

## Notas bibliográficas

*Martin Heidegger - EINFUEHRUNG IN DIE METAPHYSIK*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1953 - 157 págs.

En los últimos años ha ido tomando el pensamiento de Martin Heidegger un cariz mítico —de mito riguroso— que se manifestó especialmente en la “Carta sobre el Humanismo” (traducción castellana en la Colección Tradición y Tarea, Santiago), en sus comentarios a Heidegger (1951) y otros vates, y que culminó en algunas prosas poéticas como “*Der Feldweg*” (1953) (...Todo dice el renunciamiento en lo Mismo. Nada toma el renunciamiento. El renunciamiento da. Da la inagotable fuerza de lo simple. Su palabra nos hace sentirnos en casa en un largo abolengo.)

Muchos consideraron por eso que el Profesor friburgués se desplazaba de la Filosofía hacia la Teología, a una Teología laicalizada, ontológica y mística, y ello no dejó de cusar desazón en algunos. De allí que la aparición de “*Einfuehrung in die Metaphysik* (Introducción a la Metafísica), que no es otra cosa que el texto de sus prelecciones en el Semestre de Verano de 1935, del corte y vigor que conocemos de “*Sein und Zeit*”, despertara variadas conjeturas. ¿Quería Heidegger dar a entender que ésa seguía siendo su postura especulativa? ¿O, por el contrario, se trataba una edición de carácter retrospectivo, que quiere hacer historia, un anticipo en vida de sus “obras póstumas”? Parece que la primera suposición es la correcta, pues ha hecho seguir este libro de otro —también de prelecciones, pero del año 1952— (*Was heisst Denken?* Tübingen, 1954), que se halla en la misma línea.

No es por ello ociosa la lectura y

estudio de esta Introducción, que en cierto modo es paralela a los primeros capítulos de “*Sein und Zeit*”, con la notable diferencia que aquí la pregunta fundamental no es la pregunta por el ser sino la pregunta por los entes. Ella es formulada así: “¿Por qué hay ente y no más bien nada? Pero a este interrogante se antepone una pre-pregunta: ¿Qué hay del ser? (pág. 56). (Obsérvese que se evita la tautología —o si se quiere círculo vicioso— de preguntar ¿qué es el ser?). Esto lleva, entre otras cosas, a un importante capítulo sobre la gramática y etimología de la palabra ser, no sólo valedero para el idioma alemán, y a la exposición de cómo el *verbum purum* (“es” - cópula) constituye una abstracción niveladora y decadente, pues el concepto actual de ser (“permanente presencia”) no cubre toda su real extensión (así, por ejemplo, el devenir).

En vista de que el ser se da en el pensar (pues sólo pensando nos damos con él, no con los entes, con los cuales tropezamos cuando andamos con la cabeza a pájaros); de que en el pensar se ocupa la Lógica; y de que ésta trata de la cópula y sus posibilidades, resulta la obra de Heidegger teñida de una evidente enemistad contra ella, en cuanto técnica del pensar técnico (= ciencia relativa a objetos) y se convierte en un alegato a favor del pensamiento originario, en que el *ser* conserva su relieve propio y su referencia a acciones humanas, a útiles (*Zuhandenes*), y al mundo como hato de circunstancias.

Heidegger confronta el ser con el devenir, la apariencia, el pensar y el deber. El tema capital es, desde luego el tercero, que trae un excelente comentario al filosofema de Parménides: “lo mismo pues es el pensar y el ser”.

La conclusión del libro consiste en que el concepto "lógico" de *ser*, que sólo implica subsunción atemática (equivalente al *como*, puede decir "Juan es bueno" es considerar a "Juan como bueno") es insuficiente para dar razón de todas las maneras en que se nos enfrentan los entes, y por ello requiere que se vuelva a intentar una captura del ser más originaria y adecuada.

El punto de vista heideggeriano ha encontrado, como es natural, opositores, aun entre la gente de su grupo. Así Walter Broecker, su antiguo asistente y actual Profesor en la Universidad de Kiel, sostiene (*Philosophische Rundschau*, Heft 1, 1953-54, págs. 48 y sgts.) que es una importante conquista filosófica el *verbum purum*, y que la posición de su maestro estriba en dos supuestos discutibles:

a) que la Lógica se refiere sólo a lo teórico, cuando, en verdad, las estructuras lógicas valen tanto para éste como para otros modos de enfrentar al ente (lo útil, el deber, etc.); y b) que el *ser* se entienda —como lo hace Heidegger como verdad, apertura del ser, lo que depende de una forma de enfocar el mundo, que si bien es la prístina no es la única.

