

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

55-56

JULIO-DICIEMBRE

1954

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. NABOR CARRILLO

Secretario General:

DR. EFRÉN C. DEL POZO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

LIC. SALVADOR AZUELA

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. A. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

DIRECTOR:

Salvador Azuela

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ciudad Universitaria
Torre de Humanidades, San Angel, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$ 15.00
Exterior	Dls. 2.50
Número suelto	\$ 4.00
Número atrasado	\$ 5.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
Miguel Bueno	11
Miguel León Portilla	37
Fausto E. Vallado Barrón	63
Luis Villoro	75
Emilio Uranga	85
Oswaldo Robles	107
Roberto Flores Villasana	121
Miguel Angel Ceballos	139
Marianne O. de Bopp	161
Inés Vargas de Núñez	179
Francisco Larroyo	197

Martha Días de León de Re-	<i>Pío Baroja. El hombre juz-</i>	
caséns	<i>gado por sí mismo. Su</i>	
	<i>sensibilidad</i>	203

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Almoína José	<i>Bibliografía Mexicana del Siglo</i>	
	<i>XVI. (Joaquín García Icaz-</i>	
	<i>balceta)</i>	217
Juan A. Ortega y Medina	<i>Filosofía de la Historia y Etica</i>	
	<i>(Paula Gómez Alonso)</i>	226
Alberto Lozano Vázquez	<i>Introducción a la Lógica Jurídica.</i>	
	<i>(Eduardo García Máynez)</i>	230
Eduardo Luquín	<i>Tres Inventores de Realidad. (Jai-</i>	
	<i>me Torres Bodet)</i>	237
Tere E. Rohde	<i>Las sugeriones a los Estudiantes</i>	
	<i>de Escuelas Secundarias sobre la</i>	
	<i>mejor forma de estudiar. (C.</i>	
	<i>Gilbert Wrenn)</i>	247
Xavier Tavera Alfaro	<i>Documentos para la Historia de la</i>	
	<i>Litografía en México. (Justino</i>	
	<i>Fernández y Edmundo O'Gor-</i>	
	<i>man)</i>	249
Agustín Millares Carlo	<i>La vida privada española en el Pro-</i>	
	<i>toloco notarial. Selección de do-</i>	
	<i>cumentos de los siglos XVI,</i>	
	<i>XVII y XVIII del Archivo No-</i>	
	<i>tarial de Madrid. (Ilustre Cole-</i>	
	<i>gio Notarial de Madrid)</i>	251
Sergio Pitol	<i>El Heroísmo Intelectual. (José</i>	
	<i>Antonio Portuondo)</i>	252
A. Rossi Guerrero	<i>La Filosofía como compromiso.</i>	
	<i>(Leopoldo Zea)</i>	254
Beatriz Espejo y Díaz	<i>Los Días Enmascarados. (Carlos</i>	
	<i>Fuentes)</i>	261
J. H. L.	<i>Noticias de la Facultad de Filoso-</i>	
	<i>fía y Letras.</i>	275

SOBRE EL ORIGEN DE LA METAFISICA

Introducción

La metafísica —de cualquier modo que se presente— implica búsquedas y afirmaciones en un campo ultra-experimental. Ahora bien, hacer afirmaciones sobre lo que existe más allá de lo empírico, supone que se tiene conocido y andado un camino que lleva lógicamente al descubrimiento de la trascendencia.

Con todo, desde el punto de vista de la razón crítica, parece problemática la posibilidad de llevar a cabo de manera irreprochable semejante empresa. Mas nosotros no queremos discutir aquí si puede existir o no un camino para llegar críticamente a la afirmación metafísica. Nos basta con aceptar lo que ya el mismo Kant tenía por indudable al decir que “la metafísica debe considerarse como existiendo realmente, si no como una ciencia, al menos como una disposición natural (*Metaphysica naturalis*)”.¹

Admitiendo pues el hecho histórico e incontrovertible de innumerables “búsquedas y afirmaciones metafísicas”, lo único que ahora pretendemos es averiguar su origen. Nos preguntamos, ¿cuál es *realmente* el camino andado por el hombre en sus correrías de “animal metafísico”? ¿Cómo comenzó su extraña búsqueda en “el mundo” de lo que trasciende la experiencia?

Para responder a estas preguntas, distinguiremos en este trabajo dos formas de metafísica: una, más universal y espontánea, que se manifiesta en esa actitud humana que podríamos llamar de “orientación trascendental religiosa”,² y otra, mucho menos frecuente, que aparece

1 Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung vi.

como "intento de explicación científica del mundo y del hombre" y lleva ordinariamente a la elaboración de una ontología.

Propiamente lo que más nos interesa aquí es aclarar el origen histórico de la metafísica en su segunda forma, como "intento de explicación científica". Mas, en realidad, el estudio de la génesis de esta forma de metafísica difícilmente podría llevarse a feliz término prescindiendo por completo del origen más remoto de la metafísica en cuanto "orientación trascendental religiosa". Por esto, en busca de una comprensión más cabal y aproximada, vamos a empezar nuestro estudio hurgando brevemente acerca del origen de esta primitiva (y también contemporánea) orientación trascendental humana.

Nuestro trabajo quedará pues dividido en dos partes, bastante desiguales en cuanto a su extensión. En la primera —tratando de la metafísica como "orientación religiosa"—, trazaremos sólo un rápido esbozo de explicación acerca de su origen. La teoría explicativa que aquí presentamos encierra tal vez algo de hipotético. En la segunda parte —bastante más extensa— mostraremos, no ya a manera de hipótesis, sino como algo que puede comprobarse históricamente, el origen griego de la metafísica como "intento de explicación científica".

PRIMERA PARTE

APARICION DE LA METAFISICA COMO "ORIENTACION TRASCENDENTAL RELIGIOSA"

I

Entre los varios rasgos que caracterizan la "condición existencial" del hombre, se han señalado, en diversos tiempos, su *derelictud* en el mundo, su hallarse rodeado de *circum-stancias*, su existir de pura contingencia, su condenación a actuar, su tener que esbozar *proyectos* de sí mismo . . .

Cualquiera de estos rasgos deja ver un aspecto de lo que significa "estar presente en el mundo, como ser humano". Pero, entre esas notas

2 Empleamos aquí la palabra "*trascendental*" como adjetivo derivado de "*trascendente*". Así, el sentido de la frase: "orientación trascendental religiosa" es el de "volvimiento religioso hacia lo que está más allá de lo empírico".

S O B R E E L O R I G E N D E L A M E T A F I S I C A

especificantes del existir del hombre, hay una, que por estar implicada en las demás y por implicar ella misma otras varias, nos va a servir para adentrarnos en este estudio.

Nos referimos a ese rasgo bien característico de todos los individuos de nuestra especie, *la indigencia*. Rasgo que hace del hombre "un menesteroso existencial". Hagamos un breve examen de nuestro yo menesteroso:

Indigencia biológica, manifestada por nuestra hambre animal, por la urgencia de protección contra las más variadas inclemencias naturales, por la necesidad de multitud de cosas (y aun a veces de personas), para satisfacer el manejo de nuestros apetitos animales.

Indigencia psicológica, en cuanto que nuestra conciencia humana estaría "tamquam tabula rasa", desprovista de su circunmundo.

Indigencia social, para nacer, para desarrollarnos, para ser educados, o sea, para ser sacados de la rudez completa, para progresar y lograr algo en la vida . . .

