

CRONICA Y BIBLIOGRAFIA

Rafael Angel Herra: entre filosofía y literatura

Rocío Fernández de Ulbarri

Un observador literario consideró, al reseñar su inicio como escritor de ficciones bajo el sello de la Editorial Costa Rica, a Rafael Angel Herra como un iconoclasta. Otro lo definió como cronista de mundos interiores y ubicó a *El soñador del penúltimo sueño* dentro del rango de aquellos libros que pretenden ser diálogo entre escrituras sin fronteras.

"Sí, soy crítico y antidogmático. La literatura es un espacio muy rico para practicar la iconoclastia".

Rafael Angel Herra ha escrito dos libros de relatos. *El soñador del penúltimo sueño* (ECR) y *Había una vez un tirano llamado Edipo* (EUNED), donde devela mitos, ídolos y leyendas. Cargado de simbolismos, ironías y hasta sarcasmo, inspirado en la literatura grecolatina en la mayoría de los casos, desemboca en dos concepciones paralelas: algunos cuentos son de mayor reelaboración imaginativa en tanto que otros tienen un mayor valor ideológico y filosófico. En *Edipo* vivifica y vigoriza el mito mientras que en *El soñador* el recurso temático es más bien un pretexto. En uno predomina el valor conceptual en tanto que en el otro la invención literaria.

Autor de cientos de colaboraciones periodísticas desde hace 20 años (además es escritor de la página 15 de La Nación), tiene en tránsito una novela y un libro sobre estética, y está a punto de editar una selección de ensayos titulada *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*.

Herra habla de sus escritos, de sus lectores, de la experimentación formal y las técnicas modernas que aplica. Tan discreto y cauteloso al responder que se parece a sus cuentos: síntesis de una lectura de discursos filosóficos y poéticos. Y luce como tal, como lo que es: un filósofo. Se viste con suma sencillez y elude con cordialidad alguna respuesta (¿Es Herra religioso?).

En realidad, Herra está complacido, a pesar de que algunas declinan reconocerlo como escritor. ¿Acaso Herra es un filósofo que hace literatura? Porque hay quienes critican que su obra es más filosófica que literaria... ¿Es la literatura un pretexto para hacer filosofía?

"Quienes me critican severamente enfatizan mi formación académica como filósofo; quienes son más benevolentes acentúan menos lo filosófico. Siempre ocurre cuando aparece alguien nuevo en el mercado. A veces, la filosofía es un pretexto para hacer literatura. En algunos cuentos sucede así. Pero la filosofía y la literatura son dos tareas, dos funciones y dos lenguajes distintos. Mi vocación más vieja fue la de escritor en vez de profesor de

filosofía (las primeras versiones de *Edipo* datan de hace 16 años). Irremediamente se juntan como si fuera un químico que escribiera ciencia ficción. Hay un punto en que se juntan: cuando la literatura da vía de expresión a preguntas que sólo se plantea la filosofía".

El escritor considera que la literatura no debe ser toda de tesis, aunque ésta sea la más tentadora, junto con lo fantástico, en nuestro tiempo.

"Lo fantástico es una manera de hablar del mundo que admite frustración. Mi literatura es más de gusto fantástico. Yo he querido trabajar sobre universos nuevos en la literatura del país, y no sé si lo he logrado.

Algunos dicen que Herra, al recurrir al mito como pretexto o recreación, es un autor muy intelectual. ¿Necesita Herra de un lector culto?

"Me interesa la temática grecolatina por dos razones, una subjetiva y otra objetiva: porque siento simpatía por esos temas y porque esos temas tienen capacidad explicativa de fenómenos contemporáneos. En algunos casos el mito es un pretexto y en otros objeto en sí para agotar su riqueza. *Edipo* no es sólo el mito del inconsciente, sino del poder. No se reelabora sólo a la manera de Freud sino de una exégesis y una demostración del poder, de una visión descarnada y pesimista del poder. Sin embargo, aunque arrastro una tesis de fondo, en este caso la violencia, los medios que empleo en su presentación corresponden a formas literarias distintas que dan forma a la palabra como ritmo, como engranaje. Quizá haya un acento en lo conceptual pero doy fuerza a la expresión, a las imágenes que atenúan el concepto. Creo que en mis libros el discurso científico y el literario corren caminos paralelos y fines opuestos. Mis relatos tienen diferentes grados de significación, unos recrean y otros enriquecen el significado. Por eso considero que son para todos los lectores, sin necesidad de que éstos estén muy informados previamente. Quien lee a Cortázar, Vargas Llosa o a Alberto Cañas me puede leer también".

Herra ha tratado además de innovar con un tratamiento estilístico muy moderno. La experimentación formal está presente en sus dos libros de relatos. En "Barrabás" de *Edipo*, por ej., los cambios de tiempo se perfilan por medio de un juego gradual con la luz. Las evocaciones del yo omnisciente se mezclan con las voces de otros narradores, lo que no permite reconocer al sujeto. Además maneja el color como una constante —en este caso el rojo y el escarlata— y signos paralelos de dos épocas que se

funden: el presente y el antiguo Oriente. Cargado de imágenes, es un cuento barroco de escasa puntuación convencional: sólo comas y pocos párrafos.

"La estructura formal tiene una finalidad muy precisa que no es arbitraria. Lo nuevo es el tratamiento estilístico, la atmósfera sobre todo, y el yo fraccionado en dos, ambiguos y asimétricos (¿es Barrabás? ¿Es el torturador?).

En *El soñador del penúltimo sueño* la regla de trabajo es "la anormalidad formal", el experimento que justifica el fondo. Herra explica:

"*El examen*, si fuera escrito en estilo normal, habría sido un cuento de tema kafkiano porque es un examen infinito. Recurrí, sin embargo, a un artificio formal: decir cada frase dos veces para acentuar más la sensación de infinito. Es decir, con un recurso formal solucioné un problema de originalidad".

En este conjunto de relatos, Herra ha recurrido a elaboraciones simbólicas, trasposición de experiencias y a la invención total. Es un libro más generoso en imaginación en tanto que *Edipo* es más rico en contenido. Tan inventivo y libre resultó *El soñador* (sus últimas redacciones fueron simultáneas) que el autor eliminó la inclusión de algunos relatos por ser "exacerbados en técnicas formales muy experimentales". Tal vez los publique más adelante.

"Un cuento es como un rompecabezas de experiencias, de intenciones..."

Pero Herra afirma que sus rompecabezas se pueden

interpretar en el mismo texto, sin claves externas ni diccionarios adjuntos.

En *El laberinto*, una burla a todo esfuerzo científico y filosófico, la palabra logra toda su dimensión, espacio y sonoridad. En un laberinto se describe el laberinto y el texto adquiere gran vigor poético. Sin embargo, en *Enbo-cacerrada*, en apariencia un cuento simple, el duende de Herra juega: "Está tan cerrada que pego las palabras".

Pero es sólo el Herra profano, esteta y crítico formal. El otro es el iconoclasta, que parte de Sófoeles para destruir el mito del inconsciente porque está convencido de que la felicidad se hace con las manos y no con los fantasmas, que acentúa el papel protagónico del sujeto y rechaza que éste sea producto de fuerzas irracionales, el autor de *Había una vez un tirano...* parábola del dictador como deidad suprema...

Entonces critica la caricatura trágica del tirano porque parte de que ese poder es ilícito e inmoral y surge, irremediablemente, el pensador en diálogo con el literato: el encuentro de dos rostros en afinidad y oposición (*).

(* *Entrevista, diario La Nación (11-IX-1983), en torno a dos obras publicadas este año por R.A. Herra: El soñador del penúltimo sueño (cuentos), Editorial Costa Rica; y Había una vez un tirano llamado Edipo (Seis cuentos y un monólogo), Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, EUNED.*

En memoria de mi anciano amigo Cristian Rodríguez

Fernando Leal

Tal vez el trabajo más valioso de Cristián Rodríguez, a partir de su regreso definitivo a Costa Rica, fue la serie de artículos periodísticos que publicó en defensa del idioma castellano. Tenía la ventaja de conocer muy bien otras lenguas, lo que acaso le permitió entender mejor la materna. Defendió ésta siempre con sumo esmero, sobre todo de neologismos innecesarios, de términos que mal se traducen de otros idiomas en vez de recurrir a las formas que pueden brotar de los recursos propios del castellano para la creación de nuevos vocablos.

Además trató de despertar la mente de sus conciudadanos, incitándoles al diálogo y a la polémica, a través de artículos en que tocaba temas espinosos de la ciencia, de la filosofía y aun de la teología. En estos terrenos manifestó su vasta erudición y valentía intelectual. Fue respetuoso de las opiniones ajenas, sobre todo de las opuestas a las suyas, lo cual no quita que se le evadiera en la polémica, pues su pluma era agudamente irónica y humorística, y en este sentido tal vez los costarricenses no comprendieron del todo la sana intención de sus escritos, aunque muchos se regocijaron con ellos.