De todos modos son estas prelecciones de ahora veinte años una muestra de la más alta calidad filosófica —ricas en sugerencias profundas y en originales planteamientos—; sacuden los cimientos del formalismo instrumental que amenaza, cada vez más, adueñarse del pensamiento; y nos colocan frente a las olvidadas, pero nunca vencidas preguntas de los grandes clásicos del filosofar.

A. W. R.

Tres interpretaciones del método socrático: Gastón Milhaud (*Les philoso-*

*phes geometres de la Grece*), R. G. Collingwood (*An Essay on Philosophical Method*), Abel Rey (*La maturité de la pensée scientifique en Grece*).

Ninguna de estas tres obras constituye un trabajo destinado exclusivamente a Sócrates. La primera es, en su mayor parte, un trabajo en torno a la influencia del pensamiento matemático en la filosofía de Platón. Pero Sócrates es la sombra de Platón (por lo demás nada desapercibible) y nuestra curiosidad queda excitada por conocer las posibles relaciones entre maestro y discípulo en un tema tan poco socrático. La segunda es un ensayo de fundamentación metodológica de la filosofía. Ahora bien, tampoco es posible tratar del método en filosofía sin aludir a Sócrates. Nos interesa, en este caso, el modo de la alusión y la perspectiva con que aparece, en un trabajo sobre el método, el enigmático filósofo ateniense. La tercera es un estudio histórico centrado en una etapa de la ciencia en Grecia. Y Sócrates se encuentra, de alguna manera, en conexión con ese momento. ¿Qué papel ha podido atribuirle el autor? Nuestra lectura nos lleva a la convicción de que Sócrates es para la ciencia lo que para Platón: un factor de inspiración creadora que no puede ser soslayado.

Ninguno de estos trabajos es de fecha reciente y la extensión dada al tema socrático es muy limitada. Pero todas estas obras (publicadas entre 1933-39) se encuentran movidas por intereses comunes: el histórico, en primer término, y una aguda sensibilidad para los problemas del método. Es curioso constatar en ellas una diversidad de puntos de vista que nos hace echar de

menos una mayor comprensión y valoración más adecuada de la filosofía de Sócrates. El atractivo del gran maestro de Platón reside, en gran medida, en su carácter enigmático. No sólo es un gran filósofo: es un problema de filosofía. Y este problema se hace agudo cuando queda enfocado por la historia de la filosofía.

Gastón Milhaud no trata desde este ángulo. Le interesa determinar si el dogmatismo platónico (dogmatismo en el sentido de adhesión a la Ciencia y a verdades por ella proclamadas, unida a la creencia en la posibilidad de alcanzar el conocimiento de las verdades eternas) se explica simplemente por la influencia de Sócrates. Comienza por atacar la tesis de Zeller, apoyada en Aristóteles, según la cual Sócrates sería el fundador de la filosofía del concepto, que suministró a la ciencia una base nueva y definitiva contra los intentos disolventes de la sofística. Apoyado en los estudios de Boutroux, nos ofrece una imagen de Sócrates a la que se ha desprovisto, incluso, del encanto un poco ingenuo y de la admiración del propio Jenofonte.

Sócrates no es —según Milhaud— un filósofo ante todo. Es un hombre movido por una aversión a los científicos de su tiempo, a la audacia impía de los físicos y matemáticos que trataban de conocer inútilmente los secretos impenetrables de los dioses. Su aversión a los científicos la traspasa a la ciencia, que es considerada por él como un sacrilegio. Sócrates es un escéptico (con respecto a la ciencia) dominado por una pasión religiosa y teocrática, la misma que en todo momento ha tratado de ahogar el pensamiento.

Debemos rechazar, según Milhaud, la idea de que Sócrates haya jamás inten-

tado la creación de un saber contemplativo, ni que haya elucubrado o comprendido la posibilidad de una belleza y verdad eternas. Sus preocupaciones —escribe— tenían un carácter esencialmente práctico. Y si nos preguntamos por este carácter práctico en cuanto a la intención filosófica de Sócrates se nos dirá que en él la idea de un conocimiento cualquiera no se separa de su utilidad. En cuanto al concepto mismo de utilidad, no debemos pensar que sea otro que el común y corriente. Pero en lo que el profesor Milhaud nos sorprende es en la acusación, de que hace objeto a Sócrates, de un sentimiento de animadversión para con el científico, en vista de “la competencia de éste en la utilización de los procedimientos científicos”. Y como quiera que carece Sócrates del sentido teórico que la Ciencia toma a los ojos de Platón, cabe preguntarse en lo concreto, si lo que a Sócrates choca (*frappe*) en Hippias, por ejemplo, es su aguda intuición en la captación de la esencia y en Teodoro su habilidad dialéctica.

