

FARRE, LUIS, *Heráclito (exposición y fragmentos)*, Buenos Aires, Aguilar 1959, 174 págs.

Heráclito es un enigma permanente del pensamiento humano. Y como auténtico enigma, no puede ser desechado. Así, desde la generación que le siguió hasta hoy, Heráclito el oscuro es bocado fascinante. Y, en general, indigesto; no tanto por su catadura presumible, sino por condensar la tentación de servir de espejo del fascinado. Cada pensador suele ver en Heráclito el reflejo de su propio pensamiento, y con los fragmentos se han hecho juegos malabares exquisitos. Por ello, considero a Heráclito como la piedra de toque para conocer los grados de egocentrismo. Y no suele fallarme la regla: a mayores pretensiones metafísicas, mayor deformación histórica. Para leer a Heráclito, hay que tener la honestidad de procurar leerlo a él y no a uno mismo.

Por otra parte, el problema Heráclito es un caso típico de rompecabezas, con la agravante de que faltan la mayoría de las piezas. 126 frases, cortas y sin aviso de contexto, extraídas de un libro según el buen gusto de unas cuantas personas, algunas de mal gusto, son las piezas. Y a la mitad de estas piezas hay que hacerles, todavía, reparos. Con ello, entretejer una exposición congruente, que sea presumiblemente de Heráclito, es tarea de gran ingenio y de grandes tentaciones.

Luis Farré afronta la tarea. Con preparación histórica probada en buenos libros (Lucrecio, Aristóteles, etc.), heraclitiza. Y lo que me ha agradado más es que lo hace sin dramatizar. Ya venía siendo técnica reiterada el enfatizar y hacer melodrama heraclíteo. Esta exposición es con nervio, pero sensata; tiene hondura, pero no mayor que los fragmentos; adopta postura, sin extralimitaciones. En una palabra, es sobria. Sostiene un Heráclito que no es ni parmenídeo ni antiparmenídeo; doctrinario del todo fluye, pero con logos; racionalista, pero creyente en su religión; cosmólogo, pero metafísico; espiritualista, sin que nada podamos afir-

mar sobre su concepción del espíritu. La posición frente a Lotz es digna del historiador que no deforma los hechos por realzar dogmatismos.

Una observación. Del sol dice "e incluso algunos griegos lo divinizaban" (p. 74). Es timo, más bien, que tal creencia es un sustrato generalizado desde Homero a Proclo, pasando por el Platón pitagorizante, con las pocas excepciones de Anaxágoras, Aristóteles (dudoso), Epicuro y pocos pensadores más.

Las págs. 107-171 están dedicadas a la traducción de Heráclito. Cada fragmento es seguido por un breve análisis o explicación. Las traducciones son buenas; en general literales, son expresivas. Aplaudo la traducción de logos por razón.

Como cuestiones opinables, me permito disentir en algunos detalles. El fr. 3, lo entiendo como afirmación literal y no despectiva; razón: no conozco razones para suponer que no lo creyese. En el fr. 11 considero innecesaria la conexión "de Dios"; lo encuentro concatenado con el 54, y dependientes ambos de los 63 y 66. En el fr. 32 traduciría "sabio" en neutro. Del fr. 97 me atreví a dar una interpretación mediante Platón, *República* (Actas I Congr. Esp. Estudios Clásicos). En cambio, no veo clara la analogía cosmológica de los frs. 59 y 103; podría ser que hubiesen sido escritos por su sentido literal.

La traducción de Luis Farré es utilísima y estoy seguro tendrá amplia utilización. Es lástima que no haya incluido los textos doxográficos, tan útiles para completar la visión de Heráclito; sugiero que en la segunda edición sean recogidos.

Con esta obra, la Biblioteca de Iniciación Filosófica, ha contribuido grandemente al conocimiento del pensamiento griego, y a su difusión en castellano.



F. GALIANO, MANUEL, *El amor helenístico*, Madrid, 1959, 201-233 págs.

Se trata del texto de una conferencia desarrollada por un ilustre helenista, como conclusión de un estudio sobre el amor en Grecia. Pero lo interesante, en un tema tan estudiado, es el llegar a delimitar, como resultante de la evolución social griega, una concepción del amor netamente moderna. El período de los siglos IV a II ofrece unas estructuras sociales y un tipo de relaciones humanas que, tanto en su enfoque como en los problemas concretos planteados, responden ya plenamente a lo que occidente va a entender por amor.