Gustaba de conversar con los jóvenes y ayudarles; les recomendaba lecturas, les contaba anécdotas graciosas, les hablaba de sus experiencias intelectuales y de su trabajo en otros países, todo ello con gran humor. Su generosidad le llevaba a compartir sus mejores amigos: los libros, los cuales no por ello le abandonaron, como no le abandonó

nunca su curiosidad filosófica y científica, que tan bien se trasparencia en sus escritos.

Trabajaba en un acogedor cuarto de estudio cuya impresionante biblioteca llenaba tres paredes con altos estantes de doble fila; pero los volúmenes ocupaban también sillas, mesas y un vasto escritorio.

Poseía una memoria prodigiosa y conocía la genealogía de muchas familias costarricenses. Hablaba en ocasiones del Guanacaste, su provincia natal, y de gentes que conoció muchos años atrás. Pero intentaba encontrarse al tanto de novedades, sobre todo en materia científica. En sus últimos tiempos escribió mucho sobre temas cosmológicos y tradució al lenguaje periodístico las más abstrusas teorías con gran dominio.

Admiraba muchísimo al filósofo inglés Bertrand Russell, a quien conoció personalmente en los Estados Unidos, escuchó en conferencias y estudió en sus libros. Tal vez fue Cristián Rodríguez el único costarricense que poseía la obra completa de Russell en su idioma original y hasta en primeras ediciones, lo cual es admirable, pues Bertrand Russell ha sido uno de los escritores más prolíficos.

Gozaba con la conversación y con la amistad. Fue, en mi caso, un grande amigo, un anciano lúcido y conmovedor por su inquebrantable creencia en la razón, en la filosofía, en la ciencia y en la tolerancia y la vida que de ellas se derivan. Celebro que haya vivido tantos años un hombre tan notable.

Constantino Láscaris: la historia como anécdota

Plutarco Bonilla

Constantino Láscaris sabía —porque para todo historiador de la filosofía clásica eso es verdad de perogrullo— que la obra de Diógenes de Laercio *Vida, Opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* no es muy confiable en cuanto a los datos que aporta, debido tanto a la calidad irregular de las fuentes utilizadas por el autor como al descuido de este en el uso indiscriminado de esas mismas fuentes. Ello no obstante, Constantino Láscaris abrigaba una particular admiración por el “historiador” griego, pues consideraba que, al margen de las deficiencias que pudieran señalársele desde la rigurosidad que la ciencia histórica actual demanda de obras de carácter biográfico, la naturaleza misma del esfuerzo del de Laercio encerraba un elemento digno de tomarse en cuenta... y aun de continuarse.

La tesis sería que la vida *personal* de todo pensador puede servir a modo de ilustración de las enseñanzas (o de una particular parcela de ellas) que el filósofo en cuestión propugne. Y que, además, elementos comunes, propios del vivir cotidiano y de la trama de relaciones humanas que caracterizan a ese animal que llamamos “hombre” (“ser humano”, “persona”, etc., para evitar que se nos acuse de usar exclusivamente un lenguaje machista), pueden ser indicadores significativos del verdadero carácter de la persona a quien se analice.

El chisme —también todos lo sabemos— puede tener una fuerza destructiva tal que, manipulado oportuna y sabiamente (léase: maquiavélicamente), puede aniquilar a una persona. Ya lo repitió aquel escritor del Nuevo Testamento cuya epístola tiene un marcado sabor a literatura sapiencial: “Quien no cae en falta en el hablar es un hombre logrado, capaz de tener a raya a su persona entera. Si a los caballos les ponemos el bocado, nos obedecen y dirigimos a todo el animal; ahí tenéis también los barcos: por muy grandes que sean y por recio que sople el viento, se llevan con un timón pequeñísimo a donde le da por llevarlo el timonel. Pues lo mismo con la lengua: siendo un órgano muy pequeño, puede alardear de mucho. Ahí tenéis: un fuego de nada incendia un bosque enorme. También la lengua es un fuego; entre los órganos del cuerpo la lengua se hace un mundo de injusticia, ella contamina la persona entera, con llamas del infierno prende fuego al curso de la existencia” (Santiago 3.2-6).

Pero, cuando un chisme perdura por siglos, o no era tal chisme o se convirtió en mito y queda indespablemente adherido a la persona a la que se refiere como signo de que “algo” debió haber tras el “chisme-mito” que le sirviera a este de soporte para darle sobrevivencia. En ambos casos (el chisme que-no-era-tal o el “chisme-mito”), encierra un elemento revelador que es necesario descifrar, para entender al pensador y su pensamiento.

Cuando el “chisme” no lo es realmente sino que se trata de una anécdota (“relato breve de un suceso curioso o interesante o de un rasgo de alguien”) su valor se acrecienta.

Puede, el lector de la anécdota, asumir diversas actitudes básicas frente a ella: (1) considerarla sin valor

alguno, o solo como un pasatiempo entretenido, para leer en las horas de ocio, pero como pérdida de tiempo respecto de una investigación seria acerca del pensamiento de la persona a la que la anécdota se refiera; (2) leerla con cuidado, y valorarla por lo que de anecdótico tenga la anécdota. Es decir, aprendérsela y saborear lo que de jocoso o trágico (señalamos solo dos posibles extremos) pueda encerrarse en ella; (3) leerla como si se tratara de un velo translúcido, algo tupido y, por ende, encubridor, no transparente, tras el cual se encuentre una riqueza de información (conceptual o de otra naturaleza) difícil de descubrir en la mera descripción “académica” de un sistema de doctrina.

Algo de eso trata de hacer Diógenes de Laercio, a pesar de las lagunas y fallas que se le han señalado.

Y algo de eso entendió también Constantino Láscaris cuando en cierta ocasión le confió a quien esto suscribe que estaba interesado en escribir una “historia” de la filosofía que pudiera considerarse como una continuación de la obra de Diógenes de Laercio. No sé si el recordado maestro llegó a escribir parte de esa obra, o si recopiló material para escribirla. (De otros proyectos también me habló, como de uno que pretendería ser una historia de la filosofía en que los personajes fueran no filósofos sino “filósofas”, es decir, mujeres filósofos. Tampoco sé cuánto logró. Me pidió en alguna oportunidad que si en mis viajes al exterior me encontraba en alguna librería alguna obra que se refiriera a mujeres filósofos anotara, para él, la ficha bibliográfica).

Creo que sería interesante que quienes conocieron de cerca a don Constantino escribieran, de él, una biografía anecdótica, en que se recogieran aquellas historias (algunas de ellas, a pesar de la cercanía temporal, con visos ya de leyenda) que nos podrían regalar un retrato humano del filósofo, y nos ayudarían a comprender el pensamiento de Constantino el hombre. Múltiples anécdotas han escuchado las paredes del edificio de Ciencias y Letras (con tal nombre hasta ahora: noviembre de 1982) y de otros edificios de nuestra Universidad sampetrina, anécdotas que revelan a veces el uso exquisito del idioma por parte de don Constantino, a veces su agudeza mental, la profundidad de su pensamiento, la naturaleza de tábamo socrático que (con frecuencia, mal comprendida, añado) solía asumir en sus diálogos con los estudiantes, el carácter humano de su personalidad, su desprendimiento (también a veces oculto en sus participaciones en asambleas de diversas unidades académicas), etc.

Si fuéramos capaces no solo de recopilarlas sino de penetrarlas —no de aprenderlas, sino de aprehenderlas— podría enriquecerse, y mucho, nuestro conocimiento de ese costarricense por adopción, que vivió enamorado de esta su segunda patria porque vivía en ella la libertad y el respeto a la persona.

Como primer aporte a esta tarea, añado a continuación unas líneas que empecé a escribir en julio de 1979 cuando por línea telefónica me comunicaron desde San José que don Constantino había fallecido, y que concluí después, ya de regreso a nuestra capital. El estilo encierra un

profundo respeto al amigo y maestro.

Carta a un amigo ausente

Querido Constantino,

ya no estás físicamente presente entre nosotros (aunque tu presencia física fuera apenas la indispensable "para no ser solo un ente metafísico", según el decir de D. Teodoro, otro amigo que nos dejó no hace mucho) para que puedas leer estas líneas. Me atrevo a afirmar que hasta te extrañarías al saber que yo las estoy escribiendo.

Para mí —como para otros muchos que han pasado por la Escuela de Filosofía y que se beneficiaron con el beneficio de tu desinteresada amistad— siempre fuiste "Don Constantino", o, para malestar de algunos, "el doctor".