Mas por encima de estas indigencias está la que es raíz de todas ellas: nuestra indigencia existencial. Esa, por la cual el hombre, sin poder encontrar en sí razón alguna de su ser, se descubre a sí mismo derelicto, condenado a vivir en acción forzosa sin saber su origen, teniendo que forjarse él mismo alguna meta, haciendo y deshaciendo proyectos de su propio ser "en vista de las circunstancias".

En una forma o en otra todos los hombres —no sólo los indigentes desde un punto de vista económico— necesariamente estamos obligados a tomar conciencia de nuestro carácter de "menesterosos". Pero sucede que la mayor parte de nuestros semejantes, aturdidos por la acción forzosa, absortos en sus menesteres biológicos, psicológicos y sociales, no fijan casi nunca su atención en aquello que es origen último de todos sus afanes, su indigencia existencial.

Sin embargo, la indigencia existencial encuentra modo de llamar algunas veces la atención del hombre en medio del afán de sus quehaceres. La llamada —que de algún modo se oye de pronto en la conciencia de todo ser humano— suele coincidir con la presencia de algunos hechos inevitables.

Ahí está el *hecho* inescapable de la muerte, de los fracasos, de los peligros que *no se pueden* controlar, de los anhelos que no se satisfacen, de los dolores y sufrimientos que no se mitigan, del misterio de todo lo que no se comprende... Esto es precisamente lo que ha forzado al hombre desde tiempo inmemorial a reconocerse trágicamente como un pobre menesteroso existencial. Y si estos hechos aun actualmente, a pesar de todas nuestras ciencias, siguen obligándonos a descubrir *aquí* y *ahora* nuestra indigencia existencial, calcúlese lo que *debieron haber* significado para nuestros remotos antepasados, para el hombre primitivo.

II

Hace ya muchos milenios —tal vez desde el primer momento de su aparición como “animal racional”— el famoso “homo sapiens”, junto con sus menesteres biológicos, debió toparse también con esos *hechos* adversos o inescapables, semejantes a los que aun hoy día nos siguen saliendo al paso. Algunos de esos *hechos* pueden hoy atenuarse un poco, o siquiera retardarse, gracias a la ciencia... Mas para el primitivo “homo sapiens” no había entonces dulcificación posible. Azorado contemplaba cómo se le morían los suyos, sin remedio y sin esperanza; caía en la cuenta de que la muerte lo amenazaba también a él; sabía que las tempestades, las inundaciones, las pestes, los otros animales podían destruirlo sin remedio, podían hacer que su anhelo de felicidad se volviera para siempre vano, sin sentido. Todo esto —al lado de otros muchos pensamientos suscitados por el misterio de su vida en un ambiente hostil, no dominado— debió pasar al menos implícitamente por delante de la conciencia de algunos (quizás de casi todos), nuestros primitivos antepasados.

Así fué como el hombre primitivo debió experimentar junto con su *hambre biológica*, esa otra “hambre existencial”, anhelo verdaderamente trágico de colmar su indigencia de ser y de poder. Por esto, desde un principio —así como salía de caza y buscaba por el monte o a la orilla de los ríos algo para satisfacer su indigencia animal— así también medio inconscientemente se echó a buscar algo con que poder responder a los clamores que de tiempo en tiempo se dejaban oír en su interior, recordándole lo terrible de su indigencia existencial.

Pero resultaba —contra lo que tal vez pudiera haberse previsto— que nada había en el circunmundo capaz de satisfacer la indigencia existencial del hombre. Y, sin embargo, al menesteroso “homo sapiens” le urgía existencialmente encontrar lo que buscaba. No podía (ni aún ahora puede), pasarse la vida sin respuesta y sin sostén.

Por esto —tal vez sin caer reflejamente en la cuenta de ello— pasó entonces el hombre *más allá* en su búsqueda. ¿Hacia dónde? Hacia lo que podríamos llamar “ultra-mundo”, o si se prefiere “tras-mundo”, (hacia lo que está escondido *atrás* de lo que se percibe). Allí debía encontrarse lo que podía satisfacer y dar sentido a su indigencia existencial. Más allá de las cosas que se *miran* y se *tocan*, debía habitar algo capaz de dominar los elementos, de refrenar la muerte y aun de dar vida nueva a los que ya se habían marchado...

Esa fuerza o fuerzas animadoras del tras-mundo, ese Ser, o Seres, o como se les quiera llamar (ignoramos la forma precisa como fueron concebidos en un principio), eran precisamente el sostén buscado, el punto firme donde podría apoyarse el menesteroso existencial. Evidentemente no nos toca determinar aquí la forma precisa cómo por vez primera concibió el hombre la “realidad” o “realidades” del tras-mundo. Acerca de esto se han formulado no pocas teorías, con mayor o menor base positiva: teoría fetichista, animista, de la mitología astral, panbabilonismo, teoría del Dios supremo... Pero, independientemente del valor de dichas teorías, lo que sí está fuera de toda duda (y en esto coinciden las diversas teorías al igual que el parecer de los etnólogos), es que la misma actitud religiosa del hombre primitivo —y también del actual, culto o salvaje—, consistió y consiste en una orientación positiva hacia algo cuyo poder e influencia proviene de un orden que, por lo menos parcialmente, se encuentra más allá de lo estrictamente empírico.

Sin preocuparse por justificar su marcha hacia lo trascendente (sería ridículo querer hacer del hombre primitivo un “animal crítico”), simplemente afirmó el hombre haber encontrado allí lo que con tanto afán buscaba. Y probablemente con el correr de los años —y también sin la menor sombra de un criticismo anacrónico— se persuadió el hombre de intervenciones y revelaciones portentosas provenientes del tras-mundo. O sea que, así como él había tenido que buscar la trascendencia, así también empezó a concebir que lo trascendente (los dioses, las fuer-

zas supremas, el Ser superior, etc.), buscaban igualmente a los hombres y venían desde "su mundo" para intervenir en los asuntos humanos.

Porque resultaba que entre lo que existía en el tras-mundo y aquello que necesitaba el hombre para colmar su indigencia existencial, había una correspondencia sorprendente. De un modo o de otro —ya que las concepciones del tras-mundo evolucionaban en formas variadas— se encontraban allí, al fin de cuentas, las fuerzas dominadoras de los elementos y rectoras de las acciones humanas, la esperanza de una vida nueva después de la muerte, el origen y explicación última del mundo y del hombre...³

Persuadido pues el hombre de haber encontrado el remedio para sus más apremiantes menesteres morales y existenciales, su nuevo afán consistió entonces en ganarse la benevolencia y el favor de los poderes del tras-mundo. Orientado trascendentalmente, quiso re-ligarse con la realidad del más allá. Tal fué el origen de los más antiguos ritos y ceremonias "re-ligantes" (religiosas), y también mágicas, con las que se pretendía "conquistar" y controlar las fuerzas trascendentes.

