanto en su especificidad como en una perspectiva interdisciplinaria.
- 2) Servir de instancia crítica en el interior de la práctica científica y buscar la incidencia de la praxis filosófica en la conformación de la sociedad colombiana.
- 3) Partiendo de la universalidad de la reflexión filosófica, propiciar la búsqueda de un pensamiento propio.

Objetivos específicos

a. Académicos

1. Unificación de los criterios metodológicos para la enseñanza de la Filosofía.
2. Participación en la definición de la política educativa en materia de Filosofía: Programas, cátedras, textos, etc.
3. Fomento de investigación y publicaciones.
4. Realización de encuentros a nivel regional, nacional y latinoamericano.
5. Intercambio de profesores.
6. Canalizar los esfuerzos de las Universidades del país hacia la creación de un "Instituto de Filosofía" para la promoción de los estudios de post-grado en Filosofía.

b. Gremial

- 1) Defensa de los derechos laborales de los asociados.
- 2) Gestionar recursos que permitan la realización de los objetivos de la sociedad.

Miembros

La sociedad contará con dos tipos de miembros:

a. De número

Quienes identificándose con los principios generales de la institución:

- 1 — Posean título de doctorado o Licenciado en Filosofía.
- 2 — O posean título en otra área con especialización en Filosofía.
- 3 — O hayan ejercido la cátedra universitaria de Filosofía por un período mínimo de cinco (5) años hasta el momento de constitución de la sociedad.

b. Correspondiente

Quienes poseyendo título profesional en otra área estén interesados en un trabajo interdisciplinario conforme con los principios y objetivos de la sociedad.

Todo lo anterior significa naturalmente un esbozo tentativo de lo que pudiera ser la Sociedad Colombiana de Filosofía. Por tanto debe ser necesariamente complementado gracias al aporte de aquellos que se ocupan de la práctica filosófica en Colombia.

COMUNIDAD Y SOCIEDAD

JAIME BARRERA PARRA

Los conceptos de "grupo humano" y "sociedad" son centrales en Economía y Derecho, Sociología y Antropología, Psicología Social, Religión e Historia. El concepto de "grupo humano" se refiere simplemente al comportamiento observable y la conducta de reunirse y agregarse. El concepto de "sociedad" señala específicamente el *sentido* de este comportamiento y conducta.

1. Categoría, noción y estructura

Mientras la tarea de las Ciencias Sociales y Humanas consiste en la *determinación* del sentido de instituciones y culturas, es más propio de la Metafísica indicar las estructuras heurísticas que *anticipan* y *fundan* la actividad determinante de las primeras.

En esta perspectiva la "sociedad" es más bien una *categoría* de las Ciencias Sociales y Humanas y la "comunidad" una *estructura heurística de nociones* de estas mismas ciencias. Las categorías son determinaciones. Tienen una denotación limitada y varían con las variaciones culturales. El tipo de clasificación aparentemente propio del totemismo primitivo es una forma concreta de determinar categorialmente. Las cuatro causas clásicas del Aristotelismo (finis, agens, materia, forma) y las distinciones lógicas del *arbor porphyriana* (genus, differentia, species proprium, accidens) son categorías. Los conceptos de la Física Moderna, los elementos de la tabla periódica de la Química, el árbol biológico de la Evolución y la tipología de las enfermedades mentales son también ejemplos de categorías generadas por la actividad determinante de las Ciencias.

Las nociones, en contraste son un *saber anterior* al conocimiento propiamente humano que se alcanza en el juicio. La noción es anterior al concepto y a la categoría definida; anterior a la comprensión e intelección que funda los conceptos y se expresa en definiciones; anterior aún a la pregunta en cuanto formulada. En general una noción es *un proceso* en el campo cog-

noscitivo. Porque a diferencia del proceso mecánico con el que funciona una máquina, el proceso consciente del conocimiento inteligente y racional implica un *saber y anticipación* de su objetivo. Este saber es ya un *pre-conocimiento*. Es una noción.

Modernamente, la *Heurística* es el arte por el cual se encuentra lo que se busca. Y es heurístico aquello *que hace encontrar*. El énfasis se pone en el descubrimiento y en la búsqueda que lo antecede. *Una noción heurística* es, en consecuencia, una operación cognoscitiva en tanto en cuanto es un medio de encontrar aquello de lo cual es noción. En palabras de B. Logergan, una noción heurística es “la noción de un contenido desconocido que se determina anticipando el tipo de acto por el cual lo desconocido se hará conocido”. La noción heurística conlleva, pues, el paso de un conocimiento como actividad (ex parte subjecti) a un conocimiento como contenido específico (ex parte objecti). El paso es posible por el hecho de que los procesos de nuestro espíritu *nos son dados* en el ejercicio mismo de la actividad cognoscitiva y porque siendo *especificaciones* de la noción de ser, son *especificaciones* de la totalidad real que debe conocerse.

“Una *estructura heurística* es un conjunto ordenado de nociones heurísticas”. Una estructura es un todo que tiene partes. Las partes pueden ser contenidos o actividades. Así una estructura heurística es un *todo* cuyas *partes* son actividades cognoscitivas. Estas son actos determinados (de experimentar, entender y juzgar críticamente) de la noción de ser, en cuanto este *a priori*, que es la causa última y el constitutivo intrínseco de nuestra actividad cognoscitiva, se especifica como fundamento de actos diversos pero funcionalmente conexos.

2. Función cognoscitiva del sentido

Puesto que la “comunidad” es una estructura heurística de las nociones que anticipan *sentido*, conviene estudiar más en detalle cuáles son las funciones de este. El sentido tiene *cuatro funciones* principales: una cognoscitiva de mediación, una eficiente de producción, una constitutiva de transformación y una expresiva de comunicación.

Al final del recuento bíblico de la lucha de Jacob contra Dios se cuenta que éste le preguntó: “¿Cuál es tu nombre?” Jacob responde y Dios le interpela: “En adelante no te llamaré Jacob sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios, a los hombres les podrás”. La narración ilustra el tema recurrente en la Escritura de cambiar de nombre. Algunos han visto aquí una indicación de que para los antiguos el nombre señalaba la *esencia* de las cosas y el cambio de nombre una profunda *transformación* de éstas. La hipótesis no es del todo correcta. Porque la preocupación por las esencias es un desarrollo del pensamiento a partir de la tarea socrática de buscar

definiciones universales. Más bien, como subraya, B. Lonergan, "el precio que se pone a los nombres se basa en el aprecio del logro humano de poner en agudo relieve la intencionalidad humana y, de consagrarse, en consecuencia, a la doble tarea de ordenar el mundo propio y de orientarse en él".

Gran parte de esta tarea de "nombrar" consiste en el *ejercicio de la palabra*, en hablar y en escuchar. Cuando dormimos profundamente no soñamos. La persona profundamente dormida no es todavía consciente. No es sujeto. No está presente a sí misma en su mundo. Los sueños que tenemos al amanecer son el comienzo de un proceso que va de la existencia impersonal del sueño profundo a la presencia luminosa de la persona en su mundo. Y en este proceso la llegada de la palabra, escuchada y hablada, constituye en gran parte la ruptura con la existencia impersonal, el despertar de la vaguedad e inconsistencia de lo meramente soñado, el logro y conquista de la presencia.

El paso del sueño a la vigilia reproduce el paso del niño del mundo inmediato de las cuatro paredes del "cuarto de los niños" al *mundo mediado* por el sentido y las palabras. En este mundo vivimos nuestras vidas y a él nos referimos cuando hablamos del "mundo real".

3. El "Mundo Real"

A medida que el dominio y el uso del lenguaje crece, el "mundo" del sujeto se expande enormemente. "Porque las palabras denotan no sólo lo que está presente sino lo que está ausente o es pasado o futuro, no sólo lo que es factual, sino también lo posible, lo ideal, lo normativo". Aún más la palabra no sólo nos pone en contacto con lo que nosotros mismos hemos descubierto sino con lo buscado y encontrado por otros hombres.

Para el niño que oye de boca de su abuelo las vicisitudes de la guerra civil de comienzos del siglo, la memoria y la palabra le transportan a un mundo que él nunca vivió ni imaginó. Cuando el sentido común de una comunidad aplica el proverbio "árbol que torcido empieza nunca jamás enderezarse", al trágico final del alcohólico del pueblo conocido de todos, una sabiduría, muy impalpable para ser fácilmente conceptualizada y muy sólida para ser ignorada, decanta para los más jóvenes miles de experiencias, errores, aciertos, juicios y peripecias en una simple sentencia fácil de retener y recordar. La fórmula H_2O que aprendemos en Química es la llave que nos abre la puerta al mundo de las relaciones sistemáticas de los elementos de la materia, el *por qué* de sus propiedades y a la posibilidad de nuevos descubrimientos y múltiples aplicaciones.

El "mundo mediado por el sentido" se hace posible por la intervención de la *inteligencia y del juicio*. Porque "lo que se significa" es aquello hacia lo que orientan las preguntas. Y a las preguntas responden la apre-

hensión de intelecciones y la crítica definitiva de los juicios. Estas dos actividades dan al mundo mediado por el sentido su estructura y su unidad y lo distribuyen en un todo ordenado de diferencias sin límites, algunas conocidas y familiares, otras rodeadas por la penumbra de las cosas que sabemos que existen pero que nunca hemos examinado ni explorado, otras en la región ilímite de lo desconocido.

En consecuencia, el mundo mediado por el sentido no cae dentro de la experiencia inmediata de nadie. No es ni siquiera la suma, la integral, la totalidad de todos los mundos de experiencias inmediatas. Porque el *dar significado* no es un acto que reproduce meramente la experiencia sino que va más allá de ella y la trasciende.

4. La función eficiente del sentido

El sentido no sólo tiene una función cognoscitiva sino eficiente. Por el sentido no sólo entramos en un mundo más allá de la experiencia inmediata sino producimos y fabricamos un mundo de instrumentos y herramientas, de utensilios y máquinas, de aparatos y artefactos. Porque el arpón del hombre primitivo tiene algo en común con la autopista levantada por la tecnología contemporánea. Ambos son productos de un trabajo. Pero antes de "materializar" en artefactos han sido "pretendidos". El hombre no sólo alarga la mano para comer sino que también se sienta a imaginar. Y más allá de la imaginación planea e inventa, pesa los pros y los contra, entra en contratos, da órdenes y quiere que se ejecuten. Y todo este *proceso de producción* que va desde ocio del pensamiento hasta la materialización del producto está constituido por innumerables actos de sentido. Sin esta actividad no ocurriría el proceso ni la meta podría alcanzarse.

La sabana de Bogotá para un viajero en avión es un inmenso mapa lleno de geometría y proporciones. La tierra está rotulada por cercas y caminos. Los árboles no crecen espontáneamente si no marcan los caminos y territorios. El ganado pasta en orden alrededor de los bebederos. Las carreteras convergen en una ciudad que le roba el campo verde los potreros con urbanizaciones cuadrículadas de ladrillo, asfalto y tendidos de cables eléctricos. El "mundo de hoy" se interpone en cierta manera entre nosotros y la naturaleza. "La totalidad de este mundo artificial, agregado y construido por el hombre, es el producto acumulativo unas veces planeado y otras veces caótico de actos humanos de sentido".

5. Función constitutiva del sentido

Un ejemplo puede ilustrar cómo las culturas y formas culturales están compuestas intrínsecamente por sentido. Entre los indios Kwakiutl de Columbia Británica se observa un poste más de cuya mitad sobresale de entre

una *casa*. Aparentemente no tiene ninguna función arquitectónica. Y de él no puede decirse nada más que esto: se trata de un tronco de cedro de diez a doce metros de longitud. Sin embargo el antropólogo puede descubrir que en ciertas *ceremonias* el poste cobra un significado especial. En los *cánticos rituales* se llama a esta casa "nuestro mundo". Y los candidatos a la iniciación proclaman: "Estoy en el Centro del Mundo. Estoy junto al Pilar del Mundo". Parece, pues, que no se trata de un simple tronco de cedro. Se trata de un poste *con sentido*. Es decir de un símbolo. Este consiste en conferir estructura cósmica a la casa. Ahora bien, este significado se verifica en *las creencias* de los indios que imaginan que un poste de cobre atraviesa los tres niveles cósmicos (El Mundo Subterráneo, la Tierra y el Cielo). La imagen visible de este Pilar Cósmico, es, en el Cielo, la Vía Láctea. Pero esta obra de los dioses que es el Universo la recogen los hombres y la imitan a su escala. El Axis Mundi que se ve en el Cielo, bajo la forma de la Vía Láctea, se hace presente en la casa cultural bajo la forma de un poste sagrado.

Arquitecturas y formas artísticas, ceremonias y ritos religiosos, cánticos y literaturas, cosmogonías y filosofías, astronomías y saber científico, todo está íntimamente entrelazado y la urdimbre sólidamente tramada por actos de sentido.

6. El "Cambio Social"

Con frecuencia se atribuye inmovilismo y rigidez a las *instituciones sociales*. Y la acusación tiene su significado profundo. Porque precisamente *lo propio* de una institución social es la transformación y el cambio. La familia, el estado, la ley, la economía no son entidades fijas e inmutables. Todas se adaptan a las circunstancias cambiantes. Todas pueden recomponerse a la luz de ideas nuevas. Todas pueden sujetarse a cambios revolucionarios.

Ahora bien, el carácter adaptativo o el *fundamento del movimiento* de las instituciones sociales reside en el hecho de que sus componentes intrínsecos son actos de sentido. El cambio en una institución social —adaptativa o revolucionaria— implica cambio de sentido: un cambio de ideas o conceptos, un cambio de juicios o evaluaciones, un cambio de imperativos y exigencias.

De nuevo aquí un ejemplo podrá indicar mejor esta relación de constitución entre las instituciones sociales y los actos de sentido. El 8 de julio de 1853 una flota de cuatro barcos de guerra bajo el comando del Comodoro Perry anclaron en la boca de la bahía de Tokyo y demandaron el derecho de presentar una carta del presidente Fillmore de los Estados Unidos al Emperador del Japón. Se habló de rechazar a los intrusos por la fuerza. Pero el gobierno finalmente cedió. Y con este acto se acabaron 250 años de ais-

lamiento casi total al mundo occidental. En materia de unos pocos años el Japón cambió su sistema político y creó un estado moderno con toda la parafernalia de técnicas, industrias, leyes, modelos económicos, ejércitos, sistemas educativos que venían desarrollándose "fuera" durante el tiempo de retiro y seclusión.

Desde entonces se ha discutido si se trató de una "occidentalización" o de una "modernización". El caso queda abierto. Pero en ninguna de las dos alternativas puede negarse que la transformación vino *desde adentro* y precisamente de aquellos clanes más arraigados en los valores tradicionales. El hecho señala dramáticamente y con claridad la flexibilidad que tienen instituciones sociales aparentemente monolíticas para cambios repentinos, profundos, extensos y traumáticos. Esta flexibilidad tiene sus causas en la función constitutiva del sentido. Como lo anota B. Lonergan, "un estado puede cambiarse reescribiendo su constitución. Más sutilmente pero con no menor efectividad puede transformarse reinterpretando la constitución. Y esta revolución se hace operando en las mentes y corazones de los hombres hasta mudar los objetos que piden su respeto, mantienen su afiliación, encienden su lealtad".

7. La función comunicativa del sentido

Dos sociólogos, P. Berger y T. Luckmann, han subrayado, a propósito de la conversión religiosa cómo "pasar por la experiencia de la conversión no significa mucho: lo verdadero consiste en ser capaz de seguir tomándola en serio, en conservar el sentido de su plausibilidad". Con este fin, más allá del individuo, interviene la comunidad religiosa. "Para proporcionar a la nueva realidad la indispensable estructura de plausibilidad". De esta manera, Saulo, puede haberse convertido en Paulo en la soledad del éxtasis religioso; pero para *poder seguir siéndolo* necesitaba el contexto de la comunidad cristiana que lo reconociera como tal y confirmara el *nuevo ser* en que ahora ubicaba esta identidad.

El análisis sociológico apunta directamente a otra función del sentido. El sentido tiene también una función expresiva de comunicación. El *origen* del sentido es subjetivo. Las fuentes del sentido se encuentran en "todos los actos conscientes y en todos los contenidos intencionales sea del estado de sueño sea de cualquiera de los niveles de la conciencia despierta". Pero si el origen es *privado*, el fin o *término es ser-público*.

Esta característica funcional del sentido es básica para conferir una nueva dimensión al sujeto y su sentido, para darle consistencia y permanencia. "Cuando un hombre y una mujer se quieren mutuamente pero sin *confesarse* su amor, todavía no *están en-amorados*. Su mismo silencio significa que su amor no ha llegado al punto de auto-rendimiento y auto-

donación. El amor que se revela al otro libre y plenamente trae consigo la situación radicalmente nueva de estar-en-amorados e inicia un desarrollo de implicaciones que llevará una vida entera explicar por completo”.

El *acto instrumental* de sentido (una sonrisa, una tonada, la bandera de la patria, un recuerdo, una palabra) expresan el sentido del sujeto. Pero la expresión es por su naturaleza misma un hacerse vulnerable para que lo que era oculto y privado sea interpretado. De esta manera lo que el sujeto significa se comunica a otro subjetiva, artística, simbólica, lingüística o incarnationalmente.

Y así el sentido individual se hace *sentido-común*. “Sin embargo el depósito del sentido-común no es el trabajo de individuos aislados. O de una sola generación. Los sentidos-comunes tienen *historias*. Ciertamente se han originado en mentes singulares. Pero se han hecho comunes sólo a través de una comunicación exacta y extensiva. Y su transmisión a las generaciones posteriores ha sido a través de entrenamiento y educación. Lenta y gradualmente se van clarificando, expresando, formulando, definiendo. Y en este proceso unas veces se enriquecen, profundizan y transforman. Y otras se empobrecen, vacían y deforman”.

8. ¿Qué es “Comunidad”?

La conjunción de las funciones de constitución y comunicación de sentido genera la noción básica de comunidad.

En una aproximación superficial el “grupo humano” lo hace un número de personas encerradas en un espacio físico limitado. Una reunión alrededor de una mesa. Una sala de teatro llena de gente. O un estadio de foot-ball repleto de espectadores. Los estudiantes caminando por los prados de una universidad. Los habitantes de un barrio o una ciudad. Los ciudadanos de un país, los indígenas de una reducción, o el gigantesco conjunto humano encerrado en un continente.

En un segundo momento, más importante, estos grupos pueden llamarse más específicamente “comunidades” porque poseen un sentido. Y este sentido tiene como función constituir la “totalidad” de la comunidad y “comunicarse” entre sus “partes” o sujetos. Un grupo de gerentes alrededor de una mesa larga “no tiene sentido” si no existe un organigrama de relaciones, intereses comunes o encontrados, una agenda que discutir y un conjunto de decisiones que pesar, tomar y llevar a cabo. Los espectadores de un partido de foot-ball son un agregado coincidental de “hombres” si no hay un balón, un árbitro que enjuicie el juego según unas reglas, dos equipos dispuestos a medir su experiencia, entrenamiento y plan táctico durante 90 minutos, y todo el conjunto emotivo de las peripecias del desarrollo del juego. Los jóvenes que cruzan los caminos de una Universidad forman

una comunidad universitaria porque existe un común deseo de saber y entender, de preguntar y criticarse, de indagar e investigar, que se diversifica específicamente en numerosos intereses, preocupaciones, y unidades.

En todos estos ejemplos hay un "sentido" que hace del grupo humano una comunidad, un sentido que si desapareciere la comunidad retornaría a agregados puramente coincidentes de personas. Además, en tanto cuanto este sentido es accequible a todos, en tanto en cuanto se difunde y se apodera de grupo, en tanto en cuanto se comunica y se hace común, el agregado se hace más sólido, coherente, uno. E inversamente en tanto en cuanto el sentido se hace difícil e inalcanzable, en tanto en cuanto se diluye y se pierde, en tanto en cuanto se fragmenta y se divide, la comunidad se torna conflictiva y se divide, se pierde la unidad, y, en último término, se convierte en un agregado de personas accidentalmente coexistiendo en una familia, en una institución, en una sociedad.

Una comunidad, en consecuencia, no es un hecho automático y espontáneo sino un logro del *sentido-común* (common meaning) y puesto que existen numerosos actos de sentido existen numerosos tipos y grados de logro. Y puesto que cada acto de sentido constituye y se comunica de diferente manera, existen diferentes niveles de constitución y comunicación de una comunidad.

9. La experiencia-común como comunidad

Cuando existe un campo común de experiencia el sentido-común es *potencial*. Esto ocurre en los 50.000 espectadores observando un clásico deportivo o en la audiencia que ve una obra de teatro o en el bus de turistas que recorre una ciudad extranjera o en los extraños que se reúnen alrededor de un líder religioso venido de la India, o en los tres estudiantes que se sientan casualmente en la cafetería de la universidad y comienzan a discutir del profesor que ha sido despedido o en el grupo de voluntarios que se encuentran trabajando los sábados por la tarde en la concientización de un grupo de marginados sociales. El *retirarse* de este campo común hace que se pierda el contacto.

Ahora bien, en los actos de sentir, imaginar y entender el sentido es *elemental*. En los actos de sentir y de entender todavía no se ha logrado una distinción entre el *sentido* y lo *significado*. Luego fundamentalmente hay que participar, estar presente, ver, oír, sentir. Su constitución y su comunicación son elementales en esta su constitución porque su comunicación actúa a través de la sutileza del lenguaje corporal, de la sugerencia de la obra de arte, de los caminos del afecto y de la imaginación de los símbolos.

10. La comunidad del intercambio y del diálogo

Existe un nivel superior de comunidad constituido por el sentido-común *formal*, este carece cuando existe diferencia entre actos de sentido y lo significado por estos actos; entre concebir, pensar, considerar, definir, suponer, formular y lo que se concibe, lo que se piensa, lo que se considera, lo que se define, lo que se supone y lo que se formula.

Una comunidad constituida por el sentido-común formal adquiere una gran liberación. Toda comunidad elemental de sentido-común potencial está muy limitada a la "repetición" de la experiencia. Resulta muy difícil explicar un "grupo de sensibilidad" a quienes no estuvieron en él durante el fin de semana. No puede repetirse la magnífica interpretación de una sinfonía a quien no estuvo presente en el concierto. No puede reproducirse todo el efecto de un rito religioso a quien no lo ha sentido y vivido. El advenimiento de leyes y costumbres, normas y definiciones, teorías y modelos permite una mayor comunicación e intercambio, una variedad de interpretaciones de opiniones, que se manifiesta en las preguntas y la discusión, el diálogo y el debate, los argumentos y disputas.

De un modo paralelo la constitución de sentido del sentido-común formal es más definido y orientado. Por sus costumbres y estatutos los *grupos sociales* se dirigen hacia ciertas actividades y dejan otras de lado, escogen sus fines y seleccionan los medios de alcanzarlos. Las teorías y modelos de las *corrientes científicas* modelan los experimentos que se pueden hacer, las hipótesis que se pueden pensar, los objetos que se pueden afirmar.

El carácter normativo del sentido-común formal explica por qué uno se retira del entendimiento común por las faltas de entendimiento, las incomprendiones, los malentendidos y las faltas de comprensión mutua. Todos estos actos no sólo originan una falta de comunicación sino asientan las bases de amargas divisiones, posiciones aparentemente irreconciliables, que hacen la comunidad no sólo difícil sino imposible.

