

MARIANO IBERICO

Nació el 11 de abril de 1892 en Cajamarca y estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Pensador de gran bagaje cultural, en 1919 había logrado doctorarse en Letras, Ciencias Políticas y de la Administración, y Jurisprudencia. Tras completar su formación, inició una intensa actividad docente en la Facultad de Letras del mismo centro limeño donde había cursado sus estudios. A lo largo de su vida fue catedrático de Historia de la Filosofía Moderna, de Filosofía Subjetiva, de Historia de la Filosofía Antigua, de Estética y de Filósofos Contemporáneos. Desde 1952 hasta 1955 ejerció como rector de la Universidad y durante un breve espacio de tiempo (diciembre de 1955), fue ministro de Educación Pública.

Dos son los grandes ejes en los que se centró el pensamiento de Ibérico: la relación entre estética y metafísica y su dialéctica del ser y del aparecer. Por lo que respecta al primer punto, y muy influido por las tesis de Henri Bergson, su teoría del conocimiento simbólico sintetizó la relación entre la experiencia estética y la metafísica (el "sentimiento de la vida cósmica"), considerando esta última una superación trascendental de aquélla. En cuanto a su teoría de la relación entre ser y aparecer, su más original aportación a la filosofía, afirmó que el ser deja de ser "en sí" cuando 'aparece' reflejado ante la conciencia, que sintetiza ser y apariencia. Así, el 'aparecer' adquiere también la condición de 'ser', creándose un sistema dialéctico del ser que se refleja en apariencia y de apariencia que termina por convertirse en ser. Entre sus más importantes escritos, cabe citar: Una filosofía estética (1920), El nuevo absoluto (1926), El viaje del espíritu (1929), La unidad dividida (1932), El sentimiento de la vida cósmica (1939) y La aparición. Ensayo sobre el ser y el aparecer (1950).

Mariano Ibérico falleció en 1974 en Lima.

Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz)

MARIANO IBÉRICO
Universidad Mayor de San Marcos, Lima

Hay una idea que, en cierto sentido, dirige y orienta la especulación de los filósofos del siglo XVII, a lo menos de los más representativos.

Descartes, Spinoza y Leibniz, y es la idea de "claridad", que no sólo tiene una importancia gnoseológica, puesto que la claridad y la distinción de los conocimientos son una garantía de su verdad, sino una significación que podríamos llamar axiológica, dado que en la jerarquía de las acciones y de los sentimientos se considera como los más dignos y elevados aquellos cuyas razones y fundamentos se perciben con mayor claridad, aquellos placeres que Leibniz llamaba con expresión a la vez técnica y poética "placeres luminosos". Y más aún: esta idea de claridad, con el verdadero culto espiritual que se le rendía, implicaba en el fondo toda una metafísica, puesto que su admisión como criterio de certeza y su instauración como guía de la vida moral suponían una verdadera adecuación ontológica entre la claridad de la intuición conciente y la estructura más profunda

de la realidad y del ser. De aquí que revista un vivo interés especulativo e histórico el estudio de esa idea.

Naturalmente que en estas cortas páginas no pretendemos exponer en su integridad la filosofía de los grandes pensadores a quienes consideramos como los filósofos representativos del siglo XVII, ni nos proponemos tampoco discutir a fondo el valor del principio que asienta la verdad de las ideas o proposiciones claras y evidentes, principio que unos críticos rechazan sosteniendo que la claridad de las ideas no revela sino al contrario encubre la efectiva complejidad y misteriosidad de lo real y que otros combaten parcialmente admitiendo su validez en cuanto concierne a la verdad formal —lógica y matemática— pero negándosela en cuanto atañe a la verdad material o sea a la adecuación de las cosas en sí al intelecto. Nuestro intento se limita a mostrar, en la concepción y desarrollo del principio de la claridad, —cuyo sentido trataremos de fijar— una cierta forma típica del pensamiento metafísico que, ampliando y elevando la significación de esa idea, la promueve hasta asumir no sólo la representación del ser sino la suprema representación de la perfección y de la divinidad.

