



Historia de la Filosofía – Historia de las Ideas

En esta Sección, que tendrá carácter permanente, se aportarán materiales que representen contribuciones de la historia de la filosofía y, en general, de la historia de las ideas a la comprensión del hecho educativo en sus aspectos sustanciales. La misma historia del pensamiento, la propia práctica de la docencia, prueban que ese nexo hace a la vitalidad de lo pedagógico. Es también tarea de nuestro Departamento evitar que se debilite.

No habrá limitaciones, tratándose de materiales cuyo valor sea reconocible. Se encontrarán, aquí, tanto estudios como testimonios, sin que la selección se sujete a restricciones que acaban empobreciendo el contenido que se procura aportar.

La formación del licenciado es siempre un fin en vista.

(Abril de 2011)

BRÉHIER: LOGOS ESTOICO, VERBO CRISTIANO, RAZÓN CARTESIANA

El Logos estoico, el Verbo. Cristiano y la Razón. cartesiana designan tres fases diferentes de uno de los dramas del pensamiento que, por su lentitud y su duración, pueden no advertirse, pero constituyen la estructura íntima de la historia de nuestro Occidente. En esta ocasión, quisiera volver a narrarlo.

I.

El fin de la problemática romana,. El momento de difusión del cristianismo, el siglo siguiente del Renacimiento, son los momentos culminantes del drama.

El estoicismo fue una predica del Logos. Por el Logos se hallan unidos los hombres y los dioses, seres racionales, para quienes han sido hechas las restantes partes del mundo, y que son los ciudadanos de la gran sociedad que es el universo. El Logos es, a la vez, el principio del orden universal, que se manifiesta en la simpatía y el mutuo acuerdo de todas las cosas, y al fuerza a la que se debe la unidad de toda sustancia real; cohesión en la piedra, potencia vegetativa en la planta, sensación en el animal, razón asociativa de hombres y dioses. El Logos es la ley del universo, la ley de las comunidades y la ley moral. Como ley del universo, es tanto destino como providencia. Destino: principio que asigna a cada ser y a cada suceso un lugar, sin permitir ninguna indeterminación ni azar, ni siquiera en el más mínimo detalle. Providencia: es decir, fuerza inteligente y buena que lo ha creado todo en vista de los seres racionales. Como ley de las sociedades es el que, innato en la naturaleza humana, manda lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario. Y, en tanto que ley moral, consiste, en el sabio, en consentir el orden social del Logos.

ZENÓN de Citio ha venido a ser el profeta de un Logos. cuya unidad y omnipotencia constituyen, al mismo tiempo, lo más íntimo de nosotros mismo y lo más exterior a nosotros. Gracias a esa profecía, el hombre se siente vinculado a los demás seres por el mismo nexo que lo vincula consigo: el Verbo colma toda realidad dentro y fuera de nosotros; sólo por ignorar el Verbo

nos desprendemos de los demás y nos apartamos del mundo, apartamiento en la intención, no en la realidad. El estoicismo enseña a identificar nuestra voluntad con nuestra esencia; es decir: querer lo que quiere la razón universal.

Bajo esta forma se difunde el monoteísmo en Occidente: no la afirmación de un Dios trascendente al mundo, sino de un Verbo único con el que el mundo y nosotros nos consustanciamos. El L. no se manifiesta, en el mundo y en nosotros, de una manera (digámoslo así) histórica, como si fuera un acontecimiento fechado. El Logos se manifiesta enteramente, de una manera que es enteramente la misma, puesto que, si el universo debe perecer cumplido en un ciclo determinado, renacerá idéntico, y así indefinidamente, sin que esta sucesión tenga comienzo ni fin.

El sentimiento religioso que difunde el Estoicismo es, pues, una especie de ebriedad racional (ebriedad sobria: sobria ebrietas, en griego: “nephálion methu”, como dice Filón el Judío), sentimiento que acompaña al conocimiento de una presencia de lo divino, conocimiento uniforme y monótono, sin crisis que garantiza al hombre su salvación eterna, con tal que se conozca a sí mismo: las virtudes del sabio son resignación y tranquilidad del alma.

En cierto sentido, tal multipresencia de un Verbo divino único era desfavorable al politeísmo, dado que politeísmo con sus cultos numerosos y diversos, localiza y dispersa lo divinos en esencias múltiples y diferentes. Sin embargo, esta difusión de lo divino, lo diferenciaba mucho de un monoteísmo como el judío, monoteísmo de un Dios celoso, exclusivo, que es un dios de un pueblo más que de la naturaleza y que separa a sus fieles de los demás hombres en tanto que pueblo elegido, a su vez separado de la naturaleza. De hecho, los estoicos nunca pensaron en separar monoteísmo y politeísmo.