11. Ideología

Existe todavía un nivel superior de comunidad en el sentido-común *actual*. El sentido-común es actual en tanto en cuanto existen juicios comunes, áreas en los cuales todos afirman o niegan de la misma manera. La constitución de una nación, los estatutos de una corporación, la carta de las NU, los dogmas de la Iglesia Católica, las ideologías, implícitas en ciertos modelos teóricos de la ciencia social, señalan las áreas en donde las afirmaciones y negaciones de un grupo de sujetos confieren actualidad y estado definitivo a un conjunto de objetos puestos a consideración, interpretación,

y discusión. Los objetos son juzgados *sólo* como objetos de pensamiento, como entidades matemáticas, como cosas reales dentro del campo de la experiencia humana, como realidades trascendentes más allá de este mundo concreto. En este sentido las comunidades se forman y se constituyen no meramente por una experiencia común pasajera o permanente, superficial o profunda, intensa o gradual, ni por un conjunto de opiniones, normas, interpretaciones más o menos organizadas, relacionadas o dispares entre sí, sino por la participación en la afirmación de la *realidad* misma de las cosas.

Inversamente, las divisiones de los grupos humanos causados por la discusión sobre lo que se considera real, por la atribución de falsedad a lo que otros tienen por verdadero, por la afirmación de verdadero lo que otros impugnan, por falso, son las divisiones hondas e irreconciliables de las iglesias, las exclusiones de las escuelas científicas, el aislacionismo de las sectas religiosas, la acrimonia de los partidos políticos. Porque aquello que une o desune no es simplemente una idea o experiencia diferente sino el *estatuto* y *actualidad* conferido a una idea o experiencia diferente.

Esta característica del sentido-común actual confiere su peculiaridad a los *modos de comunicarse* propios de la comunidad de este nivel. Porque una afirmación y una negación consisten simplemente en un "sí" o un "no", porque un aceptar como verdadero o rechazar como falso no descienden a la molestia de los largos exámenes e inquisiciones, investigaciones e intercambios, de pareceres diferentes, que es propio del segundo nivel de comunidad. El modo de comunicación del tercer nivel de la comunidad tiene que reflejar tanto la simplicidad del "sí" o "no" donde conste la firmeza de la realidad a que se refiere y la luminosidad de la verdad que implica, así credos y concilios, presupuestos científicos y convenciones, ritos religiosos, congresos y manifestaciones tienen como fin facilitar la comunicación propia de la comunidad en su tercer nivel.

12. Utopía

No basta afirmar ciertos sentidos sino hay que vivirlos, no basta con decir que son reales y verdaderos hay que conferirles realidad y verdad por la acción. Finalmente, existe un nivel último de comunidad constituido por la *realización* y *verificación* del sentido-común. El sentido-común se efectúa y se lleva a cabo por opciones y decisiones, elecciones y compromisos responsables con lo elegido, decidido, optado por la naturaleza de las cosas. La comunidad a este nivel sólo puede formarse, constituirse y subsistir por una dedicación permanente; y las fuentes de esta dedicación pueden encontrarse sólo en el amor que hace una familia, en la lealtad que hace una institución, en el patriotismo que hace un estado, en la fe que

hace una Iglesia o una Religión, en la amistad que hace un grupo de amigos, en el compañerismo que hace un grupo de trabajo.

En conclusión, las comunidades se aglutinan o dividen, comienzan o terminan, en el mismo sitio en donde comienza y termina el campo común de la experiencia, de la inteligencia común, del juicio común y de los compromisos comunes. El grado de comunicación de una comunidad indica su vigor y consistencia, o, inversamente, su debilidad y disolución.

13. Conclusión. Necesidad de la dialéctica

Y, puesto que el sentido es el componente intrínseco de lenguas, instituciones sociales, humanas, religiosas, culturales, sociales, políticas, artísticas, científicas y domésticas; éstas varían en extensión, en edad, en cohesión, y en sus oposiciones mutuas. El movimiento intrínseco de constitución y disolución interno de las comunidades, así como del acercamiento y oposición extrínseca de las comunidades entre sí, lleva a conflictos que a su vez requieren un método de abordaje diferente del intentado hasta el momento (cfr. *La estructura heurística dialéctica*. Universitas Humanística 3 (1974) 7: 85-109).

EL PROLOGO A LA CUARTA EDICIÓN DE "KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA" DE MARTIN HEIDEGGER

JAIME HOYOS VASQUEZ

NOTA INTRODUCTORIA

Para unirnos a la celebración de los 85 años de Martín Heidegger queremos publicar el extracto de una investigación que realizamos en los últimos años. Era nuestro intento captar qué es propiamente el ser y cómo se manifiesta su presencia en el hombre. Pareció que un buen guía para responder a tal pregunta era Martín Heidegger, ya que todo su filosofar se enmarca por la pregunta básica de qué sentido tiene la palabra ser y sus predicados para el hombre en su finitud.

La investigación se centró en la obra de Heidegger "Kant y el problema de la metafísica", puesto que allí pretende el filósofo buscar una fundamentación de la doctrina del ser, sirviéndose de los textos de Kant. La investigación completa consta de tres partes: una introducción, basada principalmente en el último prólogo que Heidegger ha dado a su obra, en 1973; y en un resumen de las críticas suscitadas por la obra. La introducción busca ante todo descubrir ciertos puntos de referencia más relevantes para la *lectura interpretativa* de la obra misma. Sigue la lectura interpretativa de la obra misma, en la cual, sin apartarnos de la estructura del escrito de Heidegger, queremos seguirlo paso por paso. Cerramos con una conclusión, en la cual, a partir de los elementos recogidos, respondemos a la pregunta propuesta de si en esta filosofía se puede esperar alguna respuesta a la pregunta: ¿qué es el ser-mismo y en qué sentido se le da una respuesta a tal pregunta en "Kant y el problema de la metafísica"?

Hoy presentamos como extracto de aquella investigación su introducción y la conclusión, ya que el proceso mismo de la interpretación heideggeriana, —lo que hemos llamado la *lectura interpretativa*—, forma un todo férreamente encadenado en sus pasos progresivos, fuera del cual nos pareció que cualquiera de sus partes perdía su sentido. La introduc-

ción adelanta toda la perspectiva de la investigación, y los mismos puntos que allí se descubren por parte de la crítica dan una nueva significación a la investigación. En la conclusión se recogen los resultados, aunque de un modo un poco esquemático. En todo caso pueden servir como puntos focales a quien quiera emprender por sí mismo el estudio de la parte central de "Kant y el problema de la metafísica".

Nos hemos servido del texto original en alemán, y las traducciones son todas nuestras, aunque referimos a la traducción castellana disponible, de la cual nos apartamos en algunos puntos claves, ya que nos pareció que falsificaba el pensamiento del autor.

SUMARIO

- I. — Material referente a la pre-historia de "Kant y el problema de metafísica".
 - Las conferencias de Davos.
 - a) Finalidad general de la interpretación de la "Crítica de la razón pura" de Kant.
 - 1. Punto de partida de la fundamentación de la metafísica.
 - 2. Realización de la fundamentación de la metafísica.
 - 3. Originalidad de la fundamentación kantiana de la metafísica.
- II. — Los tres primeros prólogos de "Kant y el Problema de la Metafísica".
 - a) La génesis de KM según el primer prólogo (1929).
 - b) La crítica y KM según el prólogo de 1950.
- III. — El último prólogo de "Kant y el problema de la metafísica" (1973).
 - a) El origen de KM.
 - b) Heidegger y la crítica a KM.
 - 1. La crítica de Cassirer.
 - 2. La crítica de Levy.
 - 3. La crítica de Henrich.
 - 4. La crítica de Hoppe.

CONCLUSION.

EL PROLOGO A LA CUARTA EDICION DE "KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA" DE MARTIN HEIDEGGER

Aunque según Heidegger un pensador no llega nunca a darse cuenta de la amplitud de sus propios pensamientos, y así posibilita la tarea de sus continuadores, la cual consiste precisamente en explorar cada vez más a fondo la base recóndita del pensamiento, nosotros queremos presentar una *introducción* a la obra "Kant y el problema de la metafísica" (1) *desde la perspectiva de su mismo autor*, ateniéndonos fundamentalmente al prólogo de la cuarta edición (2). Nos parece que este prólogo, el más largo que Heidegger haya escrito hasta ahora para una de sus obras, recoge toda la historia de esta obra, su génesis, el eco que su publicación encontró en la crítica y la reacción del mismo Heidegger ante las opiniones de una crítica seria y acerba, y por fin, el juicio último que el autor se ha formado sobre esta su gran obra sobre Kant (3). En la misma cuarta edición se recogen materiales de la pre-historia de KM y los prólogos a las tres ediciones anteriores, como si con ello quisiera también indicar el autor su intención de mirar en su conjunto el camino que él ha recorrido en compañía de Kant y ofrecernos algunas reflexiones que nos ayuden a comprender mejor los *diversos episodios* o estaciones en esta historia de más de cincuenta años.

Séanos permitido ya desde un comienzo definir claramente lo que nosotros buscamos con el presente estudio de KM. *Buscamos entender el pensamiento de Heidegger*. Aceptamos la presuposición de que para entender un pensamiento hay que adueñarse de él. Tratando de lograrlo, hemos experimentado por una parte el esfuerzo violento que esto exige, pero por otra parte hemos sentido cada vez más la fuerza atractiva de este pensamiento que renuncia *razonablemente* al camino trillado. A lo largo de su obra hace Heidegger hablar continuamente a Kant. Sin embargo, ya desde un comienzo se nos anuncia que Kant se va a traer a cuento en la medida en que él ha emprendido la tarea de fundamentar la metafísica, y con ello debe haber dado con la necesidad de interpretar lo que es el hombre desde el punto de vista metafísico (conf. KM 13). Estos son temas que nos interesan, ante todo como preguntas. Querríamos pues ver cómo los descubre Heidegger en Kant. La pregunta de si en realidad *Kant-mismo* estaba pensando lo que Heidegger le hace pensar es para nosotros una *pregunta ulterior*. Tal vez el hecho de que Heidegger proponga estos interrogantes *así directamente* hace que nos sintamos más próximos a Heidegger. El curso de la investigación hará que nos sintamos más próximos o más lejanos.

En el presente estudio hemos de ver que algunos estudiosos se han opuesto desde un comienzo a la interpretación heideggeriana de Kant, por

el motivo de que era una *interpretación violenta*. Ellos partían desde Kant para entender a Heidegger hablando sobre Kant. Nosotros queremos hacer el ensayo de partir *desde Heidegger mismo* para entender lo que él nos quiere decir sobre las preguntas arriba propuestas. El hecho de que Heidegger traiga a cuento a Kant es para nosotros en un principio problemático, si es que ello nos hubiera de exigir el *ir primero a Kant*, para entender tal problemática, pero nos resulta de provecho si nos da una indicación de cómo leer en Kant las preguntas que nos inquietan.

El último prólogo tiene especial interés para nosotros por ser la última palabra de Heidegger sobre la interpretación que él ha dado de tales preguntas en Kant. Por eso queremos a partir de allí; desde lo último, tratar de entender lo primero. Este mismo prólogo hace referencia a cierto material conectado íntimamente con la pre-historia de KM, que hasta el momento no era del dominio público (4), y a los prólogos anteriores, lo que nos da ocasión a considerar todo este material en su conjunto. Empezaremos pues por presentar el material referente a la prehistoria de KM y los prólogos anteriores, para entrar luego al análisis del último prólogo. En él hemos de ver lo que el autor nos quiere comunicar sobre la génesis de KM; el eco que encontró en la crítica; la respuesta de Heidegger a esta crítica, y el juicio último que él da sobre su propia obra.

I. MATERIAL REFERENTE A LA PRE-HISTORIA DE KM

Sobre la prehistoria de KM se publican en esta cuarta edición, a manera de apéndice, dos documentos referentes a las "segundas conferencias universitarias de Davos", tenidas del 17 de marzo al 6 de abril de 1929. Inmediatamente después se escribió el KM, sirviéndose del material que se había preparado previamente, principalmente del material que sirvió para el curso de lecciones del semestre de invierno de 1927/28 (5).

Las segundas conferencias universitarias de Davos tuvieron lugar en un hotel feudal de Suiza y a ellas "concurrieron muchos hombres de ciencia de Francia, Italia, Holanda, Austria y de toda Alemania" (6). El tema central de la reunión era "¿qué es el hombre?" (7). "Un primer bloque unitario lo formaron las conferencias de Cassirer, Heidegger y Przywara; de los cuales principalmente los dos primeros se confrontaron con *el problema del hombre*. Más todavía las conferencias de Heidegger y Cassirer constituyeron un conjunto magistralmente compuesto, ya que ellos hacían continuamente conferencias el uno al otro" (8). "Fue sumamente clara esta sintonía entre Heidegger y Cassirer, y algo muy singular el hecho de que Heidegger durante la enfermedad de Cassirer no quería dar sus conferencias porque Cassirer no estaba presente, y después de cada una de ellas

lo enteraba del contenido, para mantenerlo al corriente" (9). Cada uno de los dos filósofos tuvo tres conferencias; las de Cassirer "sobre Antropología filosófica, y en concreto sobre el problema del espacio, del lenguaje y de la muerte" (4KM XV). Las de Heidegger versaron sobre "La Crítica de la razón pura de Kant y la tarea de una fundamentación de la metafísica". A las conferencias siguió una disputa entre los dos filósofos. El apéndice de 4KM nos trae tanto "el resumen 'proporcionado' por Heidegger mismo" de las tres conferencias de Davos (10), cuanto una relación de la disputa con Cassirer, la cual es un escrito compuesto por los conocidos filósofos O. F. Bollnow y J. Ritter, a partir de notas que ellos tomaron durante la discusión. Por lo tanto, no se trata, según el testimonio de O. F. Bollnow, de una relación que sea fiel a la letra de la misma discusión (11).

Para nosotros este material tiene mucho valor, ya que presenta una especie de embrión del KM: allí aparecerán más claramente las líneas directrices de esta obra que los comentadores han alabado en general por la manera genial en que está construida, y por la riqueza de los análisis (12). Si bien, precisamente esta riqueza hace que el estudioso encuentre con dificultad la perspectiva general. De estas dos fuentes, el resumen "proporcionado" por Heidegger nos permite examinar la *idea germinal del KM en su pureza*, por decirlo así. Frente a esa idea se podrán destacar ciertos puntos que obtienen un desarrollo notablemente extenso en KM. Presentamos pues las conferencias de Davos, sirviéndonos fundamentalmente del resumen "proporcionado" por Heidegger, completándolo en algunos puntos con la relación más extensa de la disputa o con referencias a obras posteriores. Son aquí de sumo interés y valor aquellos temas y aun expresiones que se han conservado constantes en la reflexión del filósofo durante estos cincuenta años.

LAS CONFERENCIAS DE DAVOS

a) Finalidad general de la interpretación de la crítica de la razón pura de Kant

En las Conferencias de Davos (DV) pretendió mostrar Heidegger que la *KdrV* es "la primera fundamentación expresa de la metafísica" (4KM 243, s.m.). Y al poner en claro lo que es fundamentación de la metafísica, se hace patente "el hecho de que— y el modo cómo— la pregunta sobre la esencia del hombre es esencial dentro de una 'metafísica de la metafísica'" (Ibid.).

Aquí aparecen ya dos temas que han de permanecer constantes en el pensamiento de Heidegger: con Kant ocurre algo extraordinario en la

historia del pensamiento metafísico y es el hecho de que él dio una fundamentación expresa a la metafísica (13). Para ello fue necesario ganar claridad sobre *lo que es metafísica*, para fijarle un *objeto determinado* y *con ello un método apropiado* (14). Aquí mismo se manifiesta el segundo tema: la fundamentación de la metafísica tiene *una relación a la esencia del hombre*. Será por lo tanto necesario de tal manera investigar la esencia del hombre, lo que es el hombre, que sirva de fundamento a la metafísica. Se requerirá investigar al hombre con respecto a la metafísica, la presencia del ser en él, y esta será una "metafísica de la metafísica". "Metafísica de la metafísica" es otro nombre para la ontología fundamental que Heidegger propone en SZ; o sea para una analítica del ser del hombre (metafísica) que sirva de fundamento para la metafísica, entendida ésta como la captación del ser, la comprensión del ser en el hombre (de la metafísica) (15). Repetidas veces ha anotado Heidegger que el título "Kant y el problema de la metafísica" ha dado lugar a incomprensiones. Una de las anotaciones previas a la tercera edición de KM (4KM XVII) vuelve a llamar la atención sobre ello. Sin embargo el planteamiento de la cuestión aquí en los DV y en la primera sección de KM deja claro que no se trata de resolver los diversos problemas que plantea la metafísica, sino de resolver el problema fundamental que está a su raíz: *¿cómo es posible la comprensión del ser como tal?* No se trata "de la problemática que le ha sido asignada a la metafísica para que la resuelva", sino más bien de la "problematicidad de la metafísica como tal" (FD 97, 3).

Notemos además que toda la interpretación de Heidegger sobre Kant, en lo que va publicado hasta ahora, se ha centrado en la KdrV, aunque hace alusión a los demás escritos. Tampoco se ha interpretado *toda* la KdrV, si juzgamos con *un criterio material*, aunque siempre ha escogido Heidegger algo medular en la doctrina de Kant. En KM lo que Heidegger llama "la analítica trascendental en sentido amplio" (KM 221, 2); o sea, incluida la estética y la lógica trascendental. Y aun ésta no se interpreta paso a paso, ateniéndose a la arquitectura de la obra kantiana, sino más bien buscando lo que Heidegger llama *la problemática interna* de la obra concebida como una fundamentación de la metafísica, para fijar especialmente la atención en lo que es para Heidegger el trozo central y medular de la obra, el pasaje sobre la deducción de las categorías y sobre el esquematismo trascendental. En FD se propone Heidegger interpretar la KdrV a partir de su "medio fundamental", de su "medio interior" que está constituido esta vez por el "sistema de todos los principios del entendimiento puro" (A 148-235; B 187-294) (16). Así pretende FD colocarse en este medio fundamentalmente para desde allí entender toda la obra. Y al hacer de esta sección el centro de la KdrV cree Heidegger *hablar en el sentido de Kant*. "Ya que en la exposición y fundamentación unitaria de este sistema de todos los primeros principios del entendimiento puro, gana

Kant la base sobre la cual se fundamenta la verdad del saber y de las cosas" (FD 97, 1). Y por otra parte FD se propone "complementar lo que falta en el escrito de KM de 1929" (FD 97, 2). En KTS se propone Heidegger preguntar a Kant qué sentido tiene la palabra ser, ya que "en cuanto la palabra ser hiere nuestros oídos aseguramos que no podemos representarnos nada con ella; que a su propósito no podemos pensar nada" (KTS 5). "Qué tal presuponer pues que por lo menos es asunto de los pensadores el darnos alguna indicación de lo que significa 'ser'. Y en caso de que aun los pensadores encontraran difícil darnos tal indicación, podría por lo menos ser su tarea [ihre Sache], el mostrar siempre de nuevo al ser como lo digno de ser pensado, y esto de tal manera que aquello digno de ser pensado permaneciera siempre como tal dentro del campo de visión de la humanidad" (KTS 6). Pero como lo que es el ser "no puede ser enunciado de una manera directa" (Ibid., 7), por eso "Kant expone su tesis sobre el ser solamente de un 'modo episódico', esto es, bajo la forma de interpolaciones, anotaciones, anexos a su obra principal. La tesis no se expone como primer principio de un sistema, ni se le desarrolla en forma de sistema, como correspondería a su contenido e importancia. Lo que podría aparecer como un defecto tiene la ventaja de que en los diversos pasos episódicos se anuncia siempre una consideración originaria de Kant, la cual sin embargo no se da los aires de ser la última" (Ibid.) (17). Al exponer la tesis sobre el ser en Kant quiere Heidegger ajustar su proceder al de Kant; así se propone "dejar ver cómo a través de todas las exposiciones de Kant; esto es, a través de su posición filosófica fundamental, siempre luce el pensamiento directivo de su tesis [sobre el ser], aunque ella no constituye propiamente el esqueleto expreso de la obra. Por eso el método que se sigue aquí pretende enfrentar de tal manera los textos apropiados, que ellos mismos se aclaren entre sí, y así pueda llegar a aparecer, a pesar de todo, aquello que no puede ser enunciado inmediatamente" (Ibid.).

Volviendo a KM, parece que Heidegger ha centrado su interpretación en la "analítica trascendental en sentido amplio", dentro de la KdrV, porque le parece que aquí se ganan los puntos de vista metódicos a partir de los cuales es necesario *interpretar el resto de la Crítica y de toda la obra kantiana*. (Conf. KM 221).

b) Método en la interpretación de Kant

Se trata de revelar [Aufweisen] "la tendencia interna de la problemática de la fundamentación" [innere Zug der Problematik der Grundlegung], sus pasos principales y su necesidad. De este programa parece el resumen destacar solamente el segundo punto: los pasos de la funda-

mentación, que son: su punto de partida, su realización y su "*originariedad*" (18).

Antes de pasar a la exposición de cada uno de los pasos de la fundamentación, notemos que este programa es el que desarrollan las tres primeras secciones de KM. Solamente falta en este primer esbozo la última sección de KM: "4. — La fundamentación de la metafísica en su repetición" (19). Sin embargo, como veremos más adelante, la *originariedad* del fundamento que descubre Kant es tal que en vez de dar una respuesta ya elaborada, más bien lanza como resultado los datos de un problema, que exige que la fundamentación se emprenda de nuevo, se re-pita. Por eso la cuarta sección de KM, que *realiza* la repetición, está contenida, en cierto modo en la tercera, que la *exige*.

1) Punto de partida de la fundamentación de la metafísica para Kant es la metafísica tradicional, como metafísica especial, la cual es para él la "metafísica auténtica" como conocimiento de lo suprasensible. Su problema general es: "¿Cómo es posible en general el conocimiento del ente? Pero como la possibilitación del conocimiento del ente es competencia de una comprensión previa de la constitución ontológica del ente, la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento óntico se ve lanzada hacia atrás a la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento *ontológico*; o sea que la fundamentación de la metafísica especial se concentra en la fundamentación de la *metaphysica generalis* (ontología)" (20).

2) Realización de la fundamentación de la metafísica en Kant.

"Para entender la realización de la fundamentación en Kant es decisivo tener presente el hecho de que y cómo desde un principio la pura razón *humana*, esto es la razón *finita*, delimita exclusivamente el recinto de la problemática. Esto exige que se exponga la esencia del conocimiento finito y el carácter fundamental de la finitud como tal" (4KM 244). Para nosotros es *decisiva* la perspectiva que desde este primer esbozo *dominará toda la interpretación heideggeriana de Kant*: el campo sobre el cual se mueve es la *finitud* del conocimiento y de todo el comportamiento humano. Conocimiento finito quiere decir conocimiento que *no ha creado su objeto*, y que por lo tanto *requiere que se le dé*; esto es, *estar él mismo vuelto hacia el objeto* para recibirlo; esto es, *requiere ser sensible a su objeto*. El análisis de la finitud, que se repetirá hasta la saciedad en KM, nos ha conducido a lo que Heidegger llama aquí en los DV "el concepto metafísico —no psicológico ni sensualista— de sensibilidad como intuición finita" (4KM 244). Esta sensibilidad como intuición finita pura que soporta toda la finitud del hombre nos parece sumamente importante, puesto que volverá a aparecer en el mismo sentido en FD y en KTS (21) y porque ella es el tiempo original que a la vez constituye la médula del ser del hombre

y da sentido a lo que nosotros indicamos con la palabra ser y con los predicados ontológicos (22).