Quizá porque te conocí cuando fui estudiante y apenas acababas de llegar al país (te precedí por un año), nunca me atreví a tutearte, lo que no impidió que de tu parte hubiera gestos de amistad que perduran y perduran en mi memoria como símbolo de lo que siempre fuiste.

Algunos de esos recuerdos te retratan de cuerpo entero. A menos así es para mí.

En 1960, si la memoria no me falla, fuiste a mi casa para ofrecerme trabajo en Estudios Generales, lo sólo tenía tres años de existencia. Vivíamos en Barrio Luján, en condiciones casi deplorables. Cuando llegaste, ni siquiera teníamos un lugar donde pudieras sentarte dignamente. Pero eso pareció no importarte, y yo lo agradecí desde el hondón de mi alma. Ahora, tantos años después, sólo lamento que nunca te hablé de ello. Pero siempre te estuve agradecido, y estoy seguro de que lo sabías. Desafortunadamente no pude aceptar entonces aquella oportunidad que me brindabas.

Años después, al quedarnos conversando frente a la infaltable taza de café, una vez terminadas las clases vespertinas, en varias ocasiones me metiste en apuros al insistir en llevarme a tu casa —allá por el Higuero— para compartir tu cena. Sé que a muchas señoras de casa no les agrada que sus esposos, sin consultarles, inviten a otros amigos a comer. Pero insistías y persistías insistentemente, y así tuve el privilegio de conocer otra faceta de tu vida: tu sencillez en el seno de tu hogar; y tuve el honor de conocer también a tu esposa y a tus bellas hijas. Esto pasó en un par de ocasiones. Y ello ayudó a completar el cuadro de quién era Constantino Láscaris, el hombre.

En el orden profesional, mi deuda contigo no es menor. Después que fuiste a mi hogar en aquella ocasión,

gocé de una beca por un año, en los Estados Unidos de América. Y al regresar al país, de nuevo me buscaste para que me integrara a las labores docentes, en el entonces Departamento de Estudios Generales. Una distinguida profesora de ese Departamento esperaba familia e iba a gozar de la licencia que la ley establece en esos casos. Te allegaste a mi casa para ofrecerme la oportunidad de hacerme responsable de las clases que ella dejaba. En esta ocasión sí me fue posible aceptar la invitación. Y desde entonces, tu apoyo nunca me faltó.

Cuando estudiaba mis últimos años de secundaria —en el Colegio Viera y Clavijo, de Las Palmas de Gran Canaria— un profesor de historia de la filosofía, el Lic. Fernando Sagaseta de Ilurdoz Cabrera, despertó en mí un especial interés por el estudio de la filosofía griega (y en particular, presocrática). Esa vocación inicial quedó como dormitando por unos años. Recobra renovada vida cuando en 1956 te oí por primera vez. En efecto, las primeras palabras que te escuché pronunciar a viva voz fueron: "Los perros ladran a quienes no conocen". Y pediste a un estudiante que las escribiera en el pizarrón. Es el fragmento B97 de Heráclito.

Me inspiraste luego con tu reiterada referencia a los clásicos griegos. Más tarde me guiaste en la investigación para mi tesis de licenciatura. Y al fin me concediste un honor que yo no esperaba (aunque, lo confieso, sí deseaba): un buen día me pediste que me hiciera cargo de los cursos A y B de Filosofía Clásica. Para completar el ciclo, me "empujaste" a que fuera a estudiar a Grecia. Y esa fue una experiencia inolvidable.

Todo lo que antecede, y mucho más, me vino a la memoria aquel día terrible cuando la Sra. Ana L. de García (esposa del Lic. Guillermo García, a quien también entusiasmate por los estudios griegos y guiaste en su buen trabajo de tesis sobre Hipaso de Metaponto) me habló por teléfono desde San José hasta Edwardsville, en el estado de Illinois donde yo residía, y pronunció estas palabras que me dejaron de una pieza: "Me dijo Guillermo que te comunique que el Dr. Láscaris ha fallecido". "¡No!" fue lo único que logré articular. Y por muchos días, me pareció increíble.

Fue en aquellos momentos cuando escribí estas líneas, que ahora completo en homenaje a tu memoria.

Edwardsville, Illinois, EUA. Julio de 1979

San José, Costa Rica. Julio de 1980 y

Noviembre de 1982

NUESTRO HOMENAJE A XAVIER ZUBIRI,
ARISTOTELES MODERNO

María de los A. Giralt B.

Xavier Zubiri y Apalategui, nacido en San Sebastián (España), el 4 de diciembre de 1898, murió en setiembre pasado a los 85 años.

Los que hemos sido estudiosos de su pensamiento, discípulos del maestro a través de sus obras, hemos contraído con él "una deuda intelectual profunda". Nuestro homenaje al que consideramos efectivamente, "el filósofo más importante de la España contemporánea".

Ortega, García Morente, Zaragüeta, Rey Pastor y J. Palacios, fueron sus maestros en Madrid. Estudia Filosofía en Friburgo con Husserl y Heidegger; con la Vallée-Pousin, Física y Matemáticas en Lovaina, con Zermelo en Friburgo, con Schrödinger en Berlín y con Luis de Broglie en París. Biología con Noyons y Van Gehuchten en Lovaina, con Speman en Friburgo, con Goldschmidt y Mangold en Berlín; Lenguas orientales e Historia Antigua con P. Deimel en Roma, y con Labat, Benveniste, Dherme y Delaporte en París (1).

Zubiri conoció ampliamente el pensamiento de otros autores europeos: el cardenal Mercier, De Wulff, Michotte, Deploige, Bergson, Loisy Jean Sarrailh, el canónigo Lemaitre, Déjerine.

Es importante señalar la amplitud de sus estudios en filología semítica y clásica, muy especialmente su dominio del griego, lo que le permitió una seria dedicación a la filosofía pre y post-socrática.

Zubiri llega a la filosofía después de recorrer el camino de las ciencias: física, matemáticas, biología, lingüística... lo mismo que el camino de la teología. Aludiendo a su vasta cultura, se le ha comparado con Anaximandro: "Como Anaximandro, Zubiri es el tipo del gran pensador que se enfrenta con la totalidad del universo. Si no sonase a paradoja, podríamos decir que Zubiri es un especialista universal" (2).

En 1926 obtiene por oposición la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid, inicia así su magisterio universitario, habiendo sido profesor en ejercicio hasta 1936. Especial resonancia adquirieron sus lecciones a la Metafísica de Aristóteles y a los Pre-socráticos (3).

Durante la guerra civil española, Zubiri dio conferencias en Francia y en Italia.

En 1941 fue profesor —dos años— en la Universidad de Barcelona. Posteriormente abandona la docencia universitaria para formar un nutrido grupo de intelectuales a través de sus lecciones extra-universitarias: "una especie de academia no institucionalizada, cuya estabilidad reposaba en una enseñanza pródigamente dada y ávidamente recogida; en una personalidad rectora de uno de los más vivos grupos de especialistas españoles" (4).

Parte de sus cursos han quedado plasmados en sus libros y artículos: *Naturaleza, Historia, Dios, Qué es saber, En torno al problema de Dios, Sócrates y la filosofía griega, Ciencia y Realidad, El acontecer humano: Grecia y la supervivencia del pasado filosófico, Nuestra situación intelectual, Sobre la esencia, Cinco lecciones de filosofía, Sobre el problema de la filosofía, El problema*

del hombre, El origen del hombre... Sin embargo, gran parte de sus cursos permanecen inéditos, fundamentalmente las lecciones fuera del recinto universitario.

Xavier Zubiri ha traducido una serie de obras filosóficas y religiosas del griego, latín, alemán, italiano... Metafísica de Aristóteles; Sobre el concepto del ente, de Francisco Suárez; Historia de la filosofía de Messer; El porvenir de la filosofía, de Franks Brentano; Qué es metafísica? de Heidegger; La fenomenología del espíritu de Hegel; Adán y Cristo de Feuerer; Historia bíblica de Riccioti, Pablo Apóstol (idem); La nueva metafísica ondulatoria de Schrödinger, Materia y Luz de Louis de Broglie; Las cartas de Descartes; Los átomos de Thibaud...

La presencia del pensamiento de Aristóteles en la obra de Zubiri es muy importante. Este artículo centrará la atención en la vinculación Zubiri-Aristóteles. Recordemos las palabras al respecto del maestro Teodoro Olarte: "La comparación con Aristóteles resulta particularmente significativa puesto que nos demuestra las profundas diferencias existentes entre el pensamiento del Estagirita y el del filósofo español, frecuentemente tenido como una simple variación intelectual del filósofo griego" (5).

El pensamiento de Zubiri se abre especialmente a la filosofía griega. En *Naturaleza, Historia, Dios*, el autor español se inclina hacia ese primer encuentro con la filosofía representado por la "physis" del mundo pre-socrático. La reflexión de Zubiri es un esfuerzo constante por remontarse al núcleo mismo de la realidad.