Hay un único principio divino, pero los dioses particulares son otras tantas manifestaciones suyas. Esta unión es posible en un sistema religioso naturalista; ni los dioses son diferentes entre sí o diferentes del supremo Dios, ni las fuerzas de la naturaleza, que mueven los astros u obran en la producción

de los meteoros, difieren de la naturaleza total de la que emanan. De esta manera que el politeísmo venía afirmar la omnipotencia de Dios.

Si el nuevo monoteísmo estoico se conciliaba con un politeísmo de dioses desdibujados al punto de convertirse en especies de emanaciones del Verbo universal, sí parece inconciliable con el politeísmo griego tradicional, con sus dioses de perfiles acusados ligados a las comunidades cívicas más a que la naturaleza y cuyas aventuras relataban los mitos. Sin embargo, los innovadores (que aquí son siempre los estoicos), no se propusieron rechazar el politeísmo popular. Los procedimientos que usaron para admitir en su doctrina las divinidades de los mitos y de las ciudades-Estado, es uno de los testimonios más características del deseo de encontrar el Logos hasta en las concepciones más desatinadas; se resumen en el método de interpretación alegórica que ve en los atributos y los mitos tradicionales de los dioses el símbolo de fuerzas activas de la naturaleza. Este método era lo bastante tolerante como para permitir identificar, con los griegos, a los dioses orientales, egipcios, semíticos o iraníes, y, de este modo, cubrir esas imágenes tan policromas, de edad e inspiración tan diferentes, con el manto uniforme de una física del Logos. Por extravagante que el procedimiento parezca, ha sido el único medio de encontrar la presencia del Verbo o de la Razón universal en prácticas y creencias que, inaceptables en su tenor literal, eran objeto de veneración indesconocible. El método alegórico cumple, en la religión positiva, el mismo papel que la física en el estudio de la naturaleza. Así como la física descubría el Verbo divino en todas las fuerzas naturales, un sentido racional y de veras divino se encuentra en los mitos, los relatos y las revelaciones de la religión.

El mundo iba a conocer pronto otra religión del Verbo; la religión del Verbo hecho carne. Esta vendría a romper completamente con la situación espiritual de equilibrio del siglo I, aquella situación en que, por su propia esencia, por ser quienes son, los hombres se unen entre sí y con el mundo en la universalidad del Logos.

II.

Coloquémonos en la Alejandría del siglo III. Es justo en ese momento que Alejandría retoma su importancia y nacen, casi simultáneamente, a la vez en relación y en conflicto entre sí, la teología neoplatónica y la teología cristiana. Se da la singular circunstancia de que los representantes más ilustres de una y de otra. El pagano PLOTINO y ORÍGENES, el cristiano, son ambos discípulos de un mismo maestro alejandrino; AMONIUS SACCAS. Su ejemplo muestra a las claras la comunicación intelectual que, en nuestra época y en Alejandría, podía entablarse entre hombres de diferente religión. Enfocándolos, es posible determinar, con la mayor precisión, qué era lo que en ese momento y lugar podía provocar entre ellos una divergencia doctrinaria, esa divergencia que se expresa en la oposición entre el Logos estoico y el Verbo cristiano.

Convendrá determinar, ante todo, sobre qué versa el debate y sobre qué, no. A veces se ha visto en el conflicto entre helenismo y cristianismo un conflicto entre dos culturas, como si los griegos quisieran conservar una cultura que los cristianos rechazaban. En realidad, los filósofos helenísticos y los cristianos tienen idéntica actitud a este respecto. No se trata de una oposición entre los bárbaros y civilizados. Nadie discute el valor, la utilidad de esa cultura literaria y científica extendida por el mundo romano y que, con independencia de doctrinas religiosas, llega hasta nuestros días.