Desde entonces, religado y orientado hacia la trascendencia, el hombre primitivo y después de él la mayoría inmensa de la humanidad, pudo respirar confiadamente. Ya podía consagrarse de lleno a sus menesteres biológicos. Podía absorberse en su acción forzosa. Sabía que para todos sus enigmas tenía que haber *más allá* una respuesta y que frente a todos

3 Como un ejemplo de la manera de concebir lo divino como "aquello que puede satisfacer las indigencias humanas", aducimos el testimonio de W. Schmidt, representante de la moderna escuela del método de la Historia Cultural, quien exponiendo la teoría del Dios supremo como objeto de la primera afirmación religiosa de los primitivos, dice en su obra *Origine et Evolution de la Religion*, (trad. par A. Lemonnyer), Paris, 1931, pp. 347-348:

"Lo que llama la atención desde un principio, a quien considere el conjunto de los datos adquiridos al presente, tocantes al Ser Supremo de las civilizaciones primitivas, es su *exacta correspondencia con el conjunto de las necesidades humanas*. (Subrayado por el autor.) La necesidad de explicarse la existencia de las cosas se encuentra satisfecha por la creencia en un Ser Supremo concebido como creador del mundo y del hombre. Igualmente las necesidades sociales encuentran su justificación en un Ser Supremo, fundador de la familia... Satisfacción semejante se da a las necesidades morales... En fin, la necesidad de un protector, en el cual pueda confiar el hombre con seguridad... encuentra con qué satisfacer en este Ser Supremo cuya potencia y grandeza lo ponen por encima de todos los otros."

los peligros, incluso frente al hecho inevitable de la muerte, había siempre una fuerza capaz de superarlos, o por lo menos capaz de volver a dar nueva vida a los muertos y de restituir lo que pudiera haberse destruído.

Una vez adquirida esta actitud de "orientación trascendental religiosa" (práctica, afectiva, ritual...) —única que podía sostener al menesteroso existencial en su paso por el mundo—, la labor siguiente del hombre en este campo consistió sólo en precisar cada vez más el modo como concebía y debía aproximarse a lo trascendente. Con el tiempo y las diferentes circunstancias climatológicas, sociales, etc., de los diversos grupos humanos, las concepciones del tras-mundo variaron y se diferenciaron hasta lo increíble. Así —a los comienzos del período propiamente histórico—, cuando ya existen individuos especializados en el trato y conocimiento de lo trascendente religioso, nos encontramos diversas formas de religión bien constituida en los distintos pueblos. Generalmente, sobre todo en los más cultos, existe un Dios Supremo, protector de dicha agrupación humana. Al lado de él aparecen con frecuencia multitud de divinidades secundarias encargadas de gobernar un sector del universo, o de proteger a un grupo determinado de hombres, por ejemplo, a los comerciantes, a los agricultores, etc. Finalmente, aparecen también a veces *objetivaciones* que tratan de explicar el problema del mal, los peligros y desgracias insuperables: los "principios" o poderes de las tinieblas", la "ciega fatalidad".

Aquí no vamos a detenernos en mostrar el desarrollo y evolución de la actitud trascendental religiosa. Nos basta con haber hecho ver —según creemos— objetivamente, el que parece haber sido en los hombres primitivos (y por qué negarlo, también en los contemporáneos), el verdadero origen de la más radical de todas las orientaciones metafísicas: *la indigencia existencial humana*.

No debe, pues, perderse de vista que este primer tipo de orientación trascendental no se endereza primordialmente a adquirir conocimientos en un plano especulativo. El "homo religiosus", en cuanto religioso, se une con lo trascendente y cree. Sin exigir demostraciones, ni teorías científicas, simplemente cree porque no puede pasarse la vida sin una esperanza, sin un apoyo reconfortante para su miseria existencial. En este sentido, aquello mismo que dió origen a la "orientación trascendental religiosa" del hombre —su propia indigencia existencial—

es lo que también, más que ninguna otra razón o prueba, lo conserva firmemente re-ligado con lo trascendente, ya que sólo allí puede encontrar el sostén buscado en su breve paso por el mundo.

Mas —como vamos a ver a continuación—, este habituarse a estar en contacto con lo que está más allá (el vivir durante siglos en un clima de *orientación trascendental*), preparó insensiblemente el camino para un nuevo tipo de búsqueda en el terreno de lo ultra-experiencial: la búsqueda metafísica en cuanto “intento de explicación científica”.

SEGUNDA PARTE

APARICION DE LA METAFISICA COMO “INTENTO DE EXPLICACION CIENTIFICA”

I

La inquisición ultra-experiencial —no ya con miras de “salvación religiosa”— sino como un intento de explicar racionalmente el universo físico, apareció en las costas de Jonia, a principios del siglo VI a. C. La nueva actitud —en cuanto enamoramiento del saber racional— recibió *de hecho* muy pronto el nombre de filo-sofía. Subrayando que *de hecho* así sucedió (según parece por obra de Pitágoras), nos abstenemos de dilucidar aquí si *de derecho* filosofía e inquisición metafísica racional deben ser una misma cosa. Porque también es *otro hecho* que ha habido concepciones a-metafísicas y anti-metafísicas llamadas asimismo —al parecer con razón— filosofías.

El hecho histórico innegable es que en sus orígenes griegos *filosofía* e intento de explicar racionalmente en función de principios ultra-experienciales el universo cambiante, fueron una sola y misma cosa.

Principios del siglo VI a. C., y Mileto en las costas de Jonia: éstas son —ya lo indicábamos— las coordenadas de espacio y tiempo en que apareció la nueva actitud. Acerca de esto no hay duda. Pero lo que no está del todo claro y merece ser tratado con especial atención es la génesis y significado histórico de este extraño “enamoramiento del saber racional”, que llevó al hombre a pretender explicaciones desde un punto de vista por completo diferente.

Porque si se tiene en cuenta que los griegos poseían también su propia "orientación trascendental religiosa", podría esperarse que —al igual que los otros pueblos, egipcios, hebreos, etc.— hubieran encontrado gracias a ella (debido al desarrollo espontáneo de las ideas religiosas) una explicación satisfactoria del origen del mundo y del hombre, del acaecer físico y humano y de los principales temas y problemas con que pudieran haberse topado en medio de sus quehaceres de todos los días. Y en un cierto sentido así fué. Las cosmogonías griegas —como nos las presenta Hesíodo en sus poemas— muestran las diversas concepciones que acerca de no pocos temas cosmológicos y aun humanos, se habían derivado de sus ideas religiosas más primitivas. Varios mitos explicaban el origen del mundo y del universo, el origen del hombre y de su primera cultura, el moverse de los astros y la producción de multitud de fenómenos físicos como el viento, la tempestad, etc.

Mas a pesar de todo esto —aquí está lo más notable del caso— aconteció que los inventores jonios del filosofar (o de la actitud metafísica como intento de explicación racional), se reconocieron ignorantes precisamente respecto de todas esas cosas y fenómenos "bien explicados" por los mitos y tradiciones religiosas. Y decimos que se reconocieron ignorantes respecto de la explicación racional de dichos fenómenos, por la sencilla razón de que si hubieran creído poseer ya un conocimiento científico acerca de ellos, jamás se hubieran puesto a filosofar, o sea, a inquirir racionalmente. Mas no por esto tuvieron que declararse "a-religiosos" o ateos los primeros filósofos jonios. Simplemente consideraron insuficientes las "explicaciones religiosas" o míticas de no pocos fenómenos y prefirieron ponerse a investigar racionalmente por cuenta propia.

De cualquier manera, su actitud —fuerza es reconocerlo— implicó un rompimiento por lo menos parcial con las tradiciones religiosas populares. Lo cual era entonces —y sigue siendo también ahora— algo muy serio y peligroso, por lo menos a los ojos del vulgo... Atraverse a ir contra la tradición, o querer someterla a un examen crítico imparcial, parece siempre a la gran mayoría una arrogancia inaudita. Pero si esos jonios tuvieron valor para dar este paso, será necesario que veamos qué pudo impulsarlos a acometer una empresa que a muchos de sus contemporáneos debió parecer tan extraña y temeraria. Examinando esto, podremos tal vez encontrar el comienzo mismo de su enamoramiento del saber racional (o sea, de la filosofía), junto con el origen del sesgo fun-

damentalmente metafísico que desde un principio caracterizó *de hecho* a este “enamoramiento”.

