

una realidad que Toynbee parece ver germinando en la actualidad.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN

Werner Jaeger, LA TEOLOGÍA DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS GRIEGOS. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

Ha sido frecuente calificar a la primera filosofía griega como "naturalismo" en oposición a la concepción mítico-animista que la precede y de que dan testimonio los poemas de Homero y Hesíodo, y a la concepción teológica que comienza a desarrollarse con Sócrates —tras la crisis sofística— y que está representada principalmente por los platónicos y los neoplatónicos. Ciertamente, se ha reconocido que no todo es naturalista antes de Sócrates, basta recordar los misterios órficos, el pitagorismo y la vigencia que conservan los antiguos mitos paganos; y también que no todo es teológico después de Sócrates puesto que en Demócrito culmina la concepción naturalista precedente, prolongación de la cual es también el epicureísmo. Pero atendiendo a los caracteres generales, parece haber una línea cultural que comienza con los milesios —Tales, Anaximandro, Anaxímenes— que se desarrolla en Heráclito y los eléatas, que se manifiesta luego en los atomistas —Leucipo y Demócrito— y más tarde en los epicúreos; y otra que, sin perjuicio de algunos antecedentes importantes, parece nacer con Sócrates, se desarrolla en Platón y termina, si atendemos sólo a la antigüedad, en Plotino y los demás neo-platónicos. Conforme a esta perspectiva, los órficos, los pitagóricos y probablemente Jenófanes, aparecen, por su inclinación teológica, como una excepción al carácter predominante de la filosofía preso-

crítica; y en el período posterior, los epicúreos constituyen la excepción, y los estoicos una oscilación del naturalismo hacia la concepción teológica; la obra de Aristóteles puede ser tenida, en cambio, por una tentativa de mediación entre ambas concepciones del mundo, es decir, como desempeñando un papel análogo al que corresponde a Leibniz en la época moderna; otros filósofos, por último, —los sofistas, los cínicos, los escépticos— representan, en diversos estadios la crisis cultural. El primer ciclo de la cultura occidental podría, pues, caracterizarse en el plano filosófico por la oposición de dos concepciones del mundo: naturalista la una, teológica la otra, de cuyo antagonismo nace la crisis histórica, y que emergen de una cultura mágico-mítico-animista que las contenía en potencia, es decir, en que los caracteres de ambas se daban de un modo difuso e indiscriminado.

Pues bien, en la obra que ahora comentamos, Werner Jaeger se propone impugnar la calificación de la primera filosofía griega como "naturalismo" en oposición a "teología". A juicio del sabio autor de "Paideia", esa calificación deriva de que los investigadores de la escuela positiva proyectaron retrospectivamente sus propias convicciones en la primitiva filosofía helénica, a través de una interpretación que descuida o menoscaba aspectos fundamentales de ella. Si se atiende a estos aspectos, resulta, en cambio, —y esto es lo que Jaeger se propone mostrar— que esa filosofía es teológica, es auténtica teología natural, o sea, constituye una investigación racional sobre la naturaleza de Dios (o de los dioses). Nada parece más ingenuo, en verdad, que el querer reconocer a toda costa

elementos de nuestra propia época en el pasado, negando la especificidad de éste. Poseer sentido para la historia es ante todo saber distinguir, saber aprehender diferencias. Quienes ha querido ver en los primeros filósofos griegos “una raza de librepensadores liberales” a la manera moderna, recalcando sólo el lado “físico” de su pensamiento, han violentado a menudo muchos datos históricos. Jaeger invoca en contra de ellos los pasajes en que los filósofos en estudio hablan de “dioses”, en que califican de “divina” la sustancia primordial o la conciben “animada”, cita los párrafos en que aparecen “personificando” elementos o fuerzas del mundo

o en que emplean, para referirse al primer principio, un lenguaje reverencial, imbuído de sacro respeto.

