

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO
LUDWIG SCHAJOWICZ

TOWARD A THEORY OF MORAL REASONING
PHILLIP T. MONTAGUE

LA PLANIFICACION DEL TIEMPO
MANFRED KERKHOFF

EL APARECER MISMO
CARLA CORDUA

TRUTH AND CONVENTION
P.T. SAGAL

HUGO DINGLER'S PHILOSOPHY OF GEOMETRY
ROBERTO TORRETTI

TEXTOS

RESENAS

DIALOGOS es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dr. Ismael Almodóvar

Rector del Recinto de Río Piedras
Dr. Alberto Tossas

Decano de la Facultad de Humanidades
Dr. Osiris Delgado

Director
Roberto Torretti

Consejo de Redacción
Ramón Castilla Lázaro
Georges Delacre
Esteban Tollinchi

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale diez dólares (\$10.00) para instituciones y siete dólares (\$7.00) para particulares. Puede enviarse cheque pagadero a la orden de Editorial Universitaria (U.P.R.), a Revista Diálogos, Apartado 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931. Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando dos ejemplares mecanografiados a doble espacio al Director de Diálogos, Apartado 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is ten dollars (\$10.00) for institutions and seven dollars (\$7.00) for individuals. Please make check payable to the order of Editorial Universitaria (U.P.R.) and mail to Diálogos, P.O. Box 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931. Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish or in English. Typescript, double spaced, may be submitted in duplicate to the Editor Diálogos P.O. Box 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931.

ISSN: 0012-2122

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

AÑO XIII

NUMERO 32

NOVIEMBRE, 1978

COPYRIGHT, 1978
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA
FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
RECINTO DE RIO PIEDRAS

Impreso en Puerto Rico
División de Impresos
Universidad de Puerto Rico

D I A L O G O S
REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
Recinto de Río Piedras
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
SUMARIO
SEMINARIO-BIBLIOTECA

	Pág.
LUDWIG SCHAJOWICZ. <i>La experiencia de lo sagrado</i>	7
PHILLIP T. MONTAGUE. <i>Toward a Theory of Moral Reasoning</i>	19
MANFRED KERKHOFF. <i>La planificación del tiempo</i>	31
CARLA CORDUA. <i>El aparecer mismo</i>	55
P.T. SAGAL. <i>Truth and Convention</i>	77
ROBERTO TORRETTI. <i>Hugo Dingler's Philosophy of Geometry</i>	85

Textos

G.W. LEIBNIZ. <i>Advertencias a la parte general de los "Principios" de Descartes</i>	129
IMMANUEL KANT. <i>La monadología física</i>	173

Reseñas

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Manfred Kerkhoff). Karl R. Popper y John C. Eccles, *The Self and Its Brain* (Roberto Torretti). John Winnie, *Symposium on Space and Time* (Roberto Torretti). Stephen P. Schwartz, *Naming, Necessity and Natural Kinds* (Roberto Torretti). Danilo Cruz Vélez, *Aproximaciones a la filosofía* (Sara A. Jafalla de Dolgopol). W.H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (Margarita Ribas). Sadik J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies* (Milagros Arzola). Hans Saner, *Kant's Political Thought* (Dennis Alicea). William Galston, *Kant and the Problem of History*

(Denis Madrigal). Paul Gochet, *Quine en Perspective* (R.T.). I.C.
Tipton, *Locke on Human Understanding. Selected Essays* (R.T.).
Robert G. Colodny, *Logic, Laws and Life. Some Philosophical
Complications* (R.T.) 191

LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO

(NOTAS SOBRE HEIDEGGER)

LUDWIG SCHAJOWICZ

Hace más de veinte años, el Círculo de Biología de la Universidad de Puerto Rico me invitó a intervenir en una discusión en torno a la novela del escritor francés Vercors, titulada: *Los animales desnaturalizados*.¹ Ninguno de los presentes, a excepción del organizador que nos había convocado allí, conocía el argumento de esta obra. El se encargó, pues, de informarnos de su contenido sin revelarnos el final, pues el objeto de la reunión era saber si nosotros, profesores y estudiantes de diversas disciplinas, podíamos dar una respuesta satisfactoria al problema planteado en la novela.

