

Jorge Acevedo
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

EN TORNO A UN *ESBOZO PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFIA*

Humberto Giannini, profesor de Filosofía Medieval en la Universidad de Chile, ha acometido una empresa de envergadura: escribir una historia de la filosofía. Por ahora se trata sólo de un esbozo ya que, como señala el autor en el *Prefacio* de la Segunda edición (Santiago, 1977), están ausentes algunas figuras que no deben faltar en ninguna buena obra de este tipo. "Entre otras: Leibniz, Nietzsche, Husserl y, entre los españoles, Zubiri o Marías" (p. 3).

El libro está dirigido al lector que se inicia en los problemas de la filosofía. Sin embargo, en él se ha evitado 'facilitar' con resúmenes, cuadros sinópticos y definiciones cerradas una labor que no puede hacerse sino pensando (p. 3).

La disposición filosófica del autor —por el momento, al menos— consiste en tener oídos para el argumento que se opone al suyo, en acogerlo como una posibilidad de él, en suma, en ser tolerante (Este sentimiento, temple de ánimo o talante, la tolerancia, ha sido preocupación permanente de Giannini; son varios los artículos suyos que versan, directa o indirectamente, sobre el asunto: "El desafío espiritual de la sociedad de masas" —*Revista de Filosofía*, Vol. X, N° 1, Stgo., 1963—; "De la tolerancia" —*Rev. Mapocho*, Tomo II, N° 2, Stgo., 1964—; "A propósito del maquinavelismo" —*Anales de la Universidad de Chile*, Stgo., abril-junio 1971—; "Mito e Demitizzazione della Tolleranza" —*Archivio di Filosofia*, Roma, 1973—; "Tradicón, prejuicio y tolerancia" —*Rev. Dilemas*, N° 10, Stgo., 1974—; "Tolerancia (Cuestión Disputada)" —*Rev. Escritos de Teoría*, Nos. III-IV, Stgo., diciembre 1978, enero 1979—. Además, ha dedicado al tema el Cap. VI de sus *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, libro que apareció en 1965 bajo el auspicio de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile). Por ello ha intentado acoger y comprender las diversas formas en que el pensamiento ha tratado de acercarse a la verdad, absteniéndose de juzgarlas (p. 3). La actitud de Giannini nos trae a la mente, sin deliberación ni buscándolas, unas palabras de Ortega, del *Prólogo a una edición de sus Obras*: "el hombre generoso —nos dice—, cuya vida vive de raíces profundas, siente el afán de pene-

trar en otras vidas, bien en lo hondo de ellas, en su verdad oculta —de entenderlas y no de juzgarlas. El que juzga no entiende. Para ser juez es preciso hacer previamente la heroica renuncia a entender el caso que se presenta a juicio en la inagotable realidad de su contenido humano. La justicia mecaniza, falsifica el juicio para hacer posible la sentencia. No es, pues, extraño que del inmenso volumen de la historia universal se puedan espumar tan pocos nombres de jueces inteligentes. Aunque personalmente lo fueran, su oficio les obligó a amputar su propia perspicacia. Este es el triste heroísmo del juez, sin el cual la convivencia humana no resultaría posible. Vaya nuestro respeto a esa dolorosa profesión; pero de paso detestemos a los que sin ejercerla se constituyen tan fácil y alegremente en jueces de afición” (O.C. VI, 343).

La obra consta de 10 partes y una bibliografía, en español, acerca de la historia de la filosofía. (La primera edición —de 1976— tenía sólo las 7 primeras partes y, aproximadamente, 100 páginas menos que la segunda. Como se puede comprobar, el *Esbozo* ha sido considerablemente aumentado en un lapso inferior a los 2 años; lo que se ha agregado es el estudio de algunos pensadores modernos —de Kant en adelante— y de algunos contemporáneos; esta tarea —señalaba el profesor Giannini en el *Prefacio* de la primera edición— es la que le compromete más vitalmente; por eso, se dio más tiempo para realizarla).

I. En la *Primera parte* se compara el sabio de la antigüedad —griega y no griega— con el filósofo —hombre que aparece en las colonias griegas en el siglo VI a. de C. El rey Salomón y Heráclito de Efeso representan, respectivamente, al uno y al otro. Y aunque no se pueda separar tajantemente los modos de ser del sabio y del filósofo, cabe concluir que lo que distingue a éste de aquél estriba en que el filósofo *no hace depender* su saber de la iniciativa de un Dios, como el sabio, sino de una pregunta original que él —el filósofo— dirige directamente a las cosas (p. 7).

II. Esa pregunta fue dirigida, en primer lugar, al cosmos. De ahí que al primer período de la filosofía se le llame *Período Cosmológico*. Así se titula la *Segunda parte* del libro. En ella se estudia a los filósofos jonios (Tales, Anaximandro y Anaxímenes), a los itálicos (Pitágoras), a Heráclito, Parménides y la escuela eleática (Zenón), a Empédocles y Demócrito.

Lo que unió a estos hombres que vivieron en los siglos VI y V a. de C. no fue una doctrina común; fue, más bien, el hecho de plantearse —ellos mismos— ciertas preguntas y de contestarlas ateniéndose a la realidad

misma, no a la tradición o al mito (p. 8). Les unía, además, el intento de descubrir aquel principio (*arjé*) que sustenta las manifestaciones y los cambios de lo que nos rodea (p. 8 s.)

Ortega se ha referido, en sus *Apuntes sobre el pensamiento*, a los supuestos que posibilitaron la filosofía o conocimiento en sentido estricto; aludiendo al primero de esos supuestos, nos dice que “el griego de la edad en que la filosofía comienza —en Jonia, en Samos, en Elea— vive en la creencia radical de que tras los cambios aparentes en que está, como todo hombre, sumergido hay una realidad invariable de cuyo seno y conforme a estrictas regularidades emergen las mudanzas del primer plano: es la *physis*, la naturaleza” (O.C. V, 534); a esta *physis* se le ha llamado también, desde Grecia, *el ser*. El segundo supuesto, “la otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos “inteligencia”. Sólo así tiene sentido que esperemos mediante el funcionamiento de *ésta*, penetrar en lo real hasta el descubrimiento de su *ser* latente” (O.C. V, 531). En el mismo texto (O.C. V, 535 ss.) nos explica por qué en otros pueblos —el persa, el asirio, el hebreo— no hubo filósofos. Exponer sus ideas sobre el asunto nos llevaría demasiado lejos. Baste con agregar que para este pensador “la filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito. Lo que inmediatamente la precede —“fisiología” jónica, pitagorismo, orfismo, Hecateo— es preludeo y nada más, *Vorspiel und Tanz*” (*Origen y Epílogo de la Filosofía*. O.C. IX, 384). Giannini se refiere a este hecho —aunque menos rotundamente—, al afirmar que con la histórica controversia entre Heráclito y Parménides —controversia que llega hasta nuestros días— se inicia una segunda etapa de la filosofía (p. 15).

III. *Período antropológico*: es la etapa que se inicia con Sócrates y los sofistas y que comprende, además, los pensamientos de Platón y Aristóteles. El hombre, como tal y frente al resto de la realidad, pasa a ser tema privilegiado de la meditación filosófica. Esto no significa que los anteriores pensadores no se ocuparan del hombre o lo hubiesen relegado a un segundo plano. Se trata, más bien, de que ellos no distinguieron entre la realidad cósmica y la humana; de este modo, lo que se decía del cosmos se decía también, *indistintamente*, del hombre (p. 21).

Lo que condujo a este nuevo estadio de la filosofía fue, por una parte, la complicación de la vida social que se produjo en el siglo V, junto a la crisis que afectó a formas tradicionales de la existencia (la religión, por

ejemplo); por otra, los problemas que la filosofía misma tenía planteados (pp. 21 y 31).

Surge, por lo pronto, una doble necesidad: comprender la vida humana en sí misma, la vida de los hombres unos con otros, la relación del hombre con la Divinidad. Sócrates se dedica a buscar esta triple comprensión. También aparece como necesario preparar a las generaciones jóvenes para un nuevo tipo de vida: la de las asambleas, tribunales, etc. Los sofistas juegan un papel preponderante en esta tarea (p. 21).

Giannini procura hacer justicia a los tradicionalmente vapuleados sofistas. Ellos comenzaron a forjar esa herramienta con la que el pensamiento se controla a sí mismo: el *análisis lógico y gramatical* (p. 21). Su preocupación casi exclusiva por las ciencias humanas —Política, Retórica, Derecho, Lógica, Gramática y, sobre todo, Educación— patentiza la deuda que tiene la cultura occidental con esos pensadores (p. 27).