El conflicto tampoco está en el planteamiento del problema. Hay un extraño parentesco entre el modo de vida del filósofo pagano y el del cristiano. A este, la profesión de filósofo lo parata de la sociedad por sus costumbres y, a veces, por su manera de vestir; EPICTECTO, por su parte, trata de la vocación del filósofo, de aquel al que llama “el verdadero cínico”, con tanta seriedad y profundidad que hace pensar en una vocación sacerdotal: la filosofía es un llamado de Dios, el filósofo es un “testigo”, su “mártir”, un mediador entre Dios y los hombres. La vida cenobítica, comúnmente practicada por los monjes egipcios a comienzos del siglo IV, era también considerada por PLOTINO como el género de vida acorde con la filosofía según la entiende. Más, todavía: en unos y en otros, la vida religioso partía de un esquema idéntico que se expresa,

al mismo tiempo, en el renacimiento del platonismo y en el éxito de los cultos de misterios. Se experimenta una dolorosa oposición entre dos términos en los cuales uno designa una región en la que el hombre quisiera y debiera estar, y en otra en la que, separado de la primera, vive efectivamente. Poco importa la diversidad de las formas que en la imaginación reviste este par de opuestos: cielo y tierra, inteligible y sensible, bien y mal, reino de los cielos y mundo, patria y tierra de exilio, sagrado y profano, siempre el mismo sentimiento de malestar del que la filosofía y la religión tienen por objeto liberarnos.

Pero...: son las soluciones las que difieren y mucho.

Un griego, con sus tradiciones intelectuales, no podía admitir, ni siquiera comprender, los dogmas de los que el cristianismo era portador. Rechazos múltiples: no podía aceptar, ni el monoteísmo de un Dios creador, no la creación como tal, ni la caída, ni la encarnación de un salvador, ni la propia noción de salvación como transformación de las cosas. Y rechaza en bloc todos estos dogmas. No porque discuta el valor de la autoridad de donde provienen, ni porque respondan a una autoridad (al fin y al cabo, él tiene sus autoridades y lee a Platón y a los oráculos caldeos con la misma reverencia con que un cristiano lee la Biblia), sino porque tales dogmas coliden con su visión del mundo:

Nadie viene de la nada, nada retorna a ella...

Este principio, estampado en los versos del viejo LUCRECIO, ha sido la gran idea directriz de todos los pensadores griegos, desde los físicos presocráticos hasta los últimos platónicos. De él se infiere que la realidad permanece siempre idéntica a sí misma, o que, si puede sufrir cambios, estos son compensados por otros equivalentes. Para un griego, el mundo presenta, en el espacio, una estructura siempre idéntica a sí misma, y en el tiempo, cambios de tipo cíclico, es decir, incesante retorno al punto de partida, a la manera del movimiento diurno y, en general, las revoluciones celestes, paradigmas del cambio. El eterno retorno no es para los griegos la

extraordinaria paradoja que angustiaba a Zaratustra, sino la manera de pensar natural y normal.

El tiempo – dice Platón en el *Timeo* – es la imagen móvil de la eternidad; el modelo de sus revoluciones cíclicas es, por lo tanto, la realidad inmutable y eterna de la que procede y a la que imita. El mundo es, pues, el resultado necesario y eterno de una realidad que no la ha producido voluntariamente y que la ignora su sombra, si el alma espiritual, por su naturaleza y origen ligada a lo eterno, desciende al ciclo cósmico, volviéndose prisionera del mundo que olvida su origen, bastará con que retome conciencia de su esencia, que es divina, para ascender a Dios y unirse de nuevo a él.

En este mundo del helenismo, no hay acontecimientos. Y, entonces, ¿cómo habrían aceptado la idea de un mundo pleno de iniciativas libres e imprevistas, capaces de modificar profundamente el curso de las cosas? ¿Qué decir del monoteísmo? Sin duda, los neoplatónicos admiten, en la raíz de las cosas, un Uno y un Bien que es inefable y simple. Pero al mismo tiempo consideran ateos (acusación dirigida constantemente contra los cristianos) a todos aquellos que no admiten, a partir del Uno, derivada de este, una nutrida multiplicidad de realidades divinas jerarquizadas- dioses, demonios, almas – que proceden una de otra, conservando cada una, un grado menor de todas la virtudes de su generador, procesión que es eterna y necesaria. ¿Qué pensar de la creación? Se la ve incompatible con la difusión eterna de lo divino, que es propia del politeísmo. “Vuestro Dios, decían los platónicos desde el CELSO, ha estado inactivo durante una eternidad. ¿Es que no quería crear? Luego, no era bueno. ¿Es porque no podía? Entonces, no era omnipotente”.