En otras palabras, nos proponemos contemplar brevemente el admirable destino de una idea que llegó a contener en sí no sólo toda una filosofía sino, en cierto modo, a representar y estimular una forma de contemplación de Dios que, por la elevación y la pureza espiritual que le son propias, podría con justicia llamarse mística, ¿Acaso bajo el nombre de claridad se encubre sencillamente la idea de razón? Quizá, siempre que se considere la razón no como un simple mecanismo de deducción, como mera actividad discursiva, sino como visión indubitable, como intuición directa de la presencia del ser al alma. En todo caso, hay más de intuición intelectual que de mecanismo deductivo en la idea de claridad que, bajo la influencia de Descartes, utilizan los filósofos del siglo XVII, y algo como una erótica que busca en la presencia sin sombras de los objetos intelectuales una satisfacción que no es del mero conocer, sino que atañe a las más altas y más nobles formas de la afectividad.

Mirando con más detenimiento encontramos que la instauración de la claridad como criterio, como la sustancia misma de la certidumbre, como piedra de toque a cuyo contacto los pensamientos y las ideas revelan su verdad y su adecuación, quería decir en esencia lo siguiente:

1. Es verdadero lo que la mente comprende o, mejor, lo que la mente percibe con precisión, distinción y plenitud. Aquello que no comprende porque es oscuro, confuso, es un error o encierra elementos de error que, como tales, según la expresión de Descartes, participan de la nada.
2. La claridad no es sino el nombre de la intuición directa de la verdad y del ser, y no puede ser engañosa porque tiene en sí misma la condición interna de su validez. La claridad es el fundamento de la evidencia y por consiguiente es un criterio absoluto y último, ya que la propia veracidad divina a que Descartes recurría para garantizar la verdad de nuestras ideas claras y evidentes, no era en el fondo sino un atributo deducido de la idea de perfección cuya percepción clara y distinta fundamentaba la prueba más decisiva de la existencia de Dios.
3. La claridad no es pues la mera fe en la lógica. Es eso y algo más: es la admisión de que existe algo así como una vocación o necesidad metafísica de revelación, de exhibición en el fondo más profundo de lo real.
4. Finalmente, utilizando la que podríamos llamar versión de Husserl sobre la evidencia cartesiana —que no es otra cosa que el criterio de claridad— podríamos decir que la claridad no es en el fondo sino la presencia misma, total y explícita del

objeto del conocimiento a la mirada de la mente, del *ego*. La claridad es, formalmente, la propiedad de una visión que percibe directamente el objeto con todo lo que le es inherente y con las articulaciones que, al par que lo distinguen, lo relacionan con otros contenidos de la mente.

Y así, en cuanta evidencia que, por encima de toda duda, establece la certeza absoluta y la necesidad formal de las estructuras mentales, la claridad viene a ser algo así como la forma o la conciencia misma de la apodicticidad.

Desde un punto de vista histórico, la ecuación claridad-verdad, determina todo el destino de la especulación cartesiana y de la de sus grandes continuadores Spinoza y Leibniz. Asentada la equivalencia o inherencia de la claridad racional a la verdad y de la verdad al ser, ya no faltaba nada para encumbrar la claridad hasta constituir ya no un simple atributo sino en cierto modo la esencia constitutiva del propio Dios, como el *summum esse*. Con lo cual el sentimiento metafísico y la meditación teológica se transfiguraban en un como éxtasis místico ante la luminosidad de las ideas y ante la suprema armonía del orden intelectual del mundo.

Y así la filosofía de estos grandes pensadores era una filosofía diurna; se extasiaba ante la armonía de las ideas, ante el orden admirable que creía descubrir en el mundo. Y en el amor intelectual de Dios, que no era sino la visión clara de la eternidad, ponía la suprema elevación del alma tanto en el orden del conocimiento como en la esfera de la perfección espiritual y de la beatitud. Pero en esa filosofía diurna —salvo acaso en Leibniz— no existe la noche o, mejor, la noche, la oscuridad, sólo se darían como formas inferiores de lo que esos filósofos llamaban, con intención desvalorativa, la pasión. Y de este modo esta filosofía desconocía o no estudiaba la acción de los elementos nocturnos en la dinámica de la vida interior.