El A. estudia primeramente el amor en las obras de Menandro, "nada hay que no nos parezca normal y explicable desde nuestros puntos de vista de hombres de hoy día" (p. 212). Se trata del amor burgués, en la Atenas provinciana. Herodas, en cambio, ofrece cuadros simplemente realísticos. Teócrito ofrece cuadros de amor ciudadano, pero son más típicos y fascinantes los idilios campesinos. El A. destaca con fuerza lo que para el habitante de una ciudad monstruosa representa (y representa hoy día) la nostalgia del campo. Menos interés encuentra en la novelística, excepto Longo: "Y el amor des-

cubierto por Safo en el nebuloso despertar de la Humanidad ha necesitado muchos siglos para llegar, con Longo, a la más perfecta expresión literaria de un sentimiento liberado ya de complejos y vacilaciones y convertido en eso que los siglos posteriores, sin necesidad de investigar ni polemizar sobre ello, han coincidido, con sana y simple intuición, en designar con el maravilloso nombre de amor" (p. 226).

Personalmente, considero como típico en la evolución el *Oaristys*, atribuido a Teócrito, obra de carácter moderno, precisamente por haber acertado el poeta (quien fuese) a mostrar en el diálogo la tensión eterna, enmarcada en la mentalidad "matrimonial" que han de imperar, pero sin que ésta sea suficiente para ahogar lo que primariamente es el amor.

El A. considera artificioso y libresco, entre otros, a Calímaco. Creo que es demasiado duro al hablar, a su respecto, de mal regusto. Calímaco tiene, estimo, valores positivos que le salvan entre los demás poetas cortesanos.

En nota 34, *mimo* por *idilio*.

CONSTANTINO LASCARIS C.

ABBAGANNO, NICOLA: *Filosofía de lo posible*. Trad. de J. Hernández, A. Rossi y P. Duno. Fondo de Cultura Económica, México, 1959. Pp. 233.

El A. ya va siendo conocido en lengua española como su categoría filosófica lo merece: Su *Historia de la Filosofía*, su *Introducción al Existencialismo* y, después, la obra que me dispongo a comentar. Su pensamiento quedó ampliamente fundamentado en su libro *Estructura de la Existencia* (1939), que, hasta donde alcanza mi información, no ha sido traducido al castellano. La obra de la que me dispongo a analizar es, en su conjunto, una aclaración, sin los rigores técnicos, de todo su pensamiento filosófico, el cual ha conservado una línea sin quiebres ni desfallecimientos desde que empezó a presentarse con *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923). El A. nació en 1901. Colocado en la línea de la filosofía existencialista, respondiendo al sentido de las tesis fundamentales de su maestro Aliotta, ha denominado su propio sistema "existencialismo positivo".

La "Filosofía de lo posible" contiene dieciséis estudios, cinco inéditos y los demás publicados en revistas especializadas en "Actas"

de diversos congresos de Filosofía. El más antiguo de ellos data de 1949. En algunos la exposición aparece en síntesis tan apretada que supone la lectura de su producción filosófica anterior. Mérito del libro es el que ofrece una revisión de los más fundamentales problemas de la Filosofía actual, a la luz del sistema personal del A.; como el título lo manifiesta, desde el ángulo de la idea de la posibilidad. Este concepto es, pues, el que confiere a la obra una resuelta consistencia orgánica.

¿Por qué desde la idea de la posibilidad? Como auténtico existencialista, implanta la libertad en el centro de su sistema, y la libertad es incomprensible si no se la pone en función de la idea de lo posible. Los sistemas existencialistas hasta ahora conocidos, llamados por el A. "negativos", dan testimonio de ello, es decir, son incapaces de superar las dificultades que les presenta la noción de esa misma libertad que ellos tanto exaltan; libertad quiere decir elección, y ésta, posibilidad.



Tal es la tesis que alienta en todos los capítulos del libro.