Con todo, y aunque reconocemos ciertamente la admirable erudición que Jaeger exhibe, creemos que esta obra suya está en gran parte viciada por una obstinada voluntad de probar, de vencer en la polémica. Así, adopta una definición tan laxa de “teología” que prácticamente todo pensamiento filosófico que no sea escéptico cabe en ella. Para que un filósofo sea teólogo bastará, a veces, que se haya ocupado de la naturaleza de “lo divino”, aunque esto “divino” aparezca sólo como un adjetivo atribuido a algo que para el filósofo en estudio evidentemente no es Dios, es decir que es el mundo mismo,

o en todo caso está *dentro* del mundo. El mismo Jaeger deberá reconocer, por otra parte, que con los mismos la palabra “divino” adquiere el sentido de “causalidad natural” (nota 16 al cap. IX). Otras veces, Jaeger destacará que el lenguaje del filósofo, al hablar del primer principio, se aproxima al del himno, lo que en su opinión

atestiguaría que se refiere a Dios. Por último, inclusive Demócrito “aunque no elaboró ninguna teología original” (pág. 180), aunque explicaba la creencia en los dioses “como un proceso puramente natural” (pág. 181), aunque “no tenía fe alguna en la idea de una vida después de la muerte como se enseñaba en los misterios” (pág. 181), idea a la que calificaba de “mito mentiroso” (pág. 181), pese a todo esto aparecerá en la obra de Jaeger como un pensador teológico porque en un fragmento, conservado por Clemente de Alejandría, califica de “sabios” a los primeros inventores del politeísmo popular (págs. 183-184) y por el interés que manifiesta en indagar “el origen de la idea de Dios” (pág. 184). Jaeger finge, pues, ignorar la diferencia que media entre, por una parte, investigar el origen de las creencias religiosas, o, por otra, participar de tales creencias, que es lo único que puede conferir un sentido a una auténtica teología.

No tenemos ciertamente la erudición necesaria para discutir a Jaeger su utilización de las fuentes. Pero la discusión está abierta para cualquiera en el plano de los puros conceptos. Y nos parece evidente que este autor ha desdibujado los contornos del concepto de teología para que en él quepan cosas que no debería incluir. Basta considerar que, si se acepta su definición implícita de teología, Giordano Bruno, Leonardo da Vinci, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, y aun Augusto Comte, con su religión de la humanidad (“le Grant Etre”), serían teólogos. Y esto es inaceptable. Por querer probar demasiado, Jaeger termina probando demasiado poco.

En primer lugar, haría falta una distinción clara entre el animismo primi-

tivo y la "teología". En aquél el mundo aparece animado, poblado de dioses, pero falta la imputación unitaria del universo todo a un Ser Supremo, que está por tanto "más allá" del mundo, como su causa, su sentido y su fin. Ahora bien, es evidente que el pensamiento griego emerge de una concepción mítico-animista, que no es teológica, pese a que en ella se ven dioses a profusión, y esta concepción debía de conservar entre los siglos VII y V una virtud de sugestión estética, aunque hubiese perdido su poder de convicción para los sabios. De aquí una tendencia constante en los primeros filósofos griegos a expresar sus intuiciones sobre la naturaleza del cosmos mediante metáforas y alegorías que las vinculan con el pensar tradicional mítico-explicativo, para hacerlas así más persuasivas. Cuando Tales dice "todo está lleno de dioses" es más probable que haya querido expresar que todo es digno de ser admirado y narrado, antes que una efectiva creencia en la existencia de los dioses, aunque no hay datos que nos permitan excluir categóricamente esta última interpretación. Y si Heráclito, sentado frente al hogar, recibió a unos visitantes con la exclamación: "Entrad, aquí también hay dioses", parece lícito interpretar la anécdota en el sentido de que el filósofo quiere afirmar que también la filosofía ofrece cosas asombrosas a quien se acerca a ella. Es preciso comprender, además, que toda nueva concepción del mundo al procurar expresarse debe echar mano a los conceptos ya elaborados y acreditados, debe surtir de las palabras en uso, aunque alterando a veces su sentido, hasta que los nuevos conceptos logran ya su autonomía y son comprendidos por todos. La tesis