Pero además, de que el conocimiento o intuición del hombre sea finita se sigue que “necesita del pensamiento; el cual, como tal, es completamente finito” (4KM 244). La intuición finita requiere el “servicio de pensamiento”, ya que lo que se ofrece en la intuición finita es el *ente diverso del hombre*, y ya que éste *requiere hacerse inteligible*; esto es, hacerse conocible *como tal o cual*; y con esto, hacerse comunicable a los demás que poseen la misma manera de conocer (23). De aquí se sigue que el conocimiento finito está integrado por dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento. Y surge la *pregunta por lo que los une*. Esta problemática que lanza el conocimiento en cuanto finito se conjuga con el problema que planteó la metafísica: ¿qué posibilita el conocimiento ontológico? Conocimiento finito es *síntesis* de intuición y pensamiento. Conocimiento ontológico es conocimiento *anterior* al conocimiento del ente, esto es conocimiento *a priori*. Por otra parte Heidegger llama *esencia* a aquello que *posibilita intrínsecamente una realidad* (24). Por lo tanto “la aclaración de lo que posibilita el conocimiento ontológico (conocimiento sintético a priori) se convierte en la pregunta por la esencia de una síntesis pura (libre de experiencia) de intuición pura y pensamiento puro (4KM 244). Se ha centrado pues el problema de la fundamentación de la metafísica en *poner a la vista la síntesis ontológica* (ella es el fundamento),

- a) en sus elementos: intuición *finita* pura y pensamiento puro;
- b) en su *unidad esencial*;
- c) “descubrimiento de la *posibilidad interna* de esta unidad esencial, esto es de la *síntesis pura*;
- d) develación del *fundamento* de posibilidad de la esencia del conocimiento ontológico” (4KM 244s.).

Aquí aparece el tratamiento de lo que constituye “la problemática interna” de la Crítica, la síntesis ontológica, de un modo completamente paralelo a KM. Solamente que KM añadirá a modo de recapitulación y para preparar el paso al aparte siguiente, un nuevo capítulo. “5 —La determinación plena del conocimiento ontológico” (Conf. KM 43 y 107-116).

3) La originariedad de la fundamentación kantiana de la metafísica, la saca Heidegger analizando el “resultado de lo anterior” [Ergebnis des Vorigen] (4KM 245). En KM (185ss. y 194) distinguirá claramente Heidegger en Kant un resultado como *conclusión o respuesta* (Resultat) y un resultado como *dato o consecuencia* para nuevas investigaciones, el cual pide necesariamente una re-petición de la problemática tal que la vivifique

y que haga posible volver a verla brotar de los gérmenes que la originaron (Wiederholung). En KTS se habla del mismo método, pero usando ya la misma palabra Ergebnis con menos precisión que en KM: En KTS se trata de mirar no a los resultados (Ergebnisse), sino al *camino* que recorre Kant (KTS 28, 4).

El dato que da la fundamentación es pues que “el fundamento de posibilidad del conocimiento sintético a priori es la imaginación transcendental. Kant ha introducido en el curso de su fundamentación una *tercera* fuente originaria del ánimo, contradiciendo el plantemiento original. Esta [la imaginación transcendental], no está allí ‘en medio’ de las dos ramas que se han propuesto, sino que es su raíz” (4KM 245). La originariedad del fundamento establecido, la imaginación transcendental, se muestra pues en que *es raíz*, y de él brotan, no solamente la sensibilidad y el entendimiento puros, “sino también la razón teórica y la práctica en su diferencia y unidad. El punto de partida, la razón, ha sido desbancado” (Ibid.). Y con ello se ha producido “un destrozamiento de los fundamentos anteriores de la metafísica occidental [...]. Tal destrozamiento exige una radical y renovada develación del fundamento de posibilidad de la metafísica, como dotación del hombre; esto es, una metafísica del ser-ahí orientada a posibilitar la metafísica como tal; una metafísica del ser ahí que debe proponer la pregunta por la esencia del hombre en una amplitud que es *anterior* a toda antropología filosófica y a toda filosofía de la cultura” (Ibid.).

Con esto ha desembocado Heidegger en la problemática de SZ; lo que significa que la fundamentación de la metafísica que aparece en Kant, no vale tanto por sus resultados expresos, cuanto por la tarea que plantea; el realizar una analítica del ser del hombre *como metafísica*, esto es *en su comprensión* del ser. En las disputas de Davos expone muy claramente Heidegger esta *intención* que domina no solamente su interpretación de Kant, sino todo su pensamiento filosófico. Su “terminus ad quem” consiste “en la pregunta: *ti to on*; o respectivamente, ¿qué quiere decir en general ser? A partir de esta pregunta se ha desarrollado toda la problemática del ser ahí, con la finalidad de ganar una base para el problema fundamental de la metafísica” (4KM 260). Y en la interpretación de Kant su “finalidad no era el traer algo nuevo que contraponer a una interpretación que se fijaba en el aspecto de teoría del conocimiento, y nobilitar a la imaginación; sino que se dirigía a poner en claro que la problemática interna de la KdrV, esto es, la pregunta por la posibilidad de la ontología, lleva a convertir en un abismo el campo originario. Cuando Kant dice: las tres preguntas fundamentales se pueden reducir a la cuarta: ¿qué es el hombre? entonces esta pregunta se ha hecho cuestionable en su mismo carácter de pregunta” (Ibid.).

La sección conclusiva de KM presentará lo que responde a esta exigencia de Kant, *una fundamentación de la metafísica en su repetición* (KM 185-222), o sea las líneas generales de SZ, como una ontología fundamental. Según Heidegger pues, Kant entrevió la necesidad de hacer una ontología fundamental, como la que él (Heidegger) propone en su obra central, publicada un par de años antes que su primer comentario de Kant.

II. LOS TRES PRIMEROS PROLOGOS DE KM

En general se puede decir que cada uno de los prólogos anteriores de KM se refiere a un aspecto determinado de la obra. El de 1929 a *su génesis*; el de 1950 a las *críticas* que despertó su publicación. La edición de 1965 no va precedida de un prólogo propiamente tal, sino de unas *anotaciones previas*, como si se diera a entender que lo que allí se anota ya no es tan importante para el entendimiento de la obra. La primera anotación se refiere a la ambigüedad que encierra el título de la obra, centrándose esta vez sobre el término *problema*: "Lo que es problema para la metafísica, a saber, la pregunta por el ente como tal en su totalidad, esto hace que la metafísica *como* metafísica se haga problema" (25). Además se refiere a las otras dos publicaciones sobre Kant, FD y KTS, como "complementos" de KM (4KM XVIII). Ya que sobre el tema de la primera anotación tratamos anteriormente, y al analizar el cuarto prólogo tendremos oportunidad de decir algo sobre la relación de KM y las dos obras posteriores, recojamos aquí simplemente lo que se dice en los dos primeros prólogos sobre el origen y sobre la crítica que se ha hecho a KM.

a) La génesis de KM según el primer prólogo

Lo primero que nos dice aquí Heidegger es que "la interpretación de la KdrV se originó en el contexto de una primera elaboración de la segunda parte de SZ" (4KM XVI), o sea dentro de la perspectiva de una "destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, teniendo como guía la problemática de la temporalidad" (SZ 39). Destrucción que es lo que anteriormente hemos expuesto como *re-petición* y cuyo sentido en ningún modo es el de *asolar*, sino el de *liberar* la problemática que da origen a una cuestión filosófica. En realidad el espécimen más acabado de este método es KM. Para entender lo que significa rigor en este método es necesario ocuparse en el trabajo del pensamiento juntamente con Heidegger (26). De ningún otro autor se ha ocupado tan intensa y extensamente Heidegger (27).

En la segunda parte de SZ referente a Kant se había de presentar *el mismo tema que en KM*, pero "sobre la base de una problemática más amplia. Se prescinde allí por el contrario de una interpretación pre-cursiva de la KdrV. Esta debe realizarla la presente publicación a modo de una

preparación que investiga más ampliamente el mismo tema" (28). Después de pensarlo, hemos traducido *e interpretado* la expresión alemana "fortschreitende Auslegung" por "interpretación precursiva", asumiendo que el verbo fort-schreiten está íntimamente relacionado aquí con el verbo vorlaufen, que usa Heidegger para expresar el carácter pre-cursivo de la existencia, por el cual ésta se entiende solamente en cuanto se adelanta y proyecta hacia adelante su última posibilidad. Desde allí puede entenderse como totalidad (29). De la misma manera en KM se pretende interpretar el pensamiento de Kant adelantando el rasgo principal de su problemática (innere Zug der Problematik). Se nos ofrecían otras alternativas de interpretar el término, pero ninguna de ellas se acomodaba al intento de Heidegger: una interpretación *progresiva* suele entenderse como la que camina paso a paso en compañía del autor que interpreta, y con él se interna gradualmente en su propio pensamiento. En la presente interpretación *no se puede hablar de esa gradualidad*, ya que se empieza por adelantar la perspectiva final.

En esta interpretación se ve Heidegger acompañado por Kant, aunque Heidegger no se propone acompañar a Kant en todos "los complicados vericuetos" de su fundamentación, "sino poner al descubierto el rasgo más original de la problemática" (30). Lo que Heidegger propone como problema central de la fundamentación, y lo más original a que ella conduce, cree poderlo descubrir en Kant mismo y así se propone expresamente no someterlo a un *criterio* que le sea *ajeno* (31), aunque en realidad este descubrimiento se puede comparar a una liberación que exige necesariamente *violencia* (32).

No se concluye aquí el papel de KM con respecto a la obra programática de Heidegger. KM surge en el contexto de la segunda parte de SZ, en cierto sentido *la prepara y la completa*, y "a la vez aclara, en el sentido de una *introducción* 'histórica', la problemática que trata la primera parte de SZ" (4KM XIV). Nos parece que se quiere expresar aquí, al decir que KM es una "introducción histórica" a la problemática de SZ, el que KM muestra que la problemática de SZ ya estaba presente en Kant, no ciertamente como hallazgo expreso, sino como exigencia; y con ello se quiere expresar además que esa problemática no es el capricho o la ocurrencia casual de un autor, sino que "en ella habla la historia" (33).

Al final del prólogo menciona Heidegger su escrito contemporáneo WG, que sirve para iluminar la "problemática introductoria" tanto de KM cuanto de SZ. Para nosotros esta problemática introductoria es la *de la finitud de la presencia del ser en el hombre*.

b) La crítica y KM según el prólogo de 1950 (34)

Este prólogo es simplemente un reconocimiento y una respuesta rápida y general de lo que ha dicho la crítica sobre la manera como Heideg-

ger interpreta a Kant en su primera obra. Si recorremos los escritos y clases de los 20 años anteriores al presente prólogo, encontraremos allí una respuesta más detallada a los puntos más salientes. Son tres los capítulos de las objeciones que aquí se consideran: interpretación forzada, desviada y defectuosa (en el sentido de que acusa lagunas u omisiones). Heidegger reconoce estos defectos. Encuentra una explicación a ellos en el método que ha escogido.

Su método no es simplemente el de una investigación *histórico-filosófica*, sino el de un experimento que pretende suscitar un *diálogo pensante entre pensadores*. "Diferenciándose de los métodos de la filología histórica, que tienen su tarea peculiar, está un diálogo pensante bajo otras leyes, que son más vulnerables. En el diálogo hay más peligro de desvío y son más frecuentes las omisiones" (4KM XVII). Solamente si los interlocutores en su discurso presuponen cada uno *un ámbito de lo no-dicho*, es posible el diálogo. De este ámbito de lo no-dicho, de lo faltante, vive el diálogo. Y para llegar a él se requiere usar de *violencia en la interpretación*. ¿Como se ha de entender esta violencia? Según Heidegger se puede entender en un sentido negativo o en un sentido positivo. Es negativa cuando se busca enfrentarse al pensamiento del otro, y entonces se usa para empujear su grandeza. Es positiva cuando se busca salir al encuentro del pensamiento del otro, y entonces se usa para engrandecer lo que es grande en él (Conf. WD 72). Desde un principio se requiere claridad sobre la manera específica como vamos al encuentro del otro pensador: ¿con él o contra él? En KM ha pretendido Heidegger descubrir en Kant su propia idea, y aún la originalidad de su propia idea (35). En este sentido nos parece que se debe interpretar la última frase con que cierra el prólogo de 1950: "Los que piensan aprenden más perdurablemente por razón de lo faltante". Se trata de un aforismo que vale en general (36), también para toda la obra de Heidegger. En él se reconoce la tesis que es fundamental en Heidegger de la finitud de la presencia del ser en el hombre. El proceso del pensamiento y también del diálogo entre pensadores sería imposible en el momento en que no se reconociera *lo faltante*. La verdad total es indecible para la naturaleza finita, a no ser de una manera negativa. Pero esa indecibilidad misma es *invitación a un diálogo o a un preguntar ulterior*, o sea que en su negatividad *no es completamente negativa*.

III. EL ÚLTIMO PROLOGO DE KM, 1973

Todo lo anterior nos facilita la brevedad en aquellos puntos que ya han sido tratados y que simplemente recoge o complementa el presente prólogo.

a) El origen de KM

Heidegger abre este prólogo comentando una nota que él había escrito a mediados de la década del treinta y que se encontró en su ejemplar manual, junto a la página titular (37). En esta nota "se expresa el motivo que determinó la publicación del libro sobre Kant"; de una parte, el "desconocimiento de la pregunta sobre el ser planteada en SZ, desconocimiento que ya se había hecho claro en 1929"; de otra parte el que "durante la elaboración del curso sobre la 'Crítica de la razón pura de Kant' tenido en el semestre de invierno de 1927/28" fijó su atención Heidegger "en el capítulo sobre el 'esquematismo' y vio en él una conexión entre el problema de las categorías, esto es, el problema sobre el ser de la metafísica tradicional y el problema del tiempo. Así vino la problemática de SZ a jugar el papel de preconcepto en la nueva y tentativa interpretación de Kant. El texto de Kant se convirtió en un recurso para buscar en Kant un intercesor de la pregunta por el ser" que SZ había planteado (38).

Si comparamos lo que aquí nos dice Heidegger con lo que decía en el prólogo de 1929, podemos deducir: aquí no se menciona a primera vista la relación de KM con la "destrucción fenomenológica de la ontología" (2ª parte de SZ), relación que parecía ocupar el primer plano en el prólogo del 29. En cambio se centra este prólogo en aclarar la relación de KM con respecto a la *problemática central de SZ*, y ulteriormente la relación de esta problemática con el pensamiento de Kant. La problemática central de SZ es la pregunta por el ser, a la cual ha de preparársele una *base que le de sentido para el hombre*, analizando la presencia del ser en el hombre. Esta presencia se manifiesta como "tiempo original". Por lo tanto el sentido del ser (para el hombre) es el "tiempo original". Pero tal problemática no ha sido reconocida, más todavía se le ha dado una interpretación errada en el pensamiento contemporáneo. Esto hace que Heidegger recurra al texto de Kant para encontrar en él un *intercesor*. Aquí nos parece encontrar otra expresión de lo que ya nos decía el prólogo de 1929: el KM "aclarar, en el sentido de una introducción 'histórica', la problemática que trata la primera parte de SZ" (4KM XVI). En Kant habla la historia, la tradición toda, que *exige* el que se de el paso hacia adelante que Heidegger ha emprendido en SZ; y en tal sentido, es Kant un *intercesor* a favor de la problemática de SZ. Al analizar más arriba *lo que es más original* en toda la fundamentación kantiana de la metafísica apareció que no es tanto el *resultado* que nos da como *respuesta*: esto es que el fundamento de la comprensión del ser en el hombre, con todas sus consecuencias, está en la imaginación trascendental, la cual a su vez está radicada en el "tiempo originario". Nó, lo más original en la fundamentación kantiana de la metafísica es *su resultado como tarea*: la necesidad de realizar una analítica de la presencia del ser *en el hombre*, pero en el hombre con-

siderado en *su finitud*. Este resultado-tarea se manifiesta según KM en el hecho de que Kant "retrocedió ante el fundamento por él encontrado": la imaginación trascendental y su radicación en el tiempo originario. Esta misma, en el proceso de la fundamentación, "se disuelve en nuevas posibilidades". Todo el proceso de los orígenes en Kant camina hacia una nueva problemática, que ya no se puede cubrir con los términos escogidos, si se mantienen en la significación que tenían al comenzar la investigación. En ella Kant se quitó a sí mismo la base sobre la cual se había colocado en un principio y se enfrentó a la oscuridad y el abismo (39). O como lo expresan las Conferencias de Davos: "El resultado de la fundamentación consiste en último término en que "el planteamiento a partir de la razón ha sido desbancado. / Y con ello Kant mismo por su radicalismo se ha puesto ante una posición ante la cual debía retroceder. / Esta posición quiere decir: perturbación de los fundamentos anteriores de la metafísica de occidente (espíritu, logos, razón). / Esta posición exige una develación radicalmente renovada del fundamento de posibilidad de la metafísica como dotación del hombre; esto es, una metafísica del ser ahí con miras a posibilitar la metafísica como tal, que debe proponer la pregunta sobre la esencia del hombre en una forma que se presupone como previa a toda antropología y a toda filosofía de la cultura" (4KM 245).

Continuamente llama Heidegger la atención en KM de que su deseo de originalidad no es un mero capricho o una curiosidad vana, sino que es exigido por el tema mismo de la investigación (Conf. KM 117ss.). Aquí sin embargo el resultado-tarea ha pasado más adelante a dar orientaciones que definen la tarea que debe cumplirse. Nos parece descubrir aquí las dos dimensiones en que se ha movido el pensamiento de Heidegger: *Dstrucción* de los fundamentos previos de la metafísica tradicional, y *analítica del ser ahí*. Sobre la última se indica claramente que no puede ser ninguna filosofía de la cultura o antropología filosófica. En las disputas se expresa más extensamente este pensamiento, que naturalmente habrá de ser consignado en forma mucho más elaborada todavía en KM (40). Dice Heidegger en las disputas de Davos: "Toda la problemática de SZ, en cuanto trata sobre la presencia del ser en el hombre, no es una antropología filosófica. Para ello sería muy restringida y muy provisoria. Me parece que aquí tenemos una problemática que nunca ha sido propuesta en esta forma, la cual está determinada por la pregunta: si la posibilidad de la comprensión del ser y con ello la posibilidad de la transcendencia del hombre y con ello la posibilidad de un comportamiento creativo con respecto al ente, —del acontecer histórico en la historia mundana del hombre mismo—, ha de ser posible y si esta posibilidad está fundamentada en una comprensión del ser, y si esta comprensión ontológica está de alguna manera orientada con relación al tiempo, entonces surge la tarea de exponer la temporalidad del ser ahí con relación a la posibilidad de la comprensión

del ser" (41). La tarea del filósofo se ha de concentrar en el hombre, pero de tal manera que "la pregunta sobre el hombre para el filósofo es esencial de un modo tal que el filósofo debe apartar la mirada lejos de sí; que la pregunta no puede ser propuesta de un modo antropocéntrico, sino que se debe mostrar: por el hecho de que el hombre es un ser que es trascendente; esto es, abierto al ente en su totalidad y abierto a sí mismo, está también el hombre, por medio de esta característica excéntrica, expuesto a la totalidad de los entes en general. . . La pregunta sobre la esencia del hombre tiene exclusivamente sentido y derecho en cuanto va motivada por la problemática central de la filosofía misma, que debe volver a colocar al hombre sobre sí mismo en medio de la totalidad del ente, para hacerle patente allí, en medio de toda su libertad, la negatividad de su existencia. . ." (4KM 263).

La negatividad de la existencia es su finitud, problema que desde un comienzo enmarca toda la problemática de Heidegger, y que él descubre en el mismo sentido en Kant (Conf. KM & 5). El problema es *cómo se refleja el ser, dando sentido a todo, en-el-hombre-finito*. Se refleja en lo que Heidegger llama el "tiempo originario". Se podría dentro de esta filosofía, *que quiere permanecer dentro de la finitud*, preguntar por *lo que es el ser-en-sí-mismo?* Nos parece que sí, ya que esta filosofía se ha colocado en cierto sentido fuera de la finitud al definir a la existencia humana como excéntrica y al hacerla capaz en sus análisis de *percibir lo que es la nada*. Más todavía, al sostener expresamente que esta nada es un velo del ser mismo y que *en ella se siente al ser mismo*. Sin embargo estos son puntos que merecen un análisis particular más a fondo. Conviene tenerlos a la vista al leer a KM.

b) Posición de Heidegger ante la crítica con respecto a KM

Podríamos decir que toda la crítica a KM se reduce al hecho de que allí se somete a Kant a criterios que le son ajenos, por eso se tiene que usar de violencia en la interpretación; una violencia que empieza por ignorar lo que no se le aviene dentro de la KdrV y de toda la obra kantiana; la interpretación que ofrece el KM vive de las lagunas que crea; y aun lo que escoge lo mira exclusivamente desde puntos de vista que no fueron los de Kant, y por lo mismo lo considera desviadamente. Tal objeción apareció desde un comienzo en el primer gran crítico de la interpretación que Heidegger presenta de Kant, Ernst Cassirer (42).

1. Crítica de Cassirer

Para Cassirer, la ontología fundamental de Heidegger, dominada por el pensamiento de la nada y de la angustia, una angustia entendida psicológicamente, "tenía que colocar desde un comienzo todos los conceptos de

Kant en una atmósfera espiritual transformada, y en cierto sentido encubrirlos con ella, ya pusiera todo su esfuerzo en hacer justicia al sentido lógico de tales conceptos kantianos" (loc. cit. 23). Se trata de "la atmósfera de Kierkegaard, no de la Kant" (Ibid. 24). De tal manera somete Heidegger a Kant a su propia atmósfera, una atmósfera que es ajena a Kant, que deja de ser un "comentador" y se convierte en un "usurpador, que irrumpe a mano armada, por decirlo así, en el sistema kantiano, para sometérselo y ponerlo al servicio del propio sistema" (Ibid. 17).

Al enfocar Heidegger sus análisis sobre la finitud y por lo tanto sobre la receptividad del conocimiento humano, ha olvidado el aspecto de creatividad y espontaneidad que conserva el pensamiento en Kant. Y con ello "resulta que toda la fisión analítica que Kant realiza, —que la diferenciación tripartida del conocimiento en sensibilidad, entendimiento y razón—, tiene un carácter meramente *provisional*. No nos conduce al centro de la posición del problema kantiano; sino que es solamente un medio y vehículo de la exposición. En realidad no se dan para Kant tres 'facultades' del conocimiento, diversas y diferenciadas la una de la otra, sino que todas ellas están unificadas originariamente en una 'facultad fundamental', y en ella están comprendidas" (loc. cit., p 8). Esta facultad fundamental, que desplaza al entendimiento, es la imaginación trascendental. En Kant, por el contrario, es central la espontaneidad del conocimiento humano: "La 'objetividad' que nosotros le atribuimos al conocimiento, es siempre un producto de la espontaneidad, no de la receptividad". Con esto quiere mostrar Cassirer que el punto de vista de que el pensamiento en el conocimiento tiene un papel de servicio y está siempre subordinado a la intuición, no es consistente. (Loc. cit. p. 10).