“Sócrates como sabio” y “el método socrático” —ironía, mayéutica, definición— son los temas centrales del capítulo dedicado al maestro de Platón. Giannini vuelve, pues, a ocuparse —en una perspectiva distinta, por cierto— del personaje principal de su obra de teatro *Sócrates o El oráculo de Delfos*, que esperamos ver representada un día por un conjunto suficientemente audaz e imaginativo como para acometer tal empresa. “Un mito acerca de la Historia de Sócrates” —ensayo que apareció en *Anales de la Universidad de Chile*, N° 137, 1966— y *El mito de la autenticidad* (Cap. VI y ss.) —publicado por Ediciones de la Universidad de Chile en 1968— son textos de nuestro autor en que también se aborda el estudio de Sócrates.

La teoría de las ideas y la del Estado son los aspectos de la filosofía platónica tratados en el capítulo correspondiente. Giannini, muy didácticamente, conduce paso a paso al lector —siguiendo a Platón— desde el mundo sensible al mundo de lo inteligible (ideas) para ir a dar, finalmente, a la Idea de Bien, la Idea de las ideas.

La teoría platónica del alma —que distingue en ella una dimensión racional, una irascible y una concupiscible—, sirve para explicar tanto las relaciones del hombre con los mundos sensible e inteligible como los tipos de gobierno (aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico).

El capítulo sobre Aristóteles, que presenta algunas variaciones respecto de la primera edición, es uno de los más extensos. En él podemos constatar la expedición con que se mueve Giannini en el pensamiento del estagirita. Con gran pericia introduce conceptos básicos de metafísica, física, gnoseología y ética, así como, también, la idea de hombre como animal

racional. La exposición es precedida de una advertencia: Aristóteles “legó al mundo occidental gran parte del vocabulario filosófico aún en uso. Esto nos obliga a ser muy cuidadosos con las palabras” (p. 42). La definición aristotélica de filosofía primera —*estudio del ser en cuanto ser*— sirve de punto de partida. Los desarrollos que vienen a continuación patentizan el carácter onto-teo-lógico del pensamiento de Aristóteles, rasgo que, según Heidegger, es propio de toda la metafísica occidental (Cfr. su ensayo “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”; *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 1, Stgo., 1966). Junto con ello se nos muestra su teleologismo e intelectualismo. La *biografía* y la *doctrina* del filósofo son complementadas con *textos* de algunas de sus obras, procedimiento que es usado en varios capítulos del libro.

IV. Giannini entiende por *Filosofía helenístico-romana* al período de esta actividad que va desde la muerte de Aristóteles (322 a. de C.) y la formación de diversas escuelas de “sabiduría” hasta el término de la antigüedad, esto es, el año 410 d. de C., en el que Alarico saquea Roma. (En pocas pero densas líneas —que nos hacen vislumbrar el dramatismo de los hechos— relata Emiliano Jos lo que, a causa de torpezas del gobierno romano, sucedió en el espíritu del godo, devoto hasta entonces del Imperio. Frente a los muros y guarnición de Roma “se va despojando —trágicamente, con cruenta desesperación— las piezas de la armadura romana y las sustituye por el casco de bronce con cuernos de toro, el vestido de pieles, larga espada, hacha, arco y carcaj de su pueblo. Alaricus, funcionario imperial, patricio romano, general en jefe nombrado por el Senado y pueblo de la ciudad augusta, había muerto; pero renacía Alaricks, descendiente del dios Balder y rey de los godos”. *Revista de Occidente*, N° CI, Madrid, 1931, p. 231).

En esta etapa, que dura más de 7 siglos, se desenvuelve la Academia platónica, el Liceo aristotélico, las escuelas socráticas menores— entre las que están los megáricos (Euclides), los cínicos (Diógenes), los cirenaicos (Aristipo)—, el epicureísmo (Epicuro), el estoicismo y el neoplatonismo (Plotino); por otra parte, en ella se asiste al *nacimiento de la filosofía cristiana*.

La *Academia*, fundada por Platón en el año 387 a. de C., derivará hacia el *escepticismo* en los siglos siguientes; en el año 529 el emperador Justiniano la hace cerrar por motivos religiosos. Y casi 10 siglos más tarde reaparece en Florencia, fundada por Cosme de Medici y un grupo de humanistas platónicos (pp. 62 y 30).

La otra escuela “tradicional”, el Liceo —fundada por Aristóteles hacia el año 338 a. de C.—, se centra en el estudio de las ciencias naturales (especialmente, Geografía y Biología) y en la investigación de la Historia de Grecia (pp. 62 y 42).

Las doctrinas de Epicuro coinciden, *grosso modo*, con el interés general de las escuelas socráticas menores: logro de una vida serena y autárquica. Van un poco más lejos en el sentido de buscar un estado aún más profundo de serenidad: la *ataraxía*, ausencia total de pasiones (pp. 64 y 63). A las raíces sociales de ese “interés general” —condicionantes, asimismo, de otras posturas filosóficas, como el platonismo y el estoicismo— se ha referido, de interesante manera, Ferrater Mora en los primeros capítulos de su libro *El hombre en la encrucijada*, dedicados a la crisis del mundo antiguo (*Obras Selectas*, Vol. I). De gran interés son, también, para aclarar en qué consiste el temple de ánimo tras el que iban los epicúreos, las páginas sobre “Ataraxía y Alcionismo” de Julián Marías (*Obras*, Vol. VI).

Los estoicos cultivaron especialmente la lógica, la física y la ética (p. 65). El estoicismo fue la filosofía que tocó más adentro la sensibilidad romana. Son conocidos los nombres de Séneca, Epicteto, Marco Aurelio (p. 66). Más aún: es preciso recalcar —afirma Ortega en una de sus lecciones sobre *Toynbee*— “que la única filosofía de verdad influyente en Roma fue la estoica y esto no llega a producirse hasta cuatro siglos después de comenzar a desintegrarse la creencia común romana, precisamente en la época de los que llamo “emperadores españoles” —Trajano, Adriano y, siguiéndoles, Marco Aurelio—, que eran ellos mismos estoicos. El estoicismo extendido por toda la nobleza y burguesía del Imperio proporcionó al mundo una de sus etapas de mejor gobierno y más dulce felicidad. [...] cuando la filosofía influye efectivamente no en este o aquel individuo aislado, sino en amplias y profundas capas sociales, por tanto en el alma colectiva de Roma, logra, si bien transitoriamente, lo que parecía imposible, a saber: que un pueblo, el cual había perdido toda creencia viva común, cobre, merced al estoicismo, *algo así* como una fe colectiva que le sostiene compacto algún tiempo y, como no podía menos, suscite la única etapa de *algo así* como legitimidad de que gozó en sus cinco siglos de vida arrastrada el Imperio romano” (O.C. IX, 151). Ortega indica, además, que el estoicismo, junto con el epicureísmo y el escepticismo, han sido los movimientos de la mente clásica que mayor influencia han tenido en la historia. El cristianismo incipiente fue “penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética de los estoicos”. Y esas tres filosofías se hallarán,

luego, “en torno a la cuna del cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo” (O.C. VI, 380 s.).

El neo-platonismo representa, en síntesis, una vuelta a la contraposición radical entre el mundo sensible —de sombras— y el mundo inteligible —el real; mas, el nuevo concepto que postula Plotino, diferenciándose así de Platón, es el de *emanación a partir de lo Uno* (p. 67). Fragmentos de las *Enéadas* ilustran la exposición (p. 68 s.).

Sabemos que el cristianismo es ante todo una religión, señala Giannini. Sin embargo, agrega, puede decirse que a partir de las *premisas* que el cristiano pone como indiscutibles, *los dogmas*, se han ido formando a lo largo de la historia un cuerpo de teorías, coherentes con esos dogmas, y un campo de reflexiones en torno a ellos, que legítimamente constituyen la filosofía cristiana (p. 70). Sin entrar a habérselas más seriamente con tan sobria definición, cabe afirmar, haciéndola así más abarcadora, que filosofía cristiana es todo pensamiento que parte de la intuición cristiana originaria, de la auténtica inspiración cristiana, a saber, aquella que nos induce a pensar toda realidad —se entiende, intramundana— como menesterosa, indigente, no bastándose a sí misma y, sin embargo, *siendo* (véase el *Toynbee*, de Ortega; O.C. IX, 212 ss.).