Con el fin de que su punto de partida quede clarificado, el A. insiste con una frecuencia inusitada en lo que él entiende por "lo posible". La noción de lo posible—viene a decirnos—se va aclarando en la filosofía actual, y como índice de ese progresivo esclarecimiento nos hace reparar en el notorio deslinde que se va operando entre los conceptos de posibilidad y de virtualidad, virtualidad que se identifica con la potencialidad aristotélica que es "como preformación y predeterminación de lo actual"; lo posible resulta mucho más que eso: "es lo que puede ser y no ser y es sólo como tal"; y añade: "El ser... se puede entender o interpretar mediante la categoría de lo posible, en la medida en que la pregunta acerca del ser se considere intrínseca y constitutiva del ser mismo. Si se considera que el problema del ser no califica al ser mismo, la categoría de lo posible se vuelve inactiva y pierde su significado" (p. 51). El tratamiento filosófico del ser, tal como se viene haciendo tradicionalmente, está viciado en su propia raíz porque no se contempla el problema del ser desde la altura de lo posible. A esto se ha opuesto con tenacidad digna de mejor causa la idolatría por el "hecho"; hay que destornar el principio del "hecho". En páginas de afilado análisis dialéctico, el A. desarrolla este tópico al hilo de la comparación entre la filosofía y la ciencia. A la filosofía—afirma—se le ha reprochado su inveterada ceguera para los hechos, acusación que no se dispara contra la ciencia. Efectivamente, si bien es cierto que la ciencia manifiesta su principal interés por los hechos, por esa misma relevante atención fáctica consigue el resultado de descomponer los mismos hechos en sus factores observables, esto es, "en determinadas posibilidades de comprobación, cálculo y medida", para responder a la exigencia de que el hecho se resuelva en un proyecto o en un plano de posibilidades futuras. "La ciencia ignora y, prácticamente, elimina la categoría del hecho precisamente porque se apoya en los hechos" (p. 70). Al contrario, la filosofía, acusada violentamente por su desconsideración para con los hechos, queda anulada precisamente por su actitud ante los mismos hechos, ¿por qué razón? Porque acepta el hecho como la categoría del ser: "El hecho como presencialidad determinante es la necesidad misma; por eso, toda filosofía que se sirve de la categoría de la necesidad, se ve obligada a justificar el hecho como tal" (p. 71). De aquí concluye el A. con las siguientes resolutivas palabras: "Toda doctrina que consi-

dere al ser como una presencia determinante, modela al ser mismo con la forma del hecho y desemboca en una indiferencia valorativa" (p. 71).

Lo anteriormente dicho quedaría inacabado si no lo conectáramos con el sistema general que profesa el A., esto es, con el existencialismo; él mismo se encarga de hacer explícito ese vínculo: "... lo posible abarca lo incierto, precario, inestable y dudoso", lo cual es "en otros términos, la modalidad fundamental de la realidad humana y de toda la realidad que esté en relación con el hombre" (p. 213). Tal la armazón filosófica que sostiene todas las aplicaciones concretas que de la categoría de la posibilidad presenta el libro que comento.

Correspondería ahora puntualizar esas aplicaciones, las cuales, ciertamente, no carecen de originalidad; sin embargo, me he de concretar a algunas alusiones a algunos capítulos, señaladamente el último, titulado "El último Wittgenstein", que me parece verdaderamente interesante.

Con respecto a la matemática—instrumento de la ciencia—y a la física—representante excepcional de la ciencia—el camino para los propósitos del A. se halla expedito. Hoy no se reconoce la necesidad en la matemática; no existe una evidencia única que engendre una necesidad; depende de la "elección" y el criterio determinante de esta elección es la utilidad: "Se eligen ciertas proposiciones a preferencia de otras, como fundamentos de una construcción matemática, porque ellas se prestan mejor que otras al desarrollo coherente de un razonamiento matemático" (35). Parejamente, se ha abandonado en la física el criterio de la "realidad necesaria", siguiendo la inspiración del relativismo de Einstein y las aportaciones de Heisenberg, con lo que sólo se alcanzan previsiones probables. La célebre hipótesis de una inteligencia sobrehumana, de Laplace, inspiradora de la ciencia del siglo XIX, ha sido desechada como un sin sentido. ¿Se ha reincidido con esto en el idealismo? El A. cree que no: "Las posibilidades de que habla la ciencia, son posibilidades objetivas: en este aspecto su punto de vista no ha cambiado" (p. 42). Sólo ha cambiado el horizonte categorial de la ciencia. Y—sea a modo de conclusión y de advertencia—ante esto, la filosofía no puede permanecer indiferente (p. 127). Consecuentemente, el mito de la seguridad queda descalificado: "Creer que exista o pueda ser descubierta una técnica, ya sea científica, psicológica, pedagógica o sociológica, que elimine de la vida el riesgo del fracaso y lleve infaliblemente a cada hombre y a todos los