II

Aristóteles en el primer libro de su *Metafísica*, al esbozar un resumen del pensamiento filosófico de sus precursores, describe así el comienzo de la filosofía: “Por admirarse, (*διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν*), comenzaron los hombres ahora y en un principio a filosofar.”⁴ Y continúa luego enumerando lo que despertó la admiración filosófica de los hombres:

“... admirándose en un principio de las *aporias* más obvias, y siguiendo luego adelante, encontraron dificultades en asuntos de mayor importancia, como acerca de las mutaciones de la luna y del sol y de los astros y acerca del origen de todas las cosas. El que admite la dificultad y se admira, reconoce que no sabe... de tal manera que para escapar de la ignorancia filosofaron los hombres.”⁵

Es verdad —y una reflexión sobre nosotros mismos lo confirma— que nadie filosofa espontáneamente sino acerca de aquello que le causa extrañeza, asombro, inquietud, o en una palabra, admiración. En este sentido es cierto que tanto los griegos, como nosotros mismos, comenzamos a filosofar empujados por la admiración. Sin embargo, con haber dicho que la filosofía comenzó por la admiración, aun añadiendo que ésta nació del tener conciencia de la propia ignorancia, no se ha aclarado todavía el origen más recóndito de esta nueva actitud. Porque al momento se nos ocurre preguntar a Aristóteles, ¿a qué se debe que ciertas cosas, antes *obvias*, susciten de pronto la admiración y el asombro? Si la filosofía sólo fué posible por la admiración, y ésta lo fué por reconocerse ignorante acerca de algo, preguntemos ahora cómo fué posible ese descubrimiento de la propia ignorancia acerca de cosas que *todo el mundo* creía comprender gracias a los mitos y tradiciones religiosas. Tratemos de aclarar este punto que Aristóteles pasó por alto.

Indudablemente, el consentir en “el pecado de admiración”, perdiendo la confianza en las tradiciones y mitos, significa no sólo que se han

4 Aristóteles, *Metafísica*, I, I, ii, 982 b.

5 *Loc. cit.*

descubierto los puntos flacos de las antiguas "explicaciones", sino que además se ha entrevisto la posibilidad de hallar un conocimiento más firme y seguro. Implica, en una palabra, desconfianza respecto del mito y confianza en la propia razón.

De hecho, unos cuantos de entre los jonios habían caído en la cuenta de otra cosa *muy obvia*, a saber, que en la vida hay dos maneras principales de orientarse: o dejándose llevar por las opiniones, la tradición y las apariencias, o siendo cada uno guía de sí mismo, aprovechando la luz de la razón que todo hombre posee. Expresando de manera lapidaria este descubrimiento del espíritu jonio, exclama Heráclito de Efeso:

A todos los hombres ha sido dado conocerse a sí mismos y poder entender. Yo me he investigado a mí mismo. (*ἑδίκησάμην ἑμωτόν*). A los otros hombres se les pasa desapercibido lo que hacen despiertos (*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπων λαμβάνει ὀκῶσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν*), así como olvidan lo que hicieron durmiendo.⁶

Tal fué la invitación interior que a "conocerse a sí mismos" y a entender racionalmente las cosas, percibieron los jonios. Aquí está el origen de su admiración y de su desconfianza respecto del mito. Mas, si hemos de llegar de veras un poco más hondo en la génesis del filosofar, no podemos detenernos aquí. Es menester que veamos cómo pudieron llegar los jonios al descubrimiento de este camino estrictamente racional en la vida cognoscitiva del hombre.

Ante todo, debemos mencionar como algo que influyó no poco en la mentalidad jonia el hecho de su privilegiada situación geográfica, en el cruce de los caminos terrestres y marítimos que unían a los estados griegos con el Oriente. Juntamente con esto, como lo hace notar Burnet, la alianza de Mileto con los lidios facilitaba también el intercambio de ideas con Babilonia y Egipto.⁷ Así, el descubrimiento previo de otras culturas y maneras de pensar, ensanchado el horizonte espiritual de los jonios, tuvo que dejar simultáneamente una primera semilla de desconfianza acerca de la validez universal de los propios mitos y creencias.

⁶ Heráclito, frags. 116, 101, y final del 1. (Cfr. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, zweite Auflage, 2 vol. Berlin, 1906-1907).

⁷ Cfr. Burnet John, *Early Greek Philosophy*, fourth edition, London, 1930, p. 40.

Junto con lo anterior, la penetración psicológica adquirida por los grandes líricos y elegíacos jonios, hacía resaltar cada vez con mayor fuerza la individualidad humana con todas sus potencialidades psíquicas. Igualmente la manera democrática de gobierno que ya para entonces iba apareciendo en las principales *poleis* griegas, al inculcar el respeto a la voluntad popular y del individuo, ponía también de relieve los derechos y prerrogativas de cada hombre griego. Pero, sobre todo esto, lo que más influyó en la aparición de ese empeño de fiarse más de la razón que de ninguna otra cosa, fué la concepción que acerca de las acciones humanas y de las relaciones sociales espontáneamente se había ido forjando en la mentalidad griega "pre-filosófica".

La concepción a que nos estamos refiriendo fué en sí misma el resultado de una primera reflexión moral espontánea dirigida a interpretar las acciones humanas en su relación con el destino dentro de un marco coherente. Así, junto a la idea de una *Ananke* fatal, encontramos ya en las epopeyas homéricas algo que parece implicar un primer esbozo del concepto de responsabilidad personal. Claramente se va destacando allí una cierta exigencia que impele "a dar a cada uno lo suyo", de tal modo que se logre una compensación en las acciones humanas. Esa medida según la cual hay que dar a cada quién lo debido es la *dike*.

Siguiendo a Werner Jaeger, podemos trazar en sus grandes líneas la evolución semántica de este término fundamental para la comprensión del pensamiento griego:

El concepto de *dike* —escribe Jaeger— no es etimológicamente claro. Procede del lenguaje procesal... Se decía de las partes contendientes que "dan y toman *dike*". Se comprendía así en una misma palabra la decisión y el cumplimiento de la pena. El culpable "da *dike*", lo cual equivale originalmente a indemnización o compensación. El perjudicado cuyo derecho restablece el juicio, "toma *dike*". El juez "adjudica *dike*". La significación fundamental de *dike* equivale así aproximadamente a dar a cada cual lo debido.⁸

Pero de aquí —en virtud de una objetivación espontánea del espíritu griego— la *dike* pasó a significar el "principio" que garantizaba la exigencia de dar a cada uno lo suyo. Así —en contraposición con la violencia (*βία*) emplea Homero el término *dike* al pintarnos a Zeus enviando

⁸ Jaeger Werner, *Paideia*, Los Ideales de la Cultura griega, t. 1, versión española de J. Xirau. Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 121.

tempestades y castigos, "irritado contra los hombres que en el foro, movidos por la violencia, dan sentencias inicuas y desprecian la justicia (*δίκην*), no temiendo la venganza de los dioses".⁹ Y aun los dos grandes temas centrales de la *Iliada* aparecen también como consecuencias de no haber respetado la *dike*. Recordemos tan sólo la concatenación de los hechos: Agamemnón, dejándose llevar de la arrogancia (*ὑβρις*), desprecia al sacerdote de Apolo que viene a rescatar a su hija. Sin darse cuenta, cae entonces Agamemnón en una ceguera funesta (*ἄρη*). Viéndose luego privado de la mujer que le había sido dada al repartirse el botín, decide entonces, sin reflexionar en las consecuencias de su acción, apropiarse de Briseida, la cautiva de Aquiles. Este hecho, considerado como un manifiesto ultraje a la *dike*, desata la cólera de Aquiles con todos los males que vinieron tras ella. E igualmente en el otro de los grandes temas de la *Iliada* resalta esta misma concepción. Paris, raptando a Helena, esposa de Menelao, quebranta también el orden de la *dike*. Su criminal ceguera será la causa de la ruina de Troya.