Al adoptar esta tesis Gastón Milhaud se encuentra ante un delicado problema: interpretar la pertinaz pregunta de Sócrates por el “*ti esti*” de algunas cualidades humanas (testimoniado también por Jenofonte), y en estrecha conexión con ésto, la alusión de Aristóteles a Sócrates como creador de la definición lógica. Según Milhaud, las ideas generales no tienen para Sócrates un interés teórico, y no hay que confundir la definición socrática con la idea o el concepto de Aristóteles. Sócrates buscaba, simplemente, “formarse una noción lo suficiente comprensiva de alguna cosa”, de modo tal que en esa noción pudieran reconocerse los rasgos esenciales que caracterizaban a

la cosa. Es decir, para que no quepa duda de si esta interpretación está eludiendo el problema, Milhaud, se representa el método socrático como la tarea de un grupo de personas trabajando en la confección de un diccionario.

En cuanto a la pretendida creación de la ciencia ética, Sócrates no hizo sino proponer los medios para constituir una ciencia práctica de la moral, o, mejor que una ciencia, un lenguaje especial que de ningún modo tiene el carácter dogmático de los intentos platónicos.

En consecuencia, concluye Gastón Milhaud, no será Sócrates el inspirador de la filosofía dogmática de Platón, sino que ésta tiene su fuente en la educación matemática de su espíritu.

No cabe en esta reseña emprender una crítica de esta concepción de la filosofía socrática (y hasta podríamos poner en duda si, de acuerdo con el tratamiento del autor, pueda hablarse de una filosofía), pero no deja de ser sorprendente que un admirador de Platón como lo es Gastón Milhaud, prefiera, en contra del testimonio del filósofo, el de un hombre de letras nada calificado como filósofo, a quien se supone dotado gratuitamente de esa veracidad un poco simplona que suele constituir el adorno —y a menudo nada más que el adorno— de las gentes distinguidas. Por lo demás, podemos preguntarnos si M. Gastón Milhaud no habrá arriesgado, más allá de Platón y Jenofonte, una caricatura de sello opuesto a la de Aristófanes: contra el desvaído hombre de ciencia, el rencoroso anticientífico.

R. G. Collingwood comienza su breve reseña histórica sobre el método en filosofía con una aclaración: no se trata de indagar sobre los métodos que los

filósofos aplicaron de hecho en sus trabajos, sino de los por ellos propuestos o recomendados para su uso. Ahora bien, Sócrates fué, principalmente, el inventor de un método, la dialéctica, que debe su origen a la técnica de Sócrates en la discusión. El conocimiento ha de ser buscado en la interioridad de la mente y dado a luz por medio de un proceso interrogativo, concepción (en sentido genuino) de la que surge un primer contraste entre el acto de percibir (aísthesis) las cosas exteriores y el acto de pensar (nósis) que ha de descubrir la interioridad. Collingwood atribuye a Sócrates la plena conciencia de que esta clase de actividad era común a dos clases de investigación, que él no diferenció en su teoría del método: la matemática y la ética. De este modo, su rebelión contra el estudio de la naturaleza debe interpretarse en el sentido de un repudio de la observación externa en favor del pensamiento mismo. Su descubrimiento fué el de un método similar al de las matemáticas aplicado a los problemas éticos, para lo cual inventó una técnica adecuada. Esta técnica se fundamenta en un principio que denominaríamos de “conocimiento indeterminado”; es decir, este principio contempla el hecho de que, con respecto a algo determinado, no estamos totalmente desprovistos de conocimiento: poseemos un conocimiento que hay que precisar, determinar con rigor; no se trata de descubrir algo de lo que somos hasta ahora ignorantes, sino conocer mejor algo que en algún sentido conocíamos ya con anterioridad. Según Sócrates, el pensamiento filosófico se parecería al matemático en que ambos son modos de pensar y no de observar hechos.

Pero Sócrates no tuvo conciencia de la diferencia entre estos dos métodos de

pensamiento (matemático y filosófico). La teoría platónica de los dos mundos, sensible e inteligible (la oratá, la noetá) es de progeñe claramente platónica. No obstante —sigue Collingwood— esta doctrina, expresada en el libro VI de la República, en la que se distinguen dos modalidades noéticas (una, el pensamiento que parte de hipótesis tenidas como principios hacia conclusiones lógicamente derivadas —tekhne matemática— y otra que parte desde hipótesis reconocidas en su condición hipotética hacia principios originarios —dialéctica— y que es, probablemente, la distinción más aguda entre ciencias exactas y filosofía) debe ser considerada como un desarrollo platónico de concepciones heredadas de Sócrates.