hombres al bienestar, a la felicidad y a la perfección moral, significa alimentar la más peligrosa ilusión" (p. 133). Todo es riesgo e inseguridad.

A la sociología también se impone el abandono de las pretensiones de la necesidad; el ideal de formular leyes es ya definitivamente insostenible; sus realizaciones no alcanzarán sino a ofrecer—como los otros saberes—modestas conclusiones dentro de la probabilidad. El objeto del estudio de la sociología es el grupo, cuya descripción al contraste con el concepto de institución, aparece en estas páginas extraordinariamente clara y profunda. La filosofía tiene su palabra que decir a la sociología; la filosofía es utilísima a la sociología porque es capaz de señalarle lo que no tiene que hacer.

Muy acertadas me parecen las reflexiones que el A. consigna en torno al arte. Las teorías estéticas actuales adolecen todavía de resabios del idealismo; para éste la naturaleza no existe, con lo cual se niega de un tajo el problema fundamental de la estética: el de las relaciones entre el arte y la naturaleza. El arte —opina el A.—ha roto hace tiempo con la naturaleza. Sin embargo, debe volver a ella. Y si vuelve, hallará una naturaleza copiosamente enriquecida por la ciencia y por la filosofía.

El libro se cierra con un capítulo donde se expone la evolución filosófica del célebre neopositivista Wittgenstein. Como es del dominio de todos, éste escribió entre 1945 y 1949 una serie de estudios, los cuales recogidos en

un libro por G. E. Anscombe, aparecieron en edición bilingüe—en alemán y en inglés—con el título "Philosophical Investigations", en 1953. Este libro trata de corregir las "graves equivocaciones" (Wittgenstein) cometidas en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Wittgenstein ha modificado profundamente su pensamiento, lo cual puede reconocerse si seguimos las rectificaciones sustanciales que introduce en su concepción del lenguaje. Estas, sintetizadas, pueden formularse así: a) el lenguaje no es una imagen única, total y acabada de la realidad; b) el significado no es el objeto, sino el 'uso' de la palabra; c) el lenguaje no es un ideal trascendente, sino instrumento de comunicación, instrumento que postula un amplio margen de posibilidad de elección; d) la necesidad lógica —requerida en el "Tractatus"—debe desecharse. Pese a las objeciones —Viene a decir el A.—A qué está expuesta la nueva concepción del famoso lógico vienés, éste "ha dejado abierto, más o menos implícitamente, el camino para una *destructio destructionis philosophicae*, para una restauración filosófica consciente de sus posibilidades y de sus límites" (p. 228).

Si un libro puede ser calificado como bueno porque suscita en el lector fecundas ideas, no titubeo en recomendar el que he comentado, como excelente. Quien lo lea con atención, encontrará aspectos novedosos junto a cosas más o menos sabidas pero formuladas con profundidad y seriedad. La traducción es digna de la Editorial que nos lo ofrece.

T. OLARTE

WASHINGTON VITA, LUIS, *O mito de Hefestos*, Sao Paulo, CIESP, 1959, 311 págs.

El título de una obra es, o ha de ser, brújula para su comprensión, además de incentivo para su lectura. "El mito de Hefesto" hace pensar en la industrialización moderna del occidente, pero no en parca actitud sociológica, sino sobrenadando una disposición helénica. Quizá sea precisamente Hefesto la máxima apolinización de Dionysos: la racionalización de las entrañas brutas de la tierra. Así, los diecisiete capítulos de esta obra se me han ofrecido como diecisiete sectores de realidad logificada. Los temas gravitan en la Filosofía moderna de la Historia, a la Filosofía del Arte, al mito de Hefesto, que cierra el conjunto; sobre éste, gravitan Spinoza y especialmente Platón.