Xavier Zubiri —tal como lo ha afirmado algún autor— es una rama que arranca del tronco mismo del árbol aristotélico. Su metafísica se inicia en el concepto de sustantividad, en el punto donde ha quedado el concepto de sustancia de la filosofía aristotélica. El papel decisivo del pensador griego en la historia de la filosofía, es puesto de manifiesto por Zubiri: Aristóteles "nos interesa porque en él emergen "desde las cosas" y no desde teorías ya hechas, los motivos esenciales de la primera filosofía madura que ha predeterminado, en gran parte, el curso ulterior del pensamiento humano" (6). Zubiri busca renovar ese cúmulo de ideas tradicionales alimentadas por la sustancia del viejo Aristóteles, llegando a una interpretación del ser, a la luz del legado estructural que le ofrece el fenómeno científico.

Los primeros capítulos de la Metafísica acerca de la naturaleza de la ciencia, ponen en evidencia el saber enciclopédico del pensador griego: sus escritos de física, historia natural, matemática, psicología, ética y sus largas páginas acerca de la "ciencia soberana, la que está por encima de toda ciencia subordinada o auxiliar, la que conoce las razones por las cuales se debe hacer cada cosa" (*protosophía*) (7). Zubiri se nos presenta como un Aristóteles moderno. La amplitud de sus conocimientos recuerda las palabras de Aristóteles al iniciar la *Metafísica*: "Todo hombre por naturaleza, apetece saber" (8). Es la misma inquietud por la ciencia y por la filosofía, tratando la ciencia "de averiguar dónde, cuándo y cómo se presentan los fenómenos, y la "epístème" qué han de ser

las cosas que así se manifiestan en el mundo" (9). Tanto en Zubiri como en Aristóteles es fundamental la vinculación entre ciencia y filosofía, más aún, la filosofía surge sobre la base de la experiencia científica.

El punto de partida de la metafísica de Aristóteles está en el mundo de los sentidos en la observación: el conocimiento sensible ya es un cierto conocimiento. El punto de partida en Zubiri está en una nueva *physis* que exige otras categorías al pensar.

La abstracción es problema principalísimo en la teoría del conocimiento de Aristóteles. Comenzando por el mundo de los entes, llegamos al ser en cuanto ser despojado de toda característica particular (cantidad, movimiento...), es la universalidad del ente identificada con el estudio metafísico de la sustancia.

"Nadie podría aprender o comprender algo, si los sentidos no le enseñaran nada, y todo lo que se piensa, se piensa forzosamente con imágenes" (10). De la intuición platónica saltamos a la abstracción aristotélica. Para Platón, las especies son independientes de los entes participados, son sustancias separadas. Aristóteles niega la sustantividad de lo universal propia tan sólo de los seres concretos, subrayando al igual que más tarde Zubiri, "la validez intrínseca del ser como tal" que deviene en el mundo. *Aphairein* es el "acto de abstraer", explícitamente indicado en Los Analíticos y en el Tratado del alma como separación de lo individual, casual y contingente, de lo general, necesario y esencial. De los elementos particulares pasamos a las ideas universales, mediante la abstracción a partir de las cosas sensibles. El entendimiento capta el objeto gracias a la imagen; comparándolo con otros llega a la forma (esencia quidditativa), por abstracción de las cualidades o relaciones que difieren en los objetos, por abstracción de lo meramente individual. Los entes de la misma especie son reunidos en una noción, quedando en el intelecto la forma o esencia universal del objeto pero no el objeto particular mismo. En todo este proceso los sentidos desempeñan el papel de fundamento.

En el De Anima, Aristóteles distingue la sensación de la inteligencia. Aquella tiende exclusivamente a lo individual; ésta es "la parte del alma mediante la que el alma conoce y reflexiona moralmente" (11).

Zubiri también se dirige a las cosas, pero no para abstraer sus elementos individuales, sino para afirmarlos en su carácter estructurante. El ámbito universal aristotélico será sólo un momento a considerar en la realidad constitutiva individual del esto y del ahora.

A diferencia de Platón, Aristóteles acerca el mundo sensible al inteligible, sin embargo, las formas puras continúan siendo las únicas inteligibles con la consecuente negación del conocimiento de los objetos sensibles. El mundo material no puede ser captado por la inteligencia. En Zubiri, en cambio, se busca permanentemente el conocimiento del mundo concreto en movimiento constante. Nos acercamos a la cosa analizando cada una de sus notas en su constructividad talitativa; la talidad para Aristóteles sería sólo el medio necesario para llegar a la negación epistemológica de esa misma talidad. En el orden talitativo Zubiri se queda en la esencia física individual, sólo después trasciende a la constitución de un nuevo orden, pero después de dejar constancia del inmensurable valor del ente físico. Este podría o no constituir especie, la cual no es más que un resultado; mientras que para Aristóteles es el objetivo mismo: "es diverso el conjunto,

ciertamente, de todo el hombre, pero no de forma específica diverso de otro hombre; efectivamente, no hay contrariedad alguna en la noción esencial, y este hombre individual no es más que el último grado de la especie" (12).

Aristóteles interpreta la distinción entre sensación e inteligencia, como funciones continuas que se siguen una después de la otra; la sensación precede a la imaginación, la imaginación precede a la inteligencia. En Zubiri no encontramos una continuidad sino una unidad estricta: de ahí su constante punto de vista de que si la sensibilidad del hombre es intelectual, su inteligencia es sentiente. La apertura a lo real en ambos pensadores se logra a partir de la sensibilidad, pero mientras en Aristóteles la aprehensión intelectual de lo real ha superado la mera sensación, en Zubiri la aprehensión intelectual siempre será sentiente.

La ciencia del "ser en cuanto ser" en Aristóteles se diferencia de las demás ciencias que sólo captan parcialmente el ser, "porque ninguna de las demás ciencias se ocupa del ser como ser, con universalidad" (13). Además, el ser y la unidad son lo mismo: "la unidad no es otra cosa que el ser" (14), entendiéndose la unidad no sólo en un orden esencial, sino también en un orden accidental. Todo lo indivisible merece la condición de unidad, "en este caso están todas las sustancias". "Por ejemplo, si en el hombre en cuanto hombre, no es posible ni existe la división, el concepto hombre tiene unidad; y lo mismo en el animal en cuanto es animal..." (15). La unidad constituye un todo, no pudiendo faltar ninguna de las partes que constituyen ese todo. Repetidas veces Aristóteles alude en su Metafísica a la importancia de la unidad, a la diferencia entre el conjunto y las partes que lo integran. La unidad es totalmente indivisible: "la unidad, o bien absolutamente considerada, o bien tan sólo en tanto que unidad, es indivisible" (16), siendo lo mismo la unidad y el ser, ya que ambos acompañan a todas las categorías, significando "la predicación "un hombre" nada más que "hombre, igual que el mismo ser no significa nada fuera de la esencia, la cualidad o la cantidad, y significa en fin, que la esencia de la unidad es la misma individualidad" (17). Entre la sustancia y los accidentes hay una unidad de inherencia, es la unidad sustancial *per se* en *Kath'auto*.

Hay dos clases de abstracción. La abstracción extensiva por la cual llegamos a un "concepto genérico" de ser muy parecido a la nada, no susceptible de predicamento alguno, y la abstracción intensiva mediante la cual quitando imperfecciones, llegamos a una plenitud de ser con contenido y sentido absoluto: Dios. Llegando a la "nada con el concepto de ser y con el concepto de Dios a una teología, Aristóteles convirtió el ser en sustancia: la sustancia constituye el objeto de su metafísica.

¿Cómo se define la sustancia (*Ousia*) en Aristóteles? "Es la suma de la esencia más la existencia", sin mutación alguna, idéntica a sí misma en su carácter específico, apta para existir separada e independientemente. El sentido ontológico de sustancia corresponde a la sustancia primera aplicada al ser individual; el concepto lógico lingüístico a la sustancia como "último sujeto de predicación y fundamento del ser de los accidentes" (18). La sustancia es lo único que existe por sí, lo permanente, frente al accidente en constante cambio. Las cosas "parecen más cargadas de la noción de ser, porque bajo ellas se oculta un sujeto determinado. Este sujeto es la sustancia, el ser particular que aparece debajo de los atributos" (19); de

tal manera, que como noción, conocimiento y naturaleza, la sustancia es lo primero (20). En cuanto sujeto, es aquello de lo cual todo lo demás sirve de atributo, siendo sujeto de predicación no se puede predicar ella misma de ningún sujeto. El concepto de sustancia conlleva pues en Aristóteles una doble función: una función metafísica: el "ser en cuanto ser"; una función lógica: sirve de sujeto en condición de ser sustantivo. *Ousia* del participio presente femenino *Ousa* del verbo ser, respondía a lo que los latinos denominaron sustancia, correspondiente al griego *hypokelmenon* "que está por debajo de", que sirve de fundamento: "stare" señala la permanencia de la sustancia, sub que la permanencia se halla debajo de los caracteres cambiantes. El filósofo griego distingue entre sustancia y esencia. La sustancia será un ámbito abarcador de lo esencial, la realidad sustancial comprenderá la esencia más la existencia. El problema fundamental de toda realidad será el delimitar cuál es su "momento esencial", "lo que" constituye a la cosa en cuanto tal; los latinos dijeron quidditas, Aristóteles, *to ti én éinaí*. El verbo ser se repite para indicar "que la sustancia es principio constitutivo del ser como tal"; "erat" (imperfecto) hace hincapié en el ser como estable. "La sustancia es el ser del ser: el principio por el cual el ser es necesariamente tal" (21).

Aristóteles llega a la conclusión de que el conocimiento de un ser está en el conocimiento de su forma sustancial (22), en cuanto principio de inteligibilidad del ser mismo o, en otras palabras, de lo que la cosa tiene de inteligible, de lo que es susceptible de una definición. La forma es inmutable y eterna, por lo tanto, no sujeta a la destrucción, ya que no lo está a la generación; lo que se encuentra sujeto a la generación y corrupción es el todo compuesto de materia y forma (23), la forma es entonces, la esencia del ser. De lo anterior se desprende que la esencia es sólo un momento de la sustancia, momento de especificidad, siendo para Aristóteles inesenciales los caracteres individualizantes inespecíficos. El devenir no afecta a la esencia misma de la cosa que deviene, el movimiento es el acto de lo que estaba en potencia. "El devenir del bronce en estatua no afecta a la esencia del bronce, sino a lo que en el bronce estaba en potencia" (24). Podríamos afirmar asimilando la idea de Samaranch, que a Aristóteles le preocupa más el problema del ser en sí mismo, que el problema de su devenir "lo que le preocupa no es que algo "cambie"; sino que "algo" sufra esta mutación" (25). En el orden de los accidentes se da el movimiento, no así en el orden de la esencia, "porque no hay nada que sea contrario a la esencia" *proté ousía* (26).

Aristóteles al igual que Zubiri empieza por una consideración del individuo, no obstante, siendo eternas las formas, ¿cuál vendría a ser el principio de individuación en Aristóteles? Es la materia la que "produce el uno concreto e individuo, frente al uno específico de la forma" (27).

En resumen, en cuanto esencia del ser, la sustancia no admite generación ni corrupción, es el concepto *lógos*. Es desde este ángulo que Xavier Zubiri criticará la posición de Aristóteles, en cuanto que aún cuando éste pretende llegar a la esencia por la vía de la *physis*, le da prioridad a la vía de la predicación *lógos*, desembocando en una esencia entendida como "universalidad específica". El punto de partida de Aristóteles fue la *physis*, arrancando de la generación como hecho físico concretísimo, no

obstante, lo que tomó de la generación fue el conjunto de individuos con caracteres comunes capaces de ser abarcados en una definición; es la prioridad del concepto sobre la realidad física. La definición es, así, imprescindible para tocar el ámbito mismo de lo esencial. Zubiri objetará: no es a través de la especificidad que llegaremos a la esencia, no será mediante la definición que se logre absorber la esencia física. Aristóteles toca lo universal "lo abstracto específico", dejando de lado muchos caracteres esenciales que no pueden ser definidos. La definición de Aristóteles alcanzará sólo un aspecto de la esencia pero no su totalidad... El objeto de la filosofía para Aristóteles será "estrictamente universal", abarca todas las cosas, lo que no ocurrió con los pensadores anteriores que se limitan a descubrir "zonas de realidad" no llegando aún a la totalidad de las cosas. ¿De qué índole podríamos decir que es el objeto de la filosofía para Xavier Zubiri? Evidentemente la respuesta será: estrictamente individual.

Detengámonos más detalladamente en la dimensión filosófica de Xavier Zubiri.

Es imprescindible trascender el campo de las demás ciencias, la esfera de la positivización del saber; debemos buscar el acceso a un "saber radical y último" mediante una vida intelectual auténtica. Debemos "allende todo cuanto hay", buscar "una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica" (28). Es el mismo planteamiento aristotélico con las debidas diferencias, sobre todo en el carácter que podrá tener la ciencia para el griego: "mientras para la antigüedad la técnica era un modo de saber, para el hombre moderno va cobrando progresivamente un carácter cada vez más puramente operativo y utilitario (la técnica)" (29). Se va asistiendo a la transformación continua del *homo sapiens* en *homo faber*; no obstante, la misión es la misma: Aristóteles —Zubiri delimitan en el conjunto de las demás ciencias la función de la filosofía, tratando de aclarar su objeto. La ciencia del "ser en cuanto ser", identificado el ser con el concepto de sustancia, cambia su objeto: ya no se trata de la sustancia, ahora se nos habla de sustantividad...

La sustancia es afirmada como unidad indivisible entre la materia y la forma sustancial, sobreviniéndole caracteres "cuya existencia no tiene nada de necesario" (30). La sustantividad será una unidad de sistema clausurado de notas; unidad coherencial de notas esenciales e inesenciales. Donde Aristóteles dice accidente Zubiri dice nota inessential; mas, éstas no son meramente accidentales, sino de índole necesaria para constituir la unidad sustantiva, aún cuando sean fundadas por las notas esenciales. Incluso el ámbito de la nota indiferente del tipo de la concreción, está definido necesariamente (31). Los accidentes aristotélicos podrían ser equiparados a ciertas formas menos importantes de la estructura constructiva zubiriana.

Mientras los accidentes son inherentes a la sustancia, las notas fundadas son adherentes a las notas esenciales. Todo accidente es insustantivo, pero no todo lo que es insustantivo es accidental; "hay realidades insustantivas de carácter estrictamente sustancial, sustancias insustantivas: todas las sustancias que componen un organismo" (32). No son sustantividades por sí mismas, puesto que en conjunto integran una única sustantividad: lo insustantivo lo es en cuanto que sólo es momento de un sistema sustantivo. Los accidentes no guardan tampoco como en Aristóteles el carácter individualizador; —paradójicamente

en la concepción clásica— es la esencia misma la que encierra la índole individuante. El sujeto sustancial es sujeto de “inhesión” de unos predicados en un proceso de fuera hacia adentro: de las notas afectantes (accidentes), llegamos a la realidad sujeto, a la cual le son inherentes esas notas, siendo los distintos modos de inhesión “categorías del ente”. Frente a esta interpretación, Zubiri sostendrá la dirección de dentro hacia afuera: no se ve el sujeto que soporta las notas, sino la unidad actualizante de la cosa en la totalidad de sus notas, “y no sólo en cada una de ellas de por sí, como acontece en el brote de Aristóteles”. Se da una implicación total de unas notas con relación a otras, no se excluyen como en las categorías aristotélicas. Cuando Aristóteles habla de unidad no prevee aún la unidad sistemática del “de” y del “en”.

Si la sustancia era para Aristóteles un ámbito abarcador de lo esencial, para Zubiri es sólo un momento de la sustantividad, un subsistema dentro de un sistema constitucional.

La física atómica, la biología orgánica, le han entregado a Zubiri un material complejo para enfrentar el concepto de unidad desde un ángulo enriquecido, tal cual no lo podía ni siquiera entrever Aristóteles. El tema de la unidad aristotélica es simple, de sentido común, limitándose al todo compuesto de partes y al enfoque del sentido distinto que cada parte cobra con relación al todo. Zubiri penetra en la idea de sistema en su estado constructo para caracterizar la realidad sustantiva; el tipo de unidad de la constitución es estructural. La función de las notas constitutivas será la de “talificar”, hacer que la realidad sea “tal”, darle la índole que le compete en cuanto realidad. Aquí se da en la visión de la “talidad”, la distinción mayor con la filosofía de Aristóteles. La talidad en Aristóteles, “el ser auténticamente tal”, está en la quiddidad determinada por la forma sustancial. Ambos pensadores indagan acerca del “quid tale” de la realidad, mas en las conclusiones talitativas difieren. Ambos quieren escuchar la voz de las cosas, ya que son éstas las que hablan; pero el pensador griego trata de asir la abstracción universalizante, y el filósofo español la realidad tangible de carácter físico “no se es hombre dirá Zubiri, porque se es animal y racional, sino que se es animal y racional porque se es hombre” (33). Para Aristóteles, lo esencial es lo específico. Para Zubiri la esencia es de índole física constitutiva individual; las diferencias no son de especie, sino en la especie. La quiddidad aristotélica es sólo un momento dentro de la esencia constitutiva. La esencia es esencia física, y no sólo metafísica, en el sentido expuesto por Aristóteles.

Para Aristóteles la esencia tiene sentido en cuanto coincide con lo universal específico; para Zubiri la especie es sólo el momento quidditativo de una esencia que primariamente es individual y sólo después puede o no ser específica.

Si por la esencia “metafísica” se universaliza, por la esencia física se individualiza. El qué se refiere al conjunto de sus notas, al qué es algo: al quid latino o al *ti* griego. La esencia física en su constitución es mucho más rica que la esencia específica, ya que comprende notas que ésta da por suprimidas.

Es importante insistir en que Zubiri no niega la quiddidad, lo específico, sino que reduce su significación esencial. Lo primario no será ya la definición, lo que sé

quiere captar no es el género próximo y la diferencia específica, sino lo concreto “estructurante en su estado constructo”. La idea de definición se acompaña con la idea de sustancia, pero no con la de sustantividad.

¿En qué forma expresa entonces Zubiri la manifestación de la esencia? Frente a la definición, Zubiri nos da el concepto de proposición esencial, enunciativa de los caracteres constitutivos de la cosa, nos da el quid del algo en cuestión, sin que el sujeto entre en el predicado; “una proposición esencial es una proposición que enuncia notas formalmente constitutivas, sean o no quiddificables, siempre que si lo son estén enunciadas en forma no quidditativa” (34). La proposición esencial es abierta, ya que existe siempre la posibilidad de descubrir nuevas notas constitutivas; a diferencia de la definición, la proposición esencial es “progreidente”. La función de la esencia será estructurar la realidad, no definirla. El logos predicativo en la filosofía tradicional queda sustituido por el “logos nominal constructo”.

En la concepción clásica la forma es inmutable a través del tiempo, su inalterabilidad es contundente, determinante de todo el proceso deviniente, “detrás de todos los fenómenos está siempre, como alma del acontecer, la forma” (35). Para Zubiri muy al contrario, ante todo se da una transformación, un “devenir de las formas” que recae en una evolución de las esencias. La generación no es mera repetición de la esencia, sino un constituirse genético de la esencia en cuanto individual. Para Zubiri la forma misma está en constante cambio, las formas varían mediante una “transformación”.

Veamos cuál es el ámbito de lo “esencial” en ambos pensadores.

Para Aristóteles ese ámbito está enmarcado por lo natural, en cuanto se opone a lo artificial, a la técnica. Sólo los entes naturales, las sustancias, podrán para Aristóteles poseer esencia. Zubiri amplía el ámbito de las cosas naturales, y con él, el ámbito de lo esencial, ya que la técnica del mundo moderno es capaz, no sólo de producción artificial, sino también de producción natural. Naturaleza no se identifica entonces con *physis* principio de donde se originan las cosas. La técnica moderna produce cosas con actividad natural, acortándose el abismo entre las cosas naturales y lo artificial.

En síntesis, para Zubiri, Aristóteles traicionaría el punto de partida de su metafísica, el mundo de los sentidos, volcando sobre la cosa la vía del *logos*.

Zubiri con base en sus profundos estudios de filosofía griega, llega a insertar a Aristóteles dentro de la tradición platónica, resquebrajando los cimientos del pretendido realismo aristotélico.

Aristóteles dejó intacto el campo de la esencia física, la misión de Zubiri será completar a Aristóteles en aquello en lo que el Estagirita no fue suficientemente “realista”.

Sin embargo, tanto para Aristóteles como para Zubiri, es fundamental la “sophía”. El “sophós” para Aristóteles era el que conocía “lo más difícil e inaccesible” (36), para Zubiri el conocimiento de los caracteres constitutivos de la esencia física es abierto, precisamente por su dificultad y por su poca accesibilidad. Para la Escuela peripatética de enseñanza de la filosofía primera, “sophós” es también “quien sabe algo en forma tan plena que es capaz de enseñarlo” (37). Y ya sabemos que Zubiri fue principalmente un maestro...

NOTAS

- (1) Marquinez Argote, G., *En torno a Zubiri*, Ediciones Studium, Bailén 19, Madrid 13, 1965, p.p.131.
- (2) Marías, Julián, *Zubiri o la presencia de la filosofía, en Filosofía española actual*, Espasa-Galpe, Madrid, p.133.
- (3) Fernández de la Mora, G, *La teoría de la esencia en Zubiri*, en Rev. Atlántica, Edic. Rialp, Madrid, jul-ago, 1966, No.22, p.363.
- (4) Gómez Arboleya, E., "El magisterio de Zubiri", en Rev. *Indice*, Madrid, No.120, Dic. 1958, p.1-2.
- (5) Olarte, Teodoro, Xavier Zubiri, el gran metafísico. (Introducción a la obra *El devenir de la esencia en Xavier Zubiri*, María de los A. Giralt B., Publicaciones U.C.R., 1975, p.7).
- (6) Zubiri Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, 1o. Ed; Talleres Gráficas Uguina, Madrid, 1944, p.59.
- (7) Aristóteles, *Metafísica* traduc; Francisco de P. Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1964, Lib. I. Cap.2. p.914.
- (8) *Idem*, Lib. I, Cap. I, p.911.
- (9) Zubiri Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, p.78.
- (10) Aristóteles, *Tratado del Alma. Los tres tratados de la ética y el tratado del alma*. Librería el ateneo, Ed. Florida, Buenos Aires, 1950, III, 7, p.432.
- (11) *Ibid.*, C.F.R.; cap. IV.
- (12) Aristóteles, *Metafísica*, Lib. X, cap.9, p.1033.
- (13) *Idem*, Lib.IV, cap.1. p.945.
- (14) *Ibid.*, p. 946.
- (15) *Ibid.*, Lib.V, cap.6, p.966.
- (16) *Ibid.*, Lib.X, cap.1, p.1025.
- (17) *Ibid.*, Lib.X, cap.3, p.1026.
- (18) Samaranch, Fco. (nota a la *Metafísica, op.cit.*); p.906.
- (19) Aristóteles, *Metafísica*, Lib.VII, cap.1, p.985.
- (20) *Ibidem*.
- (21) Abbagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón S.A. Barcelona, 3 tomos 1955, t.1, p.114.
- (22) Aristóteles, *Metafísica*, Lib. VII, cap.6, p.990.
- (23) *Idem*, Lib. VII, cap.15, p.1003.
- (24) Samaranch, Fco. (*op.cit.*), p.908.
- (25) Samaranch, Fco. Aristóteles de Estagira (*op.cit.*)
- (26) Aristóteles, *Metafísica*, Lib.XI, cap.12, p.1049.
- (27) Samaranch, Fco. (*op.cit.*), p.907.
- (28) Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, p.31.
- (29) *Idem*, p.28.
- (30) Aristóteles, *Metafísica*, Lib. VI, cap. 2, p. 983.
- (31) Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, 3a. Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p.272.
- (32) *Idem*, p.164.
- (33) *Ibid*, p.322.
- (34) *Ibid*, p.351.
- (35) Samaranch, Fco; (*op. cit.*), p. 907.
- (36) Zubiri Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, 1a. Ed. Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1963, p.42.
- (37) *Idem* p.43.

LIBROS

Dos libros de Constantino Láscaris

Mantener viva la memoria de un autor no es algo distinto a hacer accesible su obra. El legado escrito de Constantino Láscaris merece esta consideración. Lo que el futuro lee y valora de un autor es algo que no se puede definir en el presente —ya que las profecías son insondables—, pero sí es importante que la obra al menos esté ahí, a la mano, en librerías, en bibliotecas, para que los lectores puedan dar su juicio y amalgamar su recepción verdadera: es lo más que puede esperar quien concibe, forja y materializa su espíritu creativo. Hecho más cierto aún, Láscaris fue como esos autores existencialistas que escribieron para sus contemporáneos directamente: su espacio de interés general fue el hoy cotidiano, y no el futuro. Láscaris usó la radio, la televisión, la prensa escrita: esa práctica revelaba su pasión por lo inmediato y las coyunturas y por comunicar su juicio sin mediaciones ni dilación. Incluso sus trabajos históricos tiene un acento estilístico como si fueran visiones presentes, y se lo podría parangonar en más de un aspecto al periodista italiano Indro Montanelli.

Al repasar la recopilación de artículos titulada *Cien casos perdidos* que acaba de publicar la Editorial Studlum, se percibe esta faceta de la personalidad intelectual de Láscaris: variedad temática, osadía en el juicio, idioma contundente: "ofrezco lo transitorio, pensado y vivido como transitorio". Aún así, los textos se pueden leer hoy, conservan cierta vigencia, a pesar de la circunstancialidad

estilística y conceptual que los inspiró. Al mismo tiempo revela ahí el autor una constante que ha captado Guido Fernández cuando define la visión del mundo de Láscaris como "un intento de introspección y de síntesis que muchas veces termina en Boomerang, y otras tantas se pierde proféticamente en el futuro".

En tercera edición, la misma editorial acaba de publicar el *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. Algo más de quinientos folios, este libro fue estructurado por el autor a la manera habitual de las historias generales del pensamiento (filosófico, político, estético, etc.): da vistazos, orienta sobre las épocas y las doctrinas o lo que son apenas esbozos doctrinales sin despliegue mayor, y no pretende profundizar en los temas. Comienza planteando el influjo ideológico en Costa Rica desde 1800 y termina con notas sobre la enseñanza de la filosofía hoy. Marca un énfasis particular a lo largo del libro en los doctrinarios políticos; y, en cuanto a la técnica expositiva, da un peso grande, acaso excesivo, a la documentación y a las citas. El libro constituye la única exposición general accesible de la historia de las ideas en Costa Rica. Las dos primeras ediciones se publicaron en la Editorial Costa Rica. Esta, la tercera, es una reproducción facsimilar de la segunda.

R.A. Herra

BIBLIOGRAFIA

Mario Bunge: *Treatise on Basic Philosophy*. Volúmen 4. *Ontology II. A World of Systems*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. Edición en tela \$49.95, edición en rústica \$27.50.

En este libro conjuntamente con el tercer volumen, *The Furniture of the World*, del *Tratado de filosofía básica*, nos ofrece Mario Bunge una ontología remozada que es, a la vez, una invitación y un desafío tanto para los lectores de orientación filosófica como para los de orientación científica. Los rasgos principales y más sobresalientes de la ontología bungeana son los siguientes:

1) por sostener que solo hay existentes materiales y por rechazar la existencia de ideas autónomas, fantasmas y afines, esta ontología es un *naturalismo* o *materialismo*; pero no un *fisicalismo* (o *mecanicismo*) por cuanto niega que todas las cosas sean entidades físicas;

2) en cuanto sostiene que toda cosa es o un sistema o un componente de éste, estamos frente a un *sistemismo*; pero no frente a un *holismo*, ya que rechaza los mitos de que el todo es incomprendible, anterior a sus componentes y superior a ellos;

3) es un *pluralismo* en lo que concierne a las cosas y procesos, de ahí la pluralidad de cosas y leyes; y también un *monismo* en lo concerniente a la substancia que posee las propiedades y experimenta el cambio, a saber, la materia y también respecto del número de mundos (solo uno);

4) es un *emergentismo* en lo que respecta a la novedad ya que defiende que mientras algunas propiedades de los sistemas son resultantes, otras son emergentes; pero no un *irracionalismo* con respecto a la posibilidad de explicar y predecir la emergencia;

5) *dinamismo* porque supone que toda cosa está siempre cambiando en algún respecto o en otro; pero no

una *dialéctica* por cuanto se rechazan las tesis de que cada cosa es una unidad de opuestos y de que todo cambio consiste en alguna lucha o contradicción óptica o que es causado por ella;

6) es un *evolucionismo* con respecto a la formación de nuevos tipos de sistemas ya que sostiene que nuevos sistemas surgen todo el tiempo y son seleccionados por el ambiente; pero ni *gradualismo*, ni *saltismo*, porque reconoce a la vez los cambios suaves y los saltos;

7) es un *determinismo* con respecto a los acontecimientos y procesos por cuanto se sostiene que todos son legales y ninguno surge de la nada, ni desaparece sin dejar trazas; pero no un *causalismo* porque reconoce el azar y la procura de metas como tipos de procesos junto a los causales;

8) es un *biosistemismo* en lo que respecta a la vida, porque considera a los organismos como sistemas materiales que, no obstante compuestos por quimiosistemas, tienen propiedades que no se encuentran en los otros niveles; pero ni *vitalismo*, ni *maquinismo*, ni *mecanicismo*;

9) *psicosistemismo* respecto de la mente en cuanto sostiene que las funciones mentales son actividades emergentes (procesos) de sistemas neurales complejos; pero ni *materialismo eliminativo*, ni reductivo, ya que se afirma que lo mental aunque explicable con la ayuda de premisas físicas, químicas, biológicas y sociales, es emergente;

10) *sociosistemismo* respecto de la sociedad, porque afirma que la sociedad es un sistema compuesto de subsistemas (economía, cultura y política) y posee propiedades (tales como estratificación, estabilidad política) que ningún individuo tiene, por lo tanto ni *individualismo*, ni *colectivismo*, ni *idealismo*, ni *materialismo vulgar*. (págs. 251-252) He ahí en resumen el "credo" ontológico bungeano.

Uno de los objetivos centrales que se propone el autor, y que ha sido en él una preocupación constante, es el de desarrollar una ontología exacta y sistemática que sea coherente con la ciencia contemporánea. En este sentido, pretende construir una ontología que esté en permanente diálogo con la ciencia.

El universo no es un montón de cosas, unas junto a las otras, sino más bien una cosa compuesta de cosas interconectadas, y no meramente relacionadas, que actúan unas sobre las otras, es decir, que forman un sistema. Este supersistema está compuesto de subsistemas de varios tipos (nótese las resonancias hartmannianas): el físico, el químico, el biológico, el social y el técnico. Entre los cuales se dan diferentes grados de dependencia y los que poseen, a su vez, propiedades emergentes. Tan solo los sistemas físicos pueden estar compuestos de cosas que no son a su vez sistemas. El universo es un mundo, el único que hay, de sistemas interconectados e interactuantes.

Se procura mostrar que la sistemática, la emergencia, la novedad cualitativa y la variedad no son reacias a una explicación racional. En suma, que la totalidad y la emergencia, contrario a lo que piensa el holismo, lejos de ser incompatibles con la razón pueden ser entendidas.

M. Bunge desarrolla lo que denomina la "sistemática", es decir, la convergencia de varias teorías (teorías de autómatas, teorías de sistemas lineales, teoría de control, teoría de redes, dinámica lagrangiana general, etc., unifica-

das por un marco filosófico. La sistemática concentra su interés en las características estructurales de los sistemas por lo que supera las barreras, en gran parte artificiales, de las disciplinas particulares. Se trata por tanto de descubrir los rasgos comunes entre los sistemas y por otro lado, de hacerle frente a la irrupción de los sistemas multifacéticos que se presentan en las sociedades industriales. En resumen, se tiene una orientación cognoscitiva y una orientación práctica. Se trata por tanto de un enfoque general contrapuesto al enfoque especialista (restringido) de las ciencias particulares.

La sistemática es un campo de investigación científico-tecnológico de gran interés para la filosofía y se traslapa con la ontología y la metafísica tradicionales así como con la ontología científica, ya que a los expertos en sistemática como a los ontólogos les interesa las propiedades comunes a todos los sistemas y a ambos les intriga las peculiaridades de las teorías en extremo generales, metodológicamente diferentes de las teorías específicas. La principal diferencia entre la sistemática y la ontología se orienta a la mayor radicalidad conceptual de esta última. Por ejemplo, el ontólogo no da por sentados conceptos tales como los de propiedad, posibilidad, cambio, tiempo; los ontólogos solo dan por supuestas la lógica y la matemática. La ontología también se diferencia por su universalidad: interés por los sistemas abiertos, por los sistemas estocásticos y por el análisis y sistematización que hacen referencia a todos los tipos de sistemas.

Una de las conclusiones de gran interés por su contenido ontológico es la siguiente: el universo es un sistema, o supersistema como lo llama a veces, compuesto por subsistemas: el supersistema de todos los otros sistemas y no un bloque compacto, ni un amontonamiento de elementos inconexos. Los vínculos, las interconexiones, van desde los enlaces intermoleculares a la gravitación y la información. El mundo es material pero no es solo una totalidad de entidades físicas. A pesar de que todos los sistemas son físicos no son solamente físicos: el universo es enormemente variado o diverso y sus componentes pueden agruparse en los niveles físico, químico, biológico y sociales. El universo es un sistema coherente de sistemas, variado, cambiante y regular (p. 44).

Mario Bunge se da a la tarea de caracterizar los diferentes niveles con sus conjuntos de relaciones que se da entre ellos; explicita los rasgos del sistema químico, del sistema bioquímico, también el tránsito que se da del sistema químico a la vida. Los biosistemas están compuestos por los subsistemas, químico y bioquímico lo que explica algunas de sus propiedades, aunque algunas otras le son, como es de esperar, propiedades emergentes (como la de estar vivo). En todo momento evita el autor caer en posiciones reduccionistas. Introduce luego el concepto de biofunción para hacerle frente al apasionante tema de la evolución.

En el momento en que Bunge se ocupa de la mente, nos parece que reúne lo mejor de su ontología. Veamos a qué conclusiones llega el autor después de una reflexión sostenida, profunda y comprometida: "El viento es el movimiento del aire, no hay viento aparte del aire; de la misma manera no hay metabolismo más allá de los sistemas metabolizantes o cambio social más allá de los sistemas sociales. En toda ciencia fáctica los estados lo son de entidades concretas y los acontecimientos son cambio

de estado de tal o cual objeto". No hay propiedades independientes, ni acontecimientos independientes. "Es tan solo en la psicología tradicional y en la filosofía de la mente donde se habla de comportamiento (conducta) independiente del animal que se comporta y de actividad mental junto al cerebro o más allá de él. Este tipo de discurso no solo lo tolera, sino que también es estimulado por el mito dualista... Quienquiera que esté interesado por el progreso de la ciencia ha de rechazar el mito prehistórico de la mente autónoma... La psicobiología sugiere no solo un monismo psiconeural —la identidad estricta entre los acontecimientos mentales y los acontecimientos cerebrales— sino también el emergentismo, es decir, que la mentalidad es una propiedad emergente que solo poseen los animales dotados de un sistema nervioso plástico complejo" (1983-184). No cabe la menor duda que los cambios introducidos, y la lucidez con que se plantean, son grandes. La mente será, por tanto, un conjunto de funciones de ciertos sistemas neurales, que las neuronas independientes no poseen: sistemismo y emergentismo se dan la mano. "La filosofía dualista de la mente ha bloqueado activamente el enfoque científico del problema mente-cuerpo. Por otro lado, el materialismo emergentista contribuye a la investigación científica de tal problema: a) disipando confusiones; b) exponiendo los mitos; c) sugiriendo que los problemas sobre los estados o procesos mentales sean interpretados como problemas concernientes a las funciones cerebrales; y d) estimulando la construcción de modelos neurales de las funciones mentales" (184-185).

Mario Bunge despliega un gran dominio de la historia de la filosofía, de la historia de la ciencia y de las ciencias contemporáneas, conocimiento que constantemente utiliza para fundamentar sus principales tesis ontológicas. Después de haber planteado las caracterizaciones de los niveles previos al social, nos introduce el análisis de la sociedad con el siguiente comentario de gran repercusión antropológica: "suponemos que el hombre no es ni un animal a merced de su composición genética y de su entorno, ni es un ser espiritual libre semejante a la divinidad. El hombre es, más bien, el primate que trabaja y se esfuerza por conocer, que construye, mantiene y transforma las organizaciones sociales mucho más allá del llamado de los genes o del ambiente, y que crea culturas intelectuales, tecnológicas y artísticas y que también juega. El hombre es *faber, sapiens, economicus* y *politicus, artifex* y *ludens*" (186). Posiciones como la anterior ayudan a explicitar un antiantropocentrismo lúcido y aluden, a la vez, a un concepto de hombre más vinculado con el desarrollo de los diferentes proyectos de comprensión y transformación de la realidad.

¿En qué consiste una sociedad humana? Es una "sociedad animal con algunos miembros absolutamente creativos y compuesta de economía, cultura y política" (187-188), y que posee las siguientes propiedades:

1) algunos miembros de toda sociedad humana hacen la labor, es decir se ocupan habitualmente en la transformación deliberada del entorno (*homo faber*);

2) los trabajadores usan *herramientas* hechas con patrones estandarizados y trabajan con ellas de acuerdo con reglas o técnicas que han inventado, mejorado o aprendido;

3) algunos miembros de toda sociedad humana *admi-*

nistra (dirigen o controlan o ayudan a ello) las actividades de otros: organizan el trabajo o los juegos, el aprendizaje o las peleas;

4) algunos miembros de toda comunidad humana se ocupan habitualmente (aunque quizá, no exclusivamente) de *actividades culturales* —el 'pintar cavernas, el contar cuentos, el diseño de herramientas, la curación, el cálculo, la enseñanza de destrezas, el hacer avanzar el conocimiento, etc. (*homo culturifex*);

5) todos los miembros de toda sociedad dedican algún tiempo a jugar sexualmente, a bailar, a actuar, competir, a jugar escondido, juegos de azar, etc. (*homo ludens*);

6) todos los miembros de toda sociedad se comunican con algunos miembros de su misma sociedad, o con los de otra, por medio de signos estandarizados, en un lenguaje particular;

7) todo miembro de toda comunidad humana *comparte* información, servicios y bienes con algunos otros miembros de la misma comunidad;

8) todos los miembros de toda sociedad humana *aprenden* actitudes, destrezas e información no solo de sus padres, sino también de otros miembros de la comunidad (por imitación o enseñanza formal);

9) toda sociedad humana se divide en *grupos sociales*, familias y grupos ocupacionales, por ejemplo;

10) toda sociedad humana dura mientras cada miembro suyo *participa* en algún grado en varias actividades sociales y obtiene beneficio de tal participación" (p. 188). Sólo los humanos poseen social aunque no individualmente, todas las diez propiedades.

A continuación, Bunge se dedica a la clarificación del sistema económico, del sistema cultural y del sistema político. Economía: recolección, caza, pesca, manufactura, comercio, finanzas. Cultura: creación y difusión artística, tecnológica, científica, humanística. Política: gobierno de todo tipo, actividad política no gubernamental y el ejército.

El autor también se ocupa de aclarar lo que entiende por "clase social", "historia social", "libertad política", "nación y mundo", "institución".

No cabe la menor duda que el esfuerzo que ha hecho M. Bunge es sumamente encomiable. La lectura de este libro por parte de filósofos y científicos será de mucho provecho. Hemos de recalcar que Bunge recupera la ontología de los ataques neopositivistas, del oscurantismo existencialista y de la esterilidad del neotomismo, al hacer una ontología que no está reñida con lo mejor de la ciencia contemporánea sino más bien que reflexiona a partir de ella para plantear lúcidamente su pensamiento ontológico.

Quienquiera que crea que la ontología es una tarea digna de llevar a cabo, encontrará en este libro una buena herramienta y un gran estímulo. Es un gran esfuerzo que va de la materia a la razón, según el decir de José Ferrater-Mora.

REVISTA DE FILOSOFIA

INDICE DEL VOLUMEN XXI NUMEROS 53 y 54

1983

Carlos Molina: El tema de la violencia en los clásicos del marxismo-leninismo	1
Manuel Picado: El texto y la sinrazón.	15
Rafael Angel Herra: Derechos humanos y terror.	23
Juliette Simont: El primer momento de la historia en la <i>Crítica de la razón dialéctica</i> de Sartre -lucha e inteligibilidad de la lucha de clases.	27
Santiago Arrieta: Elementos de la filosofía moral de Jacques Maritain	39
Alfonso López Martín: El pensamiento de Andrés Bello.	63
María de los A. Giralt B. Etica profesional del profesor de la enseñanza especial. . .	83

ESTUDIOS

Ernest Lepore: ¿Qué es lo que una semántica de teoría de modelos no puede hacer?	87
Edgar Roy Ramírez: Astronomía y realidad en el siglo XVI.	99
Manuel Ferrada Urios: Significado antropológico de la mística de Santa Teresa de Jesús desde las categorías de Helmuth Plessner	105
Luis A. Camacho: El empirismo fantasma de algunos dialécticos	123
Helio Gallardo: Leer a Lenin en el aniversario de la muerte de Marx.	133

CRONICA Y BIBLIOGRAFIA

Rafael Angel Herra: entre filosofía y literatura (Rocío Fernández de Ulibarri)	153
En la memoria de mi anciano amigo Cristián Rodríguez (Fernando Leal)	154
Constantino Láscaris: la historia como anécdota (Plutarco Bonilla)	155
Nuestro homenaje a Xavier Zubiri, Aristóteles moderno (María de los A. Giralt B.)	157
Dos libros de Constantino Láscaris (R. A. Herra)	162
Mario Bunge: <i>Treatise on Basic Philosophy</i> (Edgar R. Ramírez)	162

Se terminó de imprimir en la Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica en el mes de febrero de 1984. Su edición consta de 750 ejemplares.

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica. A.C.

LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA INFORMA QUE TAMBIEN PUBLICA LAS SIGUIENTES REVISTAS, CON LOS MISMOS PRECIOS DEL PRESENTE EJEMPLAR:

Título de la revista	Ultimo número publicado
Revista Agronomía Costarricense	Vol. 5, No. 1 y 2, 1981.
Revista de Artes y Letras, Káñina	Vol. 7, No. 2, 1983.
Revista de Biología Tropical	Vol. 31, No. 2, 1983.
Revista de Ciencias Económicas	Vol. 3, No. 2, 1983.
Revista de Ciencias Sociales	No. 24, 1982.
Revista de Educación	Vol. 6, No. 1, 1982.
Revista de Filología y Lingüística	Vol. 8, No. 1 y 2, 1982.
Revista Ciencia y Tecnología	Vol. 7, No. 1, 1983.
Anuario de Estudios Centroamericanos	No. 8, 1982.