A grandes rasgos, se trataba de lo siguiente: Una especie de seres primitivos ha sido descubierta en Nueva Guinea, seres que son demasiado avanzados para catalogarse como animales, pero demasiado atrasados para que pueda considerárseles como hombres. Científicos de todas partes acuden a estudiar a estas criaturas extrañas, a las que denominan, provisionalmente, "tropis". Examinan sus costumbres, sus reacciones psicológicas, su capacidad de aprender a realizar ciertas tareas, de comprender y obedecer ciertas órdenes, su incipiente facultad de repetir palabras y de asociarlas con determinados objetos y acciones, etc. Por eso, en la mente de un negociante surge la idea de utilizar esta mano de obra gratuita para su empresa, y es así como empieza la esclavización de los tropis, quienes, por su resistencia física, aventajan al más fornido obrero.

Esto plantea enseguida escrúpulos de toda índole: sociales, legales, religiosos, "¿Tienen los tropis un alma?" Se pregunta, por ejemplo, el Padre Dillighen, miembro de la Sociedad de Arqueólogos. Naturalmente, él entiende por "alma" lo que su tradición teológica le prescribe. Si son seres humanos, es un crimen someterlos a la

¹ Véase Vercors, *Les animaux dénaturés*. Editions Albin Michel, 1962.

esclavitud; si son infrahumanos, no hay tal crimen, pero su utilización en trabajos propios del hombre conducirá muy pronto a la protesta y quizás a la revuelta de los obreros desplazados por ellos.

La cuestión que en definitiva se plantea es la siguiente: ¿Qué es el ser humano? ¿Cuáles son las características de la condición humana?

Para obligar a las Cortes inglesas a contestar esta pregunta, el joven arqueólogo Douglas Templemore, que no puede tolerar la forma despiadada en que son explotados los tropis, concibe un extraño y macabro plan. Por medio de la inseminación artificial él engendra en una de estas criaturas del sexo femenino, un hijo, y tan pronto nace este hijo lo mata y se denuncia a sí mismo, declarándose culpable del crimen.

¿Se trata aquí de un infanticidio o es simplemente un acto de crueldad contra un pequeño animal indefenso? Douglas Templemore quiere ser condenado del primer delito, precisamente para librar de la explotación y del maltrato a los tropis, pues su condena implicaría el reconocimiento del status humano de aquellos.

El Tribunal que ha de juzgarlo se encuentra, pues, en un gran aprieto: hay que definir, ante todo, lo que es el ser humano. Curiosamente, ningún texto legal parece contener tal definición.

¿Qué es el hombre?

A los asistentes al debate del Círculo de Biología también se nos hizo esta pregunta, al parecer tan fácil de contestar. Y, lo mismo que en la novela, escuchamos toda clase de hipótesis científicas que, después de desmenuzadas, no resultaban satisfactorias. El hombre —oímos— es el único animal dotado de razón, que posee un lenguaje articulado, que es capaz de formularse preguntas, de realizar actos enteramente desinteresados, de captar la realidad tras la apariencia, etc., etc. Casi todas estas y otras tantas teorías parten de supuestos que son rebatidos en la novela —y también lo fueron en nuestra reunión— con ejemplos de experimentos llevados a cabo por zoólogos, psicólogos, antropólogos y otros investigadores, con animales de inteligencia desarrollada, chimpancés principalmente.

¿Qué es la razón? ¿Dónde empieza? ¿Cómo definirla exhaustivamente? Una definición remite a otra y el problema queda en pie.

Por mi parte, yo me limité a formular, a mi vez, una pregunta que me parecía decisiva: ¿Se ha observado en el comportamiento de los tropis algo que pueda interpretarse como una experiencia de lo sagrado? ¿Tienen ellos algún mito o algún culto, por rudimentario que el uno o el otro sea?

La respuesta afirmativa a tal pregunta por parte del Parlamento Inglés —al que el Tribunal ha dejado la “decisión”— fue precisamen-

te, el punto culminante de la definición de lo humano en la novela: puesto que los tropis danzan alrededor del fuego, son humanos, ya que el hombre es aquel ser que se distingue de las demás criaturas por su espíritu religioso. Ahora bien; este espíritu religioso no se manifiesta sólo en la fe en un Dios o en la intuición de algo “divino” en las obras culturales, en el arte o en la ciencia, sino también, descendiendo a estratos más primitivos, en la magia, la hechicería y hasta en el canibalismo ritual.