Esta objeción encubría en los neoplatónicos un malentendido, quizás imposible de disipar. La generación, a partir de la realidad suprema. Es como la expansión de una fuente, o como la irradiación del sol: “Luz nacida de una luz”, fose ek fotós: estas imágenes subrayan el carácter calmo, intemporal, eterno de esta generación, la cual no es sino una teogonía: un Dios sólo puede engendrar dioses o seres divinos. La creación es cosa completamente diferente, es la producción, por Dios, de seres distintos de él, que tienen una

naturaleza, una voluntad propias, cuyo destino obedece a su propia iniciativa y cuya caída tiene, en la historia del mundo, consecuencias imprevisibles. ¿Qué es la caída? Parecería que hubiera, al menos, un punto común al cristiano y al neoplatónico: para ambos, el hombre empírico es un ser “caído” (déchu), separado de Dios por una falta cometida; sobre esto, viejos mitos griegos, que resumen en EMPÉDOCLES y en PLATÓN, convergen con el relato del Génesis. Sin embargo, el mito de la caída, tal como lo interpreta PLOTINIO, tiene un carácter ambiguo. Se la describe como descenso del alma en el cuerpo: abandonar la región divina originaria para unirse a un cuerpo. Mas este descender del alma tiene doble sentido en PLOTINO: por un lado, el alma es concebida como una fuerza cósmica que, con su irradiación, produce el movimiento y la vitalidad en el cuerpo cósmico, y, por otro lado, el descenso del alma en el cuerpo no es una falta, sino el resultado de una ley universal; en verdad, el alma no “baja”, puesto que por su parte superior sigue ligada al mundo inteligible objeto de su contemplación. Sólo su parte media e inferior irradia en el cuerpo. El alma es atraída, como Narciso por su imagen en las aguas; seducida, se une a este reflejo, y en esta unión encuentra la muerte espiritual. Lo que así ocurre no es más que un ligero trastorno que no afecta la constitución del universo: este narcisismo, esta hipnosis provocada por el atractivo de lo sensible, es más una especie de desdoblamiento de la personalidad que una falta. Nuestro yo inferior se desprende de nuestro yo superior, y este, ser divino, permanece inalterable en su contemplación de las realidades inteligibles.

De manera que, no habiendo verdadera falta, tampoco hay verdadera salvación (no palabra, ni, menos, la cosa se encuentra en PLOTINO). El neoplatónico nos da más bien una suerte de medicamento psicológico para curar el desdoblamiento que nos afecta recordándonos quienes somos y de qué estirpe; el principio de nuestra desdicha no es una falta efectiva, la desobediencia a una ley, sino únicamente un olvido y algo así como un desplazamiento de la atención; no necesitamos transformarnos sino cobrar conciencia del ser divino que nunca hemos dejado de ser.

Se ve cuán profunda era la diferencia entre las dos representaciones del universo y del hombre: en el griego, la noción de hombre se subordina a la de Universo, el que forma un todo eternamente concluido en el que el lugar de cada ser está marcada, o casi, sin variación posible; en el que el cristiano, la noción del Universo no está dada de una vez para siempre; en cierto sentido, se subordina a la de hombre; el Universo se vuelve plástico; hay riesgos, posibilidades de transformación, riesgo de caída, e3s cierto, pero también de progreso; el hombre se hace así mismo su destino, tiene ante sí alternativas reales, y real es la influencia que su elección tiene sobre el devenir de las cosas; el tiempo no es ya una imagen de la eternidad sino duración creadora y eficaz. El universo del cristianismo es un universo en el que existen verdaderos acontecimientos.

Lo más profundo en el ser, ¿es la ley, la necesidad inteligible, o, al contrario, la libertad radical, la espontaneidad absoluta? Tal es el sentido de la oposición entre paganos y cristianos.

Los cristianos a los que PLOTINO censuraba arremetiendo contra los gnósticos, no mantienen ante el universo la serenidad del sabio griego: eso afirma el neoplatónico. Tiene una visión apasionada y, en vez de hacer de la pasión una forma inferior de la vida espiritual, la ponen en las fuerzas que dirigen el universo. Inversamente, los cristianos reprochaban a la teología pagana oficial, la tradición helénica, ser incapaz de satisfacerla necesidad de perdón y de redención que era universal en esa época. Como lo reiteraría SAN AGUSTÍN, y más tarde lo vio NIETZSCHE con profundidad, el tiempo cíclico, el eterno retorno era incompatible, no sólo con la idea de un Dios creador, sino con la idea de un redentor.

La edad de oro que reclama la teología cristiana no es ya aquella de la que habla Virgilio en la IV Égloga, esto es, un estado recuperado periódicamente por el Gran Año. No eso, sino la conclusión definitiva del drama de la salvación, el fin de los tiempos y el acceso a la eternidad.