Y en la *Odisea* se repite asimismo esta idea: la muerte de los arrogantes pretendientes de Penélope a manos de Odiseo, es también consecuencia necesaria de su *hybris*, que cegándolos, los llevó al ultraje de la *dike*.

Mas esta manera de mirar el acaecer humano no es exclusiva de los poemas homéricos. En *Los trabajos y los días* de Hesíodo nos encontramos con una exposición verdaderamente apasionada de esta concepción de la *dike*, como principio objetivo en función del cual hay que dar a cada cual lo debido. Nos refiere aquí Hesíodo entre otras cosas, sus luchas contra los abusos y usurpaciones de Perses, su hermano. Se dirige a él y a los jueces haciéndoles ver sus propios derechos. Y como una apelación suprema, exclama que es locura burlarse de la *dike*:

Considera esto, atiende a la Justicia (*dike*) y deja la violencia. Es el uso ordenado por Zeus a los hombres: los peces, animales salvajes y pájaros se pueden comer unos a otros, pero a los hombres les confirió la Justicia, el más grande de los bienes.¹⁰

De este modo, más definida y dramáticamente, a la ley destructora del más fuerte, opone Hesíodo la armonía del orden moral proveniente

9 Homero, *Iliada*, xvi, 386-388.

10 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 279 y ss.

del respeto a la *dike*. Estribando en la Justicia (*dike*) como norma suprema de la acción humana, implícitamente pone al descubierto Hesíodo uno de los más notables descubrimientos del espíritu griego: hay un orden y una armonía morales que no pueden ser alterados definitivamente. Así, por vez primera, gracias a la categoría moral de la *dike* "objetivada" en forma de principio absoluto y divino, el mundo de las acciones humanas sale del *Caos* y se convierte en un *Cosmos*.

A partir de Hesíodo, la idea de la *dike* se repite con frecuencia en los demás autores griegos. Considerada unas veces como una divinidad conservadora del orden moral y otras más abstractamente como un principio absoluto, indudablemente ejerció gran influjo en el desarrollo de esa peculiar actitud griega de la moderación en todas las cosas. Esta moderación viene a ser resultado del temor de ir más allá de lo justo; es una prueba del respeto a la *dike*. Logrando su expresión más perfecta en el *μηδέν ἄγαν* (nada en demasía) de Delfos, se repite con frecuencia en las composiciones de los primeros líricos. Para citar sólo un ejemplo, transcribimos el siguiente fragmento de Safo, la más grande poetisa griega: "No intentaré —exclama— tocar el cielo, yo que no tengo dos codos de alto." ¹¹

Constituyendo así la *dike* —en virtud de su carácter de principio absoluto— el fundamento del orden moral, algún tiempo después por obra de Solón recibe una caracterización todavía más perfecta y se extiende asimismo en su campo de aplicación. Según el gran legislador ateniense, existiendo la *dike* no ya sólo como una divinidad, sino como orden inmanente de las acciones humanas, no hace falta que los dioses envíen un castigo a quién se atreva a ultrajarla, sino que la misma ofensa inferida a la *dike*, destruyendo el orden inmanente en el interior del hombre, es causa de su ruina. Y al igual que en el campo de las acciones personales, la *dike* impera también en el terreno de las leyes. Y de nuevo afirma Solón que de no observarse la legalidad *dikica* en la vida de la *polis*, intrínsecamente, por la naturaleza misma de la *dike* inmanente, la violación será la causa de la perdición del estado. Por el contrario, del respeto a esta armonía jurídica, derivación de la *dike*, se sigue el advenimiento de la eunomía, es decir del buen orden, efecto inmanente de la observancia de las leyes. De este modo, gracias a Solón, tanto las acciones personales del

11 Safo, fragm. 51.

hombre, como su vida social y política, vinieron a convertirse —por virtud de la *dike* inmanente— en algo intrínsecamente racional y ordenado. Tal fué la concepción ético-jurídica de la *dike*, primer intento de racionalización griega.

Ahora bien, los jonios —los inventores del filosofar— de hecho habían cooperado también en la formación de este modo *dikico* de comprender sus propias acciones. E indudablemente —al igual que los demás griegos— estaban habituados a ver *dikicamente* el acaecer humano, hasta contemplarlo como un *Cosmos* moral.

Pero los jonios —como ya lo hemos dicho— poseían sobre los otros griegos la ventaja enorme de su situación geográfica. Aprovechando el *otium* que permitía el florecimiento de Mileto, tuvieron ocasión de comparar los mitos y tradiciones religiosas que oían de labios de los viajeros procedentes de Persia, Egipto o Fenicia, con los propios mitos tradicionales griegos. Al constatar las grandes diferencias y oposiciones de los diversos mitos tuvo que nacer en ellos la admiración y la desconfianza. Acostumbrados a ver *racionalmente* —en función de la *dike*— el mundo de las acciones humanas, debieron admirarse más *profundamente* aún al caer en la cuenta de que precisamente debido a los mitos, no se había intentado explicar hasta entonces *dikicamente* (racionalmente), ni uno solo de los fenómenos físicos. Porque, en realidad, todos esos mitos opuestos entre sí no explicaban de un modo satisfactorio, a la luz de la razón, el acaecer del universo. Y era menester comprender *dikicamente* “lo que era debido a cada fenómeno físico”. Había que encontrar la *justificación* racional de todas las cosas.

Confiando en sí mismos (gracias a la *dikificación* del propio mundo interior) proyectaron entonces los jonios la categoría de la *dike* en el mundo exterior. Así, aplicando por vez primera explícitamente esta categoría a la *physis* del universo, dirá Anaximandro que “las cosas se dan unas a otras justicia (*diken*) y pago por sus violaciones, según el orden del tiempo” (*διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσειν ἀλλήλους τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*).¹² Y en Anaximenes encontramos formulada más claramente aún la consecuencia necesaria de haber *dikificado* al mundo: el universo se convierte en un *Cosmos*. “Como nuestra alma siendo aire —dice Ana-

¹² Anaximandro, apud Simplic., *Phys.*, 24, 13 (de Teofrasto, *Phys. Opin.*, fragm. 2 D. 476) En Diels, *Fragmente*, Anaximandro, 9.

ximenes— nos hace estar concentradas en nosotros mismos, así también el soplo y el aire hacen permanecer *el orden universal*" (οἶον ἢ ψυχῇ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀῆρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀῆρ περιέχει).¹³ Finalmente en Heráclito, el más notable de los filósofos jonios —junto con su doctrina del *logos* que todo lo gobierna— encontramos también repetidas alusiones que dan por supuesta la aplicación de la *dike* al mundo cambiante. Según Heráclito en todo cambio hay armonía: "...una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira." (...παλίντροπος ἁρμονίη ὀκωσπερ τόξου καὶ λύρης).¹⁴ Y aun expresamente aplica la categoría de la *dike* al referirse al movimiento del sol: "el sol —dice— no transpedirá sus límites; si lo hace, las Erinyas ejecutoras de la justicia (Dnke), la atraparán". (ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν).¹⁵

Y si todavía pretendiéramos acumular más pruebas de esta aplicación de la categoría de la *dike* al universo, hasta hacer de él un Cosmos, una simple alusión a Pitágoras (también jonio, oriundo de Samos), acabaría de convencernos de un modo definitivo. Según Pitágoras y sus discípulos —nos dice Aristóteles— "todo el universo era armonía y número" (τὸν ὄλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν).¹⁶

Creemos pues que con los textos aducidos (que hemos interpretado siguiendo a W. Jaeger),¹⁷ podrá quedar más que suficientemente demostrado el influjo de la primitiva concepción ético-jurídica de la *dike* en la aparición del filosofar.

Mas lo que ahora nos interesa mostrar es cómo en este mismo empeño inicial de *dikificación* cósmica se incluyó implícitamente la más radical actitud metafísica.

III

De la aplicación espontánea de la categoría de la *dike* al universo, se derivó la idea de un Cosmos físico, que gobernado armónicamente por la

13 Anaximenes, apud Aët., I, 3 (D. 278). En Diels, *Fragmente*, Anaximenes, fragm. 2.

14 Heráclito, fragm. 51 (Diels).

15 Heráclito, fragm. 94 (Diels).

16 Aristóteles, *Metafísica*, I, v, 986 a. El sentido de οὐρανός está claramente indicado. Se trata del conjunto de seres que constituyen el universo.

17 Jaeger Werner, *op. cit.*, cfr. pp. 180-182.

dike, era por tanto *dikificable* a la luz de la razón. Ahora bien, si el universo era un Cosmos *dikificable* esto es, justificable, inteligible), lo único que debía hacer la razón humana era buscar la *justificación* de todas las cosas, hasta reproducir en sí misma la *dikificación* cósmica de la *physis*. O dicho de otro modo, el programa implícito de la filosofía jonía iba a ser simplemente afinar con la "fórmula *dikica* del Cosmos".

En busca de esta "fórmula *dikica*" debieron comenzar los jonios por investigar y relacionar los más obvios fenómenos físicos. Así sabemos que observaban los astros y aun llegaron a predecir algunos eclipses. Mas, desprovistos de la preparación y técnica adecuadas para la experimentación científica, muy pronto se toparon con dificultades insuperables en su primer intento de encontrar empíricamente la *justificación* de no pocos fenómenos. Esta dificultad y probablemente también la idea de que si hubiera que explicarse un fenómeno en función de otro *empíricamente*, habría que admitir entonces (en razón de esta misma hipótesis), un proceso sin término, buscando siempre nuevos fenómenos "justificadores" de los otros y así "in infinitum", hizo que los primeros filósofos jonios cambiaran muy pronto de dirección. Viviendo —al igual que los demás griegos— en un ambiente de "orientación trascendental religiosa", pasaron, como la cosa más natural, a consideraciones "científicas" de carácter ultra-experiencial, metafísico.

Apartándose de los solos datos de la experiencia sensible, formularon de un modo implícito el mismo raciocinio fundamental que habrían de emplear más tarde todos los metafísicos en sus deducciones y principalmente en sus demostraciones de la existencia de Dios. El raciocinio en cuestión podría proponerse de la siguiente manera: implícitamente —puesto que no nos consta que lo hayan formulado los jonios de manera expresa— se parte en él de una "proposición mayor", sin la cual todo el raciocinio se vendría abajo: "Siendo el universo algo esencialmente *dikico*, todo debe poder justificarse, esto es, entenderse". (A continuación se afirma en la "menor" un hecho bien comprobado). "Es así que consta por la experiencia que no todos los fenómenos ni sus cambios logran ser entendidos en función de otros fenómenos, y aun independientemente de la experiencia, consta también por la razón que si necesariamente hubiera que explicar un fenómeno en función de otro, se daría un proceso

sin fin (lo cual equivaldría a negar la posibilidad de justificar o entender todos los fenómenos)". "Luego es menester afirmar que la explicación o justificación última de la *physis* deberá encontrarse más allá de todo lo empírico, en un orden ultra-fenoménico, metafísico."

Todo lo cual, puesto así en forma de silogismo y empleando anacrónicamente algunos términos filosóficos modernos, tan sólo significa que la *dikificación* inicial del universo implicaba —especialmente entonces en que no había la posibilidad de una genuina experimentación científica— la necesidad de una búsqueda más allá de la experiencia. O sea, que radicalmente iba supuesta la aceptación de un orden metafísico, hacia el que era forzoso orientarse, no ya como antes para "re-ligarse" con lo que había "más allá", sino para encontrar allí la justificación racional de la *physis* universal.

Los resultados de esa búsqueda metafísica nos son bien conocidos: cada uno de los más notables pensadores jonios creyó descubrir más allá de lo que se percibía, un principio distinto subyacente, razón del devenir y de la evolución armónica del universo. Para Tales ese principio era el "agua primordial",¹⁸ para Anaximandro era el *Apeiron*, para Anaxímenes, el aire ilimitado; para Heráclito el fuego "siempre viviente" . . . Y más tarde, cuando la especulación filosófica penetró hasta la *Magna Graecia*, para Parménides y los eleatas el principio único, inmutable e intemporal era el Ser. Para Empédocles fueron la Amistad y el Odio las razones supremas de las combinaciones y disgregaciones de las cuatro raíces de todas las cosas. En cambio, según Anaxágoras —el primer filósofo que se estableció en Atenas— la razón del orden era la *Noûs*, cosmificadora de todas las cosas. Finalmente, para los atomistas todo se convirtió en mutaciones locales de diversos átomos, por obra de la Necesidad (*Ananke*).

Tal variedad de soluciones, junto con las antinomias de lo uno y lo múltiple, lo estático y lo deveniente, descubiertas por quienes pretendían encontrar "la fórmula dídica del universo", indudablemente no podían menos de presentarse como una verdadera paradoja. ¿Qué es lo que pasaba?

18 Así llama atinadamente Gomperz al principio-agua de Tales Cfr. Gomperz Theodore, *Les Penseurs de la Grece*, T. I, Trad. de M. A. Reymond, 3ª ed., Payot, París, 1928, p. 80.

S O B R E E L O R I G E N D E L A M E T A F I S I C A

Según los sofistas (en particular, según Protágoras), sucedía que siendo indudable el cambio de todas las cosas —objetos y facultades perceptivas del sujeto— era imposible adquirir ningún conocimiento universalmente válido y permanente. Por esto, era necesario afirmar que a lo sumo cada cual era la única norma o “medida” de lo que percibía... El conocimiento de los dioses y de los principios ultra-experienciales (ya que no podían ser percibidos o medidos” por el hombre) era sencillamente imposible.

Sócrates por su parte, frente a la discrepancia de las cosmologías metafísicas, opinaba que el hombre era incapaz para las indagaciones de la física, mas no así para la búsqueda de los principios supremos de la moral:

Quando yo era joven —exclama Sócrates en el *Fedón*— sentía un vivo deseo de aprender esa ciencia que se llama física; porque me parecía una cosa sublime saber las causas de todos los fenómenos, de todas las cosas; lo que las hace nacer, lo que las hace morir, lo que las hace existir... al fin me encontré todo lo incapaz que se puede ser para estas indagaciones... no creo saber por qué el uno es uno, y en fin tampoco sé, al menos por razones físicas, cómo una cosa por pequeña que sea, nace, perece, o existe; por lo cual resolví adoptar otro método (o manera de estudio), ya que éste de ningún modo me satisfacía...¹⁹

Tales fueron las más inmediatas resonancias de la que podríamos llamar primera crisis de la metafísica en cuanto “intento de explicación científica”.

IV

Desde nuestro punto de vista histórico, sólo nos resta señalar *otro hecho* para valorar mejor en su auténtica realidad el que creemos fué el origen de la metafísica como investigación racional.

Hemos visto cómo el origen del filosofar y del ir más allá de la experiencia en busca de la fórmula *dikica* del universo se debió precisamente a la aplicación inicial de la categoría ético-jurídica de la *dike* al universo físico. Ahora bien —como lo hemos ya mostrado— afirmar que el universo entero es algo *dikico* y por tanto justificable a la luz de la razón, (o sea *inteligible*) es lo mismo que adelantar de un solo golpe la más funda-

19 Apud Platón, *Fedón*, 96 a.

mental de todas las premisas que puede tomar en cuenta el pensar filosófico. Porque, aun cuando al parecer sólo se afirma que “todo es justificable” (inteligible), en realidad un breve análisis de dicha afirmación pondrá al descubierto que en ella se *incluyen* realmente (aunque de manera implícita), otras muchas afirmaciones esencialmente metafísicas de importancia máxima. Así, por ejemplo, si “todo es justificable” debe haber una Justificación de todas las cosas que para evitar el proceso “in infinitum”, sea también justificación de sí misma... (Dios, principio supremo). Además, si todo es justificable, toda la faena filosófica deberá reducirse a “reconstruir en la mente la fórmula dídica del universo”, con el prenotando de que siempre que no se pueda descubrir empíricamente la justificación de algo (para no negar la justificabilidad universal), será lícito ir en busca de todos los principios o entidades metafísicas que haga falta...

Cayendo pues en la cuenta de lo que implica la *cosmificación* griega del universo por la aplicación de la categoría de la *dike*, se nos ocurre ahora preguntarnos: ¿en virtud de qué aplicaron los jonios esta categoría ético-jurídica al universo? ¿Hubo acaso en su pensamiento algún intento de legitimar críticamente su nueva actitud de considerar como algo *díkico* al universo?

Si buscamos en los fragmentos y exposiciones de primera mano que se conservan de los más antiguos pensadores jonios, algún conato de demostrar o hacer ver el fundamento de su afirmación universal de un universo esencialmente justificable (*díkico* y *dikificable*), no encontraremos cosa alguna, fuera de la hipótesis pitagórica de que todas las cosas debían estar constituidas por números y relaciones numéricas, “ya que habían visto que las propiedades y proporciones de las escalas musicales estaban basadas en números y ya que parecía claro que todas las otras cosas tenían toda su naturaleza modelada numéricamente...”²⁰ Mas, a lo que sabemos, los pitagóricos, fuera de esa reducida constatación en el campo de las escalas musicales, no intentaron tampoco una verdadera demostración científica, universalmente válida, de la *matematización* cósmica atribuida por ellos al universo.

Y ni siquiera se puede lógicamente suponer que en algún otro de los muchos fragmentos extraviados o de las múltiples obras perdidas de

20 Aristóteles, *Metafísica*, I, v. 985 b, 986 a.

los pitagóricos, o de los primeros jonios, haya habido algún verdadero intento de legitimación. Para que esto hubiera sido posible, se necesitaría que aquellos primeros filósofos hubieran podido comprobar el imperio de la *dike* en todos y cada uno de los diversos fenómenos físicos, o que por medio de una inducción hubieran llegado a su afirmación universal. Mas ambas hipótesis carecen de todo posible fundamento. La primera de una comprobación en todos y cada uno de los fenómenos es simplemente ridícula y ni en la actualidad podría intentarse. La segunda de que se habría llegado a la afirmación universal por una especie de inducción, es también gratuita puesto que ya se sabe que ni aun en tiempos de Aristóteles se había logrado alguna buena sistematización de este proceso de conocimiento.

¿Se dirá entonces que llegaron los jonios a su afirmación cósmica por un análisis del concepto de ser o de fenómeno físico, gracias a lo cual descubrieron que "todo debía ser justificable"? Mas, prescindiendo de la dificultad intrínseca inherente a un tal análisis (querriamos saber si alguien ha "encontrado" la exigencia de la "justificabilidad absoluta" en el concepto de "ser"), queda por otra parte fuera de duda que al tiempo de aplicarse la categoría de la *dike* al universo, el concepto de ser y los análisis estrictamente lógicos se hallaban en total penumbra.²¹

Podemos por tanto concluir que la aplicación de la *dike* a la *physis* del universo no fué precisamente el resultado de un "descubrimiento" o constatación científica, sino fruto de una presuposición espontánea, a la cual condujo la visión *dikica* ético-jurídica forjada en el período "pre-filosófico" inmediatamente anterior.

Pero si todavía queremos apreciar con más rigor este supuesto de un Cosmos *dikico* (esencialmente justificable), será necesario aludir siquiera a los varios intentos que el pensamiento moderno ha hecho con la pretensión de constatar esa justificabilidad o inteligibilidad universal de los seres.

Es cierto que toda concepción cósmica del universo, y especialmente las de tipo griego, necesariamente llevan implicada la idea de un orden y gobierno universal de todos los fenómenos, gracias a diversos *influjos*

21 Parméides de Elea fué el primero en ocuparse del "ser". Su floruit (circa 504 a. C.), se halla alejado más de medio siglo del floruit de Anaximandro (circa 565 a. C.), y más de cuarenta años de Anaximenes (circa 546 a. C.)

causales y a distintas razones suficientes ontológicas.²² Ahora bien, con el fin de comprobar estos influjos causales, David Hume a mediados del siglo XVIII se dedicó a buscar la causalidad (o influjo causal), en el campo de la experiencia externa e interna. Los resultados negativos de su investigación quedaron consignados en su famoso *Treatise on Human Nature*, publicado en 1740.

Kant por su parte, preocupado por las conclusiones de Hume, se esforzó por encontrar alguna fundamentación lógica del principio de causalidad, íntimamente relacionado en su pensamiento con el que podríamos llamar "principio de inteligibilidad universal". Pero, por más análisis conceptuales que hizo y por más que desconfiaba en un principio de las conclusiones de Hume, no logró tampoco la legitimación buscada. El mismo Kant nos expone así los resultados de su investigación en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*:

Partió Hume esencialmente de un solo, pero importante concepto de la Metafísica, a saber, del de la relación de causa y efecto... Prueba contundentemente que es por completo imposible a la razón pensar "a priori" y de los solos conceptos, una tal relación, puesto que ésta implica necesidad; pero es imposible deducir, cómo porque algo exista, deba existir necesariamente otra cosa... De donde concluyó (Hume): la razón no tiene ninguna facultad (o medio legítimo) de pensar en general estas relaciones... lo cual equivale a decir: no se da ninguna Metafísica y no se puede dar ninguna (welches eben so viel sagt als: es gebe überall keine Metaphysik und könne keine geben).²³

Y más adelante continúa Kant haciendo ver su primera desconfianza ante esta afirmación de Hume que, según dice, le pareció al principio una generalización escapada al filósofo inglés. Pero en seguida presenta Kant los resultados de sus búsquedas durante varios años acerca de este mismo problema:

²² Respecto de la idea de *causa* en los primeros sistemas filosóficos griegos, escribe W. Jaeger (*op. cit.*, t. I, p. 182), "... el concepto griego de causa (*aitía*), fundamental para el nuevo pensamiento, coincidía originariamente con el concepto de culpa y fué trasladado de la imputación jurídica a la causalidad física. Este tránsito espiritual se halla en conexión con la transposición análoga de los conceptos de Cosmos, Dike..."

²³ Kant Immanuel, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, en Kant's Werke, Band IV, p. 257.

Buscaba yo al principio, si la objeción de Hume no se le había escapado de una manera demasiado general, pero pronto encontré: que el concepto de la relación de causa y efecto, con mucho no era el único por medio del cual nuestra inteligencia *a priori* se representaba relaciones de las cosas... Busqué su número para salir de dudas (zu versichern), y entré por tanto en la deducción de estos conceptos... Esta deducción... *fué la peor* de las que en cualquier tiempo pueden haber sido emprendidas a propósito de la *Metafísica*. (Diese Deduktion... *war das Schwerste*, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte.)²⁴

Y como ya se sabe, este problema que tanto preocupó a Kant en sus comienzos críticos, *fué precisamente* la idea principal que lo llevó a concebir la *Crítica de la Razón Pura*. Porque, no pudiendo encontrar ninguna legitimación del principio de causalidad y viéndose forzado a aceptarlo para poner a salvo el valor de las ciencias físicas, llegó a la conclusión de que dicho principio, junto con otras muchas relaciones o juicios universales, necesarios y capaces de aumentar el conocimiento, tenía que ser resultado de una elaboración "a priori" del sujeto que conoce. De este modo logró Kant conservar la validez de las leyes causales en el orden fenoménico (o sea, en el orden de los fenómenos informados "a priori" por la categoría de la relación de causa). Esto sin duda cooperó grandemente a la formación de ese tipo de *visión dídica* fenoménica formulada por el más rígido determinismo mecanicista. Pero al fin, al poseerse un conocimiento más profundo de las maneras de suceder de los diversos acaeceres físicos en su escala ultramicroscópica (átomos, radiaciones y corpúsculos subatómicos), se descubrió lo imprevisto: la improbabilidad de toda ley *causal física* en los diversos fenómenos de esa escala fundamental. El principio de indeterminación de Heisemberg, dando expresión exacta a este descubrimiento, vino a expulsar la concepción *dídica* determinista de la causalidad física (fenoménica), tal como la había logrado conservar Kant.

O sea que podemos decir que, a pesar de los esfuerzos que se han hecho modernamente para "descubrir" o comprobar la existencia de ese Cosmos gobernado por leyes *dídicas*, a base de influjos causales, razones suficientes y "justificaciones", hasta ahora sólo se piensa haber constatado precisamente lo contrario: imposibilidad de fundamentar racionalmente el Cosmos metafísico. (Hume, Kant y mayoría del pensamiento

²⁴ *Ibid.*, p. 260.

postkantiano...), y ausencia de todo determinismo causal *dikico* en los fenómenos básicos del orden físico atómico y nuclear (Heisemberg, Bohr, Jordan...). Lo cual significa que aun actualmente, no obstante todos los recursos de que dispone el pensamiento moderno, el supuesto "descubrimiento" del Cosmos *dikico* no se ha logrado como sería de desearse. Todavía es la hora que no poseemos una teoría que logre explicar cabalmente de un modo armónico y unitario todos los fenómenos físicos, a partir del subátomo hasta lo más remoto del universo estelar. Sin duda esta es la meta buscada por el espíritu humano. Pero, no aplicando ya "a priori" la categoría moral de la *dike*, sino formulando estructuras matemáticas capaces de expresar racionalmente lo que se ha podido comprobar empíricamente hasta ahora, tanto acerca del acaecer probabilístico del mundo microscópico, como acerca de sus resultantes "permanentes" en la escala macroscópica y estelar.

Al lado de estas ambiciones —indudablemente mucho más modestas— de la Ciencia moderna, calcúlese ahora si la afirmación cósmica de los jonios pudo haber sido resultado de una comprobación científica, o más bien de una presuposición inconsciente e implícita.

Conclusión.

Hemos expuesto el que creemos fué históricamente el origen de la metafísica como "intento de explicación científica". Junto con todos los factores que hemos indicado: situación geográfica de los jonios y ambiente intelectual privilegiado, libertad de opinión gracias a la naciente democracia, predisposición religiosa a la orientación trascendental y carencia de todo método de experimentación científica, es indudable que la explicación última de su búsqueda "más allá" de lo empírico se encuentra —como lo hemos visto— en la atribución espontánea de la categoría ético-jurídica de la *dike* al universo físico.

Mas no sólo hemos mostrado escuetamente este hecho, sino que además hemos puesto de manifiesto que esta atribución de la categoría de la *dike* al universo, no fué resultado de un verdadero "descubrimiento" o comprobación, sino sólo una presuposición espontánea del espíritu griego amante por naturaleza del orden y la armonía.

Sin embargo, habiendo mostrado esto, no creemos haber formulado ningún juicio acerca de la posibilidad o imposibilidad absoluta de la metafísica como ciencia. La respuesta a este problema no puede ser dada con sólo haber constatado históricamente la génesis de las primeras metafísicas griegas. Estamos persuadidos de que una toma definitiva de actitud ante la posibilidad absoluta de la metafísica como ciencia, sólo podrá darse después de habernos investigado a nosotros mismos y a nuestro circunmundo, para ver si existe o no en nuestra inmanencia —en el “hic et nunc” espacio-temporal— lo que buscamos... Y caso de comprobar realmente que nada puede haber aquí capaz de colmar nuestra indigencia, será menester entonces, no ya lanzarse a buscar ciegamente “principios” ultra-experienciales, que tal vez no sean sino puras palabras (fruto del más sutil e inconsciente “nominalismo racionalista”), sino que más bien habrá que ponerse a indagar si es que hay algún “posible camino” para encontrar “lo buscado”.

Pero esto, sin olvidar nunca la trágica lección que se ha dado a sí mismo el espíritu humano en sus 25 siglos de búsqueda. No perdiendo de vista que a las cosmologías jónicas siguió la duda de los sofistas, en especial de Protágoras; que a Platón y Aristóteles los siguieron los escépticos; que los sistemas escolásticos medioevales se destruyeron solos, víctimas de un nominalismo implícito que acabó por hacerse consciente y víctimas también de una nueva Ciencia “a posteriori”, cansada ya de inventar “entidades metafísicas”; recordando también que frente al nuevo racionalismo cartesiano, frente a Leibniz y a Spinoza con su *Ethica ordine geometrico demonstrata*, surgieron Locke, Berkeley y Hume, y que por otra parte, las críticas de Kant tampoco bastaron para reprimir los nuevos vuelos metafísicos de los grandes idealistas germanos, y que finalmente ahora, cansado ya el hombre de idealismos y positivismos toma conciencia más honda de su propia trayectoria espiritual gracias al Historicismo, y de su trágica condición derelicta en el mundo, por obra del Existencialismo.

Y pensamos que es necesario no olvidarse de todo esto, no porque queramos entregarnos a la estéril duda del escepticismo universal, sino para librarnos de toda ingenuidad dogmática y de toda clase de soluciones

M I G U E L L E Ó N P O R T I L L A

"fáciles" y poder examinar así con sumo cuidado nuestras posibilidades humanas... hasta lograr que quede claro nuestro verdadero programa: la meta y el sentido de nuestra acción.

MIGUEL LEÓN PORTILLA