Aquí se hace patente un gran salto evolutivo: por un lado, el banquete totémico; por otro lado, la creencia en un Ser Supremo; por un lado, el fetichismo y la hechicería, por otro lado, la especulación metafísica. Aunque no lo expresé en estos términos, aventuré la tesis de que el hombre es el ser que aspira —consciente o inconscientemente— a experimentar lo sagrado. En otra parte he desarrollado este tema y he dicho lo siguiente: “La idea de la divinidad no es algo que emerge en un mundo ya constituido, como ‘añadidura’ a la realidad con la cual se enfrenta el hombre. Este (el hombre) es el ser necesitado de dioses (*das der Götter bedürftige Wesen*), ya que sin ellos no podría ‘recoger’ o ‘leer’ (*lêgein*) los elementos de lo real en su recogimiento.”

Entramos, con ésto, en la terminología heideggeriana, pues conviene recordar que para Heidegger *logos* quiere decir “recogida” o reunión,² la que presupone una des-ocultación (*alétheia*) de lo inicialmente sagrado, por momentánea que esta *alétheia* sea. En el fondo, tanto *logos* como *mito* significan, para Heidegger, la palabra mediante la cual se manifiesta lo “verdadero” Pero lo esencial es lo siguiente: la palabra —*mythos*— que inaugura el pensamiento (no viceversa, como ingenuamente creemos), esta palabra aparece en el instante en que el ser pre-humano despierta a la humanidad. Con la palabra, el hombre arcaico nombra, al mismo tiempo, la realidad y al dios que identifica con ella.

Nos llevaría demasiado lejos referirnos ahora a la problemática de los *Augenblicksgötter* —los dioses instantáneos— de Hermann Usener; baste decir aquí que la naturaleza deja de ser, para el hombre primitivo, un medio ambiente —como lo es para el animal—, al convertirse poco a poco, gracias a la entrevisión fugaz de seres divinos y a la palabra instauradora que los nombra, en un mundo, un mundo lleno de dioses, o sea, según Walter F. Otto, de figuras del ser. La aparición de estas figuras —su epifanía— y la espontánea veneración del hombre que se manifiesta en la palabra de *gratitud* que se forma

² Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1956, p. 157.

por primera vez en sus labios, se dan simultáneamente o, mejor aún, son la misma cosa. Este es el acto instaurador del pensamiento mítico y por ello, según Heidegger, del pensamiento a secas. Volver a repetir este acto iniciático de gratitud quiere decir re-conocer, o sea, dar las gracias, lo que en alemán se expresa con la palabra *danken*, de la misma raíz que la palabra *denken*, que significa pensar.³ El surgir del pensamiento humano fue, pues, según Heidegger, un acto de gratitud, un acto espontáneo de veneración. Siguiendo este filosofema, o mejor, este mitologema básico, puede Heidegger afirmar: "El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es lo que hace pensar en lo que aparece y en lo que es."⁴

Si la emergencia de lo sagrado coincide así con la emergencia del ser humano —sin que por ésto haya de desaparecer todo vestigio de lo animálico en él—, podemos preguntarnos ahora si la tan temida mecanización del hombre, que se hace patente en su creciente uniformización, no va acompañada por una progresiva atrofia —no de las prácticas religiosas que pueden realizarse rutinariamente— sino del *aura* sagrada que antaño estaba tan íntimamente asociada a ellas.

¿No es el hombre de hoy —a veces sin saberlo— en todas sus actitudes, predominantemente irreligioso? Esta es la tesis que Nietzsche expone en *La gaya ciencia*, expresándola paradójicamente por boca de "El Insensato", es decir, de uno que todavía busca a Dios y que no obstante se culpa a sí mismo, como a los demás, de haberlo matado. "¡Todos nosotros —grita, en medio de una multitud donde sólo provoca hilaridad—, todos nosotros somos sus asesinos!" Más adelante prosigue: "¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Somos nosotros quienes le hemos dado muerte!"⁵

Así no habla un mero ateo, insensible a lo sagrado, sino un hombre en quien la nostalgia de las veneraciones le hace pensar en la

³ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Traducción de Harald Kahnemann. Editorial Nova, Bs.As., 1958. Véase p. 138: "En el "Gedanc" como recuerdo primigenio está actuando ya aquel recordar que atribuye lo que piensa a lo que ha de ser pensado, a saber, la gratitud." Más adelante, en la p. 139: "¿Así, pues, es de creer que el pensar sería la suma gratitud? ¿Y la irreflexión sería la más profunda ingratitud? Es así que la gratitud propiamente dicha no consiste nunca en que nosotros nos presentemos como un don para recomensar sólo una dádiva con otra. La pura gratitud, en cambio, es que simplemente pensemos, a saber, aquello que propia y únicamente hay que pensar."