De modo que, llevando las ideas de Collingwood a sus implicaciones históricas en un terreno no previsto por él mismo, podríamos afirmar que si Sócrates se inspiró en las matemáticas para elaborar su propio método, este favor fué retribuído. En efecto, el celebrado método analítico que Platón intentó con éxito en la geometría de su tiempo, sería una contribución —indirecta— de Sócrates a la matemática.

También Abel Rey comienza su excelente artículo sobre el método socrático en la historia del pensamiento científico, refiriéndose al punto de vista socrático respecto de las ciencias de la naturaleza, y en este sentido lo sitúa entre los sofistas. Sócrates negó su posibilidad, pero esta negación no significa que desconociera la física de su época. Por el contrario, sabemos por el testimonio del Fedón, que compartió las teorías de los jonios y, más tarde, de Anaxágoras. Aristófenes nos ha legado un conjunto de instantáneas, grotescamente retocadas, de ese momento.

¿Cuál es la causa del repudio de las ciencias de la naturaleza por parte de Sócrates? Según Abel Rey, Sócrates compartía con los eleatas la convicción de que la experiencia sensible es vía de error. Pero contra sofistas y eleatas afirma una vía de verdad: la mayeútica, y no sólo de verdad para sí mismo, sino para todos. Por medio de ella es posible la conciliación entre lo uno y lo múltiple (eleatismo y pitagorismo) puesto que alcanza lo universal a través de lo múltiple; el ser y el devenir (ionismo y eleatismo), a la vez que rompe “el nudo gordiano de la sofística”. Según esta concepción, Sócrates no es el exponente de un pensamiento-isla, ni de una doctrina que quiebra la trayectoria de la filosofía; por el contrario, tenemos en él una aguda síntesis de la filosofía precedente expuesta en sus nexos orgánicos y realmente fecundos a través de un método científicamente elaborado. Ese método, que en un primer momento constituye la mayeútica, se revela y hasta prueba en la práctica y constituye el método gramático-lógico, que los dos grandes continuadores del maestro desarrollarán teóricamente. Contra el “empirismo de probabilidades” de los sofistas, Sócrates descubre el método de implicación de los conceptos y muestra su posibilidad y validez. Todas las opiniones, metódicamente consultadas, imponen una *atribución* al *sujeto* de la encuesta, que no podrá por este procedimiento escapar a una definición exhaustiva, necesaria y suficiente.

Aplicando este método Sócrates funda la ciencia absoluta del Bien y se convierte por ello en fundador de la Etica. La máxima de un acto particular implica una máxima más general, la cual implica nuevamente otra más

general, hasta alcanzar la norma más general de todos los actos posibles, es decir, la máxima del Bien universal que fundamenta a todas las otras e inaugura una ciencia del Bien. Se comprende por qué Sócrates recomendaba lo que San Agustín unos ochocientos años después: *Noli foras ire* (recomendación y principio seciente a los que Descartes dará una nueva proyección más de mil años más tarde y Husserl sugiere como uno de los postulados de la fenomenología). Nuestro espíritu es una organización de ideas que se implican y jerarquizan, y como toda cualidad es un concepto, se arriba por este camino a una lógica conceptualista en la que los conceptos se entrelazan y subsumen en orden a su generalidad en una jerarquía finalista de bienes y virtudes. Lo que habrá que tener bien en cuenta será que las opiniones sean bien criticadas en el orden de su darse en la conciencia. El resultado será la opinión recta, la verdad. Hay en este momento, según Abel Rey, un método de persuasión que, sometiendo las distintas opiniones posibles a una crítica de confrontación y análisis, nos lleva a un residuo acogido por el buen sentido de todos, por la razón, como la verdad. Esta nueva vía de la verdad, tan segura como la de Parménides, pero de aspectos más fecundos, afirma igualmente que el ser es, pero añade que es éste o lo otro. El juicio no sólo es posible; es también necesario. Abel Rey pone en relación este problema con sus posibles orígenes en la situación político-procesal de la época. ¿No juzgaban los ciudadanos de Atenas a los culpables atribuyéndoles algo? Lo que importa es juzgar bien. No deja de ser una curiosa paradoja histórica que el hombre que se ocupó de enseñar a sus conciudada-

nos un método de buen juicio fuera víctima del mal juicio colectivo. Por lo demás, las relaciones entre lógica y práctica judicial se pueden notar en el mismo Aristóteles, por un examen de la terminología.