de Jaeger sólo estaría demostrada si los primeros filósofos griegos se hubiesen encontrado con un naturalismo ya hecho al que hubiesen podido adherir, si hubiesen tenido ya a su disposición un lenguaje naturalista que se les ofrecía dócilmente para expresarse. Pero la verdad histórica es que tenían que inventar el naturalismo y su lenguaje, tras un difícil y paulatino desprendimiento del fondo maternal mítico-simbólico, mágico-animista, en que naturaleza y religión se deben como un todo indiscriminado. De aquí que el pensamiento de los primeros filósofos griegos nos resulta a menudo equívoco, que la sustancia primordial sea la vez para ellos material y animada, lo que ya a Aristóteles, en cambio, parecerá contradictorio (Fig. 4, 203 b 11). Por esto, es más exacto hablar de "naturalización" que de "naturalismo" en este primer período. De todos modos, la articulación histórica entre el animismo primitivo y los milesios es claramente visible: hay un paso considerable entre colocar en el origen de las diversas divinidades el dios Océano, como Homero, y erigir en primer principio el agua, como Tales, aunque para éste el agua aparezca aun divinizada; y si Anaximandro habla de innumerables mundos —*kosmoi*— a los que llama *dioses* (Jaeger, págs. 38-39), ello debe atribuirse más a una tendencia a naturalizar lo divino que a descubrir dioses en lo natural, como es propio del animismo. Si los dioses aparecen aun en los poemas de Parménides o Empédocles es, muy probablemente, como alegoría, en función del propósito de crear una sugestión poética. Sólo así se explica el que llegue a desaparecer en el pensamiento propiamente científico, en los tratados hi-

pocráticos, por ejemplo y de un modo aún más completo en el atomismo de Leucipo y Demócrito. De otro modo, habría una solución de continuidad entre estos filósofos y los anteriores, y el atomismo surgiría *ex nihilo*, casi como un “milagro histórico”.

Veámos que la crítica de Jaeger se endereza contra una interpretación de la primera filosofía griega a la luz de la mentalidad de los positivistas. Cabe observar, sin embargo, que el carácter naturalista de esta filosofía fué reconocido ya por Platón y Aristóteles, que estaban ciertamente muy lejos de participar de una mentalidad tal. El primero se extraña en el Fedón, por boca de Sócrates, de que Anaxágoras afirme, por una parte, que la razón (*nous*) es la causa y la norma de todas las cosas y, por otra, de que luego renuncie a una explicación en que lo que existe aparezca adecuado en la mejor forma, es decir, orientado hacia el valor, y recurra en vez de ello al aire, el éter, el agua y a otras cosas absurdas (97b 99c). En cuanto a Aristóteles, separa claramente, en el Libro I de la *Metafísica*, la primitiva etapa mitológica de la de los filósofos preocupados del conocimiento físico del mundo. No negamos ciertamente que un contemporáneo erudito, como Jaeger, pueda interpretar los textos de los primeros filósofos griegos más acertadamente que los hombres que vivieron poco después e inclusive que los mismos contemporáneos. Los años cuentan aquí bastante poco. Pero creemos que para juzgar los caracteres de una época es igualmente relevante el espíritu de una obra filosófica que el modo como ella fué interpretada entonces. En ambos casos se trata de “hechos” de que el historiador no puede prescindir.

En otras palabras, si Platón y Aristóteles recibieron una interpretación naturalista de los textos de Anaxágoras, de Heráclito, de Anaximandro o de Tales es porque seguramente había llegado a generalizarse una tendencia a interpretar de este modo las obras de los filósofos; ahora bien, es de una importancia muy semejante, para una recta caracterización de este período de la cultura helénica, el que en ella haya habido filósofos naturalistas o el que los filósofos que hubo fueran interpretados según una tendencia naturalista, pues en ambos casos se llega necesariamente a la conclusión de que prevaleció una concepción naturalista del mundo, haya sido o no ella obra de los filósofos.

Por lo demás, el que ciertos caracteres del positivismo y del cientismo del siglo XIX permitan una mejor comprensión del pensamiento de los primeros filósofos griegos, iluminándolo, y siempre que no se le traicione, no es sino el cumplimiento de una exigencia propia de la ciencia histórica. La verdad es, en historia, siempre retrospectiva: toda investigación histórica se hace con conceptos obtenidos del presente y aplicados al pasado, o con conceptos obtenidos del pasado más próximo y aplicados al más remoto, porque sólo lo desenvuelto en formas relativamente depuradas permite comprender lo que se dió todavía envuelto, lo que fué vivido como mera posibilidad aún no del todo informada. Es lo que expresa Ortega y Gasset cuando define al historiador como un profeta vuelto hacia el pasado; y más categóricamente aún, Henri Bergson en “El pensamiento y lo movable”: “Tomemos un ejemplo de los más sencillos, dice Bergson. Resulta hoy cosa bien sucedera relacio-