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Obras Completas*, III, Aguilar, Bs. As., 1961. Trad. de Eduardo Ovejero y Mauri, p. 108-109.

pérdida del *fundamento de nuestra cultura*; este pensamiento sólo puede articularse como el grito de un desesperado o de un ser trastocado, cuyos oídos están cerrados al parloteo del sentido común.

A Heidegger, pensador de lo sagrado en nuestro siglo, le ha impresionado grandemente este pasaje: él considera las palabras de "El Insensato" como signo de un re-despertar del pensar esencial y, sobre todo, como emancipación de la razón esterilizante. He aquí las palabras con las que él cierra su ensayo titulado "*La frase de Nietzsche: '¡Dios ha muerto!'*": "¿Será que, en este caso, un pensador haya gritado realmente *de profundis*? ¿Y el oído de nuestro pensamiento? ¿Sigue aún sin oír el grito? Seguirá pasándolo por alto mientras no empiece a pensar. El pensar sólo empieza cuando nos hemos percatado que la razón, exaltada desde hace siglos, no deja de ser la más obstinada adversaria del pensamiento."⁶

Nosotros solemos atribuirle al razonar una alta prosapia, olvidando que su origen no fue ni tan sublime ni tan desinteresado como creemos. Razón viene de *ratio*, que es igual a cálculo, y cálculos eran las piedras que los comerciantes romanos colocaban en uno de los platillos de sus balanzas para pesar sus mercancías. El origen de esta palabra no puede ser, por lo tanto, más prosaico ni más práctico. Este sopesar del comerciante es semejante a nuestro razonar, a nuestro calcular los pros y los contras de una cuestión para resolver cualquier problema. Tal operación mental no responde, como ya lo hemos adelantado, a lo que Heidegger designa con el nombre de pensar: *denken-danken*; pues pensar es para él, ante todo, pensar el Ser. A la afirmación de que el hombre es un animal dotado de razón, Heidegger respondería: No; el hombre no es un animal, por el hecho mismo de que podría pensar *lo aún no pensado*, si la experiencia de lo sagrado llegara a sobrecojerlo.

Se ve claramente que Heidegger es solidario de Nietzsche en su lucha contra la razón —el cálculo— y toma resueltamente el partido del pensar en el que se manifiesta por lo menos la huella de la experiencia de lo sagrado.⁷

⁶ Martin Heidegger, *Sendas perdidas*. Traducción de José Rovira Armengol. Ed. Losada, S.A. Bs.As., 1960, p. 223.

⁷ Ludwig Schajowicz, *Mito y existencia*. Universidad de Puerto Rico, 1962, p. 405: "Si el pensar calculador ha desdivinizado el mundo no cabe confiar en los efectos catárticos de una metafísica que sigue vinculada a la *ratio*, por mucho que ella se distancie de los sucesivos positivismos de una era sin dioses. Y, sin embargo, el olvido del Ser a partir de Platón, que confiere a la tradición metafísica del Occidente su carácter nihilista, no cesa de 'aguijonearnos', preparándonos tal vez para la posibilidad de despertar del sueño del olvido. Nadie podrá decir a ciencia cierta si la cultura occidental tendrá todavía la

¿Quiere esto decir que Heidegger define alguna ideología religiosa? Al contrario. Toda ideología le parece ser un sistema cerrado, que repudia lo que le es contrario o diferente catalogándolo de erróneo o falso. Por esto Heidegger culpa al cristianismo de la Edad Moderna de haber contribuido, a partir de Descartes, a *desdivinizar* el universo, al convertirse, a la usanza de las cosmovisiones entonces en boga, en *una imagen del mundo*.⁸ Imagen quiere decir, en este contexto, *sistema*, sistema que se presta, según él, a la ideologización. Además, él tiene que distanciarse, como Nietzsche, del cristianismo que ha *moralizado* la religión, reduciéndola, en gran medida, a una serie de prescripciones basadas en los siempre problemáticos conceptos del bien y del mal. Ya Kierkegaard había combatido esta dicotomía con su "suspensión teleológica de lo ético";⁹ por otra parte, Heidegger parece haber encontrado en el Nuevo Testamento más bien lo santo que lo sagrado.