Para Cassirer el pensamiento le sirve a la intuición pero no se le somete: le muestra el camino, como quien la precede con una antorcha, no le lleva la "cola". En general, la objeción central de Cassirer a Heidegger es esta: que ha acentuado el aspecto de receptividad del conocimiento y ha olvidado su aspecto de *espontaneidad* y creatividad. Kant por el contrario, añade Cassirer: "no se queda detenido en la mera 'receptividad de la intuición' sino que él coloca a su lado una pura 'espontaneidad del entendimiento', y lo que es más, en el transcurso de la deducción hace salir cada vez más a la luz con precisión esta espontaneidad y la acentúa siempre expresamente [...]". Supuesto que el conocimiento humano como finito no es creativo de la existencia de los entes, en Kant sin embargo, es necesario retener todavía que dentro de su recinto del conocer, éste es *creativo*: El conocimiento es "el fundamento para aquel orden y regularidad de los fenómenos, al que nos referimos cuando hablamos de una 'naturaleza', como naturaleza empírica. En este sentido, permanece siempre el entendimiento el 'origen de la naturaleza' —no como cosa en

sí, sino de la existencia de la cosa en cuanto se la determina por leyes generales". Por lo tanto en su relación necesaria a la intuición no se hace dependiente de ella, ni se le subordina. "Más bien es la referencia del entendimiento a la intuición la que conlleva en sí toda la fuerza positiva para cualquier conformación y para cualquier *determinación* de la intuición. La síntesis del entendimiento es la que viene a dar determinación a la sensibilidad y la que con ello la hace capaz de referirse al 'objeto'. *La 'objetividad' que atribuimos al conocimiento, es siempre un aporte de la espontaneidad, no de la receptividad*". (Ibid. s. m.). Así la determinación de la intuición, le viene del entendimiento. Por lo tanto "no es más bien de tal modo que el ser de la intuición como intuición determinada— y que sería un ser, que prescinde de toda determinación?— depende de la función del entendimiento. Esto vale también del tiempo, que para Heidegger es el fundamento original del ser, así como para el espacio" (Ibid., p. 10s.). Tal espontaneidad del conocimiento aparece todavía más claramente al pasar a las ideas de la razón. Estas se refieren al uso del entendimiento, al cual pretenden darle la "más alta unidad sistemática". Pero al crear esta plenitud sistemática, nos ponen ante o "incondicionado" que ya no se deja reducir a esquema ninguno, y que rompe los límites del tiempo, aunque se refiere a lo temporal.

Con esto, concluye Cassirer, Heidegger reduce todo a un *nivel único*: el de la imaginación trascendental, el de la temporalidad, el de la finitud. Por el contrario, "Kant no representa en ninguna parte un 'monismo' tal de la imaginación, sino que él insiste en un decidido y radical dualismo, en el dualismo del mundo sensible y del mundo inteligible. . . (Loc. cit. p. 16).

2. Crítica de Levy

Menos influencia ha ejercido en la crítica posterior el artículo de Henrich Levy (44). Pero también Levy ve esta *discrepancia* entre Kant mismo y el Kant mirado desde la perspectiva de Heidegger. Tanto la elección de los pasos de la obra de Kant que Heidegger escoge para interpretar, "pero sobre todo en una medida mayor la idea dominante, la estructuración y el proceso propio de la investigación, son completamente determinados por la filosofía de Heidegger" (Ibid. 2). El examen de la interpretación que Heidegger hace de Kant, "tropieza desde un comienzo con las más serias aporías", que "se concentran en una fuerte discrepancia terminológica entre el texto kantiano y la interpretación heideggeriana. Tal discrepancia, al impedir que se traten de identificar las doctrinas de ambos lados, ocasiona el que se imponga el lenguaje de Heidegger sobre el de Kant y el que se mezcle el lenguaje de Heidegger con el de Kant" (Ibid. 6). Esta divergencia terminológica de la interpretación heideggeriana "es una muestra de que él se esfuerza en adecuar a los suyos aquellos pensamientos y formulaciones kantianas que no coinciden con las suyas,

y en proyectarlas, en proceso gradual, hacia el plano de la filosofía existencial. Este esfuerzo se ve favorecido por la amplitud de significado y el trasfondo implícitos en los términos heideggerianos. . ." (Ibid.). Para Levy "la interpretación heideggeriana no consigue dar con el sentido kantiano"; y esto por dos motivos: ya sea porque usando términos kantianos, sin embargo su trasfondo está constituido por el pensamiento heideggeriano; o porque se usan términos heideggerianos que oscuren una relación positiva a Kant. Como ejemplo de tales términos aduce Levy: ontología, ontológico, ser; "los cuales por principio ya no indican lo entitativo, sino que han de ser comprendidos de un modo 'idealista' (SZ 208)" (Ibid.). El término "El ente mismo" que ha de ser hecho asequible para el conocimiento óntico, por medio de la síntesis a priori, no se puede mostrar en la KdrV" (Ibid.). Pero el ejemplo más patente de que en el trasfondo está el pensamiento filosófico de Heidegger, no el de Kant, lo ofrece para Levy "el término *transcendencia*, el cual es central no solamente para el libro sobre Kant, sino para toda la filosofía heideggeriana. Este término se transforma en su significado según el estadio de la investigación, el aspecto y la interpretación del ser ahí; *no* se usa con el significado del concepto *transcendencia* kantiano; no se refiere como en Kant al objeto de una metafísica que él ha rechazado y en el escrito sobre Kant se le equipara en un comienzo a la síntesis apriórica kantiana. Por motivo del 'dinamismo' del concepto de *transcendencia*, no retiene este término, que sí es de Kant, en ningún caso la significación precisa que tiene en la KdrV" (Ibid. 7s.). "En Kant no hay equivalencia para el término comprensión del ser, para su sentido específico con toda su capacidad expansiva, y tampoco para la actitud de la que resulta su problemática" (Ibid. 8). "Aunque la intención de Heidegger es exclusivamente la de descubrir el trasfondo de sus términos en la filosofía kantiana, se trata de una especie de círculo, puesto que desde un principio ya se han impregnado secretamente las palabras y pensamientos kantianos con el trasfondo que al fin y al cabo ha de ser develado como si fuera el de la filosofía kantiana" (Ibid.).

3. La crítica de Dieter Henrich

Nos parece todavía mucho más sistemática y más histórica, puesto que analiza la raigambre de presuposiciones históricas de las dos posiciones que contraponen: el Kant-mismo y el Kant de Heidegger en KM (45). Al mismo tiempo sitúa y define en su identidad el esfuerzo de Heidegger por descubrir la raíz oculta de la cual se originan las diversas potencialidades de la subjetividad humana dentro de una corriente que iniciaron los discípulos inmediatos de Kant y el idealismo alemán, aunque Heidegger mismo quiere presentar una interpretación en sentido opuesto a la del idealismo alemán. Todos ellos se han lanzado a buscar "la raíz común que nos es desconocida", de la cual "quizá" se originan las dos ramas de nuestra capacidad cognoscitiva, la sensibilidad y el entendimiento.

Como si se tratara de un desconocido que todavía podemos conocer, con lo cual indicaría Kant la "provisoriedad" de la sistemática de la crítica, invitando a sus continuadores a penetrar todavía más profundamente en sus fundamentos.

Sin embargo, el "quizás" de Kant podría todavía recibir una interpretación diversa, que convendría indagar en el mismo Kant. Podría referirse a algo que "por principio nos es inasequible" (loc. cit., 31). Podría ocurrir "que el 'que nos es descoñocida' fuera pronunciado a partir de la seguridad de la visión de que la tarea de descubrir una raíz común va más allá de los límites del conocimiento humano; y que el 'quizás' solamente concede la posibilidad de que podría darse un tal primer principio, aunque no hay ninguna razón para asumir que tiene que existir" (Ibid.).

Henrich muestra que el pensamiento de Kant corresponde a esta hipótesis. "En lugar de 'la raíz común' no refiere hacia adelante, [invitando a una ulterior investigación], sino hacia atrás, hacia las controversias del siglo XVIII sobre el sistema de la psicología y sus presuposiciones ontológicas" (loc. cit. 33).

Henrich presenta los argumentos, tomados de Crussius, con los cuales Kant rechaza expresamente la reducción wolffiana de todas las facultades del alma a una virtualidad fundamental. Por otra parte, tampoco fue Kant el primero en encontrar la pluralidad de las virtualidades del alma. Sino que vuelve a asumir una antigua tradición de la que se había separado Leibniz —a quien sigue Wolff. El *Essay* de Locke presupone simplemente que el sujeto posee una variedad de virtualidades y capacidades diversas.

Kant por su parte tenía motivos para inclinarse hacia la pluralidad de las virtualidades del ánimo; y por otra parte para mostrarse escéptico en que se pudiera conocer esa raíz común, una vez que se aceptara su existencia. La crítica de los paralogismos presenta argumentos de la incognoscibilidad de esa raíz común de sensibilidad y entendimiento. Para él esta unidad no se debe buscar en una raíz común, sino en una *teleología intrasubjetiva*. Para Kant el hombre piensa solamente por medio de las formas de pensar, y también por *su medio* se piensa a sí mismo. Así pues "el yo, alrededor del cual 'siempre nos movemos en un círculo continuo' (B 404), no puede salirse de sí mismo y llegar al fundamento de su propia posibilidad. Así pues, no se trata de un escepticismo infundado cuando Kant cree poder decir que aunque hubiera que asumir una raíz común de sensibilidad y entendimiento, nos sería descoñocida.

Si se hubiera de buscar una potencialidad radical del conocimiento humano, esta "sería la apercepción, no la imaginación, según palabras de Kant" (Ibid. 44, 2, citando A 114).

Kant se *admira* pues de la unidad estructural del sujeto y la explica por medio de una teleología intrasubjetiva. “*Teleología* puesto que la coherencia de las virtualidades cognoscitivas solamente se puede aclarar por motivos de su ordenación finalística; y sin embargo intrasubjetiva puesto que esta finalidad no está referida a objetos dados” (loc cit., 45). Dice Kant: “Cómo una tal intuición sensible como espacio y tiempo o las funciones del entendimiento [...] sea posible en sí misma, o cómo ocurre el que una forma concuerde con la otra para formar un conocimiento posible, nos es completamente imposible aclararlo más” (Ak. Ausgabe XI, p. 51). “Ellas forman una armonía de cuyo origen, si quisiéramos juzgar de él, aunque una tal investigación sobrepasa completamente los límites de la razón humana, no podríamos dar de nosotros mismos otra razón que el Creador divino”.

En su Antropología Nº 31, dice Kant: “Entendimiento y sensibilidad se hermanan a pesar de su heterogeneidad para actuar el conocimiento, como si la una se originara de la otra, o ambas tuvieran su origen en un tronco común; lo cual sin embargo no puede ser; al menos es incomprendible para nosotros”. Así pues “Kant se ve necesitado a mirar más allá del dato inmediato de la consciencia, y a buscar en lo sobrenatural el punto de unidad de todas nuestras facultades; ‘puesto que no queda otra salida para hacer que la razón concuerde consigo misma’ (Kd UK 239). Si Kant hubiera querido y podido seguir todos los esfuerzos de sus seguidores para superar estos ‘elementos provisorios’ [Forlaufigkeiten] que llaman la atención, le hubieran parecido como una repetición de posiciones que él mismo había superado” (loc. cit., 46).

Además, para D. Henrich no pueden aceptarse los pensamientos que dirigen la actuación “de la unidad esencial de la transcendencia” de Heidegger. El que la dualidad de las fuentes del conocimiento sea “una simple yuxtaposición” (KM 40) o que “en la unificación de los elementos éstos mismos se originen” (KM 60, 66, 81, 129). Esta consecuencia “es la presuposición de su interpretación”, que no se prueba en ninguna parte de el libro sobre Kant. Por lo tanto podría decirse que la interpretación de Heidegger se basa en una “*petitio principii*”.

En cuanto a la dificultad que da pretexto a Heidegger para emprender la búsqueda de la raíz común, de la inconciliabilidad de los textos en que Kant presenta una *doble fuente* del conocimiento y aquellos en que habla de “tres capacidades fundamentales del conocimiento”, y que lo llevan a *asumir* que la imaginación es el fundamento de las dos fuentes fundamentales; tal dificultad se resuelve en otro sentido a partir del pensamiento kantiano auténtico, según Henrich. El pensamiento y la intuición “aportan a cada conocimiento un contenido específico, mientras que la imaginación se debe presuponer solamente para que este conocimiento se

realice" (loc. cit., 52). Ella es *el acto* mediador y por eso no aporta materiales al conocimiento. "Imaginación es solamente el término para la unidad de la 'acción', que se debe postular más allá de los principios objetivos del conocimiento, para poder hacer inteligible la actualidad de este conocimiento" (loc. cit., 54).

"Sería un error sumamente grave en la apreciación del libro sobre Kant, si se quisiera ver su originalidad en que propone la imaginación trascendental como raíz de la sensibilidad y el entendimiento y de todas las 'facultades del ánimo'. Esta idea es tan poco nueva, que sobre ella descansa toda la comprensión de Kant del idealismo especulativo. Y esto no casualmente, sino con necesidad" (loc. cit., 55). Y sin embargo, Heidegger define su interpretación de Kant como contrapuesta a la del idealismo (KM 127).

Henrich sintetiza la interpretación del idealismo, —en Fichte, Schelling y Hegel—, para definir la interpretación heideggeriana. "La meta expresa, tanto de Hegel, cuanto de Heidegger, es comprender la totalidad de la subjetividad. ¿Cómo puede comprenderse esta totalidad en un sentido opuesto al del idealismo?" (loc. cit., 62, 2).

Por una parte en el libro sobre Kant nos llamó la atención el que presuponía como una evidencia la *construcción unitaria de la subjetividad*. Los motivos para justificar esta posición solamente los podemos conocer al volver la atención a la sistemática de SZ, en cuya concepción conjunta se articula esta misma presuposición. "Si se prescinde de la riqueza de sus análisis fenomenológicos, y solo se atiende a la estructura del proceso del pensamiento, aparece inmediatamente que su momento dinámico lo constituye la pregunta sobre la unidad de la estructura unitaria original del ser ahí" (loc. cit., 63). Pues bien, mientras Heidegger presupone que tanto para Kant, cuanto para el idealismo esa unidad debe estar en un elemento constitutivo simple, para él esta "originariedad de la constitución ontológica no se identifica con la simplicidad y unicidad de un elemento constitutivo último" (SZ 334), sino que la estructura fundamental puede permitir miradas diversas a los momentos que la constituyen (SZ 41; 53), los cuales son *igualmente-originarios* (*gleichursprüngliche*). Y así se introduce no una unidad (*Einheit*) de las facultades, sino la "totalidad de la subjetividad" (*Ganzheit*). "Unidad indica el conjunto (*Zusammen*) de los momentos diversos, de los cuales cada uno refiere al conjunto de todos, sin que ninguno de ellos sea él mismo este conjunto. (En este sentido un organismo es una totalidad, no una unidad)" (loc. cit., p. 63, 2). Así cuando en SZ se reducen todos los elementos que constituyen la presencia humana a la temporalidad originaria, en ella se contiene la totalidad de los momentos, sin que tenga sentido preguntar ulteriormente más allá de esta estructura comprensible, "pues tal pregunta conduce fuera del contexto comprensible y sig-

nificativo del ser ahí, y amenaza a apartarnos de la tarea de describirlo y de decir qué es propiamente el ser ahí" (loc. cit., 64).

La problemática del libro sobre Kant, que consiste en que en él obran presuposiciones no-articuladas, se repite al nivel de SZ (loc. cit., 65). El concepto de la "originalidad-igualitaria" (*Gleichurspruenglichkeit*) recibe una alta significación y *se le presupone* desde un comienzo. Tal presuposición se debe a la posición fundamental de Heidegger, quien ya en SZ no pretende proponer una teoría de la subjetividad en sí, sino como hilo conductor para la elaboración de la pregunta sobre el sentido del ser. Ahora bien, el ser no se deja reducir a un solo y único elemento entitativo. "La totalidad ontológica-unitaria de la estructura de la preocupación (Sorgestruktur), no puede ser reducida a un elemento óntico primordial, ya que ciertamente el ser no puede ser explicado a partir del ente. Al fin ha de aparecer que la idea del ser no es simple, como tampoco lo es la del ser ahí" (SZ 196). Pero para no dejar esa totalidad de los momentos originarios en el vacío en el que la dejó Aristóteles, con su fórmula, *to on legetai pollachos*, orienta Heidegger desde un comienzo su investigación hacia el tiempo. "Puesto que el tiempo como horizonte del sentido del ser es totalidad de momentos igualitariamente-origenarios" (loc. cit., 67).

4. La crítica Hoppe

En sus escritos Heidegger no había nombrado hasta el presente a sus críticos. Por este motivo llama sumamente la atención el que en el prólogo a la última edición de KM se cite expresamente el artículo de Hansgeorg Hoppe, "Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers" (46) y se añada lo que parece una recomendación: "una mirada crítica rica en enseñanzas en las transformaciones de mi interpretación sobre Kant y que incluye referencias a otras posiciones críticas anteriores, da Hansgeorg Hoppe en la antología 'Durchblicke' (1970), p. 284, publicada por V. Klostermann" (4KM XIV). Nos parece que en realidad Hoppe recoge la crítica anterior sobre el primer libro de Heidegger sobre Kant (47). Pero además critica Hoppe la transformación de la interpretación heideggeriana de Kant; esto es, define las diversas perspectivas desde las cuales Heidegger ha considerado a Kant, las relaciona entre sí y con respecto al mismo Kant (el Kant-en-sí-mismo!). Hoppe propone dos modos completamente diversos de la interpretación heideggeriana de Kant, a los cuales hace preceder todavía un modo distinto en SZ. "Si en sus últimos escritos está Heidegger interesado ante todo en el problema de la interpretación kantiana del ser como objetividad, en la cual hay que conceder que también juega un papel de importancia la relación de esta objetividad con la subjetividad del sujeto, en los primeros escritos por el contrario la orientación de Heidegger de tal manera ocupa el primer plano (guiada sobre el problema de la in-

interpretación de ser ahí —como manera de ganar el horizonte para la comprensión del ser— también en su interpretación de Kant, como interés en la pregunta sobre la subjetividad del sujeto), que por ello las intenciones propias de Kant de preguntar por las condiciones de posibilidad de la experiencia de los objetos, se ven fácilmente olvidadas por Heidegger” (Hoppe, loc. cit., 286). Este cambio de perspectiva, “de la subjetividad del sujeto hacia la objetividad de los objetos en la más reciente interpretación que Heidegger presenta de Kant a partir de su libro-sobre-la-cosa de 1935, está naturalmente en conexión con el desarrollo total del pensamiento heideggeriano, a partir del análisis del ser ahí, orientado ya en SZ por la pregunta sobre el ser, hacia el pensamiento del ser como fundamento del ahí” (Ibid.). Hoppe se quiere fijar en su análisis no tanto en el desarrollo mismo del pensamiento de Heidegger cuanto en su interpretación de Kant (Ibid.). Es de notar que ya en esta primera presentación de las perspectivas de Heidegger aparece lo que podríamos llamar un juicio negativo de la primera interpretación heideggeriana sobre Kant: en ella de tal manera *se impone el interés de Heidegger* que lleva a un descuido de *de la intención propia de Kant*.

Otro es el juicio que se forma Hoppe de la interpretación del último Heidegger sobre Kant, centrada en la manera como éste concibe la objetividad del objeto, “se ha vuelto más objetiva y más de acuerdo con la temática del mismo Kant” (Ibid. 316).

Hoppe descubre valoraciones positivas y negativas que Heidegger hace respecto a Kant, como quien dice, dos Kants diversos: uno que merece el rechazo de Heidegger y otro que merece su aceptación. En SZ subraya Hoppe el aspecto negativo bajo el cual se considera a Kant, sin dejar por eso de recoger lo positivo que en él encuentra Heidegger: “La primera sección de la segunda parte de SZ, ‘la doctrina de Kant sobre el esquematismo y el tiempo como introducción a una problemática de la temporalidad’ (SZ 40), debía mostrar entre otras cosas ‘hasta dónde irrumpe en Kant. . . una comprensión más radical del tiempo que en Hegel’ (SZ 427, nota 4); puesto que, dice Heidegger ‘el primero y único que caminó un trecho del camino investigativo en la dirección de la dimensión de la temporalidad, esto es que se dejó forzar en tal dirección por la presión de los fenómenos, es Kant’ (SZ 32)” (Ibid. 286s.). Sin embargo en SZ se inculpa a Kant el que no elaboró una “previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto”; esta es la razón por la cual no penetró lo debido en la dimensión de la temporalidad, puesto que en último término se le escapa la visión dentro de la problemática auténtica del tiempo, ya que no logró proponer la pregunta por el ser y falta en él la respectiva ‘analítica ontológica previa de la subjetividad del sujeto’ ” (SZ 24; FD 156). Kant no consideró “la verdadera constitución del sujeto” (SZ 109), esto

es el ser-en-el-mundo del ser ahí; y esto aunque Kant subraya que el yo está referido a sus representaciones y que sin ellas no es nada (SZ 321). Kant ha pasado por alto las “presuposiciones” ontológicas del “yo pienso”, que Heidegger, el primero, ha sacado a relucir; esto es, el mundo como determinación fundamental del sí-mismo autoconsciente. Kant “no vio el fenómeno del mundo”, sin el cual el yo no puede ser lo que llamamos un “yo pienso” (Hoppe, loc. cit., 287). Habiendo subrayado esta imagen negativa que presenta SZ de Kant, no es raro que Hoppe encuentre “sumamente extraño” el que “frente a las características fundamentales que han sido expuestas de la comprensión de Kant que presenta SZ [...] Heidegger en su libro sobre Kant de 1929 crea poder confirmar la idea de una ontología fundamental del ser ahí, elaborada por él en SZ, precisamente ‘en una interpretación de la KdrV como una fundamentación de la metafísica’ (KM 13). Heidegger ve ahora en la deducción de las categorías una ‘develación de la transcendencia’ (KM 151), y la deducción subjetiva, que Heidegger concede que Kant no llevó a cabo, se convierte para él en una ‘develación transcendental de la esencia de la subjetividad de sujeto’ (KM 84, 151)” (Hoppe, loc. cit., 188).

Hoppe no se contenta con contraponer estas dos imágenes de Kant en SZ y en KM, sino que en esta misma obra encuentra afirmaciones que se excluyen, como éstas: en Kant sigue “predominando la subjetividad del sujeto según la constitución y las características que le ofrecen la antropología y la psicología” (KM 152). “Al fin y al cabo el resultado de la deducción transcendental y del capítulo del esquematismo no fueron por sí mismos lo suficientemente fuertes ‘para que permitieran ver la subjetividad del sujeto a una luz completamente nueva’ ... Pero al mismo tiempo defiende Heidegger en su libro sobre Kant expresamente la tesis: en la fundamentación kantiana de la metafísica ocurre la ‘develación de la transcendencia, esto es, de la subjetividad del sujeto humano’ (KM 186)” (Hoppe, loc. cit., 288s.).

La razón de estas dos imágenes contrapuestas e irreconciliables, las encuentra Hoppe en el método que Heidegger propugna en KM, el cual no permite apreciar “hasta dónde ve Heidegger que Kant lo acompaña realmente en los particulares del camino de una iluminación de la subjetividad del sujeto” (Ibid., 289), Esto “hace difícil apreciar el alcance de dichas expresiones”, aquellas en las cuales Heidegger identifica el punto de vista kantiano con el suyo. A pesar de las respuestas que Heidegger ha dado para explicar su método, de que se trata de suscitar un diálogo entre pensadores y de que Heidegger confiesa que en él ha usado de violencia, “sin embargo, —concluye Hoppe su juicio sobre el método de Heidegger—, resulta que siempre de nuevo viene uno a encontrarse ante la dificultad de no poder decidir de cuál Kant está hablando propiamente

Heidegger, del histórico, cuyo problema es investigar la posibilidad de los principios sintéticos a priori y mostrar la realidad objetiva de las categorías, por lo tanto del Kant a quien no le interesaba en primera línea el problema especial de la deducción subjetiva de las categorías, o de aquel Kant que según la interpretación heideggeriana preguntó de una manera decidida y exclusiva 'por la posibilidad interna de la patentidad del ser del ente', y con ello dio 'con el tiempo como determinación fundamental de la transcendencia finita' (KM 219)" (Hope, loc. cit., 290). A pesar de esta imprecisión del método heideggeriano, encuentra Hoppe que la valoración positiva que presenta KM comparado con SZ es muy llamativa, como para que pudiera ser anulada por los reparos anteriores sobre el método, y así pasa a examinarla detalladamente.