La visión griega se opone a la cristiana como la poesía lírica, cuya única regla es el retorno regular de las estrofas, se opone a la poesía dramática, en la que cada escena es crisis imprevista y progreso hacia un fin. Toda la actitud del hombre ante lo real cambie según se adapte una u otra de estas visiones.

Es cuando se refiere a esa nueva visión del mundo que el Verbo cristiano reviste todo su sentido y se espera del Logos estoico. El Verbo sigue siendo la razón del mundo, pero ahora es, además, el mediador de la creación y, como Verbo encarnado, el instrumento de salvación para los humanos. Une en sí las dos naturalezas, la divina y la humana, lo que implica que son diferentes, tanto como el creador y la criatura.

Pero si lo que impresiona en esta transformación de las ideas es, del punto de vista teológico, la trascendencia del Verbo en relación con la razón humana, es preciso considerar el reverso de esta asección, a saber, el modo como la Razón humana se desprende de su identidad con el Logos divino.

Precisamente en este punto se anuncia la revolución moderna. Se necesitaba esta independencia para que el hombre cobrara una conciencia real de la esencia y el poder de su razón. Así es como el humanismo corre paralelo con el cristianismo.

III.

De este Verbo cristiano, mediador trascendente, se separa la razón humana que trabaja efectivamente en la búsqueda de la verdad; de la acción sobrenatural de este Verbo que, de una manera para nosotros incomprensible, ha creado el mundo y se ha encarnado, se apartan los actos naturales de la razón, que tienen, por así decirlo, objetos a su nivel. El Logos estoico es a la vez inmanente a Dios y al hombre, el Verbo cristiano es trascendente al hombre y no se liga a este sino sobrenaturalmente en la encarnación y en la gracia; pero la razón humana es, por ende, diferente del Verbo divino. Pero

sólo en las épocas de DESCARTES, por razones que veremos, se perciben claramente las consecuencias de esta revolución.

En efecto: intelectualmente hablando, la Edad Media vive todavía en la obsesión del pensamiento antiguo. Es cierto que deshizo la unidad entre el hombre y Dios proclamada por los estoicos en su doctrina del Sabio. Sin embargo, procura establecerla de algún modo, ya sea que fije como término último y sobrenatural, del destino del alma su propia divinización, ya se que sostenga el acuerdo de la razón natural y espontánea –la que se ejercita en las artes liberales – y el Verbo revelado. Una síntesis difícil: la edad Media no quiere, ni separar demasiado el entendimiento divino del humano, -lo que significaría aislar al hombre de la fuente de la verdad – ni ligarlos demasiado, lo que significaría identificar lo finito con lo infinito, lo natural con lo sobrenatural; para lo cual introduce la muy vaga noción de analogía, que afirma que existe sin duda una relación, sin decirnos en qué consiste exactamente.

La filosofía del s. XVII, al contrario, marca la ruptura deliberada con la filosofía antigua. Al respecto, ninguna manifestación más terminante que la de SPINOZA, en la célebre fórmula en que denuncia el carácter artificial de toda aproximación entre Verbo divino y razón humana: “El entendimiento humano se asemeja tanto al divino como el perro, animal que ladra, al perro constelación celeste”. Desde sus primeras reflexiones filosóficas, afirmó DESCARTES con singular fuerza la separación más radical posible, al decir que Dios era el creador de las verdades eternas, las cuales conforman el contenido de la razón humana, y que Dios establece entre verdades como un rey sus leyes en su reino.

Implicaba decir: 1º. Lo que la verdad como objeto de la razón humana no es una imagen, ni aun borrosa, del entendimiento de Dios, sino un producto de su potencia propia; 2º. Que esta verdad es captada en sí misma, intrínsecamente, sin ninguna referencia a una realidad superior de la que sería imagen, lo que significaba aseverar la autonomía e inmanencia de la razón a su propia regla; 3º. Que esta verdad, siendo (podríamos decir) del mismo nivel metafísico que el espíritu humano, puede ser aprehendida por el hombre.

Así adquiere su verdadero sentido la expresión “luz natural” lumen naturale, tan usada por DESCARTES, así como una tesis, tan combatida posteriormente, de las ideas innatas; decir que hay ideas innatas es como decir que la razón se autoposee, sin estar sujeta, como las pasiones, a accidentes exteriores. Así se explica, asimismo, su teoría de la evidencia, que introduce, como un absoluto, verdades que no necesitan más que ser pensadas para ser reconocidas como tales.