El punto de partida de la reflexión cristiana no es ni la admiración por los fenómenos naturales (período cosmológico), ni la preocupación por los problemas del hombre y de la sociedad (período antropológico), ni lo Uno, ni el Bien en sí, de las grandes especulaciones griegas posteriores. *El punto de partida cristiano* es la devoción por la palabra de Dios, revelada a los hombres en los Textos sagrados (el Antiguo y el Nuevo Testamento). Podríamos llamar a esta etapa “período bibliológico”, si no fuera mucho más que eso (p. 71).

De ahí que, para el pensamiento cristiano, la correcta recepción de la palabra —es decir, la hermenéutica o arte de la interpretación— se erige en problema fundamental.

Se llega a distinguir cuatro sentidos o cuatro planos en que un texto parece decir algo: literal, alegórico, moral y anagógico (p. 72 ss.). Las Escuelas de Alejandría (Orígenes) y la de Antioquía o exegética —ambas del siglo III— discuten sobre la mayor o menor acentuación que debía ponerse en el sentido literal de la Biblia, única obra caracterizada por poseer simultáneamente los cuatro sentidos. Esta discusión conducirá al planteamiento del problema de las relaciones entre *razón y fe*, el cual, en cierto modo, había surgido ya entre los filósofos griegos, quienes opusieron al mito —narración de los actos de los dioses— la filosofía o teología

(o, si se quiere usar un término heideggeriano, la onto-teo-logía) —el pensamiento acerca del ser de Dios.

Las relaciones entre razón y fe son cambiantes en cuanto a veces hay compatibilidad entre ellas y otras veces, incompatibilidad; también son cambiantes respecto de la zona en la que se produce más intensamente el choque o el entendimiento; ese sector puede ser la ciencia, o la filosofía, o la política —como sucede en nuestro tiempo—, etc. (p. 76).

Jasinowski distingue cinco etapas en la historia de las relaciones entre razón y fe. Giannini expone esta evolución desde la primera —que podría llegar hasta la época de San Anselmo— hasta la última —que llega a nuestro siglo. Curiosamente, en ambas se produce un intento de penetración o identificación entre las verdades de la razón y las de la fe (p. 77).

Textos de San Pablo, San Agustín y Galileo arrojan más luz sobre el tema (p. 77 ss.).

A continuación se compara la cosmología griega con la cristiana; mientras aquélla remite en último término a una *materia prima*, ésta postula *la nada*, inconcebible para la mentalidad griega clásica; por otra parte, la cosmología es inseparable de la antropología en la doctrina cristiana —y éste es otro escándalo para la racionalidad antigua—, ya que el universo entero está vuelto hacia el hombre y ha sido creado para *la realización histórica* de su esencia sobrenatural (p. 82). El geocentrismo de la Antigüedad, especialmente de la antigüedad cristiana, tiene su razón más profunda en un antropocentrismo radical: el hombre es centro de toda la creación (p. 82).

V. Los autores estudiados en la parte dedicada a *Filosofía Medieval* son San Agustín, Abelardo, San Anselmo, Santo Tomás y San Buenaventura.

En el primer capítulo se expone la concepción agustiniana del alma —en relación a la cual se aborda la idea de tiempo— y el problema del mal. San Agustín elabora su doctrina acerca de esto último en pugna con el pensamiento tradicional (griego), el maniqueísmo y los pelagianos. Los infortunios que afectan al hombre forman parte de un plan cósmico y de un bien general cuya comprensión escapa al hombre (p. 87).

Por otra parte, el *mal que se sufre*, cuando no se trata de un mal aparente, tiene su origen en un *mal que se hizo* (ya sea personalmente, en el ámbito social, ya sea históricamente, en el ámbito de la historia iniciada por el *hombre primordial*, Adán, cuyo pecado original *afecta a todos los demás*). En fin, el mal no es nada substancial, *nada real*, sólo es *privación de ser* (p. 88).

La referencia a Abelardo sirve de punto de partida para presentar el problema de los universales, mostrar lo que suscitó su aparición y tratamiento —ya que, por lo pronto, no se ve cómo podía interesar al hombre medieval un tema tan abstracto y tan alejado de su espiritualidad como éste (p. 93)—, y exponer las soluciones que se intentó darle: realismo (extremo y moderado) y nominalismo (extremo —Roscelino, maestro de Abelardo, sostuvo que los universales o nombres generales son meros sonidos: *flatus vocis*— y moderado). Si tuviésemos que incluir a Abelardo en el nominalismo —dice Giannini— habría que ubicarlo en un nominalismo moderado. Aunque rechaza que los géneros y las especies sean cosas (realismo extremo) y que las cosas concretas posean en ellas “algo universal” (realismo moderado), no niega que “ser-hombre” o “ser-ciruelo” sea una suerte de *acto universal* que se realiza en las cosas y se refleja en las proposiciones (p. 95).

Con Anselmo de Aosta y Pedro Abelardo se inicia la escolástica medieval (p. 92). Prueba íntima o *a priori* denomina Giannini al argumento anselmiano mediante el cual se demuestra la existencia de Dios; considera erróneo que, como se hace desde Kant, se le llame ontológico. A través de él se procura establecer que si se parte de la base de que se entiende lo que se dice (esto es, si se hace equivalentes las expresiones *Dios* y *aquello mayor de lo cual nada puede pensarse*), es imposible —*sin caer en contradicción*— afirmar que Dios no existe¹.

Es erróneo e injusto presentar a Santo Tomás como el más grande de los aristotélicos en el mundo cristiano. Santo Tomás es antes que nada un *teólogo*, esto es, un pensador que no puede prescindir en su filosofar de los principios que ha aceptado y consolidado en sí por obra de su fe. Su grandeza consiste en asimilar lo que hay de rico y vivo en la filosofía aristotélica para levantar con ello —aunque no sólo con ello— el edificio de la teología cristiana (p. 100).

Frente al agustinismo platonizante —enemigo de separar los planos de la fe y la razón— y a las doctrinas de Averroes —que casi reducían la fe a la razón—, Santo Tomás distingue netamente la investigación racional de la fe.

Conocemos a Dios a través de la fe —la verdad que nos proporciona es la superior (de ella parte y en ella se mueve la teología, la más digna de las ciencias especulativas)— y mediante la mera luz natural de la razón (filosofía). Hay, pues, una doble verdad acerca de El. Se trata de

¹ Véase, de Giannini, 'Interpretazione esistenziale dell'argomento ontologico'

(en *Mito e Fede*, CEDAM, Padova, 1966; p. 569 ss.).

lo que Jasinowski, en su obra *Renacimiento Italiano y Pensamiento Moderno*, llama relación de bigradualidad entre razón y fe (p. 100).

Giannini centra la exposición en la ontología del aquinate, dejando en segundo plano su pensamiento más propiamente teológico. Así, pues, explica lo que se entiende por *trascendentales* (lo ente —o el ente, según el “prefacio” del *De Veritate*, texto a que nos referimos más adelante—, lo uno, algo, lo verdadero, lo bueno), tres *modos* fundamentales de significar (unívoco, equívoco y analógico), y los principios que operan en las cinco pruebas tomistas —se entiende, racionales— de la existencia de Dios (somos remitidos, en este último caso, al *movimiento* y al *acto*).

La ética de Santo Tomás —tema no tratado en la primera edición (1976) del libro que comentamos— se funda, de algún modo, en su ontología. En ella se hace resaltar una de las virtudes teologales: la caridad. Según el filósofo, es la virtud por la cual amamos a Dios y a nuestros semejantes; además, es la raíz de todas las virtudes (cuatro cardinales y tres teológicas). Se contrapone a la caridad el amor de sí, el amor privado (el egoísmo); este desorden de amor es la soberbia, raíz de todos los vicios (que también son siete) (p. 108).

Es preciso hacer notar que Giannini viene estudiando desde hace años los vicios capitales establecidos por el Papa Gregorio el Grande. Por cierto, sus interpretaciones son originales e innovadoras². Hasta el momento ha publicado tres artículos sobre el tema: “El demonio del mediodía (a propósito de la acedia)” —que versa acerca de lo que se ha llamado pereza; “El demonio de la posesión (a propósito de la avaricia)”;

“Amor benévolo y amor de sí (a propósito de la lujuria)”. Algunas referencias a otro vicio capital se hallan en su artículo “El lenguaje de la ira (algunas formas locales)”. Estos estudios aparecieron en las revistas *Teoría* —Nos. 5-6 y 3, Stgo., 1975— y *Escritos de Teoría* —Nos. I y II, Stgo., 1976, 1977. Tal vez, se podría considerar como un precedente de ellos su “Ensayo teológico rimado. Cuerpo de hombre-alma de lobo” —*Dilemas*, N° 4, Stgo., 1968. (Agreguemos que acaba de publicar, en colaboración con Oscar Velásquez, la traducción revisada del *De Veritate (Questio Prima)* de Santo Tomás, obra que, en primera versión, salió paulatinamente a la luz pública en las páginas de la revista *Teoría*).

Se cierra el capítulo con la descripción que hace P. Mandonnet de la *disputa* en las universidades medievales, y con indicaciones acerca de cómo están contruidos los artículos de *Las Cuestiones Disputadas* de

² Véase, del autor, ‘Vicios capitales e inautenticidad’, en *Suplemento Literario*

Artístico y Científico de El Mercurio de Santiago, 12 de agosto de 1979.

Santo Tomás (ello es reiterado, de otra manera, en el "Prefacio" del *De Veritate*).

Buenaventura, Roger Bacon (s. XIII), Duns Scoto (s. XIII, s. XIV) y Guillermo de Ockam (s. XIV) son las grandes figuras del franciscanismo medieval. La orden religiosa fundada en la pequeña ciudad de Asís contribuirá en no pequeña medida al resquebramiento del edificio aristotélico-tomista, con lo que parece terminar un período de la historia espiritual de Occidente, el medieval (p. 111).

Según Ortega, Duns Scoto aparece formando parte de una línea irreal que constituiría la auténtica filosofía cristiana: "Sin Cruzadas, sin Aristóteles. —dice en la Lección V de *En torno a Galileo*—, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido riguroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus Aristotélico y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. [...] La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano" (O.C. V, 91 s.; véase también Lección X).

Insertándose en la tradición platónico-agustiniana, San Buenaventura rechaza la nueva dirección del pensamiento cristiano: el aristotelismo. "Platón aspiraba especialmente a las cosas superiores —afirma—, Aristóteles a las inferiores" (p. 113).

Según *El Itinerario de la Mente a Dios*, en el mundo exterior —punto de partida del itinerario— encontramos sólo *sombras* y *vestigios* del Bien y de la Verdad; en el alma hallamos la *imagen* de ese Bien y de esa Verdad; más adentro, nuestra *semejanza* con Dios —término del camino. Al patente espíritu platónico de esta ascensión, se une su carácter agustiniano: "Dios es más interior a ti que tú mismo" (p. 114).

VI. El advenimiento de una nueva concepción del Universo, el heliocentrismo de Copérnico, es índice de una nueva etapa en la historia de la filosofía: el *Renacimiento*. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que ese *cambio en el mundo* —la teoría copernicana— tardó en convertirse en *cambio de mundo*³. En efecto, "si ha habido alguna innovación profun-

³ Respecto de la diferencia entre "cambiar algo en el mundo" y "cambio de mundo", véase, del autor, 'Crisis, con-

cepto historiológico' (en *Estudios Sociales*, Nº 16, Santiago, 1978).

da en la historia del pensamiento europeo —dice Ortega— lo es ciertamente la de Copérnico. No sólo es volver del revés la interpretación tradicional, sino que el objeto sobre que esa inversión actúa es nada menos que el mundo físico entero. [...] Pues bien, la obra de Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium*, se publica en 1543. ¿Qué efectos produce? ¿Transforma la visión del Universo? En modo alguno. Su invento es astronómico, y la astronomía, aun siendo la ciencia más importante para la interpretación del Cosmos, no es, al fin y al cabo, esta interpretación, sino sólo una ciencia. [...] Es menester llegar al gigante Giordano Bruno [...] para hallar alguien en quien la teoría copérmica se ha convertido de invento particular en cambio de mundo. Ahora bien: por mi cuenta Giordano Bruno está de Copérnico a una distancia de cinco generaciones” (*En torno a Galileo*. O.C. V, 64).

Bruno pasa del heliocentrismo al omnicestrismo, es decir, sostiene que cualquier punto es centro, dada la infinitud del Universo (p. 118). Su filosofía, primera forma de panteísmo en el ámbito cristiano, le lleva a la hoguera.

Francis Bacon postula una nueva lógica, basada en la inducción, y, al mismo tiempo, un nuevo concepto de causalidad. Se opone, de este modo, al *Organon* aristotélico, a la teoría de las cuatro causas y, también, al platonismo teológico (p. 118 s.).

La caricaturización galileana de los escolásticos medievales en *Diálogo sobre los dos mundos* es, ciertamente, bastante exagerada, y hay que tomarla con la debida cautela. Al respecto, baste con indicar que la actitud de los franciscanos —entre ellos, San Buenaventura— ante la naturaleza abrió el paso a la investigación natural (p. 116).

A la idea buenaventuriana de que el mundo es un libro escrito por Dios, Galileo agregará que “este libro está escrito en lengua matemática” (p. 118). Su *análisis de la naturaleza* constituye un paso decisivo en la constitución de la ciencia físico-matemática.

VII. *Descartes* pone las bases de la Filosofía Moderna (además, crea un nuevo campo en el ámbito de las matemáticas: la geometría analítica). El nuevo punto de partida del filosofar es la verdad indubitable del ‘yo pienso’ (p. 126). A ella conduce la duda metódica que cuestiona todo nuestro conocimiento, desde el sensible y relativo al mundo hasta el de aquellas entidades que parecen ser las más simples y evidentes (matemáticas, geométricas). La hipótesis del genio maligno, que extrema al máximo la duda metódica, es un momento fundamental del proceso pensante que conduce a la instauración de la nueva base de la filosofía. Par-

tiendo de ella, Descartes llegará a otras dos verdades: la realidad de Dios y la del mundo.

La substancia infinita, Dios, ha dado el ser —y las mantiene en él— a las otras dos substancias: la pensante y la extensa (p. 132). La idea de substancia, fundamental en la metafísica cartesiana, permite ver con nitidez su dependencia de la escolástica medieval y, a través de ella, de la ontología griega (Cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Par. 19 y ss.; Ortega, *Historia como sistema*, Cap. VI; *Sobre la razón histórica*, Madrid, 1979; etc.).

Las pruebas de la existencia de Dios —una de las cuales remite, de algún modo, al argumento anselmiano—; los tipos de ideas —innatas, facticias, adventicias; claras y distintas; etc.—; los modos *reales* de conocer —intuitivo y deductivo o inferencial—; la concepción del hombre —entendido como *centro de todo lo que es*—; las reglas del método —y el *racionalismo* que entrañan— son otros de los temas tratados en el capítulo que se dedica a Descartes.

Según Giannini, hay sólo dos aspectos cartesianos en la filosofía de Spinoza: el lenguaje geométrico y la idea —decisiva, por cierto— de que el pensamiento humano necesita únicamente su propia potencia para aclarar y evidenciar las cosas. Las demás dimensiones de su filosofía remiten a Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, Averroes, Hobbes, Maquiavelo, etc.

Spinoza distingue cuatro modos de conocer las cosas; el valor inherente a cada uno —y aquí encontramos su más significativa coincidencia con Descartes— depende del grado de participación que tiene el entendimiento en ellos (p. 135). El conocimiento “de oídas” —cuya descripción nos trae a la mente el parágrafo 35 de *Ser y Tiempo*, “Das Gerede” (“La habladuría”)— es el inferior. A continuación está el conocimiento sensible o “experiencia vaga”. Sobre estos dos niveles hallamos el conocimiento racional (inferencia) y el intuitivo. Lo que conozco intuitivamente —que el todo es mayor que las partes, que el ser es y el no ser no es, que el concepto de Dios implica su existencia, etc.— lo sé sin necesidad de comparecer ante nada externo, lo sé por la potencia misma del pensamiento que se me revela garante de estas verdades. Sólo a partir de la intuición puede el pensamiento iniciar un ordenado movimiento de *inferencias* que constituirán un sistema coherente del conocimiento de la realidad (p. 137).

Entender a Dios —así lo hace Spinoza— como substancia a la que es preciso atribuir pensamiento y extensión infinitos no es sino llevar hasta las últimas consecuencias algunas ideas de Descartes. En *Historia como sistema*, Ortega se refiere a ello diciendo que “Descartes [...] creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerle como *res cogitans* a la *res*

extensa. ¿Pero consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el *yo*, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el *yo* piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma *res* que piensa se extienda y la misma *res* que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la *res* que piensa no se extiende y la *res* que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res* —*Natura sive Deus*— piensa y se extiende”. (O.C. VI, 27). Por otra parte, todo lo que no es Dios —incluso el hombre— es algo de Dios, siendo afirmación y potencia en cuanto expresa algo del ser de Dios y, negación y límite en cuanto encuentra fuera de sí algo que se le opone (p. 138).

A continuación expone Giannini los conceptos spinocianos de hombre, libertad, filosofía y sociedad, ideas que reciben su complemento de tres artículos de nuestro autor: “O spinozismo o filosofía existencial” —*Anales de la Universidad de Chile*, N° 133, 1965—, “De la liberación a la libertad (Teoría de la sociedad en Spinoza)” —*Teoría*, N° 4, 1975—, y “Autobiografía y sistema (a propósito de las primeras líneas de la “Reforma del Entendimiento”)” —*Revista de Filosofía*, Vol. XV, N° 2, 1977. En este último escrito afirma Giannini que la filosofía de Spinoza es radicalmente un proyecto político cuya finalidad es la producción de una nueva realidad social y no una mera contemplación de lo dado (p. 87, en nota).

Desde las investigaciones cartesianas en adelante la filosofía no pretenderá ser un conocimiento sobre las cosas; más bien, querrá asegurarse el modo adecuado de acercamiento a ellas; se irá convirtiendo en teoría del conocimiento (p. 142). Este proceso —señala Ortega— culmina entre la segunda mitad del siglo pasado y el comienzo de éste. En esas fechas, “la filosofía había quedado reducida, o poco menos, a la teoría del conocimiento. Así se titulaban la mayor parte de los libros filosóficos publicados entre 1860 y 1920” (*¿Qué es filosofía?* O.C. VII, 300).

La obra fundamental de Berkeley, quien fue casi tan precoz como Schelling, es el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710). Basándose en ella y en los *Tres Diálogos entre Hílas y Filónís* (1713) expone Giannini el pensamiento de Berkeley acerca del lenguaje, las ideas (abstractas y de las cosas concretas) y la substancia material, cuyo concepto aparece como contradictorio. Nominalismo e inmaterialismo caracterizan esta filosofía espiritualista (p. 148) y teísta (p. 155).

La *Introducción al pensamiento de Manuel Kant* es el capítulo más extenso del libro. Sus 34 páginas superan en número a las dedicadas a la Filosofía medieval. Para comprender a Kant es preciso tener presente la

situación de las ciencias en el siglo XVIII (matemáticas, física, biología, ciencias humanas) y la pugna entre racionalismo y empirismo, posturas filosóficas que invocaban como punto de partida el principio cartesiano de aceptar como verdad sólo lo que aparece con evidencia a una mente lúcida y vigilante (p. 152). La referencia a esta última corriente —que, de algún modo, continúa la vieja tradición franciscana, enemiga de los argumentos y defensora del conocimiento sensible (p. 154)— le permite a Giannini confrontar, apretadamente, los pensamientos de Hume y Kant. A continuación expone la gnoseología y la ética de éste. Con paciencia y prolijidad conduce paso a paso al lector por la “Estética trascendental” y la “Lógica trascendental” de la *Crítica de la Razón Pura*. Distinguiendo entre pensar y conocer y apoyándose en la pregunta “¿cómo es que conocemos? (si realmente conocemos algo)”, nos irá aclarando qué son la intuición sensible o empírica, el entendimiento, los juicios (analíticos, sintéticos *a posteriori* y, especialmente, sintéticos *a priori*), el espacio y el tiempo, fenómeno y nómeno o cosa en sí, apercepción, conceptos, categorías, etc. Aceptar la “idealidad” de espacio y tiempo es tal vez, dice Giannini, junto a la teoría platónica de las ideas, lo más audaz que se haya hecho en filosofía, dentro de un marco de rigor y de cautela digno de encomio (p. 168). La pregunta directriz se responde, finalmente, de este modo: 1) Conocemos mediante la actividad del entendimiento, que *construye la experiencia* a partir de los datos de la intuición. 2) La revolución copernicana de Kant consiste en mostrar que son los fenómenos los que se rigen por las leyes del entendimiento y no a la inversa (p. 177) (Para Kant, dice Ortega, pensar —en sentido amplio— “no es ver, sino legislar, mandar” (“Ni vitalismo, ni racionalismo”, O.C. III, 279). Por eso —y a pesar que Kant se opone al dogmatismo del racionalismo que le antecede (p. 153 s.)— le sitúa en la línea filosófica de Spinoza y Leibniz). 3) En oposición a la teoría tradicional que afirma que el conocimiento es aprehensión de lo real, de la *cosa en sí*, Kant sostiene que el conocimiento es *construcción*; no hay conocimiento de una realidad independiente, absoluta (p. 178).

Pese a ello, en el hombre hay una inclinación irrenunciable a lo Incondicionado, a lo absoluto. En tanto ente teórico no puede tomar contacto real y verdadero con ello; pero el ser humano es, también y esencialmente, un ente moral; y, precisamente, a través de la “libertad práctica” —inherente al hombre como sujeto moral y distinta de la libertad trascendental, meramente pensada— es posible vislumbrar ese mundo incondicionado, inaccesible por la vía puramente especulativa (pp. 178-180).

Basándose en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Giannini nos explicará qué entiende Kant por máximas, imperativos (hipotético y categórico), buena voluntad. “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”, afirma Kant, resumiendo la ley universal por la que debieran regirse nuestros actos (p. 183). A ello replicará el joven Ortega con vehemencia: “No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona” (*El Espectador* - I, 1916; O.C. II, 38). Esta idea, todavía germinal, será desarrollada como *ética de la vocación* en escritos tales como “Conversación en el ‘Golf’ o la idea del ‘dharma’” (O.C. II), “Pidiendo un Goethe desde dentro” (O.C. IV), *Goya* (O.C. VII), *Velázquez* (O.C. VIII), *Vives-Goethe* (O.C. IX).

VIII. Antes de referirse a los filósofos del *romanticismo*, Giannini distingue el hombre clásico o apolíneo del hombre romántico, dionisiaco o fáustico, quien “ha exaltado siempre, en contraposición a la lucidez, a la racionalidad, a la medida del ideal clásico, la primacía del sentimiento, de la intuición, y la importancia de una vida crepuscular, inconsciente, por la que la naturaleza se hace presente en nosotros. El alma romántica ama lo desmesurado y quiere estar siempre en el límite de sus posibilidades” (p. 185).

Dos tipos de romanticismo se enfrentan en buena parte del mundo: uno *tradicionalista* que, según Novalis, se caracteriza por su “devoción por la antigüedad, la adhesión a la Constitución histórica, el amor a los monumentos ancestrales y a la dinastía vieja y gloriosa, y la alegría de la obediencia” (p. 187); el otro, que el autor llama *libertario*, representa una reacción política contra el estado de cosas en la sociedad del siglo XVIII; se impone culturalmente en España y encuentra eco exitoso en las Américas (pp. 190, 187); fracasa, en cierto sentido, a través de la Revolución Francesa, en cuanto ésta consigue suscitar en Europa una situación —por cierto, pasajera— inversa a la que se había propuesto como meta: la Restauración (pp. 188, 190; véase, también, p. 212).

Con el prerromántico Rousseau se descubre la naturaleza como sostén benéfico del hombre del cual la cultura lo había venido separando (p. 186). Destaca también Giannini la crítica rousseauiana de la sociedad

—uno de los acontecimientos que prepara la Revolución Francesa— y su rechazo del ideal de cosmopolitismo.

Otro prerromántico, Jacobi, perteneciente al movimiento filosófico y literario *Sturm und Drang* (Impetu y Tormenta), reabre el debate acerca de Spinoza, presentando su filosofía como un panteísmo que pensado hasta el final, se descubre como ateísmo blasfematorio (p. 191). “Filosofía de la fe” se ha llamado al pensamiento de Jacobi porque renuncia a probar ciertas realidades para no reducirlas a pensamiento (pp. 191 s.)⁴.

El primer exponente del idealismo absoluto —postura que quiere trascender el idealismo limitado o crítico de Kant, que chocaba y se detenía en la incognoscible “cosa en sí”— es el romántico tradicionalista Fichte (p. 193). Apoyándose en la *Crítica de la Razón Práctica* procurará sacar a la metafísica de la oscuridad a la que la había relegado la *Crítica de la Razón Pura*.

El no-yo (el mundo, las cosas externas, la naturaleza) está allí —o, más bien, es puesto por el yo— para ser asimilado por el yo, en una empresa que compromete a toda la humanidad a lo largo de su historia (p. 194). Ciertamente, no se trata del yo personal sino de una *Actividad* única, invisible, espiritual e infinita de la cual los yoes individualizados —así como también la naturaleza y Dios— son sólo momentos (p. 195).

Schelling, discípulo de Fichte, se opone a su maestro al considerar la naturaleza como todo lo que se produce dentro o fuera del hombre —incluyendo la vida inconsciente, a la que concede gran importancia—, pero independiente de él; no es, pues, la naturaleza mero pretexto para la acción moral del hombre, como pensaba Fichte (p. 196).

El capítulo sobre *Hegel y la Filosofía de la Historia* es uno de los más extensos (sólo a Aristóteles y a Kant dedica Giannini mayor atención). El pensamiento contemporáneo debe a Hegel el descubrimiento de la Historia⁵ y el desarrollo de un método para internarse en ella: la dia-

⁴ En su comentario al libro *Jacobi, del iluminismo al idealismo*, Giannini señala que este pensador debe ser considerado como uno de los más ilustres precursores del existencialismo contemporáneo, puesto que concibe al hombre como un ser deficitario que elige su ser a partir de lo que no es (sus posibilidades). (Cfr. *Anales de la Universidad de Chile*, N° 131, Santiago, 1964; p. 250).

⁵ La preocupación por la historia no es ajena al pensamiento de Giannini. Entre otros textos que versan sobre el tema, son significativos los siguientes: *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Cap. VI; *El mito de la autenticidad*, Caps. V y VI; “Sufrimiento y esperanza en la historia (Homenaje al maestro Bogumil Jasinowski)” —*Revista de Filosofía*, Vol. XIV, N° 2, 1970—; “Historia y apologética (En torno a las

léctica (p. 198). Dentro de la filosofía, le preceden Voltaire y Vico en esta tarea (p. 199).

El autor parte de dos preguntas que planteaba Ortega en su conferencia "En el Centenario de Hegel" (O.C. IV, 411 ss.): ¿Qué pasa en la Historia? ¿A quién le pasa? (p. 198). Lo que va pasando es el reencuentro del Espíritu consigo mismo, quien sólo alcanza esta meta al llegar dialécticamente a la total posesión de sí (pp. 200, 210). Giannini explicitará esta respuesta refiriéndose a la *Lógica*, la *Fenomenología del Espíritu*, la *Filosofía del Derecho*, la *Enciclopedia*, la *Historia de la Filosofía*, haciendo sorprendentemente accesibles los conceptos hegelianos de ser, nada, devenir, cualidad, cantidad, medida, reflexión, etc.

IX. La novena parte, bajo el título *La idea de progreso*, versa sobre el materialismo histórico de Marx y Engels, el positivismo de Comte, Stuart Mill y posturas filosóficas del siglo XX derivadas del positivismo comtiano y el empirismo inglés (neo-positivismo y posiciones afines, con especiales referencias a Russell y Ayer). Advierte Giannini, sin embargo, que la idea de progreso estaba ya en los sistemas de Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel (p. 212).

"La idea progresista —dice Ortega en *El hombre y la gente*— consiste en afirmar no sólo que la humanidad —un ente abstracto, irresponsable, inexistente que por entonces [durante la pasada centuria] se inventó—

Jornadas romanas de filosofía)" —*Revista de Filosofía*, Vol. XI, N^{os}. 1-2, 1964. En este último escrito Giannini nos proporciona interesantes informaciones acerca de Enrico Castelli y el debate en torno a la desmitologización propuesta por Rudolf Bultmann (en el "Comentario a *Mito e Fede*" vuelve sobre ello. Cfr., *Anales de la Universidad de Chile*, N^o 138, 1966. Véase, también, su comentario sobre los *Congresos romanos de filosofía* efectuados en 1961, 1962 y 1963, en *Journal of the History of Philosophy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, Vol. IV, N^o 3, 1966, pp. 266-271). Sus alusiones a Paul Ricoeur son especialmente relevantes si tomamos en cuenta la cercanía teórica entre el uno y el otro (ade-

más de manifestar su acuerdo con el pensador francés en varias oportunidades, Giannini ha traducido dos artículos suyos: "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica" y "Técnica y anti-técnica en el psicoanálisis" —*Anales de la Universidad de Chile*, N^o 136, 1965 y N^o 138, 1966). En el volumen colectivo sobre *Dante* —publicado por el Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad de Chile en 1965— nos ofrece otros elementos para interpretar la historia. Su contribución a esta obra —en la que colaboraron José Echeverría, Genaro Godoy, Ricardo Benavides, Joaquín Barceló y Francisco Borghesi— la denominó "Fantasía y realidad".

progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente quiere decirse que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos [...] y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia. La historia humana queda así deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico organizado por cualquier agencia "Cook" de rango trascendente. Marchando así, segura, hacia su plenitud, la civilización en que vamos embarcados sería como la nave de los feacios de que habla Homero, la cual, sin piloto, navegaba derecho al puerto. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora" (O.C. vii, p. 90 s. Véase también *Prólogo a "Historia de la Filosofía"*, de Émile Bréhier, párrafos 'La historia de la filosofía como progreso' y 'La historia que «termina» y no acaba'. O.C. vi, 407 ss.; 416 ss. Además, "Alrededor de Goethe", en *Vives-Goethe*; O.C. ix, 606 ss.).

Entre los antecedentes ambientales del marxismo —entendiendo por tal el pensamiento de Marx y el de Engels— el autor destaca el liberalismo económico postulado por A. Smith, el socialismo utópico de Fourier, Owen, Saint-Simon, etc., y la filosofía hegeliana. Por otra parte, indica el poderoso surgimiento de la clase burguesa —literalmente, "de la ciudad"— y el nacimiento de la clase obrera (p. 212 s.).

Según Marx, el trabajo es la base de la existencia y del progreso sociales. La anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía, y la estructura de la sociedad en la estructura del trabajo (p. 214). En esta perspectiva, clase es el conjunto de personas cohesionadas por un rol común en la producción y, por ende, ligadas por un interés común (p. 215). Hasta el presente —según el *Manifiesto Comunista* de 1848— la historia de la sociedad es una lucha entre una clase que dirige y retiene los medios de producción y otra que, desprovista de esos medios, trabaja para la clase dominante (p. 215). El Estado no está en condiciones de resolver los conflictos de clases porque las leyes no son sino expresión disfrazada del poder de la clase dominante, la cual, finalmente, con o contra sus propias leyes reprime cuanto debilita o anula su predominio (p. 216). La lucha entre burguesía y proletariado culminará con la dictadura del proletariado la que, a continuación, suprimirá las clases, su antagonismo y la necesidad de un Estado represivo. Se alcanzará el comunismo. Como esto debe acontecer necesariamente, el marxismo como *práctica política* sólo tiene que limitarse a *apurar* el advenimiento del ineludible suceso (p. 216).

Algunos marxistas de hoy, sin embargo, no quedan satisfechos con los pensamientos de Marx y Engels acerca del Estado (y, también, de otros asuntos). Así, por ejemplo, Louis Althusser, en un texto publicado originalmente en enero de 1978, afirma que en Marx —y, además, en Lenin— hay una laguna de gran alcance sobre el Estado. Y agrega: “Hay que decirlo: no existe una ‘teoría marxista del Estado’” (“Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”; revista *Eco*, N° 197; Bogotá, marzo 1978; p. 519). ¿Qué alcance tendrán los polémicos planteamientos de Althusser en la evolución del marxismo? Habrá que verlo en el futuro.

En el capítulo dedicado a Comte el autor expone la ley de los tres estados (teológico o ficticio, metafísico o abstracto, positivo o científico) y su clasificación de las ciencias (Matemáticas. Física celeste y terrestre; química; fisiología o física social), poniendo en conexión estos temas con el progresismo comtiano.

Stuart Mill se declara individualista, liberal (p. 221). Conviene tener presente, en este caso, las siguientes advertencias de Ortega: “Primera: el liberalismo individualista pertenece a la flora del siglo XVIII; inspira, en parte, la legislación de la Revolución Francesa, pero muere con ella.

“Segunda: la creación característica del siglo XIX ha sido precisamente el colectivismo. Es la primera idea que inventa apenas nacido y que a lo largo de sus cien años no ha hecho sino crecer hasta inundar todo el horizonte. [...] Cuando, avanzando por la centuria, llegamos hasta los grandes teorizadores del liberalismo —Stuart Mill o Spencer— nos sorprende que su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia o interesa a la sociedad (*La rebelión de las masas*; O.C. IV, 125 s.).

El *Sistema de Lógica* es la obra principal de Stuart Mill; en ella se ocupa preferentemente de la *inducción*, único modo de conocer válido; cuatro “precauciones” propone para diferenciar la inducción de la generalización vulgar: los métodos de concordancia, diferencia, variaciones concomitantes y residuos (p. 221 ss.).