Sería muy interesante seguir a Hoppe, así como a los demás críticos, —los que hemos citado y otros, sobre todo de afuera de Alemania— (48), en las discrepancias que encuentran entre el Kant de KM y el Kant auténtico, y además en las discrepancias dentro de la misma imagen que Heidegger en sus diversas épocas, ha presentado de Kant. Sin embargo, el entrar en ese análisis supone un punto clave; cuál es la imagen que Heidegger presenta de Kant en KM? Con respecto a esta imagen se puede ulteriormente comparar, bien la imagen de Kant-en-sí-mismo; bien la imagen de Kant en las otras obras de Heidegger. Nosotros queremos movernos ahora solamente dentro de la primera pregunta. Lo que nos permite el prescindir de una consideración más expresa de las intenciones de Kant-mismo o de los presupuestos históricos del pensamiento de Kant, como magistralmente lo han hecho Dieter Henrich y Henri Decleve (citados). ¿Qué piensa el mismo Heidegger de la imagen que ha presentado de Kant, al considerar lo que ha dicho la crítica? En KM se propone Heidegger regresar hasta lo más original de Kant, de tal manera que esto más original de Kant no le sea impuesto desde afuera, como algo extraño (KM 117ss.). Pero, como lo hemos visto, muy en general, es cierto, la crítica insiste en que el Kant que presenta Heidegger en KM sí está sometido a una perspectiva ajena. En su último prólogo Heidegger concede a la crítica que ve que sí ha sometido a Kant a una problemática ajena a su pregunta, pero que sin embargo se trata de una problemática que condiciona la pregunta kantiana. Dice Heidegger: "El recurso [al texto de Kant], cuyas características hemos dado anteriormente, llevó a que la KdrV se interpretara en el horizonte de la problemática de SZ, y con ello, a pesar de todo, se le sometiera en verdad a una problemática ajena a la pregunta de Kant, aunque a la vez tal que la condiciona" (4KM XIV). Esta problemática es la pregunta sobre el ser planteada en SZ. Y para disipar cualquier duda sobre la "pro-visoriedad" de SZ (49), dice en este último prólogo: "la problemática planteada en SZ *persiste todavía*" (Ibid., s.m.). El libro sobre Kant la ha descubierto en Kant, trasladándola violentamente a una

problemática extraña, pero que *la condiciona*. Por lo tanto la visión general de KM no se ha rechazado; se acepta que en KM se ha usado de violencia, pero de una violencia que es necesaria para pasar de lo que se expresa a sus condiciones de posibilidad; es por lo tanto una violencia que va en el sentido de Kant. Con su violencia, ha servido y sirve el KM como una *introducción* a la problemática del ser. En este sentido interpretamos *el juicio final de Heidegger sobre su obra*: “El libro-sobre-Kant permanece como un intento de introducción buscado por medio de un rodeo problemático a la problematicidad de la pregunta ontológica planteada en SZ”, la cual sigue en pie todavía (Ibid. XV).

Y dentro de esta misma perspectiva vuelve a situar Heidegger sus otras dos obras sobre Kant, posteriores al KM: “En escritos posteriores [refiere aquí Heidegger a la nota previa de la tercera edición de la obra, en la cual se citan FD y KTS] procuré corregir la exageración en la comprensión de Kant, sin volver a escribir correspondientemente el libro-sobre-Kant” (Ibid. XIV). Este esfuerzo para corregir la exageración en la interpretación de Kant lo vemos reflejado ante todo en el método que se propone el libro-sobre-la-cosa. La objeción central de los críticos era que el tema central de Heidegger: preguntar por la subjetividad del sujeto humano en cuanto comprende el ser no era el tema de Kant, sino que su tema propio era preguntar por lo que son las cosas de la naturaleza. ¿En qué consiste la objetividad de los objetos? Pues bien, en FD y en KTS Heidegger hace suya esta pregunta y de nuevo recurre a Kant para ver cómo la plantea él. En este nuevo recurso a Kant se propone Heidegger: “no el referir en amplias miradas de conjunto y en discursos generales ‘sobre’ la filosofía de Kant”, sino el “colocarse en la misma filosofía de Kant. En adelante no va a hablar sino Kant. Nuestra acción se reduce a dar una indicación con el sentido y finalidad de que en el camino no nos separemos del camino de la pregunta. La lección es una especie de indicación del camino. La indicación del camino es algo indiferente con respecto a lo que va apareciendo de sí mismo durante el camino. Las indicaciones surgen aquí y allí a la vera del camino, para mostrar y para desaparecer una vez que se ha pasado de lado” (FD 42s.). Tal declaración parece haber renunciado expresamente a la violencia que se había declarado necesaria en KM. Sin embargo en la manera como define Heidegger su tipo de consideración en FD, —en la cual quiere ir acompañado de Kant—, como una *consideración histórica*, muestra Heidegger que él no está interesado en “conocer un libro que escribió un profesor del siglo XVIII”, sino en “adentrarse algunos pasos en la posición espiritual-destinal-básica que todavía nos sostiene y nos determina hoy día” (FD 43). La pregunta de Kant y la nuestra es histórica solamente en cuanto ella *nos determina todavía hoy* en el fondo de nuestra existencia histórica, y *además en ella está vivo todo el pasado*: “Ya en la manera de proponer la

pregunta habla la historia” y aun “las respuestas que damos ya han sido decididas en un tiempo antiguo” (FD 32, 6). “Preguntamos histórico-destinalmente cuando preguntamos por lo que sucede todavía, aunque tenga la apariencia de ser algo pasado. Preguntamos qué es lo que sigue sucediendo y si estamos todavía a su altura, de manera que pueda llegar a desarrollarse en nosotros” (FD 33).

Aquí aparece viva la presuposición de que *la historia hable en nosotros* una presuposición que encontramos desde un comienzo en el diálogo de Heidegger y Kant. El epígrafe de Bacón de Verulamio, con el cual abre Kant su KdrV, pide de parte del lector una actitud semejante a la que quiere asumir Heidegger: considerar la obra no como una simple opinión, ni como una obra que busca poner los fundamentos de una secta cualquiera, o de un capricho de una persona particular; su intención es la de “fundamentar lo que conduce a la utilidad y dignidad humanas”. Se trata pues de que buscando el propio interés, se concurra a hacer un aporte al interés común. Por otra parte, no se debe concebir esta nueva instauración de las ciencias como algo infinito y que está más allá de lo mortal. Esta concepción del propio esfuerzo y del de los demás como algo “finito” y por lo tanto incompleto y “provisorio” no sería el fin legítimo de los múltiples errores? (Conf. B II). También en Heidegger encontramos tanto al final de la disputa de Davos, cuando al final del libro-sobre-Kant *el mismo testimonio expreso sobre la finitud de la tarea filosófica*: “Siendo la filosofía una tarea finita del hombre, su esencia se ve restringida a la finitud del hombre, más que cualquier otro esfuerzo creativo humano. Puesto que la filosofía se ocupa de la totalidad y de lo más alto del hombre, por eso se debe mostrar en la filosofía la finitud de una manera completamente radical” (50). Puede todavía preguntar por el ser-mismo un filósofo cuyo primer paso al afirmar su racionalidad es de-finirse como finito y *en cuanto* tal prisionero de una región que sin embargo no agota toda la amplitud de lo que se *anuncia en su ser* y de aquello que él mismo siente?

¿Finitud o in-finitud del ser mismo? Un análisis detallado de KM habrá de proporcionar algunos elementos para responder a esa pregunta, entendiendo que el tema central de esta obra lo constituye *la finitud de la presencia del ser en el hombre*.

CONCLUSION

De una manera sumamente significativa concluye Heidegger su “libro sobre Kant” (51). Para nosotros KM abre una perspectiva decisiva en la interpretación que Heidegger da de Kant; perspectiva que se retiene fundamentalmente en los escritos posteriores sobre Kant, aunque complementándose en algunos puntos (52). KM cierra con más de dos páginas de

preguntas, cuya función primordial nos parece ser la de llamar la atención al *carácter verdaderamente 'introdutorio'* de su comentario y además indicar un camino ulterior a la investigación, la cual debería prolongarse y centrarse en la *dialéctica transcendental*, que sigue a la lógica en KdrV, y que trata propiamente de las ideas de la razón.

KM sería una obra "introdutoria" (53), en el sentido de que *en ella se gana la perspectiva fundamental* para interpretar el resto de la obra kantiana; perspectiva que consiste en la visión sobre la finitud del hombre con relación a la captación del ser (54). La pregunta que fundamenta la metafísica sería pues: ¿en qué forma aparece el ser-mismo en un horizonte finito? Tanto en el segundo libro sobre Kant, cuando en KTS se mantiene el mismo trasfondo de la problemática metafísica: es la concepción del hombre como finito lo que sirve de base a los problemas que se lanzan (55). Desde la misma base habría que analizar la dialéctica transcendental de Kant. Así pregunta Heidegger: No se concentraría pues la dialéctica transcendental de Kant "en la misma pregunta que, aunque oculta y nunca elaborada, ha sido la que siempre condujo la anterior problemática de la metafísica, —en el problema de la finitud del ser ahí—?" (KM 221). Esa finitud de la presencia del ser en el hombre no sería la clave para interpretar "la ilusión transcendental" (transzendente Schein) en su necesidad, a la cual según Kant debe la metafísica tradicional su posibilidad? Esta "ilusión transcendental" está relacionada con la "no-verdad transcendental", que según Heidegger *acompaña a todo conocimiento finito*, ya que éste nunca puede conocer el ser del ente *en su originarse*, sino siempre lo ha de conocer en su objetivarse: en su tomar posición como opuesto y contradictorio con respecto al conocimiento receptivo (56). Por lo tanto, para Heidegger a la esencia de la presencia del ser en el hombre "pertenece el exceso de aquella ilusión" (57).

Entienda en su esencia profunda la finitud del ser ahí en el hombre, como *receptividad* y no como *creatividad* de lo que conoce (intuitus derivativus y no creativus) aparece la verdad transcendental en el hombre, esto es la presencia del ser en él, como transcendencia que lo refiere a los entes, íntimamente ligada a la no-verdad transcendental: centra su atención sobre los entes y no se deja captar a sí misma de un modo positivo; sino veladamente, por medio de "la nada"; como algo que lo ex-cede (58). Lo que el hombre conoce directamente es *lo que se le o-pone, lo producido*. ¿Cómo podrá conocer el ser, que de ningún modo puede o-ponérsele como el ente diverso, y que presumiblemente no es producido?

Sin embargo, toda la problemática que se desarrolla en KM *presupone un infinito*. Frente a él y por contraste con él se ha definido al hombre en su conocimiento, como necesitado de salir al encuentro del ente que ha de conocer; como proyectando previamente el horizonte de encuen-

tro; como sensible a su propia proyección y por lo tanto *como auto-afección*. Pero en esta misma auto-afección, que constituye el fondo último de la finitud de la subjetividad humana, nos parece ver una presencia que no se agota en los momentos de la finitud; que aparece como lo completamente diverso ("la nada"), y que por eso nos atrevemos a tildarla de in-finita.

La auto-afección, el interesarse a sí mismo, o el *pre-ocuparse*, van movidos por el tiempo originario: son un tender-desde-sí-mismo hacia... y *de nuevo-hacia-sí, penetrando todo el proceso* con una sola presencia que recoge los diversos momentos del proceso, *nunca concluso*. La presencia del tiempo original no es momentánea, sino horizontal y vertical a la vez. Es presencia totalitaria, que recoge en sí todos los momentos posibles. Está abierta al presente, al pasado y al futuro a la vez, y los recoge a todos en sí. No solamente posibilita la transcendencia del ser ahí, sino que ella misma goza de una "transcendencia interior" (4KM 254). No se trata aquí del tiempo como simple "marco en el cual se realizan las experiencias" (Ibid.), sino del horizonte o mirada interior por la cual estamos sensibilizados (pre-ocupados por-) con todo lo que es y puede ser... y *aun con "la nada"*, en el fenómeno de la "angustia" y en otros fenómenos en que nuestro ser se nos hace presente. Para Heidegger en este período es en esa "nada", de la cual somos conscientes por la mirada interior abierta a toda perspectiva, donde se anuncia más claramente el ser: "Solamente cuando entiendo la nada o la angustia tengo la posibilidad de entender el ser" (Conf. 4KM 255s. y KM 214s.).

Por este motivo, porque el ser como tal se anuncia solamente en la nada, esto es en una negación que siente (afecta profundamente al) el ser ahí en su finitud, por eso acabamos de afirmar expresamente que la interpretación heideggeriana en KM, y por lo tanto también en las obras de este período, SZ, WG, WW y WM, *presuponen que el ser es infinito*; esto es, *completamente diverso* del ente finito, pero a la vez *presente en él*, constituyéndolo en todo lo que él es. El concepto que Heidegger nos propone de infinito es lo que es de un orden esencialmente diferente, pero por otra parte de él cobran su sentido los entes respectivos (59).

Así el análisis que Heidegger presenta de la transcendencia o finitud del hombre es tal que nos lo muestra *referido en último término a una "nada"*; nada que no es la simple negación, es decir el límite de la acción, sino que es "algo" que se siente y así se convierte en el impulso interior de la acción humana. *¿Qué es ese nada?* De todo el análisis anterior nos parece poder recoger los siguientes elementos: Refiere al hombre a algo que no es él mismo, aunque en esta misma referencia lo constituye en su autidad (Selbst) o consciencia de sí mismo. Esto es lo que hace que en otros escritos hable Heidegger del hombre como ser ex-céntrico; esto es, cuyo ser-esencial es una referencia a lo que lo ex-cede. Esta nada funda-

mental es lo que pone al hombre fuera de sí mismo (60). Por eso se puede llamar al hombre “presencia del ser” (Dasein), o existencia, esto es “irrupción en la totalidad del ser”. Dice Heidegger: “Este exponerse a la nada no es un esfuerzo cualquiera por ‘pensar’ eventualmente en la nada, sino que es el acontecimiento que fundamenta a todo encontrarse en medio de los entes ya existentes” (KM 214s.).

Permítasenos aportar un texto que pertenece al Heidegger II, pero que presenta la excentricidad del hombre en fórmula llamativamente paradójica: “No es acaso el hombre el ser que existe de tal manera que mientras más originalmente es él mismo, no es precisamente y ante todo él mismo” (SchWMF 197).

Además esa nada no permite que la comprensión del hombre, su atención y preocupación se sumerja en un solo ente concreto; sino que *lo refiere a la totalidad del ente, no solamente en la dimensión del presente empírico, sino en la dimensión de un presente que tiende a hacer presentes el pasado y el futuro. De tal manera liberta esta nada, que abre al hombre a la totalidad de la presencia y lo hace que esté pre-ocupado por ella, con una preocupación que tiende principalmente al futuro. Esta referencia principal al futuro muestra que el dinamismo de esa nada reveladora incluye un carácter de pro-gresividad y tendencia a una plenitud siempre mayor, lo que se hace patente en el dinamismo cuestionador que caracteriza al hombre y que tiene su raíz en esta “nada profundamente sentida”; ella es la que hace qué preguntemos por qué?, y que siempre tengamos que preguntar. ¿Que nos podamos poner incluso la pregunta de por qué preguntamos por qué? (Conf. 4KM 255s.).*

Para nosotros lo central de KM consiste en la reducción de todo el conocimiento del hombre como finito, (y esto quiere decir para Heidegger *de toda su referencia a los entes), a una intuición fundamental apriori; es decir, presencia inmediata de lo que ha de ser conocido o encontrado en cualquiera forma de comercio con los entes. Pues bien esta presencia en el hombre es tal que lo saca fuera de sí y de su presente actual y lo hace una pre-ocupación presente. Aquí la mirada intuitiva no está fija en lo ópticamente (empíricamente) presente, sino que está abierta a la posibilidad; es decir, a lo que no está allí, y nunca podría estar sino siempre como ausencia sentida (“nada-sentida” o privación). El “podría” anuncia la totalidad infinita de posibilidades del ser, pero mediada por la nada. La amplitud de este “podría” es tal que nunca puede ser colmada por lo que de hecho —en un presente, pasado o futuro empíricos—, viene a ocupar el espacio de juego que él abre. Por tal motivo se afirma que la mirada última de la trascendencia humana como finita está abierta a la nada.*

Nuestros argumentos anteriores han tratado de mostrar que la presencia del ser que se esconde detrás de ese velo de negación *es una presen-*

cia que no es finita, aunque se hace finita. Por tal motivo se anuncia por medio de la “nada” (61); como mirada que abre a la posibilidad y que hace del hombre un ser ex-céntrico. Si esto es así, habríamos ya respondido a la pregunta que cierra el comentario a Kant, KM: “Se podría exponer la finitud del ser ahí, aunque fuera solamente como problema sin ‘presuponer’ una infinitud? ¿De qué tipo es este ‘pre-suponer’ en el ser ahí? ¿Qué significa la infinitud así ‘presupuesta?’” (KM 222). En efecto, toda la investigación ha descansado sobre la pre-suposición de un infinto. Tal pre-suposición no es una mera hipótesis, sino que es lo que condiciona todo lo que se ha dicho hasta el presente.

Nos parece que esta interpretación se confirma con el penúltimo párrafo de la relación del seminario sobre la conferencia “Tiempo y Ser”, tenido en 1962, que dice: “En el libro sobre Kant se habló por primera vez de la *finitud del ser*. La finitud a que se ha hecho referencia en el seminario —la finitud del e-vento, del ser, de la cuarteta— *se diferencia sin embargo de aquella*, en cuanto ésta ya no se piensa *con referencia a la infinitud*, sino que se piensa en sí misma: finitud, fin, límite, lo propio —estar protegido en lo propio. En esta dirección —esto es, a partir del e-vento apropiativo, del concepto de propiedad— se piensa el nuevo concepto de finitud” (SD 58, s.m.). “Finitud del ser” no ocurre en KM *como expresión verbal*, aunque *sí como tema central*: la finitud de la presencia del ser en el humano ser ahí es el problema que según KM sirve de fundamento a la metafísica (62); como tal, guía la interpretación que Heidegger da de Kant en KM (KM 155). “La finitud del ahí del ser en el hombre”, ésta sí es una expresión de KM (63). Si pues en KM la finitud del ser en su presencia en el ser ahí “se piensa con relación a la infinitud”, habría que dar una respuesta afirmativa a la pregunta conclusiva de KM.

Obtenida tal respuesta, es todavía más claro lo que hemos afirmado antes: que a la esencia de la finitud pertenece el ex-ceso de la ilusión transcendental. La infinitud se hace pues presente, se hace sentir en la subjetividad humana en su finitud. Pero se hace sentir como un ex-ceso (*Un-wesen*), y por lo mismo *velada por la nada*, como “mirada posible” como “tiempo original” (64). Lo que posibilita la finitud, su esencia (*Wesen*) es la presencia de un ex-ceso (*Un-wesen*) de sí mismo. Por este motivo en el hombre se gesta la metafísica (KM 218), que es una “nostalgia” (65), y por ese motivo es el hombre necesariamente un ser ex-céntrico y un “ser-de-la-lejanía”. Por ese motivo “su naturaleza metafísica le es a la vez lo más desconocido y lo más real” (KM 129, 3).

En SchWMF trata Heidegger expresamente del problema del hombre no ya simplemente frente al infinito así impersonalmente, sino *frente a Dios*. Uno de los últimos párrafos dice, en lenguaje casi sacral: “Aquí no

se rebaja a Dios al nivel humano, sino que por el contrario, el hombre se experimenta en aquello que lo eleva más allá de sí mismo; en aquellas necesidades que lo caracterizan como aquel otro del cual no quiere saber nada el 'hombre normal' de todas las épocas, puesto que le significará la perturbación de toda su existencia. El hombre —aquel otro que él tiene que ser para que por su medio pueda llegar a revelarse Dios, cuando El se revela" (SchWMF 197s.). En KM no se habla directamente de Dios. Sin embargo, todo el presupuesto es que el hombre posee un conocimiento que no es creador, archetipo, sino ectipo; esto es, que debe recibir lo que conoce. Se asume por otra parte que al ente mismo compete el haber-sido-creado; es decir, que se da un creador, que es infinito, esto es de un orden completamente diverso a lo finito (66). Pero la manera de conocerlo es fundamentalmente diversa de la que conoce al ente, del conocimiento objetivo. Este conocimiento supone que nos diferenciamos del ente que se ha de conocer: no lo hemos creado, ni disponemos de su ser, aunque tenemos acceso a él (Conf. KM 38s.). En cambio el infinito, si lo hemos de conocer y si de alguna manera se da, se supone que está en nosotros, en nuestro mismo conocimiento y que nos constituye en todo lo que somos.

Una afirmación nos parece clara respecto al conocimiento del ser en KM: que solamente si nos asomamos a la nada, en el sentido negativo-positivo explicado antes, podemos conocer el ser. Para nosotros esto supone que el ser es completamente distinto de nuestro conocimiento finito, esto es infinito en sí mismo. Sin embargo, al decir que el ser es infinito en sí mismo, qué hemos captado realmente de él, fuera de que es la presuposición para la captación del ente; que es de un orden diverso al ente? Por eso se puede decir con Heidegger al final de su interpretación que lo que funda la metafísica es problemático, y por lo mismo la fundamentación de la metafísica queda abierta como problema que debe ser resuelto siempre de nuevo, de manera que resulta verdadero el dicho de Aristóteles de que "lo que se ha indagado antigua y recientemente, y en todo tiempo, y lo que siempre quedará problemático es qué es el ente?" (Citado en KM 222). Si el ser del ente siempre es problemático, diría Heidegger, es porque es temporal; esto es, nunca se revela de una vez, sino que en su des-ocultar el ente siempre se oculta a sí mismo: el horizonte del ser es el tiempo. Y esta es la respuesta a la pregunta propuesta: Cuál es la relación entre el ser y el tiempo?, —la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica—.

NOTAS

- 1) Martin Heidegger, "Kant und das Problem der Metaphysik", cuarta, erweiterte Auflage. Vittorio Klostermann Verlag. Frankfurt am Main, 1973, XVIII-268 pp. Citaremos esta edición bajo la sigla 4KM. Reservamos la sigla KM para la edición de 1951, "la así-llamada [segunda edición invariada]". (N. Sprokel, S.J., "Das Nichts und die Negativaet nach M. Heidegger", Roma, 1972, p. 56). Llama la atención el que Heidegger no diga nada respecto a la edición de esta obra en 1934, Frankfurt a. M. (Gerth. Schulte-Bulmke), que también menciona H. Declève, "Le second Avant-propos de KM", Dialogue; VI (1968) 555-565. Tampoco la menciona H.-M. Sass, "Heidegger-Bibliographie", Meisenheim a. G., 1968. Abreviaturas bajo las cuales se citan aquí algunas obras de Heidegger: FD: "Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transszendentalen Grundsätzen", Tübingen 1962; EM: "Einführung in die Metaphysik", Tübingen, 2 1958; KTS: "Kants These über das Sein", Frankfurt; 1963; N: "Nietzsche", 2 vol. Pfullingn, 1961; SD: "Zur Sache des Denkens", Tübingen, 9 1960; US: "Unterwegs zur Sprache", Pfullingen 1959; VA: "Vortraege und Aufsätze", Pfullingen, 2 1969; WD: "Was heisst Denken?", Tübingen; 2 1961; WG: "Von Wesen des Grundes", Tübingen. Para la "Crítica de la razón pura" de Kant usamos por razones *prácticas* la sigla alemana KdrV, citando en la forma corriente: A: primera edición y B: segunda. Cuando el autor se permite subrayar por su cuenta un texto, lo indica en la nota respectiva, por medio de la sigla: s.m. Lo que en una cita va entre [] ha sido añadido por el autor de la presente investigación. ./ Indica que de un punto aparte se ha hecho un punto seguido. A veces se indican los párrafos en que se encuentra un texto: 21, 3; 104, 2. 21f., 21 p. quiere decir que el texto está al final o principio de la página.
- 2) 4KM XII-XV.
- 3) Heidegger ha llamado repetidas veces esta su primera obra sobre Kant el "Kantbuch". Tal título tuvo su sentido a los comienzos, cuando KM era el único libro de Heidegger sobre Kant. Con tal título aparece en diversas recensiones, conf., por ejemplo, E. Cassirer "Kant un das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kant- Interpretation" en Kantstudien 36 (1931) p. 3, nota 2; 25, 2 y passim. H. Levy, "Heideggers Kantinterpretation", Logos, XXI (1932), p. 43. D. Henrich; "Über die Einheit der Subjektivitaet", Philos. Rundschau 3 (1955), 67, 2; 68, 1; 69, 1; 29; 47, 3; 4 y passim. Heidegger retiene el título en sus últimas publicaciones y en su prólogo de 1973 (Conf. SD 58, 4KM XII ss.). Parece como si el autor quisiera llamar la atención a lo decisivo de los pasos que aquí se dan en esta obra, aunque haya sido complementada posteriormente sobre todo en los otros dos escritos principales sobre Kant: FD y KTS.
- 4) Conf. supra, pp. 157ss.
- 5) Conf. 4KM XIVs., XVI. Da la impresión de que aquí subraya Heidegger el que KM surgió de un material preparado durante años y no simple-

mente en el *impulso creativo* de los cincuenta días precedentes al Pentecostés de 1929. El anuncio programático de la publicación de las "Obras completas" de Heidegger señala como vol. 25 la "Interpretación fenomenológica de la KdrV de Kant" —Semestre de invierno 1927/28.

- 6) Conf. la relación de T. Cassirer, la esposa de Ernst Cassirer, en G. Schneeberger, "Nachlese zu Heidegger", Bern 1962, pp. 7-9.
- 7) Conf. L. Englert, "Als Student bei den zweiten Davoser Hochschulkursen", en Nachlese, pp. 1-6.
- 8) Ibid., p. 1.
- 9) Ibid., p. 3. El cronista añade: "Esta admirable colegialidad nos hizo una impresión profunda; difícilmente se volverá a ver en congresos algo parecido". Si tenemos en cuenta, como nos refiere la esposa de Cassirer, que éste enfermó apenas iniciado el curso, "después de haber tenido su primera conferencia" y "que hubo de guardar cama por muchos días", se puede por lo menos dudar de la objetividad de las "antipatías personales" contra Cassirer, o de una "planeada actitud de hostilidad" de parte de Heidegger que presume y afirma como ciertas la esposa de Cassirer (loc. cit., p. 8).
- 10) Davoser Vortrage, "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik", 4KM 243-245. En adelante DV. En la nota añade Heidegger que este resumen "proporcionado" por él, ya había aparecido en la "Davoser Revue", IV (1929) 194-196. Con este dato nos parece que quiere hacer el mismo Heidegger un aporte a las bibliografías que se han publicado sobre él. En ninguna hemos visto anotado este escrito, hasta ahora.
- 11) Davoser Disputation zwischen Ernest Cassirer und Martin Heidegger, 4KM 246-268. En adelante DD.
- 12) Para Cassirer, "Como todos los trabajos de Heidegger, comporta también su libro sobre Kant el sello de una reflexión auténticamente filosófica, de una obra del pensamiento auténticamente filosófica. Se desempeña en su labor con verdadera pasión interna; no se detiene nunca en la interpretación de palabras y frases, sino que siempre nos coloca en el punto medio vivo de los problemas mismos y capta estos problemas en su fuerza actual y en su pujanza auténtica. Y no se puede decir algo mejor en alabanza del libro de Heidegger, sino que se muestra completamente a la altura de la problemática que nos presenta desarrollada; que continuamente se muestra a la altura de su tarea [...] Creo que debemos agradecerle a Heidegger el que él vuelve a poner ante nuestros ojos claramente lo que acontece de verdaderamente filosófico en la fundamentación kantiana de la filosofía, y el que él ha permitido ver este acontecer en la totalidad de su fuerza y pujanza interior". (Loc. cit. p. 25). Y D. Henrich emprende su crítica al KM bajo un motto de Kant: "Un hombre de genio puede escribirlo paradójica y falsamente que se quiera, pero uno siempre aprende algo de él. Lo que está escrito con genio, se debe siempre considerar". "Kants Vorlesungen über Enzyklopedie". Nachschrift in der Westdeutschen Bibliothek zu Marburg, p. 85, citado por D. Henrich, "Über die-Einheit der Subjektivität". en Philos. Rundschau, 3 (1955), p. 30.

- 13) Conf. principalmente KM 21ss. Con Kant "Ontología viene a hacerse por primera vez problema. Con ello se presenta la primera y más íntima conmoción en el edificio de la metafísica tradicional. Desaparece la vaguedad y el tono de natural convicción con que la metaphysica generalis trataba hasta entonces de la 'generalidad' del ens commune. La pregunta sobre la fundamentación exige por vez primera claridad sobre el modo de generalización y con ello sobre el carácter del exceso [Überschritt] presente en el conocimiento de la constitución ontológica [...]. Fundamentación de la metafísica en su totalidad quiere decir develación de la posibilidad interna de la ontología. Este es el sentido auténtico, puesto que es el sentido metafísico (referido a la metafísica como tema único) de aquello que continuamente se interpreta de una manera equivocada bajo el título de 'revolución copernicana' "KM 21. Véase además KM 208, 219; WG 15, nota 14. SG 131. En el mismo sentido general interpreta Cassirer esta "vuelta copernicana" (copernicanische Drehung), como *un cambio* no de sistema, sino del lugar en el cual ha de ejercerse el pensamiento filosófico. Para Cassirer el nuevo lugar clave del filosofar para Kant es el problema del "objeto transcendental"; esto es, la pregunta: "Sobre qué se asienta la referencia de aquello que nosotros llamamos representación, con respecto al objeto". Esta pregunta se convierte en el por qué de toda la filosofía, con lo cual se le cambia totalmente su *orientación*. "Ya no se trata de añadir un nuevo sistema metafísico a los existentes, —buscar una *nueva respuesta* a las viejas preguntas. El cambio y transformación va más profundamente: no se refiere a las respuestas de la metafísica, sino a su propio concepto y a su propio problema fundamental. Su camino debe transformarse puesto que su meta se ha colocado en otro sitio, puesto que el 'objeto' que pretende conocer y según el cual se orienta se ha traspuesto. Y esta transposición quiere decir algo completamente diverso y completamente más radical a que, por decirlo así, el objeto simplemente cambiara de lugar, dentro del recinto del pensamiento completamente determinado; la transmutación se refiere más bien a la constitución y estructura del ámbito del pensamiento como tal; ella contiene una nueva visión no solamente de lo que se conoce y de lo conocible, sino de la naturaleza y tarea, de la función fundamental del conocimiento mismo". Ernest Cassirer, "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant - Interpretation". Kant-Studien 36 (1931), p. 1.
- 14) Para Heidegger, metafísica es la comprensión del ser en el hombre, su presencia; con la cual ocurre el transmonte (transcendencia) del hombre hacia el ente. El método apropiado a la metafísica es el que se fija en transmonte o vuelta del hombre hacia los entes. Por eso se llama método transcendental. Es un método que requiere una visión nueva, que no se centra ni en el objeto mismo ni en el pensamiento o enunciado sobre el objeto, aunque retiene ambas miradas; para dirigirse a lo que media entre ambos campos y los hace posibles; a la referencia entre pensamiento y objeto, enunciado y objeto. Dice Heidegger en FD sobre el método transcendental: En el método transcendental por lo tanto "ya no estamos orientados hacia el objeto del enunciado, ni tampoco hacia la forma del enunciado como tal, sino más bien hacia: cómo es el objeto como objeto del enunciado, cómo representa previamente el enunciado al objeto, cómo traspasa nuestro conocimiento hacia el objeto, transcendit, y cómo de este

- modo sale al encuentro del objeto. Esta manera de considerar es la que Kant llama transcendental. En cierto sentido se retiene en la mirada el objeto en cierto sentido también el enunciado puesto que lo que se quiere captar es la *referencia* de enunciado y objeto". FD 140, 2.
- 15) Sobre el título "metafísica de la metafísica" conf. además: KM 208; VA 79, 2; NII 244, 2; 344; 1; 370s.
 - 16) Conf. además FD 95, 97, 99; 100; 133s.; 143; 1s.
 - 17) No sería también esta una justificación indirecta (o "histórica" en el sentido de que va con la historia) de la manera como Heidegger comenta a Kant, pasando de un "episodio" a otro. Una de las críticas de Cassirer, era que Heidegger no había medido "en toda su amplitud la esfera conjunta de la problemática del 'idealismo transcendental'. El solamente ha mostrado una *fase* de todo el movimiento de conjunto; fase que es importante y esencial ciertamente; pero no ha visto este movimiento como una *totalidad* y no lo ha revelado en sus leyes intrínsecas. Frente a lo que abarca en su conjunto el mundo del pensamiento de Kant, lo que Heidegger asume y desarrolla ante nosotros se reduce solamente a un aspecto parcial". Cassirer concede que tal restricción se debe a *nuestra finitud*. Loc. cit., p. 25.
 - 18) Al traducir "Ursprünglichkeit" por "originariedad" queremos hacer resaltar el que para Heidegger la *originalidad* del fundamento que descubre es tal que en él se origina todo lo humano. Originalidad refiere no simplemente a lo nuevo del hallazgo, cuanto a su pujanza fundamental. Conf. KM 3ª sección, pp. 117-184.
 - 19) KM 14f., y 185-222.
 - 20) 4KM 23243s. Hemos traducido "Moeglichkeit" por posibilidad, indicando lo que "hace posible la actualidad *y la posibilidad*", conf. KM 109s.; SZ 144s.; S.m.
 - 21) En FD concentra Heidegger su interpretación de Kant a los principios del entendimiento puro. Y sobre esta problemática nos dice: "con una cierta exageración se podría decir que la pregunta sobre los principios del entendimiento puro es la pregunta sobre el papel necesario de la intuición que necesariamente fundamenta al entendimiento puro. Esta intuición debe patentemente ser ella misma una intuición pura" FD 115, 2. En KTS, aunque para Kant el ser da sentido a las cosas de la naturaleza, al ente en sentido kantiano, sin embargo el recinto propio del ser no es algo "entitativo" (Dinghaftes); lo que para Kant quiere decir que no es "objetivo" (Gegenstaendliches). El ser tiene por lo tanto un recinto propio. Conf. KTS 11s. Este recinto no es el del simple pensamiento, que es el que configura la objetividad de los objetos, sino el de la "apercepción transcendental" con la cual alcanza Kant "el punto más elevado, en el cual debe anclarse toda la lógica". *Esta apercepción* está referida a la *afección* en su función de proponer unidades receptoras (Ibid. 19). Afección que en el caso del conocimiento finito quiere decir *intuición sensible*. Por eso la ontología, el tratado de la presencia del ser en el hombre, está referida a lo dado en la intuición sensible pura (Ibid. 23). En la obra de Kant se retiene el título que guía toda la doctrina tradicional sobre el

ser del ente: ser y pensar. El ser se define por su relación al pensamiento humano. Pero en Kant se da un paso decisivo: *el pensamiento se define como finito*, esto es, a partir de una nueva comprensión de sí mismo se delimita en sus funciones: "el pensamiento como representar judicativo-posicional, como posición y proposición se determina a partir de la apercepción trascendental y queda referido a la afección por medio de los sentidos. El pensamiento se sume en la subjetividad afectada por la sensibilidad, esto es en la subjetividad finita del hombre" (Ibid. 23). En el mismo sentido ha de analizarse lo que significan en Kant, según Heidegger "Lógica trascendental", como la nueva lógica, y "síntesis", como referencia necesaria del sujeto cognoscente a los entes. Ambas están radicadas en la presencia previa del ser en el hombre como "tiempo originario".

- 22) Conf. FD 115; KTS 21, 1, 33, 35s. "Dar sentido" quiere decir presentar en una intuición inmediata. Pues bien la tesis de Heidegger en su interpretación de Kant, en la tercera y cuarta etapas de la fundamentación de la metafísica, es que el ser y sus predicados ontológicos se sensibilizan o cobran sentido para un conocimiento receptivo solamente en cuanto referidos a la intuición finita pura que es el tiempo original.
- 23) Conf. KM passim y principalmente &5, pp. 31-39. Para Cassirer la insistencia en la finitud humana y por lo tanto en la receptividad del hombre hace que Heidegger lo reduzca todo a nivel de la imaginación trascendental y con ello a nivel de la temporalidad. Todo el ser sería temporal para Heidegger. Dice Cassirer: "Y aquí está la objeción auténtica y esencial que tengo que oponer a la interpretación heideggeriana de Kant. Al 'referir todas las 'potencialidades' del conocimiento en la 'imaginación trascendental'; más todavía, al pretender reducirlas a ella, no le queda a él sino un nivel único de referencia, el nivel del ser ahí temporal. La diferenciación entre 'fenómenos' y 'noumenos' se oscurece, se nivela: puesto que todo el ser pertenece ahora a la dimensión del tiempo y con ello a la dimensión de la finitud. Y con ello se ha dejado a un lado una de las columnas fundamentales sobre las que descansa todo el edificio del pensamiento de Kant, sin la cual tiene que derrumbarse. Kant no representa en ninguna parte un 'monismo' tal de la imaginación; sino que él insiste en un decidido y radical dualismo; en el dualismo del mundo sensible y del mundo inteligible. Puesto que su problema no es el de 'ser' y 'tiempo' sino el de 'ser' y 'deber'; el de la 'experiencia' e 'idea' ". Loc. cit., p. 16.
- 24) Conf. Supra nota 20, y KM 209s. FD 142: "La posibilidad interna del objeto, esto es su esencia..." Además Ibid. 98, 2; WW 12, 1; 25. N II 344: "Das Wessen" es diversa de la 'essentia', idea, en la que se piensa solamente el qué-es del ente; esto es, su manera de aparecer, y se ha olvidado aquello que lo constituye como tal; esto es su relación al ser. Esta diferencia entre el sentido corriente de esencia *como idea* y su sentido dinámico, como posibilitante, o como dice plásticamente Heidegger en KM, como "germen" del cual se origina..., aparece en lo que W. Biemel llama en su preciosa introducción a Heidegger "la sentencia capital en la experiencia de la palabra": "la esencia de la palabra", "la palabra de la esencia". "En esta frase capital ocurre una inversión... En la primera oración se entiende la esencia como el qué-es (to ti estin).

La palabra es el sujeto, y se trata de entender la esencia de este sujeto. 'La esencia así entendida se delimita en aquello que posteriormente se llama el concepto, la representación, con cuya ayuda ponemos a nuestra disposición y captamos lo que una cosa es' (US 201). [...]. La esencia así entendida nos mantiene en el recinto de las representaciones metafísicas. En la segunda oración no se pretende simplemente realizar una inversión de términos, de manera que ahora la esencia se convierta en sujeto y se piense que se le predica la palabra; no, en esta inversión se debe producir el cambio de una *representación* metafísica a un *pensar* que ya-no-es-metafísico. Esto nos parece en todo caso tanto más difícil cuanto que estamos completamente enseñados a las representaciones metafísicas y de ellas hemos heredado el modo de representar; resultando así que la nueva manera de hablar tiene que extrañar. Si en la primera oración esencia quiere decir qué-es, en la segunda debe pensarse como 'permanecer' y 'demorar'; no como simple duración, sino como aquello que nos afecta, nos reta, nos inquieta, nos mueve. 'La palabra pertenece a ese essentante [Wesende], es propiedad la más propia de aquello que conmueve [Be-wegenden] a todo' (US 201)", W. Biemel, "Heidegger", Hamburg; 1973; p. 138.

- 25) 4KM XVII; véase además Supra, pp. 157ss.
- 26) Conf. W. Richardson, S.J., "Heidegger, Through Phenomenology to Thought"; The Hague, 3 1974, p. 107s.
- 27) "[...] en ninguna otra parte ha penetrado tan profundamente Heidegger en un filósofo de la tradición; y en ninguna parte es su actuación tan libre para lo diverso en lenguaje y en terminología". D. Henrich, Loc. cit., p. 30. Y en cuanto a la amplitud del influjo de KM, "apenas hoy se puede apreciar en su justeza la amplitud del influjo que ejerce el libro-sobre-Kant. El método y la meta de la interpretación de casi todas las publicaciones están influenciadas por él. Y sin embargo, este influjo no se ha seguido generalmente en la claridad de una disciplina metódicamente consciente". Ibid., p. 29, 2.
- 28) 4KM XVI. Aquí nuestra traducción se ha convertido abiertamente en interpretación. "Fortschreitende Auslegung": interpretación precursiva. "Vorbereitende Ergaenzung", al pie de la letra, un complemento preparativo. "Fort-schreitende Auslegung": La interpretación procede juntamente con Kant, en el sentido de que tiene que tener en cuenta lo que Kant va diciendo en su proceso pensante. Pero a la vez va más allá de Kant, en cuanto pretende poder adelantar su perspectiva final, para desde allí interpretar la totalidad de su pensamiento.
- 29) Nos parece además que este término está en relación con "Vorlaufig", que normalmente quiere decir lo provisorio, en el sentido de algo interino (provisional). Para Heidegger esta palabra indica una perspectiva que se adelanta hasta el fin, para desde allí señalar el camino, y que por lo tanto no es pasajera, sino que se debe mantener. Conf. KM 160, 3. Pero el caso más claro ocurre en SZ 1: "La interpretación del *tiempo* como horizonte posible de toda comprensión del ser en general es la meta provisorio de la presente investigación". José Gaos traduce: meta provisional.
- 30) KM 69. Este es uno de los puntos en el cual la traducción castellana de KM que poseemos nos desorienta, pues dice lo contrario del original: "La

interpretación siguiente *no solamente* ha de revisar detalladamente los senderos tortuosos de la deducción trascendental, sino que debe exponer el curso original de la problemática". "Kant y el problema de la Metafísica". Traducción de Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Trost, Fondo de Cultura Económica. México - B. Aires; p. 65. Sea esta la oportunidad para señalar todavía un *punto más central* en el cual la traducción trae exactamente lo contrario de lo que afirma el autor. KM 52: "Mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto", loc. cit., p. 49. El tiempo *como se entiende corrientemente* limita. No así el tiempo de Heidegger, cuyo papel es *ensanchar*, romper límites y referir a un horizonte más amplio que el del momento presente, actual. Así cuando al final de KM se llegue a la conclusión de que el hombre en su centro es trascendencia, y que la trascendencia es "tiempo", se quiere poner de relieve el *carácter expansivo* del "tiempo original".

- 31) Dentro de estos cánones quiere Heidegger interpretar a Kant. Otra cosa es si lo logra. En el último prólogo nos habrá de decir algo el mismo Heidegger sobre este punto. Conf. más adelante, pp. 178ss. Conf. KM 117.
- 32) Ibid. 182ss. y SZ &63, pp. 310ss.
- 33) Conf. FD 32, 6. Allí se explica, aunque no completamente en el mismo sentido que aquí y desde una perspectiva histórica más avanzada, —puesto que ya ha pasado Heidegger por la re-versión (Kehre)—, en qué consiste una pregunta "histórica", como lo es por ejemplo la pregunta por la "entidad del ente" (Dingheit des Dinges) de que allí se trata.
- 34) Conf. Henri Declève, "Le second avant-propos de 'Kant et le problème de la métaphysique'", en *Dialogue*, VI (1968), pp. 555-565.
- 35) Conf. Supra, pp. 161s.
- 36) No como nos lo pueden hacer creer los traductores franceses, "ceux qui pensent s'instrueront mieux de ses défauts", "como si esta última anotación se refiriera únicamente al libro en que se insería", comenta H. Declève, loc. cit., p. 564.
- 37) Conf. 4KM XIIss. El facsimil de esta nota original se reproduce y se transcribe en las dos páginas anteriores al prólogo en cuestión.
- 38) 4KM XIV. Hemos traducido "Vorgriff" por pre-concepto para indicar su familiaridad con "Begriff": concepto. En castellano quedaría bien expresado por perspectiva-previa. "Vorgriff" es en general "anticipación". Más en concreto, podríamos decir que para Heidegger es el conjunto de conceptos de que necesariamente se sirve toda interpretación, bien sea que se trate de conceptos "sacados del mismo ente que se ha de interpretar", o de conceptos "que se oponen a su manera de ser... Sea como sea —la interpretación se ha decidido siempre en definitiva o con salvedades por un modo determinado de captar: la interpretación está fundada en un *pre-concepto*" (SZ 150). O sea que aquí "pre-concepto" (Vorgriff) quiere decir aquello que nosotros comprendemos de antemano y que nos sirve de vehículo para la interpretación, bien sea de la realidad o de un escrito cualquiera. En todo su ser el hombre es *pre-concepto*. Al profesor N. Sprokel, S.J. (Roma) debo la anotación de que aquí Heidegger cambia el texto de su primer prólogo. En vez de WS 1925/26 señala ahora sin comentario de ninguna clase WS 1927/28. La lista de cursos y seminarios

de Heidegger que presenta Richardson, da en ambos semestres un ejercicio sobre la interpretación fenomenológica de la KdrV (p. 665, 1).

- 39) KM 129, 153s., 194 ss.; DD, 4KM 260.
- 40) Conf. KM Sección 4ª, pp. 185ss., principalmente &37.
- 41) DD, 4KM 255. Aquí vuelve a usar Heidegger el término "vorlaufig", con la significación de una problemática de largo alcance, decisiva, como puede verse por el contexto.
- 42) Ernst Cassirer, "*Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kant-Interpretation*", Kant-Studien, XXXVI (1931) 1-26. Para Cassirer Heidegger traslada a Kant a una atmósfera de oscuridad que no es la suya. Posteriormente hará notar Heidegger que está de acuerdo con Cassirer, sin nombrarlo, en que Kant es un pensador de la ilustración; un pensador claro. Pero esto significa para Cassirer que "él busca la luz y la claridad, aun en el momento en que reflexiona sobre los más profundos y recónditos fundamentos del ser". (Loc. cit., 23). Heidegger anota que *claridad de pensamiento* quiere decir que no se disimula claridad cuando se topa lo oscuro (FD 42s). En esta cualidad hermana Kant a los grandes pensadores griegos.
- 43) Loc. cit., p. 8.
- 44) Heinrich Levy, "Heidegger Kantinterpretation", Logos; XXI (1932) 1-43.
- 45) Dieter Henrich, "Über die Einheit der Subjektivität". Phil. Rundschau 3 (1955) 28-69.
- 46) Publicado en "Durchblicke. Festschrift für Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", Herausg. von Vitt. Klostermann, 1970, pp. 286-317.
- 47) Hoppe recoge expresamente en el curso de su análisis profundo críticas de Cassirer, Levy, y además ligeramente algo de Dieter Henrich, "Über die Einheit der Subjektivität", Philosophische Rundschau, 3 (1955) 28-69.
- 48) Principalmente Henri Declève, "Heidegger et Kant", La Haye, 1970; 380 pp. y Rosa Padellaro; "Heidegger e il Problema Kantiano", Torino, 1960, 185 pp.
- 49) Conf. supra, p. 160-1 y sig., y nota 30.
- 50) 4KM 267s.; conf. además KM 213.
- 51) Conf. nota 3. En KM hemos descubierto algunos temas persistentes en la problemática de Heidegger: la finitud, como perspectiva fundamental de toda la consideración sobre Kant. Lo que se llama consecuentemente una "razón finita sensible", o sea que pueda recibir y ser afectada por la presencia del entre y del ser. El "tiempo original" como esta sensibilidad fundamental, portadora de todo el conocimiento finito.
- 52) Conf. nota 22.
- 53) Para ser fieles a la terminología de Heidegger deberíamos decir "provisoria", en el sentido explicado antes. Conf. nota 30 y Cap. III. 28, del estudio conjunto no publicado aquí.