Sabemos que a Heráclito de Efeso llamábanle el oscuro. Ello podría deberse a una de estas dos causas o a las dos juntamente. Oscuro podía llamársele a Heráclito a causa de que alguna o algunas de sus fórmulas eran o parecían de comprensión difícil. Quizá era una de ellas la que se encierra en el fragmento 52 que dice: "El tiempo es un niño que se entretiene jugando a los dados: es el reino del niño".

Oscuro podría también llamársele aludiendo a la oscuridad de la propia intuición heracliteana de las cosas, a su sentido de lo misterioso, nocturno e insondable de la realidad. Y acaso entre otros, justificaría esta calificación y este juicio el fragmento 45 que dice: "No intentes recorrer los límites del alma; ella es muy honda".

De todos modos Heráclito es oscuro, es "el oscuro". Y he aquí que esta relación entre Heráclito y la oscuridad, al par que nos instruye sobre el sentido de la concepción heracliteana, nos sirve para determinar los que podrían considerarse como aspectos negativos de la filosofía de la claridad, principalmente desde el punto de vista gnoseológico.

La concepción heracliteana es una filosofía del devenir y de la oposición, y es oscura porque sus intuiciones no se recortan ni se fijan como figuras geométricas en el espacio de la mente. Más que visiones reductibles a fórmulas eidéticas o conceptuales son intuiciones de *inmersión*, expresables solamente en formas simbólicas y que, en sí mismas, están llenas de un sentimiento de insondabilidad y de misterio. Y acaso son oscuras porque desafían el principio de no contradicción y violan —si puede hablarse así— el principio de identidad.

Si la filosofía del devenir y de la oposición es la filosofía de la oscuridad, la filosofía del ser y de la identidad es por esencia la filosofía de la claridad. La intuición de lo que es estáticamente, tiene por necesidad que ser clara para ser admitida como

válida. La intuición de lo que es no puede ser confusa porque si lo fuera no nos daría la noción de lo que contiene. La concepción o intuición de lo inmóvil debe ser clara y acabada porque de lo contrario no sería una inmóvil percepción de lo eterno sino una inquietud, un conato, una oscura insatisfacción contraria al objeto en sí de la filosofía y opuesta a la aspiración ética, religiosa y estética dirigida a alcanzar en el reposo la pura contemplación de ese objeto.

Estas aproximaciones y distinciones pueden ayudarnos a alcanzar el objeto final de estas páginas que no consiste en formular una apreciación crítica integral sobre la filosofía del siglo XVII sino en fijar el sentido de la idea que le sirvió de norte con los alcances y limitaciones que le eran propios.

Desde luego la filosofía de la claridad, que marca con un signo de inadmisibilidad todo contenido intelectual o intuitivo que no sea claro, explícito y no contradictorio, carece del sentido de la dinámica interna y, principalmente, de la insondabilidad de lo real. Lo insondable es por esencia oscuro, ya que en la intmción y en- la experiencia que le son propias, el objeto intencional no es algo que inmediatamente se ve o se percibe, sino algo que está más allá, como una ausencia que es a la vez una presencia pero indefinible y oscura.

Naturalmente que toda aspiración al conocimiento contiene la tendencia a alcanzar la posesión intelectual de su objeto, más propiamente, a su definición conceptual. Pero eso no justifica la descalificación sistemática de todo contenido de conocimiento que resista a una nítida configuración intelectual. Recordemos las verdades del corazón de que habla Pascal y que no pertenecen únicamente a la esfera de la experiencia mística, sino a otras esferas de conocimiento y de vida espiritual como son las de la filosofía y de la contemplación estética.

El principio de la claridad se ha demostrado fecundo y útil como principio metodológico porque combate la pereza, incita al rigor y estimula la honradez y la veracidad intelectuales. Como principio gnoseológico es un principio de apodicticidad que fundamenta la evidencia de las conexiones esenciales. Se ha demostrado pedagógicamente eficaz al promover la elevación espiritual y la iluminación contemplativa de la conducta. Pero es gratuito en cuanto postula una como vocación metafísica de lo real hacia la claridad conceptual, y estrecho en cuanto conduce a la descalificación de las zonas oscuras de la experiencia mística y estética. Finalmente es en exceso abstractivo y dogmático en cuanto inspira la concepción psicológica y ética de la vida afectiva, que tiene sus propios modos de aprehensión, irreductibles a la claridad intelectual.