El empirismo o positivismo lógico fue centrando cada vez más su interés en el lenguaje⁶, llegando a definir la filosofía como una disciplina

⁶ El lenguaje ha sido visto desde diversas perspectivas por Giannini a lo largo de su carrera filosófica. Consúltense, entre otros, los siguientes textos: ‘Exposición moderna de la lógica formal’ (este estudio, escrito junto con Manuel Vallejos y Eliana Dobry, apa-

reció en *Anales de la Universidad de Chile*, N° 112, Stgo., 1958); ‘Transitividad, lenguaje y metafísica’ (*Revista de Filosofía*, Vol. VIII, N° 1, Stgo., 1961); ‘Análisis y significabilidad’ (*Revista de Filosofía*, Vol. IX, N°s. 1-2, 1962); ‘Metafísica del lenguaje’ (*Ana-*

cuyo objeto exclusivo es el esclarecimiento y análisis de las proposiciones científicas (p. 226). Ayer, por ejemplo, dice que “el filósofo, como analista, no se ocupa directamente de las propiedades físicas de las cosas; sólo se ocupa de las formas en que hablamos de ellas” (p. 228).

Empero, algunos miembros de esta corriente han moderado, después de un tiempo de extremismo, su posición científicista y antimetafísica. Herbert Feigl confiesa que “en el período de apogeo del Positivismo Lógico, muchos de los miembros del Círculo de Viena pensábamos que habíamos encontrado una filosofía que acabaría con todas las filosofías. Pero, posteriormente, hemos abandonado punto de vista tan presuntuoso. En la actualidad, consideramos la filosofía de la misma manera que la ciencia, esto es, como una indagación que no tiene fin” (“El positivismo lógico después de treinta y cinco años”. *Revista de Occidente*, Segunda ép., N° 41, Madrid, 1966; p. 137).

X. La última parte del libro se titula *Fin de la ilusión progresista*. Su primer capítulo nos presenta diferentes modos de *existencialismo*: el de Pascal, el de Jacobi, el de Kierkegaard y el de Unamuno. Giannini se extiende sólo sobre dos temas, ambos kierkegaardianos: el concepto de angustia y los tres modos de existencia por los que un hombre puede atravesar —estético, ético y religioso.

La obra culmina con referencias a Dewey (1859-1952), el personalismo —especialmente, el de Mounier (1905-1950)—, Ortega (1883-1955), y Heidegger (1889-1976). (El Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Sede Valparaíso de nuestra Universidad ha publicado recientemente tres interesantes escritos sobre estos dos últimos pensadores. Se trata, en primer lugar, de los *Protocolos al Seminario sobre “Historia como Sistema”*, de José Ortega y Gasset, elaborados por docentes de ese Depto., bajo la dirección de Francisco Soler; en segundo término, el profesor Soler rompe el silencio que durante años mantuvo respecto del filósofo de Friburgo con sus ‘Apuntes acerca del pensar de Heidegger’; en fin, María Teresa Poupin nos proporciona valiosas ‘Notas para una investigación del pensar escrito en lengua castellana’).

El pragmatismo de Dewey postula que el pensamiento no empieza con premisas, sino con dificultades —se entiende *vitales*. La verdad se alcanza

les de la Universidad de Chile, N° 125, 1962); ‘Acerca de la rectitud de los nombres (Ensayo sobre “El Cratilo”)’ (*Teoría*, N° 2, Stgo., 1974); ‘El lenguaje

de la ira’ (*Teoría* N° 3, 1975); ‘Anotaciones acerca del lenguaje de la predicción’ (*Teoría*, N° 7, 1976).

al vencerlas. La historia de las dificultades vencidas va constituyendo la experiencia, la cual se decanta y enriquece en la vida común, esto es, al hacerse *experiencia común*. Giannini hace resaltar esto último, y no por casualidad, ya que es algo que le preocupa desde hace largo tiempo. Así, por ejemplo, toca el punto en el artículo 'Acerca de la rectitud de los nombres (Ensayo sobre 'El Cratilo')', donde leemos: "En el lenguaje que recibimos nos viene transferido, de un modo que habrá que determinar, el pensamiento *y el mundo ya hecho* de los otros. A esta transferencia tranquila, sin sobresaltos, de 'un mundo' a través del lenguaje, es lo que llamamos *experiencia común*. Podríamos también llamarla 'tradición', esto es, la capacidad de subentender, a partir de los mismos signos, las mismas cosas" (*Teoría* N° 2, Stgo., 1974, p. 44. Agreguemos lo siguiente: 1. Giannini vuelve sobre el tema en 'Experiencia y Filosofía' —*Revista de Filosofía*, Vol. XVI, Nos. 1-2, Stgo., 1978. Previamente, se había referido a él en estos textos: 'Reflexiones en torno a una obra de Juan Rivano' —*Revista de Filosofía*, Vol. X, N° 1, 1963—, 'La buena fe de la fe' —*Rev. Dilemas*, N° 6, Stgo., 1970—, *Vida inauténtica y curiosidad* —breve escrito publicado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile en 1971—; 'Tradición, prejuicio y tolerancia' —*Dilemas*, N° 10, 1974—; en este artículo nos remite a sus dos obras principales: *Reflexiones acerca de la convivencia humana* y *El mito de la autenticidad*. 'A la búsqueda del tiempo común' —escrito que se publicará en Roma a fines de este año en un volumen colectivo de homenaje a Castelli— versa, también, sobre el asunto. 2. El concepto de *tradición* ha sido trabajado también —de manera minuciosa y fecunda— por Joaquín Barceló en 'Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana' —*Cuadernos de Filosofía*, N° 6, Concepción, 1977). ¿Qué relación, estrictamente precisada, hay entre los pensamientos de Dewey y Giannini acerca de este asunto, el de la experiencia común? La pregunta queda abierta.

El filósofo americano concede gran importancia a la educación: "La educación es aquella reconstrucción y reorganización de la experiencia que da sentido a la experiencia, y que acentúa la capacidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente" (p. 246).

El capítulo sobre el personalismo se debe a Luisa Eguiluz. Al exponer las cuatro dimensiones de la acción —*poieîn, práttein, theoreîn* y dimensión colectiva— la autora cita una frase de Mounier que lo pone, en principio al menos, junto a Ortega, frente a Sartre. "Se habla de comprometerse, como si dependiera de nosotros, pero nosotros estamos comprometidos, embarcados, preocupados" (p. 239). A propósito de lo mismo, dice Ortega en el *Toynbee*: según la llamada filosofía existencialista, "re-

sultaría que comprometer el hombre en una empresa su vida, es decir, *s'engager*, es un acto especial y especialmente deliberado a que en un cierto momento tiene que resolverse, como si vivir no fuera de suyo siempre y por sí mismo estar ya comprometido, *engagé*, que es la palabra usada por los existencialistas". Y añade: "Se olvida demasiado que si el hombre vive es porque acepta vivir; podría muy bien no aceptarlo. No es, pues, que hallándose ya en la vida deba uno *s'engager* o comprometerse, sino que el simple hecho de vivir es ya un inexorable, ineludible y constitutivo estar de antemano *engagé* o comprometido" (O.C. IX, 216).

No sólo parece vislumbrarse esta coincidencia (junto con discrepancias, por cierto), que, claro está, habría que precisar. Mounier advierte, según la autora, que es necesario no afirmar los valores si no se acompañan los datos de sus condiciones y medios de acción (p. 239). Ortega, por su parte, en el capítulo 'La magia del "debe ser"' de *España invertebrada*, volvía la espalda a las éticas mágicas, diciendo "Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es* [...]. El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad" (O.C. III, 101).

Tesis muy bien escogidas dan que pensar. Por ejemplo: "Sólo el sufrimiento madura bien el 'cogito moral'" (p. 238); "amo, luego soy", transformación del famoso dicho cartesiano que hace el personalista (p. 237). La idea de *disponibilidad* para los demás, entendida por Marcel como la capacidad de acoger al otro (pp. 237 y 240), induce también a la reflexión.

Además de su valor intrínseco, dice Giannini, el pensamiento de Ortega tiene una importancia suplementaria para los hispanoamericanos: nos acoge, nos llama por nuestro nombre, nos obliga a pensarnos y nos otorga la ventaja, al presentársenos destilado en la lengua en que vivimos, de poder ser los primeros en hacerlo nuestro (p. 242).