- 54) Si esto es así, desaparece la objeción principal que H. Declève "Heidegger et Kant", La Haye, 1970; p. 368ss.; hace a Heidegger de que su interpretación de Kant es tal que *recorta el horizonte de la problemática kantiana*, reduciéndolo simplemente a la transcendencia como proyección de la objetividad de los objetos, campo de encuentro de lo-a-la-mano, horizonte en el cual *no hay lugar para el encuentro de lo que es el hombre como ser libre*. Para Declève, al recortar así el horizonte del pensamiento kantiano, se vienen a justificar perfectamente las críticas que el mismo Heidegger hace a Kant, de que ha omitido una ontología temática del ser ahí... una analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. De que "ha omitido el problema del ser" (SZ 24).
- No es este el sitio para juzgar la valiosa obra de Declève. Anotemos sin embargo que su valor principal nos parece estar en la reconstrucción de las diversas capas del pensamiento heideggeriano sobre Kant, en su proceso histórico de más de 50 años. Nos parece sin embargo que desde un comienzo el tono de la obra es polémico.
- 55) Conf. supra nota 22, y FD 111, 161, KTS 20ss.
- 56) Conf. KM 128; pero principalmente &4 y 5. Conf. además supra Cap. II 5ss. (Se refiere al estudio completo).
- 57) "Gehoert zu diesem Wesem der Endlichkeit das Unwesen jenes Scheins? KM 221. Conf. además DD en 4KM 253, 1; "Por motivo de la manera finita como el hombre está, en la verdad, resulta a la vez un no-estar-en-la-verdad. La no-verdad pertenece a la médula más íntima de la estructura del ser ahí. Y me parece que aquí vengo a encontrar la raíz en la cual está fundada metafísicamente la 'ilusión' transcendental de Kant".
- 58) El Heidegger II hablará de este ex-ceso como de la substracción del ser en su mismo comunicarse al hombre, reteniéndose así en su propiedad ("Ent-zug des Seins"). Conf. por ejemplo SG 143.
- 59) Conf. por ejemplo KM 49 donde se nos habla del espacio como "quantum infinitum".
- 60) Véase a este propósito WG 42, nota, donde la ex-centricidad del hombre está además claramente relacionada con la ex-staticidad del tiempo originario que lo constituye.
- 61) "El ser del ente es comprensible solamente si el ser ahí se afinca en el fundamento de su esencia en la nada, —y aquí está la más profunda finitud de la transcendencia—" KM 214, s.m.
- 62) Conf. KM 37, 39, 44, 74; 106; 197; 199; 221; para citar solamente algunos lugares concretos. Véase sobre todo el &39.
- 63) Conf. KM 207, 210, 221 y passim. En KM también ocurre la fórmula un poco más general, pero que viene a referirse a lo mismo; de "la finitud en el hombre"; KM 200; 204 y passim.
- 64) SZ 330 define bellamente la finitud de la temporalidad originaria; el carácter estático del futuro originario consiste precisamente en que *encierra una tendencia a ser* (Seinkonnen); es decir, *su propia cerrazón posibilita una comprensión existencial de la negatividad que lo abre a posibilidades ulteriores. Es una cerrazón que lo abre.*
- 65) Conf. KM 41f., 44, 45f.
- 66) Conf. supra, nota 58.

EXPLICACION - TEORIZACION EN CIENCIA

(NOTAS PARA UNA EPISTEMOLOGIA CIENTIFICA)

LUIS E. SUAREZ FONSECA

Este trabajo es en parte el resultado de un curso dictado a estudiantes de Ingeniería Electrónica el primer semestre de 1975 y titulado 'La evolución del pensamiento científico.'

... Teorización, explicación, son temas centrales de la epistemología científica, que el filósofo de la ciencia debe abordar de una manera adecuada, antes de embarcarse en la tarea, —supuesto que fuera posible re-realizar— de construir una Teoría General del Conocimiento. 'Manera adecuada, antes de embarcarse en la tarea, —supuesto que fuera posible de re-todo de mayoreo), debe aprender del científico la regla de oro de que hay que desmenuzar los problemas, de que hay que plantearse de un modo extremadamente preciso y delimitado las preguntas pertinentes, para obtener resultados importantes. 'Manera adecuada' significa también que este trabajo debe ser eminentemente interdisciplinar, histórico y crítico. Solo así los resultados obtenidos serán satisfactorios no solo para quien como filósofo estudia estos problemas, sino que pueden llegar a ser significativos para la investigación científica misma. Tradicionalmente el filósofo no ha desempeñado un papel significativo en la maduración de la ciencia. Significa esto que de derecho no puede desempeñar un papel distinto? No lo creo. El mundo de la ciencia actual, 'su método', sus estrategias, en general su racionalidad es un reto a la Filosofía actual que debemos asumir responsablemente.

I. EXPLICACION EN CIENCIA

La crítica empirista, en particular la de Hume, y el develamiento del espíritu del que procedía, hecho por Comte, tuvo por resultado conferir al sentido de la palabra "explicar" una ambigüedad que se manifestó plena-

mente en la ciencia moderna. Esta ambigüedad aparece particularmente en los momentos críticos que ya atravesó y que aún hoy atraviesa la física microscópica.

Desde los comienzos del pensamiento occidental, aparte de algunas tentativas nominalistas y el nuevo punto de vista introducido por el empirismo inglés, "explicar" filosófica o científicamente el mundo, consistía en relacionar (referir) sus apariencias fenoménicas con fundamentos escondidos más reales que este mismo mundo. A través de las metafísicas y las diversas teorías de la ciencia podemos sumariamente distinguir tres direcciones en las cuales se han buscado tales fundamentos:

- 1 — Una REALIDAD OBJETIVA que justifique las apariencias sensibles sin participar de su subjetividad, y que se trata de encontrar a través de ellas, como las Ideas platónicas, las substancias de Aristóteles, los átomos de Leucipo. Tal tipo de explicación se vuelve a encontrar en las ciencias modernas, como espacio y tiempo objetivos en Newton, como éter real en Fresnel, espacio-tiempo en la relatividad y en general bajo la forma de todas las teorías que atribuyen a entidades físicas las propiedades de una cosa.
- 2 — Un ORIGEN SUBJETIVO, característico del idealismo y que relaciona (refiere) los fenómenos no con una realidad subyacente, sino con un sujeto fundamental del que proceden. Este tipo de explicación, siendo más filosófico que científico (los idealistas post-Kantianos, Hegel en particular dan el modelo) no juega un papel menor sin embargo, en las ciencias, donde lo vemos aparecer siempre que una teoría adecuada a la experiencia se presenta como no sacando su adecuación de dicha experiencia.
- 3 — Finalmente una COHERENCIA RACIONAL fundada en la hipótesis de la predicatividad y de la univocidad del saber, es decir, de una razón preformada cuyos criterios constituyen la garantía de la explicación encontrada. Se trata en definitiva de la coherencia racional que Descartes y Kant ponen como base de sus propios sistemas y de toda afirmación de orden científico. Sobre ella reposa el edificio de las matemáticas hasta la crisis de los fundamentos y para muchos teóricos, entre ellos Laplace, el de las ciencias físicas, hasta el advenimiento de los quanta.

¿Cuál es, frente a la crítica empirista-positivista, el rasgo común de estos tres tipos de explicación que pueden por otra parte componerse entre sí?

Todos tres recurren, para salvar los fenómenos, a principios de orden metafísico, buscando eliminar así la subjetividad de la experiencia sensible

que hace de cada hombre la medida de las cosas, y exige, pues, ser trascendida por una explicación común.

Pero si los principios así invocados, sean éstos el ser, el espíritu o la razón, escapan a la contingencia de la experiencia, escapan igualmente al control que tenemos sobre ella y revisten la arbitrariedad de una suposición sujeta a la sola exigencia de referirse a esta experiencia por lazos igualmente arbitrarios. De donde la intervención de dogmatismos metafísicos, sean realistas, racionalistas o idealistas, no sólo en filosofía, sino en ciencia, y esto hasta el siglo XIX.

El mérito del positivismo, prolongación de la crítica empirista, ha sido denunciar este carácter arbitrario e imponer a la explicación científica la condición esencial de referirse a la experiencia por conexiones sólidas (relaciones necesarias).

El principio de la positividad tal como ha sido elaborado a través de las etapas de la física se puede formular de la manera siguiente: "se sale del dominio de adecuación de una teoría desde el momento en que se hacen intervenir suposiciones que no son verificables experimentalmente, habida cuenta de todo perfeccionamiento posible de los aparatos de medida, compatibles con la teoría considerada" (1).

Pero el carácter arbitrario de cierta explicación teórica no aparece siempre claramente, sobre todo en los primeros desarrollos de esta explicación que parece resolver numerosos problemas no resueltos hasta ahora. Se han necesitado otras razones, más contundentes, para hacer tomar conciencia, progresivamente, de la necesidad de un replanteamiento de la concepción moderna de la explicación. Estas razones contundentes han sido acontecimientos concretos, constituidos por las dificultades inesperadas y múltiples en las que se han encontrado complicadas las diversas teorías modernas de la ciencia: crisis del fundamento de las matemáticas que ponía en cuestión la significación de la racionalidad en sí, crisis sucesivas de la física atómica que acababa poco a poco con las convicciones relativas a la objetividad, la racionalidad y al determinismo como principios del mundo físico o como principios del espíritu.

Estos sacudimientos profundos que han minado las bases del conocimiento científico en el momento en que este probaba del mejor modo su eficacia práctica han sido analizados entre otros por León Brunschwig y Gaston Bachelard, como para que yo me ocupe ahora de ellos. Me van a servir de fondo para hacer aparecer y justificar el espíritu de positividad que está en el origen de una concepción totalmente diferente de la explicación y por lo mismo en el origen de la ambigüedad actual del término. Esta concepción diferente de la explicación adoptada por muchos, la encontramos rápidamente definida por Reichenbach cuando escribe: "... el

poder explicativo se relaciona con la eficacia en la predicción" (2). Y un físico eminente estima que una teoría física tiene ante todo como fin la previsión de resultados de medidas ulteriores en base a resultados de medidas ya obtenidas (3).

Se trata aquí de una concepción puramente fenomenológica de la teoría científica (4), destinada a preservar la ciencia de toda intrusión de lo metafísico, de lo inobservable, y por lo mismo a garantizarle su rigor y eficacia.

Pero un problema aparece entonces: una teoría concebida así, teniendo relaciones con la experiencia, puramente exteriores, sujetas solo a la sanción de éxito empírico, es, dicha teoría, una explicación? En otras palabras, corresponde a lo que el hombre que se interroga por el fondo de las cosas, espera de la ciencia? La previsión verificada, que aparece como la exigencia más humilde que se le puede pedir a la teoría, es, al mismo tiempo que el origen de nuestro dominio-control del mundo, una comprensión de éste? Es esto lo que debe examinarse y esto en dos planos: el del derecho y el del hecho.

Primariamente, en el plano de derecho, el problema que nos proponemos, consiste en examinar si un esquema teórico que responde entera y exclusivamente a las exigencias de la positividad puede ser completado de tal forma que se obtenga un esquema considerado explicativo, es decir que llama en su ayuda entidades de orden metafísico. Este problema puede estudiarse rigurosamente. En efecto, partiendo del solo supuesto de que una teoría física tiene por fin el cálculo de previsiones a partir de resultados de medidas ya efectuadas, supuesto que satisface esencialmente las exigencias de la positividad, es posible edificar un esquema teórico, llamado teoría general de las previsiones, esquema que realiza toda teoría física fenomenológica como por ejemplo la mecánica ondulatoria en su forma probabilista. Tal teoría supone solamente, que la intención del físico puede hacer un corte, en el universo, de una parte que se llama "SISTEMA FISICO", que se conserva en el curso del tiempo. Todo conocimiento adquirido acerca de este sistema lo es gracias a una medida efectuada por un aparato apropiado (sistema físico a nuestra escala) que determina su tipo. Las previsiones estimadas por medio de los resultados así obtenidos se expresan en términos de probabilidades y se calculan por medio de funciones de ondas, son generalmente inciertas.

Tal esquema previsional permite establecer que solo hay dos tipos de teorías físicas: 1) aquellas en las que todas sus magnitudes son determinables simultáneamente de derecho; 2) aquellas en las que existe al menos un par de magnitudes no medibles simultáneamente (la posición y su conjugada, la velocidad).

Se puede demostrar que en el primer caso se llega a una descripción objetivista y determinista en tanto que en el segundo caso esto es imposible, al no poderse eliminar el papel del proceso de medida y se tiene un esquema previsional irreductible, es decir esencialmente indeterminista no objetivista, no racionalista. Es el caso de las teorías que se refieren a los fenómenos microfísicos, inaccesibles sin la intervención de un aparato macroscópico que sirva como amplificador.

Podemos preguntarnos si es posible, como piensa Einstein a propósito de la mecánica ondulatoria, completar un esquema previsional por medio de suposiciones de orden metafísico, para obtener un esquema explicativo (5). Pero si se construye una teoría más completa recurriendo a magnitudes (entidades) ignoradas por una teoría previsional irreductible como la mecánica ondulatoria, se constata que la teoría más completa posee la misma estructura que ésta última, que se revela como abierta, no objetivista, no determinista, no conforme a las categorías de la racionalidad clásica. Así, desde el punto de vista *de derecho*, parece que hay incompatibilidad entre la estructura previsional irreductible exigida por la positividad y el acceso a un esquema considerado explicativo en el sentido que hemos dado al término.

Ahora, desde el punto de vista *de hecho* se puede examinar si teorías efectivamente construidas hoy, van a satisfacer de una manera más adecuada que las teorías fenomenológicas, nuestras exigencias de explicación, y si ellas se concilian con las exigencias de la positividad. Se han hecho muchos ensayos en este sentido, el más notable es el de Louis de Broglie quien en 1927 intenta evitar una interpretación estadística de la mecánica ondulatoria adoptando una interpretación llamada "teoría de la onda piloto con doble solución". Tentativas que se inspiran en las mismas ideas las encontramos hoy en Bohm y Vigier.

Todos recurren a magnitudes físicas reales, objetivas, pero inaccesibles algunas de ellas, por principio, a la experiencia.

Reintroducen deliberadamente en la física, fenomenológica desde hacía 25 años, consideraciones metafísicas que tienen la ventaja de constituir, más allá de simples previsiones, una explicación que los físicos y filósofos de otros tiempos buscaban. Einstein escribe: Hay algo así como "el estado real" de un sistema físico, que existe objetivamente, independientemente de toda observación o medida, y que puede en principio describirse por los medios de expresión de la física. . . Esta tesis concerniente a la realidad no tiene el sentido de un enunciado claro en sí, en razón de su naturaleza "metafísica" (6).

Tales teorías, aún en vías de construcción, poseen pues, un carácter realista. En conexión con las teorías cosmológicas, bajo la forma de una

conciliación de la teoría de la Relatividad y la de los Cuanta, en la formulación de Vigier, proporcionan una representación del mundo "Weltbild" objetiva, determinista y conforme a las exigencias racionalistas. Pero no dejan de ser objeto de objeciones en razón del carácter inaccesibles de las entidades físicas que hacen intervenir y perturban a los espíritus por el hecho de no proporcionar en el dominio previsual resultados mejores que las teorías puramente previsionales.

No queda, pues, ante tal estado de cosas, qué optar entre los dos sentidos del término "explicación", ya que parecen inconciliables; la ganancia en cuanto a referencia metafísica no se pierde en cuanto a la positividad e inversamente? Parece que un análisis más avanzado de las relaciones del observador y del sistema puede permitirnos ir más allá.

Se debe distinguir el caso en que se enfoca el sistema estudiado independientemente de toda disposición particular referente a las medidas a efectuarse sobre él: en este caso el esquema previsual irreductible constituido por la interpretación estadística de la mecánica ondulatoria es el único válido y este sistema puede describirse solamente como indeterminista.

Pero en el caso en que este sistema está comprometido en un proceso de medida, o en el otro, en el que por decisión del observador no se efectúa medida alguna sobre él, en un intervalo de tiempo, coloca al sistema sobre el fondo del universo, el observador renuncia a lo arbitrario de que disponía, en lo referente a las etapas del proceso en cuestión (medir, no medir).

El sistema estudiado se convierte entonces en el par SISTEMA-APARATO, o en el par SISTEMA-UNIVERSO, que se comporta uno y otro como objetos independientes de toda observación y pueden entonces describirse en un esquema objetivista y determinista, a condición entiéndase bien, de recurrir a magnitudes ficticias (construcciones hipotéticas).

Hoy hemos sido conducidos a la construcción de una teoría que unifica las teorías cuánticas y las teorías relativistas generalizadas.

La clave de la unificación es la teoría de la doble solución de Broglie. Esta teoría puede tener tres aspectos: en la perspectiva realista, un aspecto relativista generalizado unitario (Vigier) y un aspecto microfísico (teoría de la doble solución de Broglie); en la perspectiva positivista, un aspecto microfísico fenomenológico (teoría triondulatoria o teoría funcional del corpúsculo de J. L. Destouches).

Pero la representación del mundo o Weltbild obtenida por las interpretaciones realistas aparece solo como una satisfacción de la tendencia antigua a explicar la experiencia por prolongaciones metafísicas como soporte objetivo de los fenómenos. Y esta tendencia, hoy, se opone muy

fuertemente a aquella otra que buscaría restablecer la solidaridad del físico y su objeto, del explicador y un mundo que se trata de explicar provocándolo a aparecer en sus diversos aspectos. Oigamos la opinión acerca de este punto, de dos epistemólogos situados en los extremos históricos del desarrollo de las ciencias experimentales: "el fin de la ciencia que proponemos no es inventar argumentos sino las artes"; "de hecho, la verdad científica es una predicción, o mejor, una predicación. . . el mundo científico es, pues, nuestra verificación. Por encima del sujeto, más allá del objeto inmediato, la ciencia moderna se funda sobre el proyecto" (7).

II. SOBRE LA EXPLICACION EN LA FISICA MODERNA

1. Descripción de un sistema físico microscópico

El objeto de las investigaciones del físico está constituido por un "SISTEMA FISICO", i.e. una porción aislada del universo y que se supone se conserva en el tiempo. Según la interpretación usual en física cuántica, un sistema físico S se compone de corpúsculos que obedecen las leyes de la mecánica ondulatoria. Todo conocimiento sobre este sistema sólo puede obtenerse por una medición efectuada por un aparato apropiado constituido por un sistema físico de nuestra escala. El fin de la teoría consiste en calcular a partir de los resultados de las mediciones iniciales, previsiones que se refieren a resultados de mediciones ulteriores. Estas previsiones se expresan por medio de probabilidades y se calculan por funciones de onda por el método de la teoría general de las previsiones. En general, estas previsiones son inciertas y se expresan por probabilidades diferentes de cero y la unidad ($P \neq 0$ y 1).

Se supone esencialmente: 1) que en un momento de su elección, el observador puede efectuar la medición que quiera; 2) que la operación de medición constituye, entre aparato y sistema observado, una interacción que obedece a las leyes usuales de interacción. Si se considera solo el sistema físico S escogido, como objeto por el físico, se sabe, gracias a los criterios de indeterminismo esencial, que es imposible dar una descripción determinista de él, i.e. que una teoría de determinismo profundo concerniente a este sistema no puede proporcionar las mismas previsiones que la mecánica ondulatoria, cuyas previsiones han estado siempre de acuerdo con la experiencia; una teoría de determinismo profundo acerca del sistema S , es decir, un esquema puntual en un espacio de fase, será una teoría inadecuada, o equivalente a una teoría parcial de la mecánica ondulatoria.

2. Teoría más completa y teoría mejor que la M. ondulatoria

Si con Einstein se considera que la mecánica ondulatoria es incompleta, se busca entonces completarla haciendo intervenir magnitudes igno-

radas por ella, pero eventualmente accesibles a la experiencia. El RESULTADO será una nueva teoría que tiene la misma estructura que la mecánica ondulatoria y como ella esencialmente abierta e indeterminista. Toda teoría más completa que la M. ondulatoria que no recurra a magnitudes metafísicas para formar un esquema cerrado, sigue abierta como la M. ondulatoria. Se puede buscar construir una teoría mejor que ésta, es decir, con un dominio de adecuación más amplio que el de las teorías cuánticas usuales. Para que tal teoría remplace la M. ondulatoria, es necesario que en el dominio de aplicación de ésta proporcione previsiones muy cercanas a las de esta mecánica, que está sujeta a las relaciones de incertidumbre de Heisenberg. La nueva teoría tendrá la estructura de una teoría cuántica.

3. Descripción de un sistema implicado en un proceso de medida

La M. ondulatoria no describe el detalle del proceso de medida, pero se puede explicitar tal proceso considerando entonces como sistema observado el sistema $(S + \mathcal{Q}_A)$, formado por el sistema S y el aparato de medida. Este nuevo sistema obedece a las leyes cuánticas al describirse microscópicamente.

Se puede, por otra parte, considerar el sistema S sujeto a una medición por el aparato \mathcal{Q}_A , como una pareja (S/\mathcal{Q}_A) donde el aparato de medida juega un papel esencial.

En este caso, una vez escogido el aparato de medida y comenzada la medición, el observador no puede intervenir en su arbitrio en la secuencia del proceso experimental en cuestión: este solo puede proporcionar una sola magnitud, la magnitud A definida por (\mathcal{Q}_A) el aparato utilizado, evolucionando el sistema (S/\mathcal{Q}_A) como un objeto determinado independientemente del proceso de observación. Se puede entonces dar una interpretación determinista del mismo, pero a condición de que se recurra a magnitudes inaccesibles, por principio, a la observación. En efecto, cuando se considera una sola magnitud A existe siempre para el sistema (S/\mathcal{Q}_A) al menos una transformación puntual \mathcal{Q}_A biunívoca en un espacio de fase (R) tal que las probabilidades para la magnitud A, se expresan a partir del movimiento de los puntos en este espacio de fase bajo esta transformación puntual, es decir, en un esquema objetivista y determinista que da las mismas previsiones que la M. ondulatoria. Pero las magnitudes inaccesibles que se deben introducir en tal esquema poseen un carácter metafísico contrario al espíritu de positividad.

Finalmente uno se encuentra ante las siguientes eventualidades:

- 1 — Para el sistema físico estudiado S independientemente de los procesos de medición a los que se pueda decidir someterlo, los criterios de indeterminismo esencial se cumplen.

2. — Para un sistema comprometido en un proceso de medición determinado, se pueden considerar varias posibilidades de construcción teórica:

- a) La mecánica ondulatoria con interpretación estadística, que es fenomenológica e indeterminista.
- b) Una teoría que para ser más completa recurriría a magnitudes ignoradas por la M. ondulatoria; tendrá la misma estructura y propiedades que ésta.
- c) Una teoría mejor que la M. ondulatoria será igualmente abierta e indeterminista.
- d) Una teoría que constituya un esquema cerrado objetivista y determinista, gracias a la introducción de magnitudes ficticias inaccesibles a la experiencia: aún en el caso de que algunas de estas magnitudes puedan llegar a ser un día medibles, será preciso siempre recurrir a magnitudes inaccesibles para que la teoría constituya un esquema objetivista. Tal teoría recurre a consideraciones metafísicas incompatibles con el espíritu de la positividad.