La diferencia entre ambos términos parece ser bastante notable. Mientras consideramos lo santo como lo inviolable, porque nos da la *seguridad* de ser lo perfecto —también y sobre todo en el sentido moral—, en lo sagrado, en cambio, que nos fascina y estremece, no hay tal seguridad de perfección moral, puesto que los dioses mismos pueden, como los hombres, cometer una *hybris* (así llamaban los griegos a la extralimitación), sufriendo por ello las consecuencias de su imprudencia. La *eusebeia* es la veneración que estos dioses inspiran a los hombres, mientras que la *asébeia* implica la irreverencia o el descuido de lo sagrado, cuyo castigo no se hace esperar. Así se encuentran los hombres a menudo en una situación trágica, ya que a veces lo que complace a una deidad provoca la irritación de otra, como lo vemos en el caso de Hipólito, tratado por Eurípides.

oportunidad de tomar conciencia de esta crisis. Allá donde hay peligro surge también —como dice Hölderlin— *das Rettende* (lo salvador). Pero mientras nos aferremos a la idea de la 'salvación eterna' y de las esperanzas ultraterrenas apenas nos será dado comprender aquello que hemos perdido. Lo salvador, en el sentido de Hölderlin, es la proximidad o, mejor, el re-aproximarse de los dioses. . . Un pensamiento cosmogónico tiende a expulsar de su propio espacio espiritual no sólo el quiliastro judeo-cristiano sino también el titanismo de una tecnocracia que reclama nuestro asentimiento para someter el universo entero al cálculo de la razón. Si queremos ser meramente razonables no nos libremos nunca de lo irracional, es decir, de la ciega protesta contra la calculabilidad de nuestra propia persona. Mas lo que se subleva en nosotros mismos contra la progresiva racionalización de la vida puede ser redimido de su ceguera tan pronto que las imágenes de lo divino logran 'abrir' de nuevo un órgano en nosotros para aprehenderlas."

⁸ Martin Heidegger, *Sendas perdidas*. Ed. cit. "La época de la imagen del mundo", p. 677-98.

⁹ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*. 3ra. ed. (Jena, 1923), p. 51 ss.

Hipólito se decide por Artemisa —la encarnación, entre otras cosas, de la castidad—, en vez de ceder al impulso erótico, grato a Afrodita. Este su ascetismo extremo, que le hace desdeñar a la diosa de la voluptuosidad, es causa de su trágico fin, porque no nos está permitido ir impunemente contra algo tan sagrado en esta religión como Eros.

Podría pensarse entonces que el politeísmo multiplica las tensiones del hombre a través de las exigencias de sus dioses que —a veces antagónicos entre sí— esperan de nosotros que los reverenciamos por igual. ¿Cómo servir a un tiempo a la casta Artemisa y a la seductora Afrodita? Hipólito yerra al decidirse exclusivamente por una de ellas, es decir, al reprimir en sí mismo la tendencia erótica, rompiendo de esta manera el equilibrio de fuerzas de su propia naturaleza. Sófocles exclama en *Antígona* "¡Irresistible es el poder de la eterna Afrodita!"

Es cierto que los dioses pueden divinizar a los transgresores de las leyes naturales; ellos elevan a veces al *hybristés* por encima de los demás hombres, rodeándolo de un aura sagrada después del castigo que le han infligido —pensemos en Edipo en Colona—, pero este politeísmo, trágico en varios aspectos, le ha enseñado por otra parte al hombre arcaico griego a mantenerse sereno en medio de las urgencias de su cuerpo y las aspiraciones de su espíritu. De ahí que él pudo crearse un mundo de múltiples perspectivas —como dice Nietzsche—, precisamente por ser capaz de comprender y soportar las peripecias de su vida. En su lúcida aceptación del destino que le ha sido deparado hemos de ver su sabiduría, sabiduría que nosotros podemos descubrir no sólo a través de la obra de los grandes trágicos griegos sino del más legítimo heredero de este mundo espiritual: Federico Hölderlin. Heidegger le ha dedicado varios ensayos a este poeta, que no pertenece a los clásicos ni a los románticos, pero que ha comprendido, mejor que sus ilustres contemporáneos, lo sagrado en general: por eso Hölderlin tiene tanta importancia en nuestros tiempos menesterosos de sensibilidad religiosa, pues él representa un camino para recuperar la *eusebeia* del hombre antiguo y, con ello, detener quizás el proceso de nuestra creciente deshumanización.

Entiéndaseme bien: tanto Hölderlin como Heidegger están refiriéndose a los *fundamentos* de nuestra cultura, no a las etapas de su evolución posterior, en las que otros ingredientes religiosos se añadieron a ella.

Naturalmente, este pensar inicial, anterior a toda filosofía, es el que nos ocupa en estos momentos, un pensar que apunta a la concepción heideggeriana de un radical anti-evolucionismo del acontecer histórico subsiguiente. Expresado en sus propios términos:

“En el origen está lo más inquietante y el poder violentísimo. Lo que sigue a este estado *no es desarrollo* sino aplanamiento, entendido como mera extensión.”¹⁰ Heidegger señala como un error de gravísimas consecuencias la idea que nos formamos del “primitivismo” de los comienzos de nuestra historia, y en esto parece estar de acuerdo con Hölderlin, quien ve sólo decadencia en las sucesivas épocas, a partir de la huida de los dioses.

Fácticamente vivimos casi todos nosotros en dos religiones: el así llamado culto del arte, de la ciencia, de la cultura en general, que indudablemente proviene de los griegos, a través de varios caminos, y la religión oficial vigente que es todavía el cristianismo. Ello bastaría para que nosotros tratáramos al menos de comprender aquella otra religión, cuyas creaciones culturales hemos heredado, y no sólo comprenderla sino llegar a ser capaces de sentir también, como Hölderlin, el vacío que sus dioses han dejado al abandonarnos. Esto no quiere decir que para acercarnos a la religión griega sea necesario profesarla, pero hay que estar abierto a ella, tratando de penetrar dentro de su círculo sagrado para comprender la multiplicidad de significado de sus figuras.

Podemos preguntarnos ahora si la mitología —que es una sistemática colección de mitos y, como tal, una onto-teología en sentido heideggeriano—, podemos preguntarnos si la llamada mitología griega no es ya, de por sí, una filosofía *in nuce*, es decir, que alberga dentro de su esfera un buscar coordinado de la realidad y es, por lo tanto, un incipiente filosofar. Desde luego, con esto no me estoy refiriendo a una búsqueda cuyas respuestas están dadas de antemano y, por ese motivo, se presenta como el *único* saber que el hombre puede alcanzar. Por otra parte, la onto-teología como tal es, según Heidegger, más que cuestionable.¹¹ Hay que volver al mito concreto, a su interpretación por los grandes poetas, y a lo que este mito puede decirnos todavía hoy a nosotros. Las certezas que solemos concebir dogmáticamente, o sea, como verdades indubitables, ponen un límite a nuestra investigación y se revelan como meras tautologías o como postulados derivados de nuestra propia tradición religioso-filosófica.

Yo me refiero, más bien, al estudio de lo sagrado como Heidegger

¹⁰ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, ed. cit., p. 187.

¹¹ Véase de Heidegger en *Identität und Differenz* el ensayo titulado *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957. En la p. 51 dice: “. . . el carácter ontoteológico de la metafísica se ha hecho cuestionable para el pensar, no fundándose en cualquier ateísmo sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha hecho ostensible en la ontoteología la todavía *impensada* unidad de la esencia de la metafísica.”

mismo nos lo ha insinuado, que hace surgir en nosotros nuevas iniciativas, en vez de encerrarnos en un universo solipsístico o, peor aún, en unas convicciones dogmáticas. Ya Heráclito, por ejemplo, describe la actitud del hombre griego arcaico, para quien la realidad —cualquier aspecto de la realidad— podía ser la posible morada de un dios.¹²

No debemos confundir la experiencia de lo divino con el celo religioso; la primera no excluye su transformación en un pensar fundamental, es decir, en un *interrogar*. Pero este interrogar no se pregunta: *¿Qué es el hombre?*; no intenta averiguar la esencia de lo humano; el interrogar heideggeriano se vuelve, en cambio, a lo fáctico de nuestro existir y sustituye la mencionada pregunta por otra que considera más radical: *¿Quién es el hombre?* ¿No es él, acaso, el único ser que muere, ya que el animal meramente perece? ¿Y no constituye su vivir un incesante encaminarse al encuentro de la muerte? El hombre, por haber recibido el don del habla, no puede vencer su conciencia de la mortalidad, que el lenguaje mismo le ha proporcionado. Entre el hombre y su morir existe, pues, una íntima relación, que le confiere, a través de la palabra, la facultad de experimentar tanto el Ser como la Nada.