Por entre la erudición y la historia, se

mantiene un objetivo: análisis de nuestro tiempo. Y, con frecuencia, del *Tempus* nacional del A. Pero no en forma estrecha, sino manteniendo constantemente una universalidad tajante en perspectiva y en alientos. En un momento, tuve la "tentación" de clasificar al A., pero concluí que se trata nada menos que de un hombre, él, lanzado a la empresa del filosofar con todas sus fuerzas, con tendencia sociológica, pero profundizada por un nervio metafísico amplio. Alguna concomitancia con el existencialismo y un poso espiritualista se compaginan con un buen historiador de la Filosofía. Así la visión del filósofo en el mundo moderno adquiere tonos trágicos, en juego el destino mismo del hombre: "Y ciertamente nunca se sentirán más frustrados e in-



cluso más solitarios, porque son arrasados por un proceso de *alienación* creado y perfeccionado ellos por los mismos. Están, por así decirlo fulminados por la maldición del aprendiz de

brujo, que los destruye, no solo como *intelectuales*, sino como personas humanas”.

CONSTANTINO LASCARIS C.

RODRIGUEZ HUESCAR, ANTONIO, *Del amor a la libertad*, Madrid, Ed. Puerta del Sol, 1957, 389 págs.

La presente obra comprende catorce estudios, dedicados a Platón, Aristóteles, S. Agustín, S. Anselmo, Abentofail, S. Buenaventura, Descartes, D'Alembert, Rousseau, Kant, Comte y Stuart Mill. Aunque redactados en forma independiente entre sí, el título general está justificado, por la progresiva concentración de la temática en la libertad. En cierta manera, cada uno de los estudios es como una introducción o prólogo a una obra, tendiendo a facilitar su comprensión. Por ello, limitan entre la exposición, a veces escueta, y la investigación.

Como estudios son valiosos, pues su A.

acierta a expresar, con sobrio dominio del idioma, los puntos cruciales de la obra estudiada.

Claramente se aprecia en el A. la formación orteguiana; por lo demás, se reconoce explícitamente discípulo de Ortega, y en ocasiones utiliza a éste para adentrarse en la comprensión de alguna doctrina. Pero deseo destacar, más bien, el rigor de la exposición histórica y el respeto constante ante las doctrinas expuestas.

CONSTANTINO LASCARIS C.

SANTA PINTER, JOSE JULIO, *Humanismo y Política Exterior*, Ed. Humanismo, Buenos Aires, 1959, 61 págs.

El A., pensador húngaro emigrado en Argentina, es conocido como doctrinario en Teoría Política por dos obras suyas, una de índole especulativa, *Teoría y Práctica de la Diplomacia*, y otra de estudio monográfico, *El servicio exterior. Régimen argentino de franquicias aduaneras para diplomáticos*, así como una extensa serie de artículos. La actual viene a ser un intento de sintetizar la arquitectónica de la misión de la diplomacia en nuestro tiempo. Este intento es especialmente interesante, pues vivimos una época en que la diplomacia ha hecho crisis. Por así decirlo, sus métodos habituales “se le han quedado pequeños”. Pero ello no quiere decir que haya perdido importancia; todo lo contrario, precisamente ha hecho crisis porque nunca se le pidió tanto como ahora. De ahí, la necesidad de estructural nuevos métodos y conceptos, que permitan la interacción internacional sobre bases,

no ya simplemente nacionales, sino producto de un complejo entrecruzamiento de entes políticos continentales, regionales, etc. Ante este panorama, el A. propugna la necesidad de centrar el arte de la diplomacia, tecnificado mediante planeamientos rigurosos, sobre un humanismo. La diplomacia no es más que la concreción práctica, la ejecución de la política exterior, y hoy ningún pueblo ni nación puede cerrar sus ventanas a esta realidad. El humanismo puede salvar todavía la política exterior del riesgo de la mecanización (burocratización o inmoralismo), tanto doctrinalmente como en la vida concreta.

En un tiempo en que la nación es concepto insuficiente en Occidente mientras que se impone en Asia y Africa, la reflexión madura sobre los fundamentos y cauces de las relaciones internacionales gana relieves de especial importancia.

CONSTANTINO LASCARIS C.