4. Descripción de un sistema físico en caso de abstención de medida

Si en lugar de medir el sistema S por medio del aparato el observador decide no hacer medida alguna durante un intervalo de tiempo (t_0, t_1) , la evolución del sistema permanece independiente de éste, por lo mismo puede hacer una descripción objetiva del mismo durante este intervalo de tiempo; ninguna experiencia desmentirá esta descripción y lo mismo sucede para todo sistema físico (S/O) colocado en las mismas circunstancias. Por este hecho, el observador puede construir una descripción objetiva del conjunto de los sistemas, en ausencia de medición, es decir puede construir una representación del mundo (Weltbild). Como en el caso en que decide efectuar tal medida, al decidirse a abstenerse de toda medida, el observador renuncia a lo arbitrario de que puede disponer frente al sistema y hace así posible una descripción objetivista. Esta será una teoría del universo en su conjunto o teoría cosmológica objetivista, determinista.

Contrariamente al caso en que se efectúa una medida, esta descripción objetivista en una teoría unitaria (relatividad general), no es aquí puramente gratuita, pues las condiciones de coherencia de la "Weltbild" viene a proporcionar relaciones que tendrán repercusiones experimentales. Estas condiciones conciernen a lo que puede ser objetivado en las propie-

dades de un sistema microfísico: magnitudes univalentes que caracterizan las especies de corpúsculos y leyes de fuerzas. Señalemos que son posibles varias teorías unitarias y que la pluralidad viene a disminuir la certeza de los resultados que aportan.

5. Realización de las diversas descripciones

Entre las teorías nuevas elaboradas para mejorar la interpretación física de la mecánica ondulatoria, la realización más interesante propuesta hasta ahora es la teoría de la onda piloto con doble solución de Broglie (1927).

Por otra parte, un examen crítico de la noción de corpúsculo hecho en la perspectiva fenomenológica conduce a una concepción funcional del corpúsculo: un corpúsculo descrito *geoméricamente* por un punto variable libre M , no puede describirse físicamente en el caso más general por tal punto: debe ser descrito por una infinidad de parámetros o aún por una función u ; de donde una teoría del corpúsculo o del sistema de corpúsculos. Se tiene: por una parte la onda física $u(P, T)$ para describir un corpúsculo; geoméricamente se representa por un punto M función de u ; por otra parte, una onda previsual $X(u, t)$ que permite hacer previsiones sobre el corpúsculo, onda que se desplaza en un espacio funcional, el espacio de las funciones u ; finalmente las previsiones de orden geométrico se expresarán por una función $\Psi(M, t)$ que se calcula a partir de $X(u, t)$. Cuando nos movemos en el espacio de adecuación de la mecánica ondulatoria la función Ψ se confunde con la función de onda ψ de la mecánica ondulatoria. Se llegará, por la concepción puramente fenomenológica, a una teoría general funcional del corpúsculo. En esta teoría la onda física u no evoluciona de manera determinista, sino que se comporta como el punto M variable libre, el corpúsculo de la M . ondulatoria. La teoría es esencialmente indeterminista y esto concuerda con las condiciones generales de toda teoría mejor que la M ondulatoria.

Pero cuando el observador ha fijado qué medida se va a hacer, o se abstiene durante un intervalo de tiempo de toda medición, es posible una descripción objetivista. Esta vez la onda, U figura al corpúsculo. La onda U debe ser descrita entonces de manera realista, objetivista, determinista: Evolucionará en el tiempo de manera determinada. Cuando falta la medición será descrita en el universo en su conjunto.

Nos encontramos pues en la confluencia de tres puntos de vista: la teoría de la doble solución de L. de Broglie, la teoría relativista unitaria realista, la teoría triondulatoria fenomenológica. Si se parte de la teoría triondulatoria, se ve que una representación objetivista es la teoría de la doble solución; si se parte de la teoría realista de la doble solución para

llegar a una teoría fenomenológica que elimine las magnitudes inaccesibles, se llega a la teoría triondulatoria.

Las teorías cuánticas habituales y las teorías relativistas generalizadas se contradicen; en este caso una unificación introduce una complementariedad, es lo que sucede; aparece la complementariedad UNIVERSO-SISTEMA, o aún la complementariedad entre el aspecto realista y el aspecto fenomenológico; en uno y otro caso la noción de sistema físico no es la misma; S en un caso, (S/Q_A) o (S/D) en el otro. No se puede volver a un punto de vista puramente clásico; hay una característica de estructura por la que las teorías cuánticas difieren de las teorías clásicas y que debe encontrarse otra vez necesariamente aun si se adopta una descripción realista.

Una unificación de dos grandes teorías físicas aporta siempre una gran parte de relaciones nuevas; una teoría unificadora tiene siempre un dominio de adecuación más amplio que la reunión de los dominios de adecuación de las teorías a unificar, así se abre ahora un nuevo período del desarrollo de la física teórica que podría ser muy fructuoso.

6. Anotaciones epistemológicas

La construcción de teorías objetivistas y deterministas de que acabamos de hablar señala un retorno al realismo en física. Pero en razón de las nociones (construcciones, magnitudes) metafísicas a las que recurre, será preciso interpretar la diferencia entre parámetros medibles y parámetros inaccesibles. Una teoría de tipo realista se presenta como la descripción de un objeto independiente de los medios por los que tenemos conocimiento de él; por el contrario desde el punto de vista fenomenológico, no nos ocupamos de "lo que es", ni siquiera de saber si existe alguna cosa en sí, objeto; solo se considera lo que se sabe, los conocimientos.

El fenomenólogo insiste en el carácter metafísico de las teorías realistas; pero esto no les quita su interés, pues pueden tener un valor heurístico, permitiendo descubrir relaciones que una descripción fenomenológica es incapaz de sugerir.

El realista insiste en la esterilidad de las teorías positivistas, pero esto no es siempre históricamente exacto; así la mecánica newtoniana oscurecida por el realismo y el idealismo, ha sido esclarecida gracias al espíritu fenomenológico; el positivismo enfrentado al atomismo clásico del siglo XIX, paralizado por las contradicciones, dio origen al energetismo que implicó una extensión considerable de aplicaciones de la termodinámica; aun la mentalidad fenomenológica condujo a Einstein a la construcción de la teoría de la relatividad restringida y finalmente estableció sobre bases

sólidas las teorías cuánticas, en tanto que las tentativas realistas no llegan a resultados coherentes.

Por el contrario el realismo permitió a Newton la edificación de la mecánica, a los atomistas del siglo XIX las teorías cinéticas de la materia, a los experimentadores de comienzos de este siglo poner en evidencia experimental las moléculas, átomos, partículas elementales, a Einstein construir la teoría de la relatividad generalizada. Actualmente permite caminar hacia una unificación de la relatividad y los cuanta. Parece que paso a paso y según los problemas a resolver, positivismo y realismo inspiran los trabajos. Parece que solo el realismo puede proporcionar nuevas relaciones, nuevas representaciones, en tanto que el positivismo, en base a una crítica muy estricta, permite eliminar las contradicciones y construir teorías satisfactoriamente. Gaston Bahelard escribe: "Me pregunto si no hay actualmente una oposición entre los esfuerzos por fundar (fundamentar) la ciencia y los esfuerzos para construirla". Las realizaciones efectivas de estas dos tendencias, que hemos visto enfrentarse, podrían poner sobre la vía de resultados fructuosos, una vez superada su oposición en una "Aufhebung" en que se revelaría su complementariedad.

III. INVESTIGACION TEORICA

CONSTRUCCION TEORICA - PROBLEMAS DE METODO

1. Nota introductoria

No se puede decir que haya una "Metodología de la investigación" por descubrir y formular, para estar en el camino directo hacia el conocimiento.

Por el contrario, cada investigación plantea un problema de método. En efecto, cuando para resolver un problema se dispone de un método adaptable al caso estudiado su solución es trivial, cuestión de rutina. Así todo problema abierto plantea un problema de método, pero todo problema de método es una cuestión teórica. Así un aspecto teórico surge en cada investigación.

En el último siglo se creía en la universalidad de la mecánica clásica de Newton, o se creía poder llegar a una descripción perfecta de los fenómenos por medio de figuras y movimientos por el método del Racionalismo clásico. La teoría se concebía aquí como que debía describir exactamente la experiencia y como haciendo comprender las razones de los resultados experimentales. La teoría se consideraba a la vez como descriptiva y explicativa, desde este punto de partida salía una metodología general a la vez muy estricta y muy simple. Pero en la primera mitad de nuestro siglo

se hicieron dos constataciones: Por una parte, que por medio de una teoría solo se llegaba a describir una parte restringida del mundo experimental y ésto con sólo cierta aproximación y por otra parte, que una teoría tiene un dominio de adecuación limitado. Pero junto a estos aspectos negativos se registraba un inmenso progreso científico y una integración cada vez mayor de disciplinas hasta ahora separadas.

Esto condujo a pensar en un reexamen de la concepción clásica de la metodología de la ciencia y esto no a partir de concepciones filosóficas generales y apriori, sino a partir del estudio de problemas concretos que efectivamente le son planteados al hombre de ciencia en su trabajo.

2. Sistema y modelo

Una investigación teórica se refiere a un objeto de estudio, habitual y generalmente llamado SISTEMA. Al nivel de los hechos disponemos de cierto número de informaciones y leyes referidas a dicho sistema. La reflexión teórica se apoya esencialmente en la utilización de razonamientos más o menos matemáticos. Esta reflexión teórica para que pueda realizarse sobre un sistema necesita un MODELO del sistema.

En los últimos años, ante las dificultades para construir nuevas teorías físicas satisfactorias ante los progresos hechos en matemáticas y ante el conocimiento más neto de su verdadera significación se ha llegado a hablar a propósito de un sistema, sólo de un "modelo de este sistema" (ya no de una representación completa y exacta), modelo matemático que sólo muy de lejos y esquemáticamente sigue a la realidad experimental.

Algo análogo sucede en cuestiones económicas e industriales donde "modelo" tiene el significado de una descripción más o menos lejana de la realidad en cuestión (Tinbergen, Leontief, Samuelson). Toda teoría es esquemática; igualmente todo modelo es imperfecto y solo simula de lejos la realidad (conocer = mapping, dibujo lógico). El modelo se expresa matemáticamente; pero las nociones matemáticas introducidas implican un proceso de interpretación de éstos en el sistema al nivel de los hechos. Se tiene pues, un modelo matemático con interpretación concreta (significado físico-biótico-antrópico... de una estructura matemática).

3. Modelos en física teórica

Los modelos más complejos y perfeccionados son los de la física teórica. Los vamos a considerar como ejemplo. Lo primero que hay que construir es un marco de representación, un espacio que se adopta como espacio físico o como espacio-tiempo. En las teorías no relativistas un espacio euclidiano de tres dimensiones; en relatividad restringida un espacio-

tiempo de Minkowski; en relatividad generalizada un espacio de Riemann de cuatro dimensiones y en las teorías unitarias un espacio de 4 o 5 dimensiones.

Fijado el marco, hay que representar el sistema. Si contiene pequeños objetos, se los representa como puntos móviles en el espacio físico adoptado. Si contiene masas fluidas o campos, como el campo electromagnético, o corpúsculos microfísicos, se representan estas entidades físicas por campos, i.e. por funciones de puntos en el espacio físico y el tiempo en las teorías relativistas o por funciones de puntos en el espacio-tiempo en las teorías relativistas, funciones de puntos con variancia definida. Las acciones a que se someten los elementos del sistema se representan también por campos (campo no tiene nada que ver con la representación intuitiva, es un concepto matemático). Al final de todo esto, un sistema es representado, en cualquier teoría, por un conjunto de puntos móviles y por un conjunto finito de campos en un cierto espacio o espacio-tiempo.

La representación de un sistema económico o industrial es más simple; su estructura se representa generalmente por un grafo. Resumiendo: tenemos un 'modelo' cuando sabemos que intencionalmente hemos introducido simplificaciones en la descripción de un sistema.

4. Leyes y ecuaciones

Hasta ahora lo dicho se refería a la descripción de un sistema. Pero para la constitución de modelo se necesita además de la descripción del sistema, dar una descripción de ciertos 'hechos'. Estos hechos en el modelo fijan el valor de un parámetro, hacen necesaria la descripción de las leyes a las que está sujeto el modelo. Estas leyes igualmente hacen necesaria la definición de sistemas de referencia en el espacio-tiempo considerado.

Estas leyes se expresan en el modelo por ecuaciones o inecuaciones que relacionan magnitudes ligadas a los elementos que definen el sistema. En efecto, una ley expresa una condición impuesta al sistema a través de sus elementos representativos. Esto se hace por ecuaciones o inecuaciones.

Así un modelo es: 1) descripción del sistema estudiado, 2) descripción del sistema en un marco de referencia, 3) representación por ecuaciones-inecuaciones de las leyes a que obedece.

'Modelizar' es establecer una correspondencia entre objeto-hechos físicos y objetos-propiedades matemáticos. Viene luego el nivel del razonamiento sobre el modelo. El hecho de que se pueda utilizar eficazmente tal proceso de razonamiento, hace a las teorías científicas objeto de un interés creciente, no solo en la Física sino en la organización económica e industrial.

Este acuerdo, esta eficacia podrían sorprender si el conjunto de los hechos físicos y el de los hechos matemáticos fueran dados a priori en universos de naturaleza diferente, sin conexión. Esto no es así y menos en la moderna investigación científica en la que un interacción dialéctica entre hechos-modelo es evidente.

Finalmente una modelización es un paso de lo concreto a una representación simbólica (la ciencia pivotea entre lo abstracto y lo concreto y para entender este hecho se necesita una Filosofía abierta nos dice G. Bachelard en su *Le nouvel esprit scientifique*).

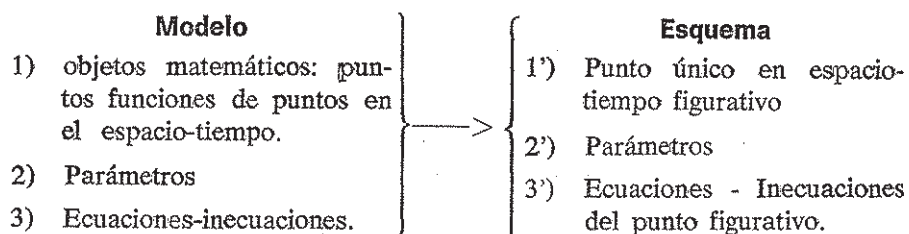
5. Noción de esquema

La adecuación a la experiencia, la interpretación en la experiencia de las nociones introducidas en el modelo, no garantizan la coherencia, la consistencia de éste; no garantizan ni satisfacen todas las exigencias racionales.

Diversos procedimientos se introducen entonces a fin de evitar la incoherencia y así se asocia al modelo un 'esquema' en este sentido:

1) El sistema se representa por un solo punto en un espacio conveniente llamado espacio figurativo, cuya complejidad depende de la estructura del sistema.

2) Las ecuaciones e inecuaciones del sistema se convierten en ecuaciones-inecuaciones referidas al punto figurativo. Las relaciones modelo-esquema las podemos representar como sigue:



6. Método de reducción

Las ecuaciones-inecuaciones de los elementos del modelo (puntos móviles o campos de la física), se transforman en ecuaciones o inecuaciones del punto figurativo del sistema por el método de reducción. Hay varios tipos de reducción que hay que efectuar sucesivamente, hasta llegar a la ecuación de la evolución para el punto figurativo y a las ecuaciones-inecuaciones llamadas 'de condición'.

Si las ecuaciones-inecuaciones del modelo no se transforman en sus correspondientes del punto figurativo, el espacio figurativo está mal esco-

gido y hay que rehacer el esquema de otro modo. A veces durante la reducción aparece una indeterminación. Entonces hay que completar el modelo; es incompleto en un punto esencial para su traducción matemática, punto ignorado hasta ahora al nivel físico o al nivel del modelo.

Aquí la tentativa de construcción del esquema jugó el papel de control. De este modo aparece frecuentemente la insuficiencia de precisión en el modelo para definir los espacios funcionales a utilizar en la construcción del esquema.

Para que un esquema sea consistente es preciso ante todo que las restricciones sean compatibles con la ecuación de evolución; hay que demostrar un teorema de compatibilidad. Al construir luego el esquema se pueden poner en evidencia las contradicciones o insuficiencias del modelo y por otra parte, utilizar los resultados más recientes sobre las ecuaciones por métodos matemáticos más modernos.

7. Matemización

A partir del esquema se puede desarrollar una teoría matemática coherente. El esquema proporciona una base mejor para la construcción de aquella teoría. Este paso es a veces muy complicado. Si, por ejemplo, las ecuaciones no tienen solución estricta, hay que definir soluciones débiles, precisando el sentido de su debilidad. A veces hay que transformar las ecuaciones iniciales en otras, ampliar la noción de función, introducir distribuciones, etc. . . Todo esto exige el empleo de técnicas matemáticas complejas y delicadas.

8. Renormalización

Este complicado problema metodológico se presenta en las teorías cuánticas de campo. Al nivel del modelo no se sabe escribir las ecuaciones que describen adecuadamente los procesos estudiados; solo se tienen ecuaciones aproximadas que contienen los parámetros y que se convierten en ecuaciones adecuadas para ciertos valores límites de los parámetros: cero o infinito. Pero hay divergencia y, para este valor límite, o bien las ecuaciones o las soluciones o ambas dejan de tener significación matemática. ¿Qué hacer entonces?

9. Formalización

Los físicos consideran entonces las constantes características del sistema como funciones de los parámetros iniciales y hacen tender estos parámetros a un límite y a las constantes convertidas en funciones de estos parámetros de modo que las soluciones tengan valor finito. Así se salva-

guardan las soluciones por medio de una acrobacia, pero se pierden las ecuaciones. Debe buscarse un método de renormalización objetivamente definido.

Para estar ciertos de la coherencia de la teoría matemática a que se ha llegado hay que formalizar la teoría y proceder luego a demostrar su consistencia. Aquí aparecen estructuras matemáticas cerradas, necesarias relativamente a la teoría considerada.

Resumiendo, la construcción teórica se efectúa en las siguientes etapas:

- 1) Análisis de la situación al nivel de los hechos.
- 2) Modelización (Simbolización).
- 3) Esquemmatización.
- 4) Matematización: teoría matemática coherente.
- 5) Normalización a veces.
- 6) Formalización.

N. B. Hoy día se agrega una etapa ulterior: la Discretización que tiene que ver con resultados prácticos y numéricos.

10. Conclusión

Creo que ya es hora de concluir. Partí de un punto de vista técnico y hablé sobre él.

La metodología es una disciplina difícil de caracterizar y de justificar desde el punto de vista de la utilidad práctica. Pretende indicar métodos a la ciencia; pero ésta solo debe desarrollarse según sus propias actividades y no tiene nada que ver con directrices impuestas desde fuera; por otra parte, la ciencia no puede desarrollarse sin explicitar sus métodos y entonces por un proceso de tematización, el conjunto de estos métodos puede constituir un objeto de estudio, puede constituir una disciplina autónoma.

La metodología científica solo adquiere su importancia cuando se la enfoca de una manera dialéctica. De la ciencia de hoy deben desprenderse

los métodos para avanzar más allá, y aplicando estos métodos progresará la actividad científica.

Pero estos métodos no se sacan sino de la ciencia tal como se hace hoy; no toman prestado nada de normas exteriores a la ciencia misma y se aplican a los problemas de hoy, evolucionando dichos métodos con el desarrollo científico. (La ciencia y el corazón de ésta, el método, es un proceso esencialmente auto-correctivo).

Hay un lazo entre la ciencia y la metodología como entre la acción y el pensamiento. Se debe reflexionar sobre la acción ya hecha y esta reflexión tiene sentido en vistas a la acción futura. Igualmente, hay que reflexionar sobre la actividad científica de hoy para sacar los métodos adecuados que orientarán la actividad científica futura y que ayudarán a afinar la forma de afrontar los futuros problemas.

Si hay reglas metodológicas generales en ciencia, éstas son una ayuda débil como para ser eficaces en problemas científicos precisos. Son solo una orientación general y cada disciplina tiene su método propio para la formulación precisa de los problemas.

Un dominio científico no puede comprenderse sino en su desarrollo histórico; una teoría no se sitúa fuera del tiempo o en un instante; es un elemento de un desarrollo dialéctico. Hay dialéctica de la teoría y la experiencia. La experiencia exige para su descripción e interpretación, una teoría nueva; pero esta experiencia fue enunciada y expresada en una teoría anterior que llegó a ser inadecuada. No se puede separar una teoría de este continuo movimiento, sin mutilarla y deformarla.

En una concepción racionalista clásica, hay una jerarquía absoluta de primeros principios y todas las conclusiones derivan de ellos en un cierto orden. Cuando se consideran las teorías físicas uno se da cuenta de que tal jerarquía no aparece de manera natural, que todos los conceptos están ligados entre sí, que hay circularidad. Esta circularidad epistemológica nos obliga a adoptar una concepción dialéctica y en ésta no hay primeros principios.

Dentro de una concepción dialéctica la metodología tan difícil de elaborar y quizá por lo mismo tan olvidada y tan mal entendida, adquiere una importancia central.

Al explicitar un método de construcción de teorías tal como se lo enfoca hoy, traté de justificar las concepciones teóricas, la actividad teórica, pero para muchos la actividad teórica o no es rentable o es una actividad mandada a recoger.

NOTAS-BIBLIOGRAFIA

- 1) J. L. Destouches, *Traité de Physique théorique et de Physique mathématique*, t. I, *Méthodologie* (Gauthier-Villars, Paris 1953); p. 46.
- 2) La signification philosophique du dualisme ondes-corpules, en *Louis de Broglie, physicien et penseur*, (Albin Michel, Paris; 1952) p. 117.
- 3) L. Destouches; *Principes fondamentaux de Physique théorique*, (Hermann, Paris; 1942); pp. 851-52.
- 4) 5) 6): Sobre este punto y sobre los siguientes capítulos:
Bunge Mario, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona; 1969.
Bunge Mario, *Teoría y Realidad*, Ariel, Barcelona; 1972.
Wichmann; E. H.; *Quantum Physics* (Berkeley Physics course-4), McGraw-Hill; 1967.

Reif. F., *Física estadística* (Berkeley Physics course-5) Reverté, Barcelona, 1969.

Lindsay, R. B. Margenau H., *Foundations of Physics*, Dover; New York; 1963.

Ullmo, J.; *Les concepts physiques en Logique et Connaissance scientifique*, sous la direction de J. Piaget Gallimard, Dijon 1969; 623/704.
De Broglie; Louis; *Les représentations concrètes en microphysique*, en *Logique et Connaissance scientifique*, sous la direction de J. Piaget, Gallimard, Dijon; 1969; 706-725.

La Física nueva y los cuantos, Losada; Buenos Aires; 1952.

Einstein; A.; Infeld; *La Física; aventura del pensamiento*; Losada; Buenos Aires, 1952.

Einstein; A.; Born M., *Correspondencia*, Siglo XXI, México; 1973.
Barnett; L.; *The universe and Dr. Einstein*, Mentor book, New York, 1962.
- 7) Bacon; F., *De Dignitate et Augmentis scientiarum*, Proeamb.
Bachelard, G.; *Le nouvel esprit scientifique*; PUF; Paris; 1968.