Salta a la vista que DESCARTES quiere aislar la razón de todo lo que puede hacerla sospechosa e imperfecta, especialmente del nexo con realidades superiores, con una razón divina cuya sombra sería. Quiere impedirle que vaya más allá de la evidencia y perderse en la inmensidad divina en pos de una fuente y modelo.

Es palpable que, en este sentido, el racionalismo ha sido posible por un dogma que el pensamiento antiguo ha mantenido unido. Los pensadores medievales se han mostrado siempre tímidos en este aspecto porque seguían adheridos a la idea de una jerarquía metafísica en la cual la razón humana era un simple término. Para deshacerse del todo del neoplatonismo larvado, era indispensable que la autonomía de la razón no fuera sólo un principio sino que se realizara del hecho y, obrando, se mostrara independiente de las teorías que se tuvieran en ellas.

Cuando, como sucedía en la Edad Media, sólo se manifestaba en la discusión de las tesis de un adversario sostiene y reduce su actividad al puro formalismo del razonamiento silogístico, es claro que debe buscar su apoyo y contenido en datos reales que vienen de fuera; de lo alto, de las verdades eternas en Dios; del nivel inferior, de las sensaciones. Otra cosa ocurre cuando se muestra productora de verdades que le son immanentes. Tal es precisamente el caso de las matemáticas. Sus propias invenciones en matemáticas dieron a DESCARTES la experiencia del período de la razón.

El verdadero problema de la razón cartesiana es el del método universal para encontrar la verdad de las ciencias. La razón humana es la misma en todos los hombres, y “el buen sentido”, - es decir, la existencia en nosotros de verdades innatas en las que basta pensar en ellas para aceptarlas, - “es lo que está mejor repartido en el mundo”. Pero, por otro lado, a la razón se la conduce mal y, si se han encontrado verdades, ha sido por azar más que por método.

DESCARTES fija su mirada, no en el origen de la razón, en lo que en esta puede ligarnos a Dios y ser como una presencia de Dios en nosotros, sino en el uso que tenemos que hacer de ese don divino para alcanzar progresivamente los fines esenciales y, en particular, la salud y la felicidad.

La inmensa importancia que adquiere el método se conecta, en DESCARTES, con todo un cambio de sentido, y de interés. Gracias a esta inversión, que es el signo del espíritu moderno, la razón se presenta, no tanto como posesión como como índice de una tarea que cumplir; es menos un fruto que un cuyo desarrollo sólo puede deberse a un trabajo constante: el método no es otra cosa que la organización de esa labor racional. El saber no está en ningún lado ya construido y hecho, en un Logos divino o en un Verbo, de modo tal que la ciencia consistiría en alcanzar la identidad cuasi mística del sabio con Dios; con DESCARTES, se borra completamente la idea de que haya un tipo de razón que sea como la ciencias intuitiva de la realidad; el saber está por-hacer usando la razón y la luz natural como medio y herramienta.

El saber es concebido en su progreso, nunca como una visión total, sino como una cadena en la que la evidencia recae en el nexo de un eslabón con el precedente, no sobre el conjunto de la cadena. Deriva de allí que el dominio del saber no está en absoluto limitado a priori; pertenecerá al saber toda realidad que pueda ser captada de manera de convertirla en el objeto de una idea clara y distinta que se preste al análisis. No sucede así con el mundo material tal como lo ven el sentido común y la física tradicional del tiempo de DESCARTES, un mundo recargado de cualidades oscuras, mero datos de los sentidos ajenos al entendimiento (calor/frío, pesado/liviano). Sin embargo DESCARTES identifica la materia y el mundo material con la extensión

geométrica es porque encontró en la idea de extensión un abordaje para entenderla. Al contrario, la esencia es en la cosa lo penetrable para el entendimiento, y su contenido no es un final sino un preliminar para ir más lejos. Por ello, en física, la razón cartesiana tiende naturalmente a un mecanismo transparente al entendimiento, en tanto que el Logos estoico y también, aunque en menos nitidez, el Verbo cristiano estaban ligados a ese vitalismo universal que cerraba el camino al saber y oponía, al análisis, el obstáculo de un dato opaco.

1939

(Emile BRÉHIER, *Estudes de philosophie antique*, P.U.F. 1955;
Traducción de E. Puchet. –Se han suprimido algunos pasajes
a efectos de que las tesis centrales de esta conferencia
de Bréhier aparezcan con mayor nitidez)