nar el romanticismo del siglo XIX con lo que había ya de romántico entre los clásicos. Pero el aspecto romántico del clasicismo no se ha puesto de realce sino por obra retroactiva del romanticismo mismo, una vez aparecido. De no haber surgido un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Víctor Hugo, no sólo no se habría notado sino que *ni habría realmente existido romanticismo* en los clásicos antiguos, pues este romanticismo de los clásicos sólo tiene realidad por el recorte de cierto aspecto de su obra. . . . El romanticismo ha obrado retroactivamente en el clasicismo Retroactivamente ha creado su propia prefiguración en lo pasado, y una explicación de sí mismo por sus antecedentes". Cualquiera que sea el valor de esta posición bergsoniana, tomada en general, es evidente que es válida respecto de la tarea del historiador. Esta tarea es siempre una penetración de lo nuevo en lo antiguo. Si ello ocurre con el naturalismo, ocurre también con las concepciones teológicas: sólo en función de las grandes religiones se puede descubrir lo que hay ya de teológico en un pensamiento anterior al apareamiento histórico de ellas. La empresa de Jaeger está afectada, pues, de un anacronismo análogo al que reprocha a los investigadores positivistas y esto porque, paradójicamente, toda ciencia histórica es, por su constitución misma, anacrónica.

Esta afirmación requiere cierto desarrollo. Si hemos de pensar lo histórico, necesitamos de conceptos ahistóricos, de "unidades de medida", por así decir, que no se nos modifiquen con la acción de la historia. De otro modo, la historia no será racionalizable, estará desbordando siempre nuestra tentativa de pensarla. No se trata aquí de si la

historia es o no es racionalizable "en sí misma". Lo que queremos poner de resalto es que no tiene sentido la investigación histórica si no nos creamos instrumentos que al menos aspiren a la ahistoricidad. Pero esta creación es también, historia. Lo mismo ocurre, por lo demás, con cualquiera disciplina intelectual: no se pueden comprender las matemáticas por ejemplo, si no se poseen los conceptos fundamentales de esta ciencia, pero sólo en el estudio de las matemáticas llegamos a formarnos esos conceptos. Frente a nuestro tema, esto significa: debemos extraer de la historia, del estudio y la vivencia de la historia, los conceptos con que la vamos a pensar, y estos conceptos, sin embargo, deben aspirar en cuanto tales a la ahistoricidad.

Ahora bien "concepción naturalista" y "concepción teológica" son precisamente conceptos que permiten pensar la historia de la cultura. Indican dos modalidades según las cuales pueden los hombres enfrentarse al mundo. La primera lo ve como un todo cerrado, que ofrece por sí mismo y dentro de sí mismo una explicación coherente de los problemas que la experiencia suscita. El inmanentismo, es decir, el propósito de no buscar "fuera" del mundo elementos explicativos de lo que pertenece al mundo, es el rasgo más saliente de esta concepción. De aquí, en el hombre naturalista, una inclinación a darse por satisfecho, para la solución de cualquier problema, cuando se ha logrado hacer entrar sus términos en una trama causal. La explicación que requiere un hecho de experiencia queda agotada, según esta manera de pensar, si se muestra otro hecho de experiencia, que es su causa. Por el contrario, el teologismo se caracteriza por un propó-