En consonancia —no digo igualdad ni identidad— con esa tesis hallamos el postulado de Marías, según el cual "a la mente española le ha pasado la filosofía, de manera radical, en Ortega [...]. La primera filosofía que, siendo plenamente una filosofía, podemos llamar *nuestra* los que hablamos español, es la suya. Porque ha sido pensada en nuestra lengua [...] y [...] a la vez desde la *altura de los tiempos*, es decir, al nivel mismo de la más estricta filosofía y, por tanto, de la historia entera de Occidente. Como esto ha acontecido así, nos guste o no, el hecho histórico Ortega resulta decisivo para nosotros. En él, y por medio de él, la filosofía

ha quedado incorporada a nuestra realidad histórica [...]. Por esto, Ortega significa para nosotros la posibilidad misma de la filosofía. No quiere decir esto que tengamos que ser “orteguianos”, ni mucho menos; quiere decir que necesitamos a Ortega hasta para ser “antiorteguianos” (si es que somos lo bastante modestos para contentarnos con “anti-ser” en vez de aspirar a “ser”, como una vez dijo Ortega mismo) [...]. Cualquier relación hispánica con la filosofía, si es real, supone a Ortega [...]. La *posesión* efectiva de esa filosofía [la de Ortega], es la condición *sine qua non* para que la nuestra sea posible”. (‘El futuro de Ortega’. En *La Escuela de Madrid*; Obras, V, p. 407 s.).

Tal vez parezca exagerado lo que plantea Marías. Pero recordemos que una exageración lo es de algo que no es exageración.

Después de esbozar la historia intelectual de Ortega, Giannini explica su racio-vitalismo y su fundamental idea de la vida humana, concebida como el enfrente dramático de un yo (proyecto) con la circunstancia en que pretende realizarse.

En el capítulo sobre Heidegger, el autor expone ideas básicas de *Ser y Tiempo* (libro que ha sido parcialmente retraducido al español —en una muy estimable versión— por Jorge Eduardo Rivera, profesor de la Universidad Católica de Valparaíso), aludiendo a dos enseñanzas de Husserl, maestro de Heidegger, que repercutieron en esta obra: el método fenomenológico y el concepto de intencionalidad.

La obra de Giannini ha acogido en múltiples oportunidades el pensamiento de Heidegger. En el *Prefacio* de *El mito de la autenticidad* declara que aunque su voluntad se dirige por un camino peculiar —íntimamente ligado a la diarística de Enrico Castelli—, no es poco lo que debe a los análisis de *Ser y Tiempo*.

Este serio intento de elaborar una Historia de la Filosofía —*probablemente el primero llevado adelante por un hispanoamericano*— induce al lector a pensar, a seguir indagando a partir de lo que se plantea. Cumple, pues, con plenitud su finalidad, que consiste, precisamente, en incitar hacia la meditación filosófica. El rigor de las exposiciones se une a un gran talento didáctico, lo que permite acceder a pensamientos de difícil intelección, sin que, previamente, se les haya falsificado simplificándolos.

No es una obra meramente de consulta. Se puede —y conviene— leer íntegramente. Al conducir nuestra atención por sus páginas iremos captando la continuidad y el hondo dramatismo de la aventura filosófica, tarea obligada que dura ya 25 siglos.

El notorio hecho de que el autor haya repensado a fondo las ideas que da a conocer, otorga al libro una genuinidad que da confianza al lector,

quien, tranquilo y atento, puede sumergirse en las doctrinas que, poco a poco, irán ensanchando su horizonte intelectual y vital.

El *Esbozo* —que quizás pronto deje de serlo para convertirse, “simplemente”, en una *Historia de la Filosofía*; así lo esperamos y deseamos— es, pues, una valiosa ayuda para aquellos que, náufragos en su circunstancia, como diría Ortega, echan mano del instrumento filosófico para mantenerse a flote en la existencia.

ANEJO

Habiendo entregado este estudio a la imprenta, aparece la tercera edición del libro de Gianini. En ella, se han reelaborado y ampliado algunos capítulos —los que versan sobre Platón y el personalismo— y se han agregado otros.

Uno acerca de Occam, a quien —siguiendo a Abbagnano— se presenta como la última gran figura de la Escolástica y, al mismo tiempo, como la primera gran figura de la Edad Moderna.

Un segundo, respecto del *humanismo* (representado por Petrarca, Cosme de Medici y otros, en Italia; M. de Montaigne, en Francia; Luis Vives, en España (recordemos, a propósito de este pensador, los paradigmáticos ensayos de biografía que le ha dedicado Ortega: ‘Vives’ —en O.C., V— y *Vives-Goethe* (primera parte) —en O.C., IX); Erasmo de Rotterdam). Este movimiento surge, en cierto sentido, para reivindicar la dignidad y excelencia del ser humano (Pico de la Mirandola) frente a la concepción de la realidad que pone el acento en la miseria del hombre (*Acercas de la miseria de la vida humana* (1187) se tituló una obra de Inocencio III). El capítulo, empero, se abre aludiendo al hecho de que en nuestros días se vuelve a hablar de humanismo cristiano, marxista, existencial). De ahí que, para entender los diferentes momentos y formas de esta postura, sea necesario consultar los escritos actuales sobre el tema: *El existencialismo es un humanismo*, de Sartre (Ed. Sur, Buenos Aires, 1960); *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger (Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Stgo., 1954); ‘El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno’, de Ernesto Grassi (aparece como Introducción de la obra de Heidegger antes mencionada); ‘Prospecto del Instituto de Humanidades’, de Ortega (O.C., VII).

A continuación aborda Giannini la doctrina de Maquiavelo, afirmando que con él estamos definitivamente al otro lado de la línea irreal que separa al hombre del medievo del hombre moderno.

Pascal es examinado después de Descartes. Su pensamiento es la respuesta de un hombre religioso-científico al cataclismo copernicano. Y aunque concibe al ser humano como una caña *pensante*, está lejos del cartesianismo. El *espíritu de fineza* pascaliano no debe confundirse con el espíritu de geometría, la “razón” cartesiana. Es famosa su tesis: ‘El corazón tiene razones que la razón desconoce’ (esta idea pascaliana resuena en algunos planteamientos actuales. Ortega decía en 1927 que “hoy [...] comenzamos a entrever que [...] en un sentido muy concreto y riguroso las raíces de la cabeza están en el corazón. Por esto es sumamente grave el desequilibrio que hoy padece el hombre europeo entre su progreso de inteligencia y su retraso de educación sentimental. Mientras no se logre una nivelación de ambas potencias y el agudo pensar quede asegurado, garantizado por un fino sentir, la cultura estará en peligro de muerte. El malestar que ya por todas partes se percibe procede de ese morboso desequilibrio, y es curioso recordar que hace un siglo Augusto Comte notaba ya de ese malestar los síntomas primeros y, certero, los diagnosticaba como desarreglo del corazón, postulando urgentemente para curarlo lo que llamaba una ‘organización o sistematización de los sentimientos’” (‘Corazón y cabeza’, O.C. VI, 149 s.)).

En el capítulo dedicado a Locke —el filósofo que dio expresión teórica al principio de la tolerancia cuando surgió por primera vez en Europa (véase, de Ortega, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O.C. IX, 668)— son dos los temas tratados: el empirismo y su teoría del Estado, liberal e individualista.

La última parte —relativa a la Filosofía contemporánea— es enriquecida con la exposición de dos tipos de existencialismo: el de Sartre, y el de los cristianos (Marcel y Castelli). El capítulo correspondiente a Sartre se centra en el análisis de “El Ser y la Nada”, su primera obra fundamental. El que se refiere a Castelli nos ofrece textos de *La diarística filosófica* y de *Pensamientos y días. Diario íntimo*. Parte de esta otra fue traducida por Giannini y publicada en la *Revista de Filosofía*, Vol. IX, Nos. 1-2, 1962. Posteriormente, en el *Homenaje a Enrico Castelli*, aparecido en la misma revista (Vol. XV, Nº 2, 1977), dio a conocer al público de habla hispana algunos fragmentos de *La indagación cotidiana*, otra obra importante del filósofo italiano que fuera su maestro. *Lo demoníaco en el arte. Su significación filosófica* (Ed. Universitaria, Stgo., 1963) y ‘Existencialismo teológico’ (Mapocho, Tomo I, Nº 1, Stgo., 1963), son, también, textos de Castelli que nuestro autor ha vertido al castellano (antes de ser traducido, *Lo demoníaco en el arte* fue comentado por Giannini en la *Revista de Filosofía*, Vol. VIII, Nº 1, 1961; en ese número presentó, además, *I pre-*

supposti di una Teologia della Storia. Otra referencia de Giannini a *Lo demoníaco en el arte* la hallamos en el artículo que, con ese mismo nombre, publicó en la *Revista de Educación*, Nos. 93-94, Santiago, 1963).