La filosofía de Sócrates es un humanismo absoluto, convertido metódicamente en una dialéctica ascendente que es, en su estructura lógica, una inducción. Es inducción, ante todo, porque va desde la opinión hasta la verdad que encierra y de los hechos más vulgares a la realidad oculta que éstos recubren. Esta inducción lo es también en el sentido moderno, puesto que parte de casos singulares para destacar ciertos elementos necesarios y generales, que se encuadran lógicamente implicados. De tal manera que, la búsqueda de la esencia en Sócrates se hace lo mismo que en nuestra ciencia la búsqueda de la ley. Abel Rey descubre una diferencia: en la metodología socrática la implicación se da como necesaria de derecho, puesto que está fundada en un sistema moral que es un sistema finalista y metafísico; de ahí el carácter a priori de la dialéctica platónica y la lógica aristotélica. En cambio, en la ciencia natural moderna, que permanece en un campo estrictamente positivo, no es posible acogerse a una metafísica que ordene el universo en sistema. Debemos resignarnos a ser "probabilistas". No obstante esta diferencia, "interrogamos" como Sócrates (Rey nos recuerda que Bacon usaba el mismo término), pero ahora a la naturaleza, buscando la unidad en lo diverso. De modo que, la inducción socrática está, según nuestro autor, más cerca de nuestra inducción empírica, a pesar de su limitación estrictamente humanista, que el método apodíctico de Platón.

De donde podemos concluir nosotros, llamando la atención sobre las insospechadas relaciones dadas a veces entre corrientes de pensamiento aparentemente opuestos, que Sócrates, el impugnador de la ciencia natural de su época, podría considerarse de derecho, como uno de los precursores del método que esa ciencia adopta en el renacimiento.

Las breves páginas comentadas contienen seguramente, ideas susceptibles de un comentario más detallado y extenso. Nuestro propósito no ha sido sino dar una noción resumida lo más precisa posible de lo más importante y anotar algunas sugerencias al margen.

Al final, permanece nuestra convicción de que Sócrates no sólo es un hito en la realidad filosófica sobre el que se inclinan los siglos encontrando nuevas vetas de pensamiento según la especial perspectiva histórica; constituye también una posible vía de ingreso hacia la más auténtica filosofía.

#### CÁSTOR NARVARTE

*Arnold Toynbee. EL MUNDO Y EL OCCIDENTE (The World and the West).*  
Aguilar, Madrid.

Reúne Toynbee en este libro publicado en 1953 una serie de conferencias que dió en Londres un año antes.

A través de estas páginas destinadas más bien a un gran público culto, se advierte, no obstante, el característico estilo de pensar y el juego de las categorías fundamentales con que el historiador británico entiende el mundo y asume una posición no sólo para hacer historia sino también para asistir a ella.

En particular un rasgo que es propio de su filosofía de la historia se muestra

aquí ejemplarmente: el sentido que el presente tiene en ella.

Una historia o una filosofía de la historia puede llegar hasta el presente y éste será entonces un tema, un hito del tiempo. O bien puede surgir del presente, según decía Troelsch "como una consideración retrospectiva en la que logramos la comprensión causal de los sucesos pasados, por analogía con la vida de hoy". El presente es aquí un modo de conciencia intelectual, un estado de cultura.

En cambio en la filosofía de Toynbee el presente parece significar más bien una intensa proyección de la actualidad sobre la estructura sucesiva de la realidad histórica. Tal significación puede considerarse tributaria o afin con la teoría del tiempo y de la historicidad elaboradas por el pensar filosófico de un Dilthey, un Bergson y un Heidegger, principalmente.

El libro de Toynbee intenta dar un panorama del presente político a la luz de la categoría básica del "Challenge and response". El antagonismo en examen es el que señala el título: Occidente que, aunque no lo dice, parece comprender la Europa Occidental y ambas Américas, y el Mundo, que comprende a Rusia, el Islam, la India y el extremo Oriente.

El "Challenge" de Occidente ha durado no menos de cinco siglos y sus formas de penetración fueron múltiples: pensamiento, técnica, cruzadas y misiones, difusión de las ciencias, empresas comerciales.

Toynbee examina de preferencia un tipo de respuesta de las civilizaciones que recibían tales impactos. Tal respuesta de estilo múltiple es la "occidentalización", vale decir la adopción, como medio principalmente defensivo,