sito de trascendencia frente al mundo, por la pretensión de traspasar sus datos para llegar a comprenderlo acabadamente. Este mundo de experiencias, esta vida que vivimos, obtienen su sentido de otra vida, no ya "natural" sino "sobrenatural", que califica a aquélla como el fin respecto del medio. Es una concepción *transmundana* y no *cismundana*, como la anterior. En vez de pensar el mundo en términos de relaciones causales que se dan dentro del mundo, el hombre que participa de una concepción teológica lo piensa en términos de *imputación*, lo imputa, lo atribuye a un Ser que lo ha creado, que se expresa a través de él o que lo atrae hacia sí como su último fin. En su expresión extrema, el naturalismo será mecanicista, concebirá el mundo como no más que un conjunto de relaciones causales; mejor aún: como una vasta *máquina* que podremos manejar si aprendemos cuáles son los hechos-*causa* sobre los que podemos obrar para obtener los efectos deseados. Pero a este "mundo como máquina", las concepciones teológicas oponen el "mundo como lenguaje", en que las cosas singulares, los hechos de nuestra experiencia, aparecen como *signos* que nos remiten al *Ente Significado*, Dios. El fin último del hombre no es ya, entonces, explicar el mundo, o apoderarse de él y dirigirlo, sino *salvarse*, acceder a la vida verdadera, de la que ésta es sólo imitación, reflejo o preparación, alcanzar en la muerte o tras la muerte, la unión con Dios o la contemplación de Dios.

Ciertamente, esta descripción alude sólo a dos conceptos-límites. En la realidad histórica, en el desenvolvimiento histórico concreto, rara vez encontramos un "naturalismo" o un "teologismo" puros, tal como por ejemplo,

nuestra experiencia sensible no nos ofrece objetos triangulares en que esté realizada la pura forma del triángulo. Lo que el historiador encontrará, en cambio, generalmente, es un sincretismo, a veces una síntesis más o menos afortunada de posiciones teológicas con posiciones naturalistas, otras una oscilación entre ambas concepciones tomadas en su pura esencia, es decir, un proceso de naturalización o de teologización. Para calificar a un período histórico o a un sistema filosófico de "naturalista" o "teológico" deberemos atender a los caracteres más decisivos o a la tendencia general de que ese período o sistema participa predominantemente. Y ello es a menudo cuestión de criterio. Pues, si bien "naturalismo" y "teologismo", "inmanentismo" y "trascendentismo", remiten el uno al otro, la oposición entre ellos no es de contradicción, sino de contrariedad, lo que supone que hay matices intermedios y puntos de unión, y que su dialéctica sólo puede ser entendida y tratada conforme a esa "lógica de la contrariedad" que, en oposición a la lógica aristotélica de la contradicción reclama el profesor Bogumil Jasinowski insistentemente como uno de los instrumentos intelectuales necesarios para la tarea cultural de nuestro tiempo. Por tanto, será siempre posible para un historiador ampliar los límites de cualquiera de estos conceptos hasta abarcar hechos y situaciones que, para otros, estaban contenidos en la extensión del concepto opuesto. Muchos sabios e investigadores podrán entregarse al dilecto placer de disolver o mitigar hasta la cuasi anulación las diferencias señaladas y las articulaciones propuestas por otros sabios e investigadores. Se podrá llegar a denominar "teología" todo lo que otros llaman "natu-

ralismo". Y esto es lo que hace Jaeger cuando afirma: "la filosofía griega es auténtica teología natural, porque está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad" (pág. 9). Pero con ello se habrá destruído la pauta misma y el concepto de "teología", al no tener ya a qué oponerse, perderá su sentido. Por esto, llegados a este punto, la oposición volverá a surgir, en el seno mismo del concepto desmesuradamente ampliado, y convenirá distinguir entonces entre una "teología naturalista", por así decir, y una "teología propiamente tal". Esto es, precisamente, lo que ocurre en la obra de Jaeger: como el autor no puede dejar de oponer "naturalismo" y "teología", constantemente califica de "teológico" a algún filósofo por comparación con el naturalismo de otro a quien, sin em-

bargo, había dado antes la misma calificación que a éste, prescindiendo de las notas que ahora pone de relieve; Jenófanes, Parménides y muchos otros son para Jaeger pensadores teológicos en contraposición a los naturalistas milesios, pero al tratar de éstos había destacado de tal como su tendencia a "personificar" la naturaleza o a predicar atributos divinos de la *physis* que, propiamente, dejaban de ser naturalistas y aparecían también como teólogos.

De todos modos, la obra de Jaeger tiene el mérito de exhibir toda la equivocidad que presenta la primera filosofía griega frente a conceptos como "naturalismo" y "teologismo" y de plantear, por tanto, la exigencia de una mayor cautela para su calificación.

JOSE R. ECHEVERRIA YAÑEZ