¿Es por esto que Sófocles llamó al hombre “lo más inquietante”? La versión heideggeriana de uno de los cantos corales de *Antígona* contiene la estrofa siguiente:

“Muchas cosas son inquietantes y extrañas; ninguna, sin embargo, nos sobrecoje causándonos tanta inquietud y extrañeza como el hombre.”¹³

¿Por qué el hombre es inquietante? En otras versiones de *Antígona* no aparece este epíteto sombrío; se califica al hombre de “asombroso”, de “maravilloso”, restándole de esta manera a uno de los más impresionantes pasajes de Sófocles su profundidad filosófica. Heidegger se la ha restituido al traducir el adjetivo τὸ δεινότατον, (*das Unheimlichste*), como “lo más inquietante”, “lo fatídico”, lo que impulsa al hombre a abandonar el abrigo de su hogar, arrancándolo de todo lo que le es familiar —*heimlich*— para lanzarlo a su verdadero elemento: lo no-doméstico, el mundo inexplorado. Sófocles describe en este canto las peripecias y vaivenes del espíritu aventurero,

¹² Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Ed. Sur, Bs.As., 1949, p. 110 ss.

¹³ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953. De la p. 112 he traducido ese pasaje.

inquisitivo y dominador del hombre, que aspira a emular a los dioses en poder, pero es, sin embargo, impotente ante la muerte.

También los inmortales suelen ser inquietantes, como en otro canto de *Antígona* —la invocación a Eros— Sófocles lo ha insinuado. Ahí se nos muestra el doble rostro —seductor y cruel— de esta deidad, a cuyo influjo ni los dioses mismos pueden escapar. Bajo su imperio el hombre puede llegar a transgredir todas las leyes humanas y divinas, porque ante la soberanía de Eros hasta el más sabio se inclina. Hölderlin lo comprendió muy bien y lo expresó en el poema que se refiere al amor de Sócrates por Alcibíades, poema que Heidegger comenta en su obra *¿Qué significa pensar?*:

¿Por qué, oh divino Sócrates, rindes homenaje
Siempre a este joven? ¿No conoces nada más grande?
¿Por qué este amor en tus ojos
Como si contemplases a los dioses?

(He aquí la respuesta):

Quien lo más hondo ha pensado, ama lo más vivo.
A la excelsa juventud la comprende quien ha mirado el mundo,
Y a menudo los sabios, cuando se acerca ya el fin,
Se inclinan ante lo bello.¹⁴

Esta es, según Heidegger, la máxima exaltación del amor, poniéndolo en inmediata vecindad con el pensar, se entiende: con el pensar primordial.

La proximidad de ambos —sabiduría y amor—, que sólo la fría razón separa, fue quizás lo que le permitió acercarse a la fuente del *mythos* griego, o sea, a un saber vinculado a la *eusebeia*, la veneración de lo divino *sin esperanza de recompensa alguna*.

El Heidegger tardío tuvo que elegir ante los dos caminos de la encrucijada que se abría ante él: por un lado, el de la esperanza, legado del monoteísmo bíblico —y, naturalmente, como tal también de toda clase de ideología moderna que sólo *aparentemente* se separa de éste, pues nuestra vida política entera se nutre de esperanzas y es, por lo tanto, una secreta teleología—; por otro lado, el de la espera o de la expectativa, que fue para la *eusebeia* de los primeros pensadores griegos el elemento constitutivo de su atenerse a la medida y de su respeto ante lo inexplorable, actitud que todavía pervive en Goethe.

En 1966-67, Heidegger ofreció, junto con Fink, en la Universidad de Friburgo, un seminario sobre Heráclito. En la última sesión, él

¹⁴ Véase *¿Qué significa pensar?*, ed. cit., p. 25.

dejó entrever el por qué de su rechazo de la esperanza. Puesto que ella es siempre un “contar con algo”, un dirigir fijamente su deseo a algo, hay en toda esperanza, según Heidegger, un “momento agresivo” que no encontramos en la espera. La espera implica un estar abierto, atento, sin ejercer presión sobre nada, sosegado (*gelassen*) y conforme. Fink, por su parte reconoce que la espera es, en efecto, la actitud propia del filósofo.¹⁵ Este, por decirlo así, *espera* la llegada de los pensamientos, no los “produce” o “construye” para que encajen dentro de un sistema.¹⁶ Hay aquí, pues, una a veces inconsciente aceptación del *fatum*, lo que sorpresivamente vamos a encontrar también en la ciencia.

Ya Whitehead ha visto que los grandes descubrimientos científicos de nuestro tiempo hacen revivir la idea del destino, propia de la tragedia griega, idea al parecer tan extraña a nuestro incurable “optimismo” político-religioso.¹⁷ Heidegger, por lo tanto, no está solo en su invalidación de la esperanza como principio soterológico dentro de un devenir sordo a los clamores de nuestra voluntad. No debemos olvidar tampoco a gran parte de los pensadores religiosos preplatónicos que se dieron cuenta de la incompatibilidad de la esperanza con el destino, o sea, con la Moira inexorable, la cual parece contrariar todo deseo humano que no vaya acompañado de la aceptación de la Necesidad (*Anánke*), es decir, de lo que ha de ser. Sólo de conformidad con ella, sólo en esta avenencia del hombre con su destino, se puede alcanzar aquel grado de alta espiritualidad que solemos designar con el nombre de filosofía.

Pero Heidegger concibe tal iniciativa del pensar no de acuerdo con su tradicional definición de “amor a la sabiduría” sino, a la inversa, como sabiduría del amor. “El interrogar es la religiosidad del pensar” —dijo.¹⁸ Y en esta expresión ya late el pulso de uno que

¹⁵ Martin Heidegger —Eugen Fink, *Heraklit*. Vittorio Klostermann, F.a.M., 1970, p. 243-44.

¹⁶ Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*. Günther Neske, Pfullingen, 1954, p. 11: “Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns.” (No llegamos nunca a los pensamientos. Ellos vienen a nosotros.)”

¹⁷ Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, 1929, p. 14-16. “Los pioneros de la imaginación científica, tal como existe hoy, son los grandes tragediógrafos de la antigua Atenas, Esquilo, Sófocles, Eurípides. Su visión del destino, cruel e indiferente, precipitando el incidente trágico a su eclosión inevitable, es la visión poseída por la ciencia. . . Las leyes de la física son los decretos del destino.”

¹⁸ “La agonía del interrogar radical ha sido experimentada por Sófocles, en cuya obra más célebre se llevan hasta sus últimas consecuencias los riesgos inherentes a la búsqueda de la verdad; su Edipo no se deja persuadir por Tiresias o, más tarde, por Yocasta, a renunciar a una investigación cuyo resultado —como él mismo presente en algunos momentos— ha de serle funesto. ¿Por qué insiste

realmente ha comprendido lo religioso en Sófocles y en Hölderlin, al igual que en Trakl y en Klee. Por esta su clarividencia, abarcadora del reino de los dioses, podemos legítimamente considerar a Martin Heidegger como el pensador de lo sagrado en nuestro tiempo.

Universidad de Puerto Rico.

en averiguar la verdad, cualquiera que sea su precio? ...¿Qué significa esta pasión de interrogar en un ser finito? 'El rey Edipo tiene, quizás, un ojo en demasía', exclamó Hölderlin: En la disposición de dejarse guiar por este órgano 'adicional' estriba la audacia del hombre que renuncia al auto-engaño y afronta la realidad. La clarividencia es la más peligrosa de nuestras 'conquistas', ya que nos hace descubrir quienes somos." *Mito y existencia*, ed. cit., p. 100.

TOWARD A THEORY OF MORAL REASONING

PHILLIP T. MONTAGUE

It is remarkable, considering the importance of answering the question how moral judgments are justified, that philosophers have devoted so little attention to the problem of formulating an adequate theory of moral reasoning. Though some writers have attempted to hang moral justification on a deductive framework, others have pointed out how difficult it is for deductive theories to account adequately either for the existence of moral conflict or for the relation between judgements and actions. Yet these non-deductivists give little hint of an alternative to the deductive model.¹

In this paper I will attempt to furnish the foundation for a non-deductive theory of moral reasoning. I hope in the process to clarify certain related concepts which have become standard, though not completely digestible fare for the moral philosopher.

I

Few would contest the claim that making a justified moral judgment about an action requires a systematic consideration of the action's morally relevant features. Indeed, the latter statement has been overworked to the point where it seldom represents more than a sonorous phrasal of the truism that justified judgments are not merely guesses. This situation has tended to obscure the fact that not only the structure of moral reasoning, but also the concept of moral relevance is more than a little mysterious. What does it mean to say that an action has certain morally relevant features; and how, from a

¹ The deductivist position (i.e., the identification of cogent moral inferences with deductively valid inferences) is adopted categorically by R.M. Hare. (See especially *Freedom and Reason* [Oxford: The Clarendon Press, 1963], p. 88). Opposing stands have been taken by W.D. Ross (*The Right and the Good* [Oxford: The Clarendon Press, 1930]), G.E. M. Anscombe (*Intention* [Ithaca: Cornell University Press, 1957]), and M.G. Singer (*Generalization in Ethics* [New York: Alfred A. Knopf, 1961]).

Diálogos, 32 (1978) pp. 19-29.