

Cuadernos de Filosofía

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Filosofía

Fascículo V

Marzo - Junio 1950

Sumario

<i>Ugo Spirito</i>	Impersonalidad del Arte.
<i>Gustav E. Müller</i>	El desarrollo de la dialéctica en la filosofía postkantiana.
<i>Ernesto Grassi</i>	Naturaleza e Historia.
<i>Miguel Ángel Virasoro</i>	El Problema Originario.

Crítica y notas bibliográficas

<i>Carlos Astrada</i>	Manfred Thiel, <i>Versuch Einer Ontologie der Persönlichkeit, I Bd., Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins.</i>
<i>Francisco González Ríos</i>	Mariano Ibérico, <i>La Aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer.</i>
<i>Rosa de Lio Brizzio</i>	Piovani Pietro, <i>Normatividad y Sociedad.</i>
<i>Carlota T. de Mathaus</i>	Martín Heideggers, <i>Einfluss auf die Wissenschaften.</i>
<i>Carlota T. de Mathaus</i>	Jean Gebser, <i>Ursprung und Gegenwart, erster Band.</i>
<i>Carlota T. de Mathaus</i>	Theodor Hitt, <i>Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes, München 1948.</i>

Índice de obras recientes

**Carlos
Astrada**
WWW.CARLOSASTRADA.ORG

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Año III

MARZO - JUNIO 1950

Núm. 6

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO V



BUENOS AIRES
IMPRESA DE LA UNIVERSIDAD
1951

CUADERNOS DE FILOSOFIA

LIBRARY OF THE
CLARENDON COLLEGE

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Año III

MARZO - JUNIO 1950

Núm. 6

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
FASCÍCULO V



BUENOS AIRES
IMPRENTA DE LA UNIVERSIDAD
1951

Nº de inscripción: 286.102

Copyright by Instituto de Filosofía
de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1951.

S U M A R I O

UGO SPIRITO

Impersonalidad del Arte

GUSTAV E. MÜLLER

El desarrollo de la dialéctica en la filosofía postkantiana

ERNESTO GRASSI

Naturaleza e Historia

MIGUEL ÁNGEL VIRASORO

El Problema Originario

RESEÑAS Y CRITICA BIBLIOGRAFICA

Manfred Thiel, *Versuch Einer Ontologie der Persönlichkeit*, I Bd., *Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins* (CARLOS ASTRADA). **Mariano Ibérico**, *La Aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer* (FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS). **Piovani Pietro**, *Normatividad y Sociedad* (ROSA DE LIO BRIZZIO). **Martín Heideggers**, *Einfluss auf die Wissenschaften* (CARLOTTA T. DE MATHAUS). **Jean Gebser**, *Ursprung und Gegenwart, erster Band* (CARLOTTA T. DE MATHAUS). **Theodor Hitt**, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, München 1948 (CARLOTTA T. DE MATHAUS).

INDICE DE OBRAS RECIENTES

S U M M A R Y

1900 EDITION

Proposed by the Act

GEORGE E. MILLER

of the House of Representatives

Author of

THE HISTORY OF THE

UNITED STATES

IN THE

REIGN OF

GEORGE WASHINGTON

1789-1796

IMPERSONALIDAD DEL ARTE

POR UGO SPIRITO

El concepto de personalidad del arte o de la obra de arte parece hoy obvio y tal que ya no representa un problema. Pero si se busca, luego, en la literatura estética contemporánea una verdadera y adecuada teoría de la personalidad o, cualquiera sea el modo, un análisis riguroso de tal concepto, la tentativa resulta vana y se termina advirtiendo que la solución del problema es dada siempre por sabida, vale decir, es presupuesta acriticamente. Si, además, del campo de la estética se pasa al más comprensivo de la filosofía, sobre el cual se funda la estética, es preciso reconocer que todo el pensamiento moderno, que en cierto sentido vive de la hipóstasis del concepto de persona, no ha logrado nunca precisar rigurosamente tal concepto.

El problema ha sido metafísicamente resuelto sólo por el pensamiento cristiano y, en general, por el pensamiento religioso que entifica el alma y la reconoce inmortal. Es verdad que también para el cristianismo queda luego abierta la cuestión de la relación entre alma y Dios, y por lo tanto, del valor efectivo de la persona. El dogma de la gracia y la concepción de las virtudes humanas como dones de Dios son fuentes de tales y tantas aporías, que el significado de sus conclusiones dista mucho de haber quedado absuelto. Sea como fuere, en el plano religioso tiene el concepto de persona un fundamento absoluto y su absolutidad se deriva de la trascendencia del mundo celestial que sustrae al individuo de la contingencia espacial y temporal del mundo terreno.

Si se considera, en cambio, el pensamiento moderno en su exigencia más precisamente inmanentista, el concepto de persona —en tanto ya no está cargado de su significado tradicional— oscila continuamente entre la inmediatez de la concepción empirista y la trascendentalidad de la concepción idealista.

En el primer caso la persona se reduce a la vida de lo particular que no puede elevarse a la universalidad del valor; en el segundo, la persona tiende

a absolutizarse en el yo trascendental como acto o proceso único del espíritu. En uno y otro caso, sin embargo, y no obstante el carácter auténtico de las soluciones, el resultado último es el de diluir la persona en el todo, ya al modo determinista, como en el empirismo más consecuente, ya historicistamente, como en el idealismo absoluto. Sólo que ni el empirismo, ni el idealismo han tenido la coherencia de extraer todas las consecuencias necesarias de sus premisas, y el concepto de persona ha continuado viviendo en el plano de la tradicional concepción sustancialista, dando lugar a las más contradictorias teorías lógicas, éticas y estéticas.

* * *

En lo que respecta a la estética, el equívoco fundamental puede ser aclarado recurriendo directamente a la experiencia de la obra de arte. Y antes aún que a la obra de arte, estará bien mirar a lo llamado bello natural, es decir, el espectáculo que nos ofrece la realidad en cuanto mundo inorgánico y orgánico, sobre el cual el mundo de la cultura, y por consiguiente del arte, se construye. Cualquiera sea el modo en que concebamos la naturaleza —ya empíricamente como presupuesta, ya idealistamente como puesta— no podemos dejar de plantearnos el problema de su espectáculo y de la relación de éste con la obra de arte. ¿Qué diferencia existe especulativamente, entre la experiencia de quien observa un paisaje y goza estéticamente de él y la de quien observa un cuadro que representa un paisaje, y goza estéticamente de él? ¿En qué consiste la personalidad del arte en los dos casos?

En el primero, evidentemente, el autor de la obra de arte es Dios o soy yo. Si es Dios, un Dios trascendente que ha creado lo bello ante cuya vista me encuentro, está claro que el problema de la personalidad del arte se desplaza justamente a Dios, con todas las consecuencias que de ello derivan y que desde Platón son imprescindibles. Lo bello es idea, y el arte imitación. Si, viceversa el autor soy yo, el resultado es que, en cuanto espectador, soy artista, creador de la obra de arte. De suerte que cuando, del paisaje, paso al cuadro que representa el paisaje, continúo siendo artista, creador de la nueva obra de arte, con el mismo título de antes, con la misma absolutidad de antes. Es decir, el cuadro no puede ser presupuesto en modo distinto que la naturaleza y nace a la vida espiritual en virtud del mismo acto mío originario. Y, si la naturaleza se multiplica en la vida de todo espectador que la contempla a su modo, y aún la reproduce —si es artista— en un cuadro distinto, también el cuadro se multiplica en la vida de cada uno de los espectadores que lo contemplan, apareciendo distinto a cada uno, como demuestra precisamente el juicio de los críticos de arte. ¿Quién es, pues, el verdadero autor de la obra de arte?

* * *

Pero entre la obra de arte y el espectador puede estar el llamado intérprete. Una música, un drama, una ópera, deben ser mediados, entre artistas y espectadores, por otros artistas. Tenemos la sinfonía dirigida por un director de orquesta y la misma sinfonía dirigida por otro director. Y entre las dos interpretaciones puede mediar un abismo, que está señalado, precisamente, por la diferencia entre la personalidad artística de los intérpretes. Tres personalidades, pues, —la del artista, la del intérprete, la del espectador— que se encuentran y deben necesariamente encontrarse para que la obra de arte viva concretamente. Pero tres personalidades que deben, sin embargo, mantener su fisonomía inconfundible para que la obra de arte se realice en el momento de la creación, de la interpretación y de la contemplación. Ahora bien, el problema está en saber en qué modo se determina la relación de las tres personalidades y en qué sentido deba entenderse la unidad de la obra de arte que vive del encuentro y de la colaboración de ellas. El problema, en otros términos, es el de los límites de la personalidad de cada uno, de modo que se pueda decir con precisión, dónde llega el artista, cuál es la contribución del intérprete y cuál la función del espectador. El problema es, sobre todo, el de establecer hasta qué punto los tres momentos pueden distinguirse o en qué sentido son todos creadores de la obra de arte en su vida efectiva. Y hasta pensar en la radical diferencia de significado, por ejemplo, de una sinfonía en el ánimo de dos oyentes de cultura, de sensibilidad y de contingente situación psicológica diversas, para comprender la importancia fundamental de la cuestión. Y aun más, si reflexionamos sobre la misma experiencia nuestra de una determinada obra de arte y confrontamos, en tanto nos sea posible, cómo ella se nos presentó la primera vez y cómo una segunda o una tercera, a años de distancia y en estados de ánimo diferentes, debemos confesar que muchas veces tenemos dificultades para reconducir las varias experiencias a una experiencia única, y que la presunta unidad tiene un significado enteramente extrínseco, ajeno a la verdadera vida del espíritu. ¿Y entonces? ¿Dónde está la obra de arte y dónde, la verdadera personalidad de su autor?

Las mismas reflexiones valen sustancialmente para ese otro tipo de intérprete que se interpone entre artista y espectador: el crítico de arte. He aquí otra personalidad que se agrega a la primera en una análoga obra recreativa. ¿Quién de nosotros no recuerda las *revelaciones* que operaron en nosotros nuestros maestros cuando nos introdujeron a la lectura de los grandes clásicos e hicieron nacer de improviso la vida, allí donde nuestros ojos y nuestra mente corrían indiferentes o aburridos? ¿Pero se puede, entonces, *revelar* verdaderamente lo que es distinto de nosotros, extraño a nuestro proceso espiritual? ¿O el revelar no es sino un revelarse de sí mismo en cuanto

momento de un único proceso creativo? El crítico descubre lo que está en la obra de arte, pero, bien mirado, sobre todo lo que está en su ánimo. De modo que cuando la obra de arte responde a su estado de ánimo y hace uno con él gana ella fuerza, se agranda, se agiganta, hasta hacer entrever lo absoluto; en cambio cuando el estado de ánimo ha variado, cae con él el encanto y la obra de arte no nos dice más nada. Queda sí, su recuerdo y juntamente la maravilla por lo que ella fué capaz de operar. Pero ¿se trataba en verdad de una obra de arte, o el arte estaba sólo en nuestra alma, que transfiguraba la obra?

* * *

El problema, según se ve, se extiende y complica a medida que se lo profundiza. Y todavía mayor se torna su complejidad si de la personalidad del espectador, del intérprete, del crítico, nos remontamos directamente a la del artista preguntándonos cuál es su grado de conciencia en la creación de la obra de arte, es decir, hasta qué punto se siente él, en verdad, autor de la propia criatura. Es esta una pregunta que vale para el artista, pero que vale también para toda acción nuestra, o sea, para cualquier manifestación de la llamada personalidad. Y hasta, si del arte y en general de una experiencia de carácter más inmediato, nos volvemos a la filosofía, que debería representar el *máximum* de conciencia, estamos obligados a reconocer que también en este caso la posibilidad de determinar con precisión los límites de la personalidad nos escapa continuamente, dando lugar a las más diversas y arbitrarias interpretaciones. Por lo demás todo el que esté habituado a reflexionar sobre su propio pensamiento no puede ignorar el carácter misterioso de su origen. Cuando me encierro en mí mismo y me siento señor de mi mundo interior, hasta poder celebrar la infinita libertad individual en la actividad creadora de un pensamiento que es mi realidad misma; cuando me sustraigo a la contingencia de un mundo exterior, para retirarme allí donde nadie ni nada puede alcanzarme ni violentarme; cuando busco ser garante ante mí mismo, de la validez de mi construcción filosófica, de la cual respondo como cosa mía, excluyendo todo presupuesto gratuito, debo sin embargo convenir que el ideal que me propongo está lejos de poder ser alcanzado, y que entre lo mío y lo no mío se abre un hiato que no alcanzo a superar. ¿En qué sentido puedo decir que un pensamiento es verdaderamente mío? De pronto, una idea *relampaguea* en mi mente, un problema se resuelve, la visión arquitectónica de un sistema aparece y se ilumina. Poco a poco todo eso toma cuerpo, se consolida, se desarrolla en una obra completa, en una concepción del mundo, en una filosofía: mi filosofía. Es mía porque la he creado yo, y yo respondo de ella con plena conciencia: la he creado no agitado por las pasiones, sino en la segura posesión de mí mismo, de mi pen-

samiento crítico. Y sin embargo, si el orgullo o la vanidad no me lo velan, sé que no tengo la posibilidad de garantizar una relación tan unívoca. Sé que me escapa la verdadera conciencia de lo que he hecho, o, mejor, de lo que se ha hecho en mí. Tanto es verdad que en determinado momento, rele- yendo lo que he escrito, me veo obligado a preguntarme si soy realmente el autor. En mi escrito, me descubro a mí mismo o descubro lo que no me pertenece. Lo descubro yo o me ayudan a descubrirlo los otros. Y a los otros, en efecto me vuelvo, para que me ayuden a comprenderme, a revelarme a mí mismo, a decirme verdaderamente quién soy y cómo soy. Los otros leen en mis ojos, en mi mano, en mi escritura, en mis acciones y me descubren y me juzgan. Leen mis escritos y en ellos encuentran lo que yo no creía haber pensado o haber dicho. Sin embargo, lo que ellos encuentran ha sido escrito por mí y yo estoy obligado, en mayor o menor grado, a admitirlo. He pensado, sin plena conciencia de lo que pensaba. Después de más de dos mil años se lee a Platón y se descubre a Platón, y, si Platón hoy de improviso tornase a la vida no se reconocería más y tendría necesidad de aprender de la posteridad lo que su pensamiento significaba. ¿Quién es Kant y qué significa su obra? ¿Dónde llega Kant, el verdadero Kant, su personalidad efectiva, y dónde comienzan las interpretaciones y las personalidades de los intérpretes? La empresa aparece desesperada y el problema de la personalidad torna a ponerse en términos cada vez más vagos y confusos.

* * *

Pero si las comprobaciones ahora hechas valen para la filosofía, lo que es decir, en el campo de la actividad espiritual en que el pensamiento moderno cree haber realizado el ideal de la autoconciencia, tanto más deben valer para el arte, que siempre o casi siempre ha sido distinguido de la autoconciencia. Está ahora el pintor enteramente aprisionado por la belleza de su cuadro, en extática admiración ante él; y luego, de golpe, sin que nada haya aparentemente cambiado, la desilusión y el repudio. Genio o ilusión. El terrible dilema se agita en el ánimo de todo artista, que pasa continuamente de un extremo al otro, en una alternada sucesión de exaltación y de depresión. El no lo sabe verdaderamente, no se comprende. Ha pintado, parece, con plena conciencia, y sin embargo no sabe realmente lo que ha hecho. El cuadro se separa de él y comienza una vida nueva, en la cual continuamente se recrea, se renueva, se transforma.

Se separa el cuadro del artista, pero poco a poco se separa también del mundo del artista, de su tiempo, de la atmósfera en que ha nacido. He aquí una obra de arte bizantina a la cual nos acercamos con la cultura y la sensibilidad de nuestro siglo. Por cierto, podemos tratar de revivir la civilización bizantina, de volver a colocarnos en la realidad de entonces y sentir

nuevamente aquellas exigencias y aquellos ideales; pero ningún esfuerzo que se cumpla en este sentido permitirá jamás el milagro de permitirnos salir de nuestro siglo. Esa obra de arte es hoy otra obra, su belleza es otra belleza, y por lo tanto su autor solamente en un cierto sentido puede continuar llamándose verdaderamente autor. Todo un trabajo de creación sucesiva ha intervenido durante siglos para modificar y transformar la obra inicial, modificando y transformando el mundo del que ella era expresión. Esa obra, puesta junto a pinturas y esculturas del renacimiento, del barroco, del neoclasicismo, del impresionismo y de todo el arte contemporáneo a nosotros, adquiere una fisonomía nueva, que es el reflejo de toda la realidad que le ha venido creciendo en torno, y que la ha asumido como elemento de la propia vida y el propio arte. El tiempo ha tendido sobre él una pátina que cambia sus colores y vuelve a fundirlos en nuevas sfumaciones; pero, mirándolo bien, esa pátina no es solamente obra de un tiempo cronológico mensurable, de un factor natural extraño al proceso artístico: en esa pátina se recoge más bien toda una realidad histórica que poco a poco transfigura espiritualmente no menos que materialmente la imagen originaria, sin que pueda en verdad distinguirse lo que es espiritual y lo que es material. Una pátina, por otra parte, que puede ser sólo un velo, pero que también puede ser una transformación radical. A través de los siglos y de los milenios los templos pierden su función y luego también esta o esa parte, este o ese elemento arquitectónico; caen los revestimientos marmóreos, se destruyen muchos detalles decorativos, se violentan las mismas líneas esenciales. Lo que queda de ellos es, evidentemente, una realidad muy distinta de la inicial y, en consecuencia, muy distinto es el valor estético. Tampoco es válido decir que, para comprender de verdad la belleza de lo que queda, es preciso recordar y reconstruir mentalmente lo que fué una vez. La reevocación en ciertos casos no agrega nada al presente, sino que lo altera y lo arrastra fuera del mundo del arte. A través de los siglos se ha venido constituyendo una nueva obra de arte que ha roto ahora sus lazos con la originaria, de modo que la aproximación y la confrontación se han vuelto imposibles. Lo que se muestra obvio cuando se piensa en la extrema forma de la misma, en las minas arqueológicas que, si hacen la alegría del arqueólogo en la reconstrucción histórica de lo que fué, pueden hacer la alegría del artista sólo a condición de que él olvide el pasado y vea las ruinas en la fisonomía y en el marco de hoy.

* * *

Puesto de tal modo el problema, en el plano de un proceso temporal que se extiende a siglos y a milenios, se ve como la obra de arte torna a identificarse con la realidad de la cual es expresión y a reunir su vida con la vida

de la historia. La obra se separa de la persona de su artífice porque la persona se resuelve ella misma en la historia. Continuar hablando de personalidad en la obra de arte vale tanto como hablar de un proceso de individuación en el que participan todos los individuos.

Y finalmente, aún si miramos la obra de arte en su primer surgir y constituirse, ¿podemos en verdad ligarla necesariamente a una personalidad empíricamente distinta? Las más de las veces, y especialmente para algunas artes, la respuesta debe ser afirmativa, pero no faltan por cierto ejemplos en los que la obra nace de una colaboración que resuelve en la actividad creadora la personalidad de los artistas singulares. Basta pensar, en modo particular, en las vicisitudes de tantas obras arquitectónicas, aún de las más hermosas y de indiscutible belleza. El primer diseño del arquitecto ideador se torna muchas veces sólo el punto de partida para una sucesiva elaboración de otros arquitectos, de modo que, poco a poco, la construcción se transforma en modo radical, hasta en sus líneas principales y más características. La fantasía de diversos individuos se sucede en la ideación y en la realización de un edificio, sin que pueda decirse, muchas veces, cuál es la personalidad dominante. Pero lo más sintomático es que la colaboración se desarrolla en muchos casos a través de tiempos distintos, con una sucesión de intervenciones que puede alcanzar varios decenios y hasta varios siglos. Estilos arquitectónicos diversos y a menudo contrastantes se entrecruzan en la misma obra, en una unidad que, si no puede atribuirse a un artista, tampoco puede ser considerada de una escuela o de una época. No obstante, la unidad es muchas veces indiscutible, y es precisamente unidad artística, crecida sobre sí misma y que una y otra vez encamina en su propio proceso a los artistas que a él contribuyen. Lo que vale no solo para la obra arquitectónica singular, siempre de singularidad definida, según la fantasía de los diversos artistas, sino también para los complejos arquitectónicos resultantes de obras singulares, independientemente concebidas y realizadas. Pensemos en la fisonomía de ciudades, calles y plazas, que resultaron de construcciones efectuadas sin planos reguladores previos y sin intenciones explícitas de ciencia urbanista. Ciudades, calles y plazas que han venido conquistando casi milagrosamente una fisonomía suya inconfundible, cuyo valor estético es ahora universalmente reconocido. ¿Quién ha construído Venecia? ¿Qué personalidad de artista ha creado el Canal Grande? Generaciones de artistas se han sucedido y, poco a poco, todos coincidieron en una sola idea, en una sola fantasía, a la que contribuyeron hombres y cosas, arte y naturaleza, en un ritmo de vida único que no consiente abstraer esta o aquella personalidad. Arte y naturaleza, se han dicho, y se podría agregar también providencia, o hado o acaso; porque, en efecto, no es raro que sea precisamente por un encuentro fortuito de elementos dispares que una obra de arte se constituya, o se transforme ampliamente el proceso de su realización, hasta alejarse irre-

conociblemente de la primera concepción. ¿Pero es que aquel suceso o aquel acaso que tan decisivamente incide sobre la determinación de una obra de arte, puede entonces llamarse verdaderamente *acaso* trascendente por entero a la realidad del arte, o no entra también él en esa más profunda vida impersonal o suprapersonal que está en la raíz del arte mismo y, en general, de la realidad histórica? Y es este el último y más fundamental problema al que es menester aproximarse para darse cuenta de lo que pueda significar el concepto de la personalidad del artista.

* * *

La experiencia histórica nos dice, por consiguiente, que tanto el proceso espiritual a través del cual la obra de arte surge, como aquél a través del cual vive y se transforma en la realidad de hecho y en la conciencia del intérprete, son resultantes del encuentro de varias personalidades, o aún de todos los factores del mundo, de los cuales son expresión las personalidades singulares. La así llamada personalidad de la obra de arte se torna así un mito, que no se sabe como aclarar y justificar. Para comprender su origen es preciso remontarse a los inicios del pensamiento moderno, cuando con el humanismo y con el renacimiento, se quiere reivindicar contra la trascendencia tradicional el valor del hombre, que se hipostasía en su individualidad. El motivo humanista de la *virtud* encuentra precisamente en el mundo del arte su más cumplida expresión. Leonardo tiene la conciencia de ser, en cuanto artista, Dios, creador y señor del mundo de su propia fantasía. “Si el pintor quiere ver bellezas que lo enamoren, es dueño de crearlas, y si quiere ver cosas monstruosas, que espanten, o que sean bufonescas y risibles, o realmente dignas de compasión, es señor y dios de ellas”. Verdad es que también Leonardo, como todo el renacimiento, acompaña a la exigencia imanentista, la de la trascendencia, y por lo tanto, la *virtud* con la *fortuna*, y el arte con la naturaleza divina. Pero el motivo nuevo y dominante es, con todo, el del hombre como creador de su mundo, en la historia, en la política, en la ciencia y, sobre todo, en el arte. El culto de la persona como héroe, “condottiero”, señor, descubridor, artífice de un mundo que no existe, se pone en el centro de la nueva cultura que se instaura. Y todo el pensamiento moderno permanece sustancialmente ligado a esta exigencia, aunque no sepa darnos de ella una verdadera justificación especulativa. Pero es precisamente esta exigencia la que, luego, revelando poco a poco su interna autonomía y reclamando siempre en mayor grado la atención sobre el otro término del binomio —la fortuna— induce a un proceso de revisión del concepto *yo* volviéndolo cada vez más problemático. ¿Qué soy yo? La necesidad de concebir la persona como valor ha puesto en evidencia, siempre mayor, la necesidad de universalizarla, es decir, de escindirla de su ropaje empírico y par-

ticular para verla en la realidad del todo, como realidad del todo. Y entonces su afirmación y su negación se han vuelto un poco las caras de una misma medalla, de modo de tener, precisamente, que negar la persona para afirmar el valor. Esto es lo que caracteriza, más tarde, a la crisis del pensamiento contemporáneo que penetra todo el pensamiento moderno, en cuanto, precisamente, alcanza sus raíces, es decir, el yo pienso, el yo señor, el yo dios. Se torna a la duda radical, pero esta vez ella ataca justamente el principio en virtud del cual se había creído poder superarla cartesianamente. Precisamente la certeza del yo está aquí en cuestión. Y en la duda es arrastrado, antes que ningún otro, el yo del artista, su personalidad, que debiera tener la fisonomía inconfundible de una realidad divina. Leonardo *señor*. Pero ¿dónde termina Leonardo y dónde comienza su escuela? ¿Dónde están los límites, los verdaderos límites de la persona? Toda la historia de la crítica de arte, con el continuo oscilar de las atribuciones, es un golpe muy significativo a la hipótesis de la personalidad del artista. Pintores como Giorgione, como el Beato Angélico, como tantos y tantos otros, aún entre los más célebres y por lo tanto entre los más *personales*, ¿son o no son autores de las obras que les han sido atribuídas? ¿Y qué significado tiene la *personalidad* si para dar con ella es preciso buscar la diferencia de la pincelada o la peculiaridad del color usado? Leonardo se sentía señor ¿pero en qué sentido lo era verdaderamente?

* * *

Para sentirse artífice de la obra propia, es necesario separarse de ella. Una cosa es crear la obra de arte, y otra el complacerse en ser autor de ella. Cuando el pintor pinta o el filósofo fija su idea, se olvida de sí mismo. Y la obra de arte nace trascendiendo la persona. Y en ella se encuentran todos los que la hacen, los que la admiran, los que la viven.

La obra de arte es siempre *coral*. En el coro, a medida que se logra el unísono y las voces se funden en una sola voz, el corista pierde conciencia de su propia individualidad y vive en el alma de todos, en el canto de todos. El canto deviene la verdadera realidad espiritual, y en él sería vano buscar la persona de los individuos. En el canto se funden, comprendidos los oyentes, coristas mudos también ellos, cuyo escuchar es el mismo cantar. A unos y otros se une, luego, el director del coro, y el artista que ha compuesto la música y el poeta que ha escrito los versos. Un único coro, en el que está la vida de todos. Así suena en nuestro oído, por ejemplo, una canción de alpinos. Está quien lo ha compuesto y fijado en notas musicales, están los alpinos que lo cantan y lo sienten parte constitutiva de su vida de alpinos, pero están también los montes, la guerra, los hogares dejados, los familiares, los amigos: todo un mundo, en suma, que en esa canción se encuentra y se

descubre a sí mismo. Este es el arte y ésta es la verdadera vida espiritual. Si en lugar de un coro ponemos por ejemplo un cuadro o una escultura, la realidad no cambia y el carácter peculiarmente coral del arte no resulta desmentido. En efecto, para que el cuadro viva es preciso que en él se encuentren almas, dispuestas a vivir la unidad de un proceso en el que se disuelve la particularidad propia. El artista que lo concibe no puede no ser parte integrante de una realidad en la cual y para la cual concibe, y no puede, por eso, no sentirse en el fluir de una vida más grande que él, a la que él mismo y su obra pertenecen. El cuadro, además, una vez separado de su matriz primera, continúa enriqueciéndose con la realidad espiritual de todos quienes lo miran y al mirarlo se reencuentran en él, como los coristas en un coro, en un mismo latido espiritual.

Lo que no quita que se pueda seguir hablando de un determinado artista como creador de una determinada obra de arte. Y no quita ni siquiera que se pueda reconocer en artistas supremos como, por ejemplo, Dante o Miguel Angel o Leopardi, la expresión de personalidades excepcionales, que parecen sustraerse al coro y que se contraponen como gigantes a la multitud. Pero su personalidad tiene verdaderamente valor en cuanto es trascendida por aquello que la hace ser y que en ella se individualiza como se individualiza en la obra de arte singular. Milagro la una y milagro la otra, pero sustancialmente un milagro único, que sólo puede reconocerse superando los límites de la persona; hasta tal punto es verdad que la criatura puede separarse y se separa efectivamente del creador y vive de vida propia, recreándose continuamente en la conciencia del coro, sin que nos recuerde quién la ha puesto en el mundo. Homero se torna un nombre, y poco más que un nombre Shakespeare; y muchas veces ni siquiera un nombre acompaña al recuerdo del autor. Pero queda la obra de arte en su impersonalidad, que le permite, precisamente, vida autónoma y verdaderamente espiritual. Porque la impersonalidad es, justamente, el signo de su universalidad, en la cual las llamadas personas se reconocen. Para que el arte sea verdaderamente tal es preciso, en efecto, que el artista trascienda al hombre y se esfuerce por alcanzar lo divino: es decir, por tocar aquel plano en el cual le esté permitido despersonalizarse y sentirse trámite de la voz del universo. O sea, es preciso que el coro esté en el alma misma del artista, como coro de cuantos constituyen su mundo, es decir, como coro de todos y de todo. No sólo ya no es posible distinguir entre persona y persona, sino que ni siquiera entre persona y cosa, ni aún al hombre de la naturaleza, porque la vida del arte es posible únicamente cuando se tiene la capacidad de escuchar todas las voces, humanas y no humanas, como única voz. El coro se extiende al infinito y se vuelve cósmico: en él canta el todo.

* * *

Pero, entonces, ¿quién es verdaderamente el artista?

Desde que se tiene conciencia de la experiencia artística, un motivo esencial ha sido reconocido siempre como fundamento de ella y éste es, precisamente, el de la impersonalidad. El verdadero artista se ha sentido siempre en trámite; ha tenido siempre la clara conciencia de la necesidad de plegarse a una fuerza misteriosa, que dicta en su interior, cuando y como quiere. Y aun muchas veces el artista ha advertido su propia persona como un obstáculo para la revelación interna y ha buscado, sin más, olvidarse, eliminarse, para dejar libre paso al demonio que se revela. Ha esperado o solicitado su intervención con la determinación natural o artificial de un estado de ebriedad, que lo elevase a un plano distinto. Por eso el arte ha sido comparado con el sueño. Tiene del sueño, en efecto, precisamente el carácter fundamental de no pertenecerse, de vivir de una imprevista iluminación, que es la que es, y que sólo podemos registrar en su inmediatez. En el sueño vivimos, al parecer, la verdadera vida interior, sin ninguna presencia de la vida exterior: todo se desarrolla en nosotros, sustraído a las necesidades de la vigilia, liberado del consiguiente curso histórico. Y sin embargo, precisamente en el sueño, que es totalmente nuestro y exclusivamente nuestro, precisamente en el sueño sentimos que somos espectadores y actores de un mundo que se nos impone como un misterio, que no sabemos revelar. No vivimos: somos vividos; experimentamos un determinismo absoluto precisamente allí donde nos evadimos de la realidad objetiva. Pero entonces ¿qué significa en realidad poseerse? El problema del arte, ligado al del sueño, ha hecho renovar poco a poco el problema del pensamiento moderno como problema de la autoconciencia. De la autoconciencia a lo inconsciente. Es en este tránsito donde la crisis actual choca con todo el inmanentismo moderno (1). El yo, sobre el cual se había asentado el esfuerzo especulativo de los últimos siglos, es atraído cada vez más hacia la tercera persona y, mediante el psicoanálisis —que es quizá el síntoma más expresivo de la crisis— encuentra su raíz en el *Ello*. Para comprenderse de verdad, el hombre no entra más en sí mismo en un proceso autónomo de interiorización, sino que se ofrece como objeto a quien lo estudia y descubre su mecanismo inconsciente. Por otra parte, quien lo estudia va a buscarlo precisamente allí donde el yo no se siente tal, en lo subconsciente o, de todos modos, en la experiencia inmediata. El sueño resulta, por eso, el mayor síntoma de la realidad efectiva y a través de él se intenta revelar el secreto de la persona.

El problema de la impersonalidad del arte se extiende, de este modo, a toda la vida humana, y el concepto de persona tiende a desvanecerse en lo

(1) Cf. mi libro *La vida como arte*, 3ª ed., Firenze, Sansoni, 1948.

Indistinto toda vez que, desde el plano de lo empírico inmediato, pretendemos elevarnos al de la especulación rigurosa. Es verdad que el artista, y más aún el filósofo, parece mediatizar continuamente la inspiración en el proceso de una disciplina consciente, sin la cual el sueño no logra alcanzar el arte, ni la idea el sistema, pero es con todo verdadero, que artista y filósofo sienten claramente cómo en el fundamento del proceso hay algo que lo trasciende y que, sólo trascendiéndolo, lo vuelve posible.

* * *

Pero si la impersonalidad del arte y de toda la vida está a la raíz, como misterio, ella está, en el fondo, también en la conciencia del fin a alcanzar. No hay verdadera vida espiritual que no aspire a trascenderse en lo absoluto. El fin del artista, como el del filósofo, es alcanzar un valor que viva independientemente de la propia persona, por la eternidad. Quienquiera se empeña seriamente en la busca del valor sabe bien que la condición misma de la investigación está en olvidarse en ella, y que sólo cuando se pierde la conciencia de los confines de la propia persona se comienza a vivir una vida que es presentimiento de lo absoluto. El acto de amor se realiza cuando el otro no es más otro, sino una única cosa conmigo; pero todo acto de comprensión es acto de amor y vive de la misma lógica. Comprender significa unificarse, y puedo decir: ¡qué hermoso! cuando vivo de la vida de lo que es bello. Vida mía y vida de los otros; vida de los hombres y vida de las cosas. Por esto el proceso de unificación, y por lo tanto de despersonalización, no tiene límites de salida y se desarrolla tendiendo a lo absoluto. Como yo, también las cosas pierden sus confines y se compenetran y se funden en una única realidad; y solamente porque esto sucede, y en cuanto sucede, siento a las cosas animarse, perder su alteridad y devenir valor. Entonces comprendo lo llamado bello natural, porque la naturaleza, como el cuadro del artista, vive de la misma tensión de mi ser, sin solución de continuidad. Es una experiencia, de la cual no puedo darme razón porque falta la conciencia del absoluto que busco, pero sólo saliendo de mi persona advierto una efectiva ampliación de horizonte y la alegría que a ella corresponde. Cuando, luego, torno a distinguirme de mi búsqueda, a distinguir mi yo sujeto, de los hombres y de las cosas que me circundan, *mi* obra de las obras ajenas, advierto que me transporto a otro plano, al cual, lamentablemente no sé renunciar, pero que, cualquiera sea el modo como me esfuerce por justificarlo, no logro calificar de otra manera que de *vanidad*.

Traducción de ANDRÉS MERCADO VERA.

EL DESARROLLO DE LA DIALECTICA EN LA FILOSOFIA POSTKANTIANA¹

POR GUSTAV E. MÜLLER

El análisis crítico kantiano presentó una serie de opuestos irreconciliables. Esto estimuló a sus sucesores en el afán de buscar la unidad de dichos opuestos, o de desarrollar la filosofía dialécticamente.

En su filosofía teórica, Kant resolvió el objeto de conocimiento en los opuestos de la realidad incognoscible y de la apariencia conocida; esta última, experiencia científica de la apariencia, fué, a su vez, resuelta en los opuestos de la sensibilidad receptiva y el entendimiento espontáneo, o contenido particular de lo dado y forma a priori universal. La forma, por su parte, fué dividida en las formas puras de la intuición (como base de la Matemática) y las categorías lógicas. Al pensar este mundo de lo fenoménico como un todo concluso se daba origen a las antinomias de lo finito y lo infinito, de lo necesariamente determinado y de lo auto-determinado, o libre. En su filosofía práctica, el agente fué escindido en el yo fenoménico, con sus deseos condicionados hacia la felicidad y el yo nouménico que acepta libremente la ley moral como idea incondicionada de la unidad moral de todas las voluntades. En la *Crítica del Juicio*, por último, las interpretaciones teleológicas de la realidad, apelan a la idea de las totalidades orgánicas; pero, al mismo tiempo, dichas interpretaciones fueron reputadas como meros "como sí", carentes de valor cognoscitivo.

Enfrentándose con la *Crítica de la Razón Pura*, el primer grupo de los pensadores que nos ocupan, apuntan a una unificación dialéctica de los opuestos explicitados en la filosofía teórica kantiana. *Carlos Leonardo Reinhold* descubre esta unidad en la conciencia. Las sensaciones, son, no sólo, "hechos de conciencia", sino también especies de intuición (*Anschauung*) espacio-

(1) *The dialectical development of Dialectic in Post-Kantian Philosophy.*

tiempo o categorías lógicas y relaciones, o ideas de la razón, las cuales llevan a la conciencia toda hacia la unidad. “En la conciencia, las representaciones (Vorstellungen) de sujeto y objeto son distinguidos, por el sujeto, del sujeto y el objeto, y a la vez, referidas a ambos”. Tras, pues, de unificar el conocimiento empírico, Reinhold deja más allá de éste, por un lado, una realidad-en-sí, y por otro, un sujeto metafísico del conocimiento, allende el conocimiento mismo. La cosa-en-sí, nos dice, está representada en la conciencia como aquello que determina en nosotros ciertas experiencias, y el sujeto del conocimiento lo está en ella, como lo que se patentiza en nuestra espontaneidad o actividad libre.

Enesídemo considera que la cosa y el sujeto en sí no pueden, ni ser separados del conocimiento, en la medida que ambos lo integran y determinan; ni tampoco ser absorbidos en él, desde el momento que la realidad bajo la forma de la representación sólo es realidad bajo la especie del ser-conocido. Posteriormente, estima que la lógica es más amplia que la operante en las ciencias: podemos concebir también otras formas de conciencia en la filosofía, las cuales no se hallan reducidas a pensar únicamente el aspecto científico cognoscitivo de la conciencia. Este es un criticismo dialéctico sumamente valioso frente al kantiano, con su restricción del conocimiento al conocimiento científico del objeto, tipificado por las ciencias naturales.

Salomón Maimón descubre la solución dialéctica de la paradoja entrañada por una realidad en sí y una apariencia cognoscible que tanto perturbara a Enesídemo y terminara por tornarlo escéptico. La realidad como un todo, en tanto que sujeto incondicionado de todas sus propias actividades, es el fundamento de todos nuestros conocimientos parciales. Esta “idea de la razón” se encuentra realizada en nosotros en moldes finitos o limitados. Nuestro conocimiento no será jamás total o determinado de una manera precisa, hasta tanto no conozcamos su relación con la totalidad infinita de la realidad. Nuestro conocimiento, es pues, siempre infinito y finito a la par; es el proceso dialéctico de ser, a la vez, infinito en la idea y finito en la realización. “Desde que nuestra experiencia debería hacerse objetiva, mientras que al mismo tiempo no es apta para serlo, no puede darse, por esta razón ciencia universal o necesaria de lo empírico”.

Esta unidad dialéctica de la aspiración infinita y de la experiencia finita, la tensión entre lo que debería ser y lo que, de hecho, es dado; del libre auto-determinarnos y del encontrarnos condicionados, carece de sentido fuera de un sujeto.

La dialéctica es la formulación lógica de mi auto-conocimiento. Este es el genial aporte de Fichte al idealismo alemán. Fichte concibe la experiencia científica de los objetos como un aspecto subalterno de este auto-conocimiento y auto-realización dialécticos.

La filosofía es auto-conocimiento. Soy un ser activo y sabedor de mi con-

dición activa tanto en el orden de mi hacer científico-cognoscitivo como en el de mi auto-actividad práctico-moral. Al ser consciente de mí mismo, soy, pues, consciente de esa realidad que es distinta del objeto. La conciencia de los objetos constituye ese aspecto de la dialéctica que acentúa el polo de mi auto-limitación y finitud.

El sujeto, el "Yo soy", es la realidad infinita e incondicionada, que estatuye su propio fundamento: el Yo se pone a sí mismo, de suerte tal, que se distingue de sí frente a sí, a los otros o a lo otro, pero manteniendo siempre su propia unidad en ésta su propia auto-distinción. El entrañable consistir de este sujeto es dialéctico y, el pensamiento dialéctico, no sólo traduce la verdad de dicho sujeto, sino que, al mismo tiempo, es existencialmente inseparable de él. El sujeto es, pues, aquella realidad dialéctica en la cual ser y ser-pensado son idénticos. El sentido o valor de la vida se confunde con este puro proceso y actividad dialécticas de la vida misma.

Fichte supera a Kant en la precisa medida en que entiende que la *Crítica de la Razón Práctica* es el conocimiento filosófico del carácter dialéctico de la voluntad: es decir, que el conocimiento no está confinado dentro de los límites del conocimiento objetivo de las ciencias positivas. Pero Fichte recalca insistentemente este auto-conocimiento ético. En consecuencia, su dialéctica se resiente por el énfasis acordado al esfuerzo, a la lucha moral. El hombre finito, en Fichte, debería devenir Dios; su excluyente y exclusivo interés moral ciega a Fichte para otros igualmente importantes problemas dialécticos. Esta omisión de Fichte es advertida y salvada en el idealismo estético de Federico Schiller y Schelling.

El absoluto es no solamente algo que debería advenir, que debería ser engendrado por el esfuerzo de las voluntades finitas. La dialéctica absoluta, que es tanto fundamento del mundo (World-ground) como manifestación de este, infinita y finita a la par, no transparece sólo en el dominio de lo moral. Este y su respectiva dialéctica son sólo una muestra de la dialéctica, que se hace consciente de sí misma, en las reflexiones ético-filosóficas de Fichte.

Nos interesa ahora desplazar la atención prestada a los problemas suscitados por la *Crítica de la Razón Práctica* a los de la *Crítica del Juicio*. La gigantesca figura de Goethe comienza a proyectar su sombra en el ámbito de la filosofía. El idealismo estético de Schiller desarrolla y supera, al mismo tiempo, a Kant. Schiller muestra que la existencia estética es la unidad de una orientación práctico-científica en el mundo de los hechos y de una dirección práctico-moral en el mundo de los conflictos vitales. La armonía de todas las facultades humanas, culminando en "juego" y reflejadas en la obra de arte, supera, tanto al cientifismo, como al moralismo. Ella es la unidad simbólica de dichos opuestos. Schelling, influído tanto por Goethe como por Schiller, plantea la nueva posición del idealismo estético en los términos de la dialéctica fichteana. El todo absoluto es la unidad de todos los opuestos: sujeto y

objeto, Yo y No-Yo, espíritu y naturaleza, libertad moral y necesidad natural, conciencia e inconciencia son aspectos igualmente esenciales y mutuamente condicionados del todo. Esta unidad dialéctica se manifiesta en la “imaginación productiva” o “intuición intelectual” del arte. Toda obra de arte es símbolo intuible de un todo perfecto y absoluto. Y el todo perfecto y absoluto manifiesta su unidad dialéctica en dichos símbolos finitos e intuibles. El absoluto, que sólo es en cuanto se manifiesta, aparece a través de tales símbolos.

El júbilo y la celebración exultante de la vida, el entusiasmo que deriva de la existencia estética es la respuesta humana a la presencia del absoluto en formas finitas.

Por otra parte, si capto en mí mismo una realidad dialéctica, primaria e indubitable, una realidad viviente pensándose a sí misma, entonces, este sujeto no puede ser extraño al mundo del cual emerge. Si el “Yo soy” consciente es real; el “No-Yo” inconsciente, fuera del cual aquél surge, no puede ser menos real que ese Yo. La naturaleza orgánica y viviente es, pues, el sujeto en el proceso de su propia realización; la naturaleza está en el camino (“im Begriffe sein”) de ganar su auto-conciencia. El sujeto, por otra parte, no puede realizarse a sí mismo directa o adialécticamente; sino reflejado en el espejo del No-Yo, mediante las concreciones objetivas y manifestaciones sensibles en las cuales se proyecta su propia actividad.

La identidad de estos dos procesos opuestos —del objeto deviniendo sujeto, por un lado, y del sujeto deviniendo objeto, por el otro— es intuída en el arte; éste es, en un cierto aspecto, imagen natural e intuible, mediante la cual se expresa el sujeto, al crearla; en otro aspecto, el sujeto simboliza su totalidad en una forma finita de la perfección, en la cual estriba, precisamente, la esencia de la obra de arte. El arte, pues, apunta a la misma identidad absoluta del fundamento cósmico, la absoluta unidad de espíritu y naturaleza, la cual posibilita al arte como revelación de sí misma.

Pero, ¿por qué razón este sentimiento de lo infinito en lo finito debe ser confinado dentro de los límites del Arte y del entusiasmo estético? Este es el problema planteado por Schleiermacher. Toda individualidad viviente es una expresión esencial del universo; esencial, en la medida en que, sin ella, el universo no podría ser lo que actualmente es.

Esta íntima convicción o autoconciencia (Bewusst-sein) de que estamos puestos en el universo, dependiendo absolutamente de él, es según Schleiermacher, la esencia misma de la religión. Todos los dogmas y símbolos de las religiones históricas son proyecciones de este “sentimiento” íntimo de dependencia absoluta del Absoluto. Si reificamos los símbolos sagrados, perdemos su sentido religioso, transformándolos en ídolos pseudos-objetivos. La religión cristiana es cristiana en tanto que se considera a Cristo como habiendo vivido esta conciencia absoluta de absoluta dependencia con respecto del Absoluto, y por haber sellado esta fe con su incondicional entrega a la voluntad de Dios.

Para pulsar y respetar en toda alma la presencia del Absoluto, en las infinitas variedades individuales de su propia vida, nos ha sido concedido el amor religioso. La reciprocidad de este amor constituye la comunidad humana en tanto que comunidad religiosa o Iglesia. El amor religioso difiere tanto del amor ético-pedagógico, como del amor egoístamente concupiscente, en cuanto que, paradójicamente, afirma una individualidad incondicionalmente finita y condicionada. Las otras formas profanas del amor lo hacen depender de determinadas condiciones; por ej.: “te amo porque participas de mis mismos gustos”, o “porque me procuras las comodidades necesarias para mi bienestar”. Schleiermacher, disuelve, pues, la identificación kantiana de la religión con el respeto a la ley moral. Libera a la religión del moralismo.

En Schleiermacher se dan cita el teólogo cristiano con el traductor de Platón. Esta hibridización de reflexiones en torno al sentido del platonismo, la cultura griega y la significación del cristianismo tipifica la totalidad del movimiento idealista alemán, imprimiéndole su marchamo. No cabe, pues, sorprendernos al advertir que la obra filosófica fundamental de Schleiermacher se intitule *Dialéctica*.

La dialéctica, según Schleiermacher, persigue la unidad de varios y opuestos sistemas de vida y filosofía. Dialéctica deriva etimológicamente de diálogo; es el arte de conciliar puntos de vista opuestos. Es el medio unificador por excelencia de la razón, del discurso, que rinde ajustado balance de todas las perspectivas existenciales (existential standpoints). Todas las modalidades del conocimiento son, al mismo tiempo, modos de la autoconciencia. El conocimiento empírico de los objetos (Realwissen) busca el acuerdo del pensar con lo que le es dado. Es una síntesis de los opuestos del contenido y de las formas ideales (lógicas y matemáticas). El conocimiento del espíritu (Geist), en el otro polo, es conocimiento ideal (Ideal-Wissen). Es una síntesis de la historia acontecida con los ideales de vida que orientan su decurso. Pero el paradigma y unidad de todo conocimiento es el autoconocimiento. La proposición: “Yo soy” une al yo o sujeto (“yo”) con el “soy”. La adecuación, el acuerdo postulados en los otros géneros del conocimiento encuentran aquí su acabado cumplimiento: ser y pensar se identifican en una unidad concreta, tanto individual como universal. Es individual, en cada uno de los individuos, y el mismo, en todos. El autoconocimiento es, de acuerdo a esto, el paradigma de la verdad y el ser (Urwahrheit, Urwissen); la identidad de la conciencia y del ser subjetivo-objetivo; de donde emana la exigencia de una unión semejante en todos los otros sectores de la cultura y de la conciencia. La autoconciencia es el modelo de la identidad del ser y el ser-pensado.

El absoluto o Dios es inferido de la presencia de esta objetividad subjetiva primordial, o subjetividad objetiva. Dios es inferido como supuesto absoluto del yo. El absoluto es el fundamento supuesto de todos los opuestos del mundo. El mundo, por el contrario, es la totalidad de los opuestos explícitos

y desarrollados, como la naturaleza lo es a través de las ciencias naturales, la historia, a través de los ideales éticos que sirven para enjuiciarla.

El universo es, al mismo tiempo, Dios y mundo como idénticos y, a la par distintos. El sentido de la vida humana reside, pues, tanto en un desentrañar la unidad de los opuestos en los conflictos del mundo, como en un percibir en dicha unidad la reminiscencia de su eterna unidad y común fundamento.

El error o pecado filosófico reside en confundir Dios y mundo o en identificar la realidad primordial del “Yo soy” con imágenes y experiencias tomadas del exterior. La experiencia de lo externo no es racionalmente instrumentable (manageable), en tanto que, en la experiencia, se dan sólo determinaciones racionales parciales; el “Yo soy” depende tanto de un no-yo o “eso” tanto como él depende de mí. En este mundo de parciales, probables, mutuas y nunca seguras interdependencias e interactividades, permanentemente abiertas, no hay, no puede haber absolutividad. Los opuestos en el complejo dialéctico total no deben ser sacrificados a la unidad de dichos opuestos. No hay cristiano o acción religiosa con ánimo suficiente para tornar al mundo cristiano o religioso. Esto no es sino huera pretensión o refinada hipocresía.

La dialéctica hegeliana parecería haber sido concebida como un sumario, necesario y sistemático, de todos los desarrollos dialécticos precedentes. Esto no pasa de ser una fortuita coincidencia. Hegel acuñó su dialéctica, de manera independiente y original, al hilo de sus tempranas meditaciones sobre el significado del cristianismo y de la cultura griega. Lo que sucede es que su propio desarrollo de la dialéctica le forzó a ver reflejado su método — como confluencia de varias dialécticas unilaterales — en las empleadas precisamente por sus contemporáneos. El individuo se encuentra a sí mismo en el mundo: ésta es la historia de su *Fenomenología*. A diferencia de Schleiermacher, para Hegel, la dialéctica es, no sólo la búsqueda en torno a la unidad de los opuestos, sino la eterna unidad de los mismos, en la cual la búsqueda de dicha unidad es, al mismo tiempo, expresión de ella.

El Absoluto, ni es distinto de sus procesos dialécticos particulares, ni es idéntico con ninguno de ellos. Es, tanto lo que El es como lo que El no es: “la identidad de la identidad y la No-identidad o diferencia”.

La razón dialéctica (Vernunft) es el medio transparente y universal, donde todas las figuras concretas y animadas de la vida y la conciencia (Bewusstsein) alcanzan su auto-esclarecimiento; donde advienen a saberse a sí mismas, tanto en el sentido de saber lo que ellas son, como en el de saber lo que no son, al realizar su limitación en su oposición a otras reales e igualmente valiosas figuras de la vida. Los conceptos (Begriff) de la razón dialéctica son, por ende, verdaderas formas de acción (wirklich), a la par que posibilidades ideales, universales del pensamiento (vernunftig). “Idealismo” y “realismo” son sólo aspectos abstractos de todo “Begriff” dialéctico. La

filosofía es conciencia real y viviente pensándose a sí misma (Denkendes Bewusstssein).

Todos y cada uno de los tipos y grados de la "Bewusstssein" tienen su propio intencional "otro", su propio grado y tipo de "objeto", el cual es evidente, manifiesto para aquélla. De manera tal que, cualquiera sea la especie de "oposición" que se me patentice, ella me indica en qué "posición" me muevo, qué tipo de "posición" soy o represento.

En el plano de la diversidad fáctica del Da-sein (of factual being there many), las "cosas" finitas, desplegadas en el espacio, o los acontecimientos que se suceden en el tiempo son puestas como reales. Este es el nivel de la conciencia científica abstracta (Verstand), la cual se distingue a sí misma de aquéllas. La cuantificación matemática, o mecanismo, es el reino ideal de las leyes, diferenciadas de los contenidos reales de la naturaleza; constituyendo la unidad de los opuestos dentro de las ciencias positivas. En este mismo grado, que pone el mundo como objeto o No-Yo, una orientación práctica percibe en la naturaleza la analogía consigo misma como vida. Hay un aspecto "interno", del cual la corporeidad mecánica es el "externo", o apariencia externa. La naturaleza, en este "Begriff" orgánico, es unidad organizadora en medio de una pluralidad de funciones; es el mundo de lo viviente, de las estructuras teleológicas deslizándose a lo largo del fluir continuo de la vida.

Si este grado es ahora pensado como una totalidad de lo externo y de lo interno, de las apariencias mecánicas y de los procesos orgánicos, advenimos a la idea del mundo como unidad de dichos opuestos. La apariencia física del mundo es la apariencia de las energías vitales, o "fuerzas", pero desde que topamos con una totalidad de "momentos" finitos y limitados ninguno de ellos es necesario o real en sí mismo; tanto este mundo como su visión respectiva carecen de fundamento. Todos los entes finitos y condicionados jamás podrían conspirar a totalizar un todo infinito e incondicionado: es un mundo que deviene sin fin, donde todo ser es también su propio no-ser, donde todo hacer no encuentra cabal cumplimiento.

Por otra parte, la eterna frustración del entendimiento finito por circunscribirse a sus límites (to cling to its fixations), es un aspecto real de lo que él es. La contradicción frente (against) al absoluto es una verdadera auto-negación del y dentro del absoluto.

El segundo grado de la conciencia pensante es el de las polaridades esenciales y viviente (Wesen). La conciencia es en este nivel auto-conciencia, o conciencia mediatizada por otros yoes. Me sé a mí mismo como amante a través del ser a quien amo: nuestro mutuo amor es nuestra relación esencial, nuestra "Wesen". Me reconozco como amo a través de mi esclavo, como organizador político a través de mi partido y así sucesivamente. En líneas generales, me conozco a mí mismo a través de mi obrar, con respecto de mí

mismo y del prójimo; de mis manifestaciones objetivas y expresiones concretas (embodiments).

La figura científico-teórica de este grado es la fenomenología del espíritu, *Geisteswissenschaft*; la cual es la consideración pensante de estas polaridades vivientes, que son conceptuadas como la esencia misma de la historia.

La figura práctica de la conciencia en este plano del pensamiento es la participación activa y efectiva en la vida del pueblo al cual se pertenece; es el reino de lo ético en la plasmación de valores en el orden de lo moral-personal, lo público-legal y lo cívico-social. La lucha por y frente a los valores es la unidad de los contrastes y tensiones en el ámbito de la praxis.

La ética —en este sentido lato— y la historia están adscriptas permanentemente a este grado de la “*Wesen*”, así como la vitalidad y el cuerpo al primer grado del “*Dasein*”. La idea de totalidad, aplicada a este aspecto ético-histórico de la vida del espíritu, debe englobar a todas las individualidades como esencialmente relacionadas y mediatizadas en y por su unidad, unidad a la cual Hegel llama espíritu objetivo. El espíritu objetivo es la unidad de todas las polaridades esenciales de la existencia personal. Dichas polaridades son puestas, suprimidas y conservadas en el contexto viviente del todo. En pocas oportunidades, esta dialéctica práctica se ajusta al esquema de “*tesis, antítesis y síntesis*”, falsa estereotipia para la dialéctica hegeliana concebida como totalidad. El tercer plano de la conciencia pensante une los dos primeros niveles. Es la unidad de sujeto y objeto, de naturaleza y espíritu, de los valores y el nudo *Dasein*. Es el grado de la Idea.

Sus manifestaciones son el Arte, la Religión y la Filosofía.

El arte es una manifestación teórica, en el sentido prístino de la palabra “*Theoria*” (contemplación, visión, espectáculo festivo). El arte nos muestra la unidad del Yo y el No-Yo, de sujeto y objeto, de valor y mero *Dasein*. Es la visión de un todo absoluto y perfecto a través de los símbolos finitos de la intuición sensible.

La religión es de orden práctico. En ella, el hombre se relaciona, por medio de la acuidad de símbolos imaginativos, con la vida absoluta del Todo. La religión es la conciencia de lo finito en la vida absoluta de lo infinito; la afirmación incondicionada de la vida, a pesar y a través de las decepcionantes peripecias y desgraciados avatares de la experiencia finita. En el símbolo cristiano, Dios se reconcilia consigo mismo por medio de su propia participación en el sufrimiento e imperfección de la vida finita; pone su alteridad, su propia negación, como parte de sí mismo.

En la filosofía del arte y de la religión los opuestos teóricos y prácticos de la idea son objeto de consideración pensante; ambos se saben a sí mismos como expresiones unilaterales y, por ende, opuestas del Absoluto.

La filosofía, en tanto que unidad de todos los grados del pensamiento y de la totalidad de tipos de conciencia de los opuestos, es, tanto el proceso

dialéctico de auto-realización como la idea del Todo; del cual el conjunto de los desarrollos dialécticos son auto-realización.

Resumiendo: La dialéctica es tanto la Lógica como la Onto-lógica de la filosofía. La realidad es lo que es, a la par, en sí y para sí. Es la concreta y eterna reconciliación y armonía de todos sus propios opuestos, conflictos, tensiones, dualismos y procesos temporales, en que finca su consistir; fuera de los cuales, nada sería. La objeción de que no hay acuerdo posible entre el pensamiento y la cosa es, en sí misma, uno de esos "Begriff" concretos que son, al mismo tiempo, figuras particulares de la vida y perspectivas individuales. El dualismo abstracto y la separación de pensamiento y cosa como punto de vista concreto ejemplifica la unidad de opuestos dentro del primer grado lógico de la dialéctica hegeliana.

Traducción de JORGE MARIO PÉREZ.

NATURALEZA E HISTORIA

POR ERNESTO GRASSI

Respuesta a Carlos Astrada

Advertencia preliminar.

El tercer fascículo (Marzo-Octubre 1949) de los "Cuadernos de Filosofía" ha dado a conocer una polémica filosófica, acerca del carácter histórico o no histórico de la naturaleza argentina, entre los profesores Carlos Astrada y Ernesto Grassi.

El problema era el siguiente: la mayor parte de la naturaleza sudamericana es aún no histórica, al contrario de lo que sucede en Europa —esta era la tesis que yo sustentaba— puesto que aquella naturaleza no ha sido asimilada por el hombre ni en su mundo artístico, histórico o técnico. La experiencia de una naturaleza tal suele ser desconocida para el europeo, pues sus vivencias de la realidad están ínsitas dentro de las mediciones de una ciencia técnica (matemática, geometría, física, etc.), o dentro de las configuraciones de un arte de evolución secular, o encuadradas por hazañas humanas, es decir, por la historia. Esta era mi tesis general, que acaso no se desprendía con toda nitidez del texto publicado en castellano. Sin embargo, las descripciones que contenía, aunque de carácter aparentemente literario, supongo que habrán contribuido a aclarar mi tesis, pues la experiencia no técnica de la distancia, la vivencia de la estancia en tanto realidad al margen de la historicidad, la doble significación del caos, acaso proyecten alguna luz sobre el problema de la historicidad del hombre, tal como lo veo yo.

En una réplica de extraordinaria agudeza y penetración, Carlos Astrada ha rectificado mi tesis al señalar que, en sentido riguroso, no hay naturaleza no-histórica, pues la naturaleza existe siempre sólo en tanto un momento del humano estar-en-el-mundo. Por eso la forma en que yo he hablado de naturaleza no-histórica tenía que ser admitida con cierta reserva.

Considero que esta discusión puede ser de suma importancia, y por cierto desde varios puntos de vista. Por lo pronto arribamos a un verdadero coloquio entre la vieja Europa y la nueva América del Sud. ¿No constituye ésto ya una prueba de que el centro de gravedad de la cultura occidental se desplaza de uno a otro continente? ¿Acaso no se evidencia así la importancia espiritual de la Argentina y no se perfila de esta manera cada vez más el gran cometido cultural de este país, cometido que puede constituir una incitación para la juventud estudiosa?

También desde otro punto de vista considero de suma importancia esta discusión. El problema filosófico a dilucidar aquí surge no sólo a raíz de interrogantes teóricos, o en función de interpretaciones de textos, sino desde lo inmediatamente vivido, a partir de una situación existencial. La naturaleza se muestra aquí como algo nuevo, como algo que el europeo, a tal grado entretejido en el mundo técnico, parece haber olvidado. Pero si precisamente ha impresionado con tal intensidad al europeo, ¿no constituye ésto una prueba de que la naturaleza ya ha sido completamente olvidada por él, porque por lo general vive en un mundo abstracto y por lo tanto ya ha perdido todo contacto verdadero con la naturaleza inmediata? Una tal experiencia ¿no es ya un signo trágico más, signo de que la cultura nacida en esta atmósfera abstracta ha perdido el acceso a las fuerzas originarias y por lo tanto tiene que palidecer y agotarse en un racionalismo?

Finalmente, también por las razones que siguen parece necesario continuar la discusión. Es sin duda justo afirmar —tal como lo hace Astrada— que sólo se puede hablar de naturaleza en tanto el hombre la vive y por lo tanto se le enfrenta como un momento de su “estar-en-el-mundo”. Pero, ¿se agota con esto el problema de la naturaleza y el interrogante de si hay una naturaleza no-histórica? Los últimos escritos de Heidegger, algunas de sus referencias en la interpretación de Hölderlin y algunos de los ensayos de su último volumen *Holzwege*, prueban que también para él se da la posibilidad de nuevas conclusiones que van más allá de *Sein und Zeit* y precisamente con respecto a la cuestión de si todo puede ser resuelto en lo meramente histórico.

Pero aquí no nos proponemos interpretar a Heidegger ni caer en una especie de nuevo *ipse dixit*, sino que, ante todo, procuramos que los pensamientos que le debemos den nuevos frutos. Los aportes de Astrada y Guerrero (1) prueban ser mucho más importantes que las repeticiones de algunos pedantes y dogmáticos discípulos alemanes de Heidegger. De ahí mi gratitud por la hospitalidad que los “Cuadernos” me brindan, la que me permite proseguir la discusión partiendo de esta pregunta. Junto a la rea-

(1) Ver sus exposiciones en el Congreso de Filosofía últimamente celebrado en la Argentina.

lidad existencial humana, que exhibe carácter histórico, ¿es o no es dada una realidad que no puede resolverse en la peculiaridad del estar-en-el-mundo del hombre? Mas, ¿esta pregunta no documenta de suyo una contradicción, ya que toda realidad a la que hacemos referencia es experimentada por el hombre y es por lo tanto ya un momento de su estar-en-el-mundo y adhiere un carácter histórico?

El ente como aparecer.

Para responder a esta pregunta debemos llevar a cabo paso a paso una investigación. La primera tarea que se nos presenta es la de examinar si es posible hablar de una naturaleza en el sentido tradicional *realista*. La naturaleza en tal caso coincidiría con un ser-en-sí *objetal*, yacente en el fondo de las apariencias: como tal sería una realidad no-histórica, en tanto que independiente de la experiencia humana.

Los supuestos de todo interrogar, de todo afirmar y negar, de toda actitud son apariencias que los sentidos nos transmiten. Bajo el término apariencias entiendo lo que se muestra a través de los sentidos y que como tal es determinado con el término fenómeno (*φαινόμενον* de *φαίνεσθαι*, aparecer, mostrarse). Toda exteriorización filosófica acerca del ente puede sólo partir de estas apariencias, pues aún el intento de hallar y de afirmar algo en-sí-entitativo detrás de las apariencias, sólo es posible al querer obtener conclusiones acerca de aquello que acaso sea su fundamento. Cuando de algún modo no se quiere proceder dogmáticamente, ¿qué otro punto de partida podría escogerse? Pero si se quiere concluir del aparecer a lo en-sí-entitativo surgen grandes dificultades: lo en-sí puede revelarse sólo por su paranosotros y apenas vemos la posibilidad de saltar el círculo de hierro de este aparecer.

¿Cuáles son las cualidades de las apariencias sensibles, o sea, de las percepciones sensibles? Los fenómenos sensibles son —al menos tal como los experimenta el hombre— siempre de otra especie, diversos. Lo que en comparación con algo aparece grande es en comparación con otra cosa, pequeño, y lo que comparado con algo aparece como caliente resulta frío respecto a algo distinto, etc. Además hay que advertir que no sólo las apariencias de los objetos son siempre relativas, sino que nosotros mismos, en tanto somos objeto para nosotros mismos, jamás podemos ser hallados como idénticos. Aún la repetición de una apariencia la determina como una “otra” y por lo tanto, de acuerdo a la célebre sentencia, jamás nos es posible sumergirnos dos veces en el mismo río de las impresiones sensibles.

Aquí debemos dar un esencial paso adelante: ahí donde todo siempre es nuevo, siempre distinto, no es posible tomar medidas, no es posible *prever*. Las apariencias que transmiten nuestros sentidos tienen sin embargo junto

al carácter de la constante alteridad, de la relatividad y mutabilidad respectivamente, el de la *incumbencia*.

En todo lo que transmiten nuestros sentidos se trata de apariencias, que mejor contempladas se revelan como momentos de un impulso. Se trata de hambre o de hartura, de miedo o de confianza, de amor o de odio. El hombre experimenta pues que, en este mundo de apariencias —en que originariamente se siente perdido— todo le *incumbe* y que se trata de vida y muerte, logro o fracaso, verificarse o sucumbir. Repito: el hombre *no* experimenta en *abstracto* las apariencias de los sentidos. Las apariencias no son objeto de un contemplar, de un mirar racional, sino momentos de la necesidad de salir del paso con ellas. Recordemos que aún en la fenomenología de Husserl el problema de la intencionalidad es un factor decisivo y, de hecho, toda la fenomenología existencial de Heidegger ha brotado de la nueva interpretación de la intencionalidad. Observemos el último término utilizado por mí: tenemos que salir del paso, tenemos que componérnoslas (zu Rande kommen) con los fenómenos, pues será decisivo para nuestra dilucidación.

Adelantemos otro paso más: puesto que el hombre se siente perdido en el mundo de las apariencias sensibles como en un bosque en que todo aparece como relativo, tan pronto así y tan pronto de otro modo. un mundo tal es experimentado como una selva virgen. El hombre bosqueja unidades de medida para orientarse, sobre el fundamento de las cuales empieza a determinar, a limitar: pasa del mundo de lo relativo al de lo objetivo. ¿Qué significa aquí objetivo? Aquello que hace posible la distinción entre apariencia y ser (por ejemplo, con respecto a la presupuesta escala del termómetro, establecemos el calor o el frío de algo y la temperatura es objetivamente determinada sobre la base de la unidad de medida, es decir su ser es diferenciado del aparecer puramente subjetivo). Fuera de esta unidad de medida no hay ni subjetivo ni objetivo, ni distinción entre apariencia y "ser", ni siquiera la posibilidad de decir si el frío es carencia de calor o si el calor es carencia de frío.

Es evidente que la distinción entre apariencia y ser sólo tiene validez mientras nos movemos en el recuadro de los principios supuestos. Fuera de ellos la distinción entre objetivo y subjetivo no tiene ningún valor. De ahí surgen lo que los griegos denominaron *τεχναι* y nosotros, ciencias particulares: fundamentar, demostrar, aquí sólo significa determinar, respectivamente mostrar algo con miras al fundamento, axioma, principio, unidad de medida, elegidos para arraigar en él las apariencias en sí huidizas. Estas son las primeras medidas que el hombre toma para desempeñarse dentro de la realidad, para componérselas en ella, para orientarse.

Lo objetivo como lo no-cosificado.

Ahora tenemos que preguntar: ¿qué es lo aquí mentado al decir objetivo? ¿Cuál es la autoridad de la *τεχνη* que nos permite distinguir “*parecer*” y “*ser*”, subjetivo y objetivo? Se hace patente la vinculación con nuestra pregunta originaria de si hay una naturaleza que es en sí. Pues de haber lo objetivo de una realidad que en sí es cósmica, esta realidad cósmica que en sí es, sería lo no-histórico, lo no-existencial que buscábamos. Como veremos, *no puede ser hallada* una tal especie de realidad *cosiforme*.

Ante todo: nosotros determinamos las apariciones basándonos en las unidades de medida escogidas, principios que por lo pronto pueden ser momentos puramente subjetivos, porque son en cierto sentido instrumentos con que el hombre trabaja para evadirse del mundo del caos sensible y para crear un mundo ordenado, un cosmos. ¿Qué es lo objetivo aquí? ¿Acaso aquello que yace detrás de las apariciones y a lo que intentamos corresponder con nuestras unidades de medida? ¿Lo objetivo sería, por lo tanto, lo que obtenemos si restamos el aporte de las unidades de medida? Esta es la concepción corriente de lo objetivo, pero que muy pronto se revela como insostenible. Pues si los principios son necesarios como medios, como instrumentos para desempeñarnos en el caos de los sentidos, entonces la resta de las unidades de medida, por las que el hombre intenta acercarse al imaginado ser en sí, significaría volver a hallar la realidad otra vez así como era *antes* de estos esfuerzos técnicos, pero éste era el caos, la impenetrable maraña originaria que ninguna orientación admitía. El hombre apeló a unidades de medida, de principios, precisamente porque se hallaba ante un caos, y volvería a hallarse de nuevo ante aquel caos.

Con esto aparece renovada la pregunta: ¿qué es entonces lo objetivo? Hemos de admitir acaso que no lo hay y que todo es sólo determinado de acuerdo a convenciones arbitrarias basadas en unidades de medida, en axiomas, en principios que el hombre mismo proyecta? Es evidente que no es este el caso: las unidades de medida no pueden ser proyectadas arbitrariamente por el hombre, pues algunas unidades de medida se confirman y otras no. Tomemos un ejemplo: la unidad de medida de la cantidad se confirma para todo lo que puede ser determinado por la numeración, es decir para el dominio de lo que denominamos físico. Pero se ponen de manifiesto dominios de fenómenos, de apariencias, que no pueden ser captados en la red de lo numerable, ya que una función orgánica no es determinable sobre la base de la cantidad sino sólo con respecto a su sentido. Es así como el hombre se ve constreñido a acudir a otros principios, a otros axiomas que prueban su validez en el dominio de lo viviente.

¿Cuál es, pues, el fundamento de las ciencias técnicas, que por lo general es hoy descuidado? Es el fondo existencial, que introduce al hombre en

el componérselas dentro de la realidad sensible. Pero, ¿qué es entonces lo objetivo? ¿Dónde nos enfrentamos con él? Lo objetivo no coincide ni con un supuesto inalcanzable cósmico “*en-sí*” detrás de las apariencias, ni con los principios, los axiomas, las unidades de medida de las ciencias particulares, sino con la primordial necesidad existencial del hombre de “componérselas” dentro del mundo de las apariencias sensibles y de “saber desempeñarse” frente a ellas. Sólo dentro de este límite, de este margen, pueden confirmarse o fallar los axiomas y los principios aislados que el hombre bosqueja. Esta necesidad primordial, este margen primordial es sencillamente lo objetivo.

¿Qué carácter tiene lo objetivo? No el de lo cósmico, de lo presente, que se supone sólo ha de ser contemplado para ser aprehendido. Nosotros lo experimentamos más bien por la “necesidad”, es decir en la emergencia de des-
envolvemos en un sentido determinado para componérselas, es decir en la experiencia de que algo nos incumbe y nos arranca de la indiferencia. Pero esto que nos arranca de la indiferencia, que nos manifiesta una multiplicidad de diferencias, aún dentro del no-saber cómo y dónde, es el símbolo de un vínculo con respecto del cual las apariencias recién pueden ser delimitadas y determinadas de una u otra manera. Vivimos pues dentro de un borde, término o límite establecidos, que determina nuestra realidad. Sólo ahora estamos en condiciones de entender el significado del término “*zu Rande kommen*” (componérselas) como fundamento de la apariencia de lo objetivo. Sólo dentro del “borde”, ínsito en el “límite” de lo que nos incumbe, de lo que nos constriñe a volvernos en una dirección, podemos lograr o frustrar, podemos distinguir lo subjetivo y lo objetivo, o sea ver también surgir una meta, alcanzarla o no. Lo objetivo es la unidad en tanto un *realizándose* dentro del cual se sub-dividen las apariencias y reciben su sentido y significado: lo objetivo es un mandato, un juego que debe ser cumplido, cuyas reglas están establecidas. Estas reglas no pueden ser inventadas por el hombre, porque sólo con miras a su subsistir surge de todos modos la posibilidad de la experiencia del no saber desempeñarse, del no componérselas, del triunfar o fracasar. Por eso también puede aparecer el fracasar, y aún la misma renuncia es una de las formas de reconocerlo.

Es patente que hasta este punto sólo hemos enfrentado una realidad que muestra un humano carácter del “*estar-en-el-mundo*”. Repito ahora la pregunta: ¿puede darse la posibilidad de una realidad que no se resuelva en el humano “*estar-en-el-mundo*”? Planteo ahora la tesis fundamental: ésta es sólo “una” forma de la experiencia de lo objetivo.

El fenómeno del tiempo.

¿Cómo es, por lo pronto, experimentada la realidad? En el impulsivo mundo biológico de los sentidos. Mas sólo es posible iluminar su esencia fundamental partiendo del problema del tiempo.

Ya en mi escrito anterior he señalado el problema del tiempo y las distintas posibilidades de experimentarlo. *Sólo la diversa especie y modalidad de experimentación temporal posibilitan una diferenciación entre vida histórica y no-histórica.*

El fenómeno del tiempo resulta a primera vista enigmático: por lo pronto parece ser un fenómeno que surge junto a las *apariencias* y en ellas, pues por lo general entendemos el tiempo como lo que en ellas roe, las reduce y resuelve: el tiempo devora las apariencias y las hace desaparecer. El tiempo en este caso jamás sería idéntico a las apariencias, sino algo que ocurre “en ellas”.

Por lo demás apenas sabemos en qué es reconocible la esencia del tiempo. Es sabido que consta de tres momentos: pasado, futuro y presente; pero en cuanto intentamos decir en qué consiste su *ser*, nos topamos con contradicciones. ¿Cómo podemos decir que el futuro *es*, si *per definitionem* es aquello que *aún no es*? ¿Cómo podemos decir que el pasado *es*, si es simplemente lo que *ya no es*? Y en el instante en que procuramos captar el *ser* del presente, se revela como algo desvaneciente, que ya no es presente sino pasado.

Este carácter vano otorga al tiempo un aspecto enigmático. Hago aquí una pregunta previa: ¿acaso la causa de nuestro fracaso en el intento de captar la esencia del tiempo reside en que lo consideramos como algo *cósico* mientras que no es ésta su esencia? Pero, ¿es dada alguna otra manera de ser que la *cosiforme*? Hemos visto que lo objetivo tampoco ha sido por nosotros hallado como algo *cósico*, sino como un mandato, al que son propios vinculaciones y reglas mediante las que surge la obligación de volverse, de orientarse — la necesidad simplemente. En razón de la necesidad de volverse triunfo y fracaso emergen como posibles metas. ¿El tiempo acaso habría de mostrar una estructura parecida?

¿Dónde vive el porvenir, dónde está? En la espera. ¿Dónde vive el pasado, dónde está? En el recuerdo. ¿Dónde vive el presente, dónde está? En la instantánea atención. Pero el a-tender sólo es posible en cuanto a lo que nos incumbe: sólo por la presencia de lo a nosotros incumbiente podemos esperar (futuro) o recordar (pasado) o determinar algo así como a nosotros presente. Por eso San Agustín dejaba nacer el tiempo del instante — como *ad-tentio*—, como “*tendere ad*”, como impulso hacia algo por la presencia de lo que a uno incumbe. Y la presencia de lo que nos incumbe tiene el carácter del instante, porque sólo en función de éste conseguimos diferenciar y delimitar algo. Si nada nos incumbiese, nada distinguiríamos, nada veríamos, ni esperaríamos ni recordaríamos.

Aquí hay que observar algo esencial: el tiempo se revela al contrario de lo que antes creíamos, *no como* algo que carcome el ente y lo disuelve: *ser y tiempo se revelan como inseparables*. Todo lo que aparece muestra un carácter temporal: sólo podemos distinguir algo por la presencia de lo que

nos incumbe. La identidad de ser y tiempo se revela como la verdad existencial fundamentante.

¿Qué alcance y significación puede tener la dilucidación del fenómeno del tiempo con respecto al problema de una no-histórica realidad? ¿No prueba ella precisamente lo contrario? Llegamos aquí al punto crucial de nuestra polémica.

Lo conforme a tiempo en lo biológico.

La experiencia del tiempo no es idéntica a la experiencia de la historicidad. Tal como ahora señalaré los animales experimentan impasibles el tiempo, sus acciones son siempre como veremos conformes al tiempo — en esencial oposición con el hombre; por eso lo que en ellos ocurre es siempre sólo lo idéntico, jamás algo nuevo y por tanto no puede hablarse de ellos como de seres históricos.

Hemos dicho que la realidad con su diversidad aparece primordialmente a través de lo que los sentidos transmiten, mas esto que aparece jamás tiene un carácter abstracto sino que emerge siempre como momento de un pujar, de un impulso hacia algo. Así el animal, el ser orgánico viviente, sufre la impresión de la realidad en la escena de la alimentación y la alimentación misma como algo que consume precisamente ahora, o todavía no, o ya no. La alimentación lo mismo que el soporte o sujeto del impulso hacia la alimentación sólo son concretamente pensables dentro de la unidad del marco, del margen de aquello que incumbe en la escena de la alimentación y con respecto del cual quien se alimenta tiene la vivencia del todavía no y del ya no y del ahora.

Es de importancia notar cómo esta experiencia del todavía no, del ya no y del ahora, ni aún en lo biológico puede ser conocida a posteriori, es decir como resultado de una experiencia. Sólo la *presencia de lo incumbiente en el impulso por la alimentación* permite en general experimentar algo como nutritivo o no-nutritivo.

La vida de lo biológico, de lo puramente orgánico, está determinada por el hecho de que los seres vitales están completamente insertos en los vínculos de lo incumbiente y de ninguna manera pueden apartarse de ellos. De ahí una *primera consecuencia*: el *anonimato* de lo biológico, que salta a la vista, porque las acciones biológicas pueden asimismo ser simplemente provocadas por medio de simulacros sin tener en cuenta algo determinado o el caso singular. La *segunda consecuencia* es la asombrosa y fundamental *conformidad al tiempo* de la acción biológica: puesto que está firmemente enraizada e inserta en lo biológicamente incumbiente, las necesidades además surgen en forma prematura o tardía. De ahí se hace comprensible la asombrosa puntería del instinto de los animales. El tiempo, o bien el ente es experimentado por los

animales fundamentalmente *conforme al tiempo*. La *tercera consecuencia* es el *orden* del mundo biológico en el que todo está distribuido y delimitado: de ahí que si nos asomamos más al mundo de lo biológico hallamos en él sólo una legalidad férreamente cumplida, que asiduamente ponderamos como ejemplo y modelo de vida humana. Aquí rige el tiempo en lo conforme a tiempo: es para los animales el *tiempo de las pasiones* que admite solo la repetición de lo idéntico.

Lo no conforme al tiempo de la humana experiencia.

¿Cuál es la posición con respecto al hombre? Es muy característico que ni bien el hombre es abandonado a su impulso biológico, instintivo, pierde su control. Posiblemente sea ésta la razón por la que Maquiavelo por ejemplo, quien veía en las pasiones de los hombres el factor originario de las acciones humanas, sentenciara en forma tan pesimista sobre la naturaleza humana. Ni bien los hombres se abandonan a sus pasiones, en contraposición con el animal, entran en desorden, destrucción.

Pero, ¿qué significa que ni bien el hombre se entrega a sus pasiones se arroja en el caos? Significa que esencialmente no acierta a desempeñarse en los impulsos, en las pasiones (lo que ya hemos establecido). El hombre recurre a unidades de medida para orientarse, porque el mundo de los sentidos le engaña constantemente.

Así el hombre experimenta el tiempo siempre en el constante ser *prematuro o tardío*, que es —en contraste con el animal—, lo intempestivo. Evoco aquí los bellos versos de Rilke (IV Elegía del Duino):

“Nosotros no concordamos. No avisados como lo están
las aves migratorias. Superados y tardíamente
nos imponemos súbitamente a los vientos
e invadimos lagunas en que no tenemos parte”.

Por lo demás las acciones humanas, a diferencia de las del animal, *jamás* son *anónimas*, sino que son siempre individuales y a saber en el sentido que en seguida diremos. Como el hombre no acierta a desempeñarse en el mundo de los impulsos, proyecta unidades de medida por las que determina las apariencias: la proyección de unidades de medida *no es meramente una sustitución de la certeza originaria de los impulsos sensibles*, sino que ellas tienen una significación mucho más fundamental.

No habría de hallarse el hombre ya en el mundo de los sentidos sólo por haberse apartado de su protección, caería sólo en la indiferencia, es decir se revelaría sólo como un ser viviente orgánico, enfermo, decrepito. Por el contrario, el hombre es, a diferencia del animal, arrebatado no sólo por

las pasiones sensibles sino también por otras: su capacidad patética es manifestación de una nueva modalidad de ser afectado, o sea de un nuevo margen, de una nueva objetividad dentro de la cual ha de ser estructurada la de la vida orgánica. Esta es simplemente la obra del hombre a diferencia del animal. Historia no es sino la realización o no-realización, el logro o el fracaso del hombre frente a su tarea, que no es decidida por el hombre en tanto especie sino en cada instante sólo por el individuo. Historia es el acaecer o no-acaeer de lo *humano* sobre lo que ha de decidir cada individuo, de ahí que la historia humana jamás sea anónima. Precisamente hablamos de historia humana ahí donde no nos encontramos en el dominio de una conformidad automática al tiempo —como en el dominio de lo biológico— sino en lucha constante contra lo prematuro o lo tardío, en un dominio en que el orden ha de ser en cada caso *creado*.

Pero también es tenebroso y asombroso aquel otro orden que *incumbe al hombre* y que subsiste, pues sólo con respecto a él puede distinguir los momentos temporales “ya”, “ya no” o “todavía no”. Es el mundo de lo eterno del que habla Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, es la segunda forma de lo no-histórico (junto a lo impulsivo) ante la cual quienes lo contemplan sólo pueden callar, pues toda palabra está demás.

Existe pues un doble mundo no-histórico: el de los animales y el de lo eterno, que incumbe al hombre. Esto lo atestiguan constantemente todos los seres vitales, hombre y animal: los animales en cuanto realizan lo eterno sobre la base de lo *siempre idéntico*, conforme a tiempo y anónimo; el hombre en la experiencia de lo no-conforme a tiempo, que sólo es posible sobre la base del estar presente lo *nuevo* sólo a él incumbiente. Digo “nuevo” porque le arranca del mundo de los sentidos, lo mismo que del de la indiferencia. Lo entrega a nuevas pasiones que son origen de su historia.

El desocultamiento como lo incumbiente (ad-viniente).

Hemos llegado pues a nuestra meta. Tengo la esperanza de haber aclarado, o al menos de haber insinuado el doble sentido en que puede y debe hablarse de una realidad no-histórica. Pero sería aún posible volver a la objeción originaria y preguntar de nuevo: si el hombre vive lo no-histórico —por ejemplo lo impulsivo— sólo en tanto un momento de su ser histórico, ¿cómo puede entonces hablar en general de una realidad no-histórica? ¿No es ésta una contradicción? Este argumento que ponen en juego algunos existencialistas parece *mutatis mutandis* en cierto sentido idéntico al que durante largos años expresaban los idealistas: todo aquello de que podemos hablar sólo aparece en tanto momento de la conciencia, así hemos de reconocer como lo primero y lo originario sólo la conciencia, que ha de ser clarificada no ya en su objetividad subjetiva sino en la trascendental. De este esfuerzo

nacieron, desde Descartes a Hegel, los desesperados intentos por ganar una nueva concepción idealista de la objetividad en la que al fin es superado el dualismo de *res extensa* y *res cogitans*.

Lo objetivo, empero, jamás coincide, como ya hemos mostrado, con un *objeto*, de especie sensible o racional, sino con lo primordial incumbiente y, ante todo, la de objeto y sujeto.

Pero no es suficiente señalar este nuevo concepto de la objetividad, sino que hemos de estar atentos para mantener la apertura de este concepto de la objetividad. Mostraré en un ejemplo lo que aquí entiendo por apertura. La incumbencia (o bien lo objetivo) que aparece en los impulsos sensibles y con respecto a lo que adquiere un sentido: lo nutritivo o lo no-nutritivo, lo visible o lo no-visible, lo audible o lo no-audible es una *incumbencia* (un ser afectado) (*muy otra* de la que el hombre experimenta concomitante con la vida vegetativa o sensitiva. Es la experiencia del logos en tanto invitación para seleccionar, escoger y fundamentar. Nace de la experiencia de un orden que le corresponde y que puede realizar o extraviar y en el que reside el origen de la historia humana. De ahí que se identifique el problema de lo objetivo con el interrogante del estar desoculto, de la *a-letheia*, o sea de lo que es arrebatado a la *lethe*, al olvido. En cambio aquello que el hombre evoca y aguarda es algo muy distinto de lo que el animal evoca y hacia lo que puja: lo objetivo del mundo sensible de los animales tiene el carácter de lo conforme a tiempo, mientras lo objetivo de que el hombre tiene vivencia, tiene el carácter de lo no-conforme a tiempo, por lo que nos vemos compelidos a hablar de dos formas diferentes de lo objetivo, como desoculto. Sólo cuando se plantea el problema de lo objetivo en tanto interrogante de lo desoculto y por lo tanto no predeterminado en algún sentido, es posible salir asimismo del desfiladero del idealismo. Lo que se revela en la especial forma de lo desoculto de la conciencia, se revela sólo como *una forma* de lo desoculto sin decaer por eso en el dogmatismo ingenuo de un realismo primitivo.

Sólo entonces reconocemos, que el signo distintivo del hombre es la historia y que ni los animales ni lo divino pueden tener historia.

Si el concepto de lo objetivo se determina en tanto desocultación y presencia de lo incumbiente, resulta posible enfrentarse en forma inequívoca al idealismo sin decaer en el realismo (1). La totalidad de las críticas hechas al idealismo hasta el presente se esforzaban en mostrar siempre sólo lo cosiforme (cósico) objetivo. Aun el idealismo fundaba lo objetivo *sólo* en el acto del pensar trascendental. Podemos ahora señalar que no sólo éstas son las

(1) Ver E. GRASSI: "Vom Ursprung der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften", Bern. 1950, y "Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag" y (Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung) Bern. 1945.

objetividades dadas, puesto que hay distintas formas de lo incumbiente. Los distintos grados de la realidad son al mismo tiempo los grados de lo objetivo. Quienes identifican el existencialismo con la estructura del estar-en-el-mundo del hombre pasan por alto que la experiencia del tiempo en lo no-conforme al tiempo es sólo *una* forma de la incumbencia (del ser afectado). El análisis minucioso de lo desoculto es la tarea del existencialismo.

EL PROBLEMA ORIGINARIO

POR MIGUEL ANGEL VIRASORO

I. *Primacía de la libertad sobre la razón.*

Toda investigación sobre el ser, aún la de tipo puramente fenomenológico, encuentra como primer obstáculo, que le impide avanzar en sus exploraciones, la perplejidad suscitada por dos series de postulados contrapuestos y la necesidad, que se le presenta como ineludible, de tomar posición frente a ellos.

Según Husserl, las estructuras inmanentes a la conciencia intencional pura y el modo de darse los objetos en ellas son absolutamente universales. "Con el regreso fenomenológico a los momentos de la conciencia, correlativos a los objetos lógicos, dice Teodoro Celm, no piensa Husserl nunca en un regreso a los modos de la conciencia humana. Trátase para él de los modos de la conciencia apodícticamente necesarios en general, independientemente de quién pueda ser el sujeto cognoscente: un hombre, Dios, el demonio u otro cualquiera. Lo que pregunta es esto: ¿Cuáles son los únicos modos de la conciencia que hacen posible la plasmación de los objetos y con exclusión de los cuales ella es imposible en principio?" (1). En el mismo sentido, dice Husserl, "no hay Dios que pueda cambiar esto en un punto, como tampoco que dos más uno es igual a tres, o cualquier otra verdad esencial" (2). "A esta necesidad absoluta está ligado el mismo Dios como lo está a la evidencia de que dos más uno es igual a uno más dos. Dios mismo, sólo reflexivamente, podría adquirir conocimiento de su conciencia y del contenido de ella" (3). También para Leibniz, las verdades eternas se hallan en el

(1) T. CELM: "Idealismo fenomenológico de Husserl", pág. 37 de la trad. española de J. Gaos, Madrid 1931.

(2) E. HUSSERL, "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", pág. 100 de la trad. española de J. Gaos, Méjico 1949.

(3) E. HUSSERL, obra citada, pág. 186.

entendimiento divino independientemente de su voluntad. El propio Dios no podría dejar de reconocer estas verdades supremas, que, por otra parte, él no ha creado. Dios se concibe así, en cierto modo, como dependiente de dichas verdades; en cambio estas verdades eternas son independientes de Dios. Tal sería implícitamente también la posición de Platon, que concibe a Dios como una mezcla de Ideas (Brochard) y a las Ideas como creadas y anteriores a los dioses. Lo santo no es santo por ser amado de los dioses, sino que los dioses aman a lo santo por ser santo. Dios en tanto que conoce y elige está sometido a las normas de la verdad y de la moral. Semejante es la concepción de Aristóteles e implícita y paradójicamente la de la escolástica y la de toda la filosofía moderna considerada en sus más conspicuos representantes: Leibniz, Spinoza, Kant, Fichte y el propio Hegel, para quien la naturaleza y el espíritu son movimientos de la Idea y la voluntad es un modo del pensamiento, el pensamiento que se conoce como determinándose a sí mismo, el pensamiento en cuanto impulso a darse una *existencia*.

Pero esta dirección especulativa habría sufrido ya un interior desmoronamiento en las postrimerías de la escolástica que reivindica por voces de sus epígonos Duns Escoto y Occam la omnipotencia y la absoluta libertad divina frente a la razón. Según ellos, Dios determina de una manera arbitraria lo que es el bien y el mal, lo verdadero y lo falso. Para Descartes las verdades matemáticas, como asimismo todas las llamadas verdades eternas fueron establecidas por Dios y dependen de su querer. En esta definición de Descartes y su complementaria que afirma la libertad humana como infinita y como formal y esencialmente igual a la divina; libertad en que se revela el hombre como imagen y semejanza de Dios; fundamenta precisamente Landgrebe su concepción del existencialismo sartreano (El existencialismo de Sartre y su genealogía histórica) como encuadrado dentro de la corriente principal del pensamiento de occidente y como la culminación de su proceso especulativo. Para Dios, dice Kierkegaard, en el mismo sentido, todo es posible. No me permitiré nunca la audacia de imaginar que si no veo ninguna salida, tampoco hay salida para Dios. Desde que todo es posible para Dios, puede anular el principio de no contradicción y el de razón suficiente. Recordemos al respecto al apasionante Chestov: “La filosofía existencial de Kierkegaard, se halla en una relación filial con la *sola fide* luterana. La tarea del hombre no consiste en aceptar y en realizar durante la vida las verdades de la razón; consiste en dispersar esas verdades por la fuerza de la fe. Dicho de otra manera: su tarea consiste en renegar del árbol de la ciencia y en acudir de nuevo al árbol de la vida” (4).

Transferida esta antítesis teológica entre las verdades de la fe y las

(4) LEÓN CHESTOV, “Kierkegaard y la filosofía existencial”, pág. 308 de la traducción española de José Ferrater Mora, Buenos Aires, 1947.

verdades de la razón al plano de la filosofía, se configura como una antítesis entre las verdades de la libertad y las verdades de la razón, como una gigantomaquia entre la libertad absoluta y la razón absoluta de Dios, o, lo que es lo mismo, abstrayendo esta antítesis viviente de la hipostasis formal en que se encuentra enmurada, supuesto que el concepto de Dios, teológico por esencia, es desde el punto de vista del saber filosófico, sólo un *concepto límite*, necesario a las consideraciones epistemológicas o un índice indispensable para construir ciertos conceptos límites (5), una gigantomaquia entre la libertad y la razón en sí mismas.

Nuestra posición en esta lucha titánica consiste en estimar que únicamente la libertad es originaria y que la razón es la aptitud o estructura interior que se crea la libertad potencial y finita en su progresión hacia la libertad actual y absoluta; los dinamismos inmanentes y el itinerario ideal de su movimiento de autorealización y autorevelación. La antinomia entre la libertad y la razón ha podido perpetuarse porque el pensamiento se ha atendido al concepto de razón válido para las objetivaciones y producciones de la libertad y para la libertad considerada en su interior esencia auto-creadora. Pero ya hace tiempo que los principios o leyes del pensamiento emanados de los objetos creados: principio de identidad, de no contradicción, de razón suficiente, etc., han sido desenmascarados como impotentes no sólo frente a la libertad infinita de Dios, sino con respecto aún a la propia libertad y autoconciencia humana, persistiendo sólo aún hoy como verdades inconcusas por la incapacidad que han demostrado ciertas formas retrógradas de la filosofía, hoy imperantes, para elevarse dialéctica o fenomenológicamente, al verdadero objeto metafísico. Pero siendo el ser en su última instancia devenir, la ley de la identidad se revela como absolutamente inaplicable a su esencia. Ya Hegel consideraba como el colmo de la estulticia el que alguien se encaprichara en pensar según tal vacío esquema tautológico. El principio de identidad expresado en la forma "A es A", o "el ser es lo que es y no es lo que no es", vale según Sartre, para un solo modo del ser, el ser-en-sí, en cambio sería falso con respecto al "ser-para-sí" o ser de la conciencia, que "es siempre lo que no es y no es lo que es". Triviales han devenido también las consideraciones de Hegel con respecto al principio de no contradicción. La contradicción lejos de significar un interior cataclismo en el seno del pensamiento, el escollo que obstaculiza su marcha y origina su naufragio, es el motor o la fuerza creadora que lo moviliza elevándolo progresivamente al saber absoluto, el resorte tenso cuya distensión posibilita el devenir de la Idea. Y, por último, el principio de causalidad o razón suficiente, ha recibido en los últimos tiempos, especialmente por obra de Schelling (Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza

(5) E. HUSSERL, obra citada, pág. 186.

de la libertad humana) y de Heidegger, esclarecimientos decisivos que han venido a trastocar substancialmente su sentido que lo subordinaba al axioma mecanicista, de acuerdo con el cual “no podría haber en el efecto más realidad que en la causa”, revelándose ahora como siendo en su última esencia una manifestación de la libertad. La existencia, dice Heidegger, es constitucionalmente, transcendencia hacia el mundo; aquello que se da necesariamente en la transcendencia no como una creación ocasional sino como constituyendo su ser, es lo que llamamos libertad. “La libertad en cuanto transcendencia no es sólo una forma particular de la causa, sino el origen mismo de la causa” (6). “La libertad es la causa de las causas; la unidad que funda la dispersión transcendental del acto de fundar y el abismo sin fondo del ser humano” (7).

II. *Planteamiento del problema originario en Schelling.*

Esta libertad “causa de las causas y abismo sin fondo del ser humano” se manifiesta fenomenológicamente como un movimiento de expansión hacia su “propia totalidad”. Todo movimiento de la libertad supone como momento constitutivo interior la posibilidad de sí mismo, es decir, que se den en él las condiciones *efectivas*, no lógicas sino ontológicas de su realización. Esto quiere decir que la libertad es esencialmente potencia y que toda realización de la libertad debe concebirse como un paso de la potencia al acto; pero no a un acto que sea exterior a la potencia, un producto que la potencia segregue de sí dejándolo caer como el árbol al fruto demasiado maduro, sino a un acto que es la propia potencia en cuanto pertenece a su naturaleza el llegar a ser continuamente acto. El acto es potencia detenida, coagulada, una congelación momentánea e inconsistente de la libertad.

El acto se revela fenomenológicamente como constituido por un movimiento de inflación y distensión que va desde la unidad hacia la multiplicidad y alteridad y otro movimiento de compresión y reconcentración por el que la libertad potencial se reintegra desde la multiplicidad y alteridad en las que amenazaba evaporarse a su primigenia simplicidad y unidad. Esta descripción *periférica* del acto deja transparentar las potencias interiores que lo posibilitan y de las cuales es sólo una objetivación. El acto es la unidad de la potencia y su realización. Schelling distingue tres momentos o modos de esta potencia, que concibe también y más originariamente aún como “principios” que existen en la Idea como simplemente posibles y como momentos constitutivos de la razón universal o divina. No

(6) MARTÍN HEIDEGGER, “De la nature de la cause” - *Recherches philosophiques*, T. I, pág. 115.

(7) MARTÍN HEIDEGGER, obra citada, pág. 123.

hay así en este plano, para Schelling, preminencia de la voluntad sobre la razón ni de la razón sobre la voluntad. Estas potencias o principios son diferentes e inmiscibles los unos con los otros y coexisten desde siempre en la esencia divina. Su orden es un orden necesario y absoluto, y puede desenvolverse en la siguiente manera. Existe, dice Schelling, algo que es como el germen de Dios. Este algo absolutamente originario es un primer ímpetu, que en el plano de la razón se refleja en el modo de un recogimiento contemplativo y tenebroso, como una especie de “retracción del saber”, que se define como un puro “poder-ser”, como una potencia totalmente vacía. La potencia es algo intermedio entre el ser y la nada, un no-ser que posee un cierto modo de ser, una existencia híbrida. El no-ser de la potencia es semejante al silencio de Pan, es un no-ser preñado de posibilidades, como aquél lo es de terrores indefinidos. Este primer modo de la potencia es lo absolutamente insuficiente. Si inaugura un devenir es precisamente porque se siente a sí misma como incompleta y provisoria. Pero de la misma manera que es potencia sin mezcla de actualidad alguna es también la materia en absoluto informe, carente de toda forma y la matriz o el germen de que se originan todas las cosas. Esta primera potencia que sólo puede llegar al ser mediante un acto de rebelión, puede concebirse también como Dios en la forma interior de su ser, Dios en su primera potencia.

La segunda potencia, o “Dios a la segunda potencia es el Dios único del monoteísmo; Dios en cuanto no tolera ningún otro Dios, Dios real, evidente, manifiesto... El acto sucediendo al poder-ser” (8). Schelling opone la segunda potencia a la primera como el Dios revelado a la Divinidad invisible. Este Dios revelado es definido por Schelling como el “existente puro”, el existente que no es más que existente.

Sólo la potencia pura primordial, es algo inmediato. La segunda potencia supone a la primera. Pero por sobre ambas está aún la tercera potencia, que es la unidad del sujeto y el objeto, de la potencia y el acto, de la voluntad irracional y del saber: su nombre verdadero es *Totalidad*. Únicamente esta tercera potencia es creación efectiva.

Con esto se ha dado una descripción puramente ideal de los modos necesarios de la esencia Divina. Si Dios existe, Dios es primeramente potencia pura y luego pura existencia y por último síntesis y unidad de ambas. Pero nada se ha dicho con ello respecto a la efectiva existencia de Dios. Para que algo pueda llegar a la existencia es preciso que se produzca antes una conflagración entre las potencias.

“Esta tensión de las potencias de donde nacerán las cosas creadas, tiene como causa originaria la inquietud del sujeto que en vez de persistir en su

(8) V. JANKELÉVICH, “L’Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling”, pág. 121, F. Alcan, París, 1933.

lugar propio, en estado de potencia, pasa al acto y usurpa la existencia hasta entonces reservada al objeto” (9). La existencia legítima que la primera potencia poseía antes de la conflagración era sólo una “existencia posible”, en el seno de un sistema *puramente conceptual*; la actualidad o existencia de la segunda potencia, en reposo, en cuanto potencia absolutamente inmutable, era en verdad, antes de su polémica con la potencia primera, tan irreal como aquélla. La Idea divina configurada como un movimiento circular intemporal y absoluto de los tres modos de la Divinidad, es equivalente, y aquí se pone de relieve nuevamente el racionalismo de Schelling, a la Idea de Hegel, que define éste, como: “Dios antes de la creación del mundo y de todo espíritu finito”.

Pero, para que algo llegue a ser real es necesario que intervenga una voluntad, de la misma manera que en la teogonía hegeliana era preciso que la propia Idea deviniera interiormente voluntad de sí misma y de su propia extrañación, rompiendo su unidad inmanente para refractarse en la multiplicidad de las cosas naturales. Mas en ambos casos la voluntad es un momento o manifestación de la Idea. “Sólo son existencias efectivas las que tienen su fuente en la voluntad. En las iniciativas de una libertad militante se ve emerger lo real; pero, sobre todo, los comienzos más violentos brotan de una voluntad contrariada (10). Según Schelling, en el origen del devenir creador hay una colisión de voluntades. ¿En qué consiste esta colisión?

La primera potencia divina, que Schelling denomina también el Grund se vuelve sobre sí misma y se expande en una exaltación puramente interior. Esta primera potencia es la voluntad. La voluntad es la potencia latente que se manifiesta en el *querer*. El querer en cuanto revelarse o exteriorizarse de la primera potencia, es denominado B.

La voluntad pura es estéril y desértica, pero sabemos que anhela ser algo, que está siempre en un inminente querer. La iniciativa de la voluntad no es entonces imprevista... No necesita de una intención expresa para entrar en actividad; es más bien para retenerla que será preciso ya sea una voluntad contraria fuera de ella o una represión en el interior de sí misma. Si ella se abandona a su proclividad natural, pasará inmediatamente al acto” (11). “Este querer es el ser primordial. Pero la voluntad no es el monopolio de la primera potencia” (12). Su insubordinarse o rebelarse suscita una contra-voluntad; la activación es así bilateral y es este choque de voluntades el que da al conflicto su animación y encarecimiento.

(9) V. JANKELEVICH, obra citada, pág. 130.

(10) V. JANKELEVICH, obra citada, pág. 130.

(11) V. JANKELEVICH, obra citada, pág. 132.

(12) V. JANKELEVICH, obra citada, pág. 134.

No se sabría decir si el querer originario de la voluntad es un bien o un mal, pero con él *se origina el mundo*. La voluntad antes de coagularse en un querer duerme en sí como potencia infinita. Hay una tristeza más sutil y penetrante que todas: es la tristeza que nos inspira la infelicidad de la existencia. Más primordial que la infelicidad del devenir, anterior a la mandición de B, el ser brutal e ilegítimo en rebeldía contra el auténtico ser, es el infortunio del existir. Es decir, esa "ironía" (ontológica) del destino que obliga al espíritu a abandonar su infinita riqueza si quiere llegar a ser alguna cosa. "Para permanecer infinito sería preciso no llegar a existir: debemos elegir entre la existencia efectiva, pero finita y la posibilidad infinita, pero inexistente" (13). El mal de la existencia es un mal necesario y consiste en la finitud.

Dios ha creado así el mundo indirectamente dejando en libertad a la primera potencia (que es también un momento, pero sólo un momento de sí) de expandirse en el vacío, originando el falso ser de la "realidad". El mundo es así una insurrección en el seno mismo de Dios, uno de los momentos inferiores de Dios que se ha agigantado y pretende abarcar el todo. Pretensión contra la que se levanta la segunda potencia. El proceso de desenvolvimiento del mundo es el proceso de la conciliación de ambas potencias y de la reintegración paulatina de la primera dentro de la jerarquía celeste restaurada. Este acto, por el cual Dios, para crear el mundo se niega en su orden intemporal, suscitando la apoteosis de su contrario: es la *ironía divina*. "Para romper la monotonía de la eternidad e introducir en las *potencias* el movimiento, Dios no teme afrontar las disonancias. El devenir empieza con la insurrección del poder-ser y no como en la dialéctica languideciente de Hegel, por la más vacía y pobre de las categorías" (14).

III. *Determinaciones metodológicas: Husserl, Sartre y el método transcendental de Heidegger.*

Estas dos potencias que contraponen Schelling en el seno de la Divinidad, no son otras que las que nuestro análisis fenomenológico se propone mostrar como momentos integrantes de todo *acto en general*. El punto de partida de nuestras investigaciones es la *conciencia* considerada en la totalidad de sus estructuras y movimientos: es decir, en cuanto acto. Nos encontramos así coincidiendo con las objeciones formuladas por Sartre en general al horizonte en que se desenvuelve la hermenéutica heideggeriana. Heidegger, dice Sartre, tratando de evitar el fenomenismo subjetivista en que había desembocado Husserl, persuadido de que el punto de partida

(13) V. JANKELEVICH, obra citada, pág. 145.

(14) V. JANKELEVICH, obra citada, pág. 159.

adoptado por éste había resultado una “trampa”, ha evitado totalmente recurrir a la conciencia en la descripción del *Dasein*. Su propósito es el de mostrarlo inmediatamente como *cuidado*, como rebasándose en el proyecto de sí mismo hacia sus posibilidades. Es este proyecto de sí hacia fuera de sí el que denomina comprensión (*Verstand*) y el que le permite establecer la realidad humana como siendo *revelante-revelada*. Pero esta tentativa para mostrar originariamente el rebasamiento del *Dasein* va a encontrar a su turno dificultades insalvables: no se puede suprimir desde un principio la dimensión “conciencia”, aunque sólo fuera para restablecerla de inmediato. La comprensión no tiene sentido si ella no es al mismo tiempo *conciencia de comprensión*. Mi posibilidad no puede existir como posibilidad sino sólo cuando mi conciencia se rebasa de sí misma hacia ella. De otra manera todo el sistema del ser y de sus posibilidades caería en el inconsciente, es decir, en el en-sí” (15). Debemos entonces partir del Cógito; pero no en cuanto modo del conocimiento, sino en cuanto ese modo especial del ser que es el ser-para-sí. El método es una *fenomenología* o aprehensión de aquello que se da, tal como se da y en los límites en que se da; pero que se va a esforzar ahora por extender el horizonte de lo dado en la conciencia, sin perder los beneficios de la evidencia cartesiana, es decir, sin salir del ámbito de la *reflexión* de la conciencia sobre sí misma. Este rebasamiento lo va a hacer visible Sartre mediante la revelación de la conciencia o del ser-para-sí como una realidad *incompleta*, que no es íntegramente su ser, y que deberá realizarse plenamente de acuerdo con su propio proyecto de autorrealización, en función de los valores y de sus posibilidades inmanentes.

También para nosotros se trataría de un rebasamiento de lo dado, de lo inmediatamente dado, en la conciencia “hacia las condiciones que hacen posible un darse algo en general y la propia constitución esencial de la conciencia como aquello a lo cual aquel algo puede ser dado”.

En este sentido oponemos al método racional-deductivo de Schelling, el método fenomenológico, que parte de lo dado efectivamente en la conciencia, pero no se limita a una descripción pasiva de lo simplemente dado (método fenoménico), sino que trata de desentrañar, sacar a luz, aquello que “no estando él mismo en el fenómeno, es la condición de la posibilidad de todo fenómeno”, lo que Heidegger llama el ser del fenómeno. Sólo que ahora no sería ya el fenómeno en cuanto “objectum” presente a la conciencia, en cuanto objeto contrapuesto a la conciencia, que se revele a la conciencia, sino el fenómeno en cuanto manifestarse inmanente *de la conciencia misma*.

Para este desentrañamiento de las estructuras esenciales, constitutivas

(15) JEAN PAUL SARTRE, *El Ser y la Nada*, Tomo I, pág. 151, traducción española de Miguel A. Virasoro, Buenos Aires, 1948.

del ser de la conciencia, son utilizables las conquistas logradas por el método transcendental que Kant endereza simultáneamente hacia un *desocultamiento* de las formas puras de la conciencia y de las estructuras esenciales del ob-jectum. A esta indagación en la medida en que se interesa por las estructuras universales de los objetos la denomina Heidegger, Ontología fundamental. “Ontología fundamental es aquella analítica ontológica del ente humano que debe preparar y proporcionar el fundamento sobre el cual se edificará la metafísica apropiada a la naturaleza del hombre” (16). Al respecto, dice Heidegger: “El ente que va a ser aquí objeto de la investigación es el ente humano, considerado como fenómeno dado a nuestro conocimiento, fenómeno que se hace visible a nuestra conciencia, manifestándose desde sí mismo. Pero la indagación de la posibilidad intrínseca de tal conocimiento se ve retroferida a la pregunta más general referente a la posibilidad de llegar a hacerse patente el ente en general y en cuanto tal, desde sí mismo” (17). Lo que se trata de desentrañar entonces en la Ontología fundamental es la constitución esencial del ente. Al plantearnos la posibilidad de todo conocimiento particular (conocimiento óntico), tropezamos con la necesidad de elevarnos a una interrogación más primordial, referente a la posibilidad de aquello que a su vez hace posible todo conocimiento óntico, la interrogación que pregunta por la esencia del ser en su ser. Todo conocimiento óntico reconduce así y encuentra su fundamento en un conocimiento ontológico; lo que equivale a decir: “El conocimiento óntico no puede llegar a ser susceptible de adecuarse a su objeto (ente) sino en la medida en que éste se encuentra ya develado en su constitución esencial (en su ser). Por este último conocimiento del ser en su ser, deben regirse los objetos en lo que respecta a su aptitud de poder llegar a ser determinados. El hacerse manifiesto el ente (verdad óntica) gira alrededor del llegar a ser develada la constitución esencial del ente, es decir, de ser revelado el ente en su ser (verdad ontológica)” (18).

El método de esta revelación ontológica es el que desde Kant se conoce como método transcendental. Kant llama transcendental a todo conocimiento que se ocupe no ya de los objetos sino de las condiciones que hacen posibles nuestros conocimientos de los mismos, en cuanto dichas condiciones puedan ser conocidas “a priori”. Esta investigación ha tomado en Kant, como es sabido, un sesgo preferentemente subjetivista, traduciéndose en una investigación de las estructuras funcionales inmanentes adscriptas a los diversos modos de conocimiento (intuiciones puras de la sensibilidad, cate-

(16) M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 1, Frankfurt, 1935.

(17) M. HEIDEGGER, obra citada, pág. 9.

(18) M. HEIDEGGER, obra citada, pág. 12.

gorías del entendimiento, ideas de la razón pura) y de la actividad propia del conocimiento, común a sus tres modos, la síntesis "a priori". La síntesis a priori se caracteriza, según Heidegger, porque ella debería aportar, en lo que respecta a nuestro saber del ente, algo que no es extraído del mismo mediante la experiencia. La solución kantiana consiste en suponer sin más que esto dado *en el ente*, pero no dado por vía de la experiencia sensible, era algo puesto por nuestra subjetividad, algo proyectado en el ente desde el conocimiento mismo. Heidegger interpreta "esto no dado en la experiencia", pero que es la condición de la posibilidad de toda experiencia, como las estructuras ontológicas inherentes al ente mismo en general; que condicionan la posibilidad de la revelación del ente en su ser y hacen posible el darse de todo ente y todo saber a su respecto. Es decir, como un conocimiento "a priori" que trasciende el fenómeno y por ende el ámbito de toda experiencia posible. Lo que la ontología fundamental en cuanto filosofía trascendental trata de poner al descubierto son entonces las estructuras universales del ente en cuanto *objectum* presente. Pero las formas "a priori" que dan a luz y hacen posible el revelarse del ente desde sí mismo y en su propio ser son también las formas esenciales del *conocimiento*. El método trascendental en su triple expresión (Kant, Husserl, Heidegger) estudia las condiciones que hacen posible el conocimiento de los objetos. En esta investigación han sido puestas de manifiesto formas últimas de la conciencia (categorías, intencionalidad, existenciales) que se postulan precisamente como siendo *estas condiciones*. La dirección de la búsqueda hasta ahora ha seguido una dirección centrífuga. Ha tratado de explicar al través de Kant, Fichte y el idealismo en general la estructura y el conocimiento de los objetos a partir y en función de aquellas formas "a priori", variando sólo la extensión y exclusividad de dicho factor. Tal es también el sentido del método trascendental en Heidegger.

El camino que se trataría de seguir ahora sería diametralmente su contrario. La Ontología trascendental postula estas formas inherentes a la subjetividad de la conciencia como los contenidos subyacentes y esenciales de los objetos; ya se considere esta esencia como brotando del seno mismo del ente (Heidegger), o como proyectada en los objetos por el conocimiento. Ahora a la inversa, partiendo de estas estructuras generales del conocimiento, que el método trascendental kantiano y la fenomenología husserliana, nos han revelado en una experiencia no ya directa y sensible, sino inteligible y refleja, pero no por ello menos evidente, nuestros esfuerzos deberán pugnar por sacar a luz, poner de manifiesto, las estructuras o movimientos ontológicos, constitutivos del ser, que se encuentran en su base y son como las condiciones últimas que hacen posibles y condicionan dichas estructuras gnoseológicas. Es decir, por investigar no ya los fundamentos gnoseológicos de los objetos, sino los fundamentos ontológicos de la con-

ciencia. Es decir, cuál es el ser de la conciencia misma (ontológica) y las estructuras ónticas que condicionan y hacen posible la conciencia como conocimiento y las diversas formas posibles del mismo. En este sentido entendemos que pueden abrirse nuevos horizontes y perspectivas más fructíferas al intento de Sartre de ampliar fenomenológicamente el ámbito del *cógitio* cartesiano, en la medida en que dicha ampliación pueda hacerse efectiva, pero sin perder por eso la plenitud de evidencia que lo singulariza. La ontología trascendental así deberá fundamentarse en una analítica de la conciencia como vía de acceso al ser, al través de las estructuras y movimientos de la conciencia que dejan transparentar las estructuras y movimiento más generales del ser y que definen al ser en su última esencia: *la libertad*; desde que la conciencia es una actividad del ser en la que no tanto se deja captar el ser de los objetos, como se revela y hace visible, se manifiesta y habla de sí el ser de la conciencia misma.

IV. *Ontología fundamental y fenomenología de la conciencia.*

Esta reflexión de la conciencia sobre sí misma en la que preferentemente se resuelve el método trascendental, desemboca en una descripción fenomenológica de la conciencia (Husserl), en la que la conciencia toma conocimiento de sí como constituida por un doble movimiento: por un impulso de exteriorización y desintegración que va de dentro a fuera y de la unidad a la multiplicidad, movimiento intencional directo; y por un impulso de interiorización y reconcentración, de retorno de la conciencia hacia sí misma, movimiento intencional reflejo, en el que la conciencia no se pierde ya a sí misma en los objetos, no realiza su ser en su contrario, en su no-ser, sino que se desdobra a sí misma, se proyecta frente a sí como *objectum* y se integra nuevamente a sí en la plenitud ontológica que le es constitutiva.

Pero lo que caracteriza esta constitución plenaria ontológica en que en ella se revela la conciencia, con total certeza interior, como pudiendo ser libremente en cada una de las dos direcciones opuestas. Esta facultad de poder optar en cada momento por ser en uno u otro de sus dos momentos esenciales: es la *libertad*. La libertad se revela así como constitutiva del ser de la conciencia y como la condición que la posibilita. En la posibilidad de esta alternativa se revela simultáneamente como temporalidad, como condicionada por el *tiempo*. La libertad en cuanto substancia de la conciencia supone al tiempo como su condición inmanente. En cuanto actividad libre que se realiza a sí misma la libertad se estructura interiormente como una sucesión (articulada en el tiempo) de condición a condicionado, de medios a fines. Lo que como medio hace posible algo como fin deseado o realizado, es el fundamento, la condición o razón de ser de este fin. Es precisamente

dentro de esta articulación temporal y en la forma de fundamento o *razón de ser*, como surge originariamente la razón en el seno de la libertad.

La conciencia se percibe primeramente como una estructura abierta, de carácter intencional. Como un dispararse hacia los objetos y como un proyectarse de la unidad del yo hacia la multiplicidad de los mismos. Pero la conciencia no es únicamente un dirigirse hacia los objetos, ni un mero captar de las relaciones objetivas y en sí existentes entre los elementos noemáticos; un trascenderse o salir de sí para volatilizarse en la variedad dispersa de las cosas; sino que es también un movimiento de retorno desde aquella alteridad hacia su mismidad y de la multiplicidad hacia la unidad.

Esta vuelta de la conciencia hacia su propia virtualidad es el segundo momento dialéctico de la misma. En aquel volatilizarse y dejar absorber de la conciencia por la viscosidad embotante de las cosas, que constituye el sentido del primer momento, el momento de la reflexión se manifiesta como negación radical de su originario ser. Considerada fenomenológicamente, el ser de la conciencia consiste y se agota totalmente en ser aprehensión de aquello que es aprehendido como su objeto intencional. Cuando más plenamente realiza entonces su ser más tiende a enajenarse o anonadarse en la extraneidad de las cosas. Realizar su ser significa entonces, para la conciencia, realizar su no-ser, perder su propio ser en el ser de las cosas.

La conciencia es, consecuentemente, en este primer momento de su devenir dialéctico, un proceso de autorrealización que es al mismo tiempo un proceso de autonegación, en cuanto su ser se realiza como ser en lo otro. Es preciso entonces que el movimiento intencional se retrotraiga hacia su punto de partida, cerrando el círculo envolvente que va desde la subjetividad a las cosas y de las cosas a la subjetividad. Este círculo envolvente en el que se realiza la unidad del sujeto y del objeto, del movimiento intencional directo, trascendente y el movimiento intencional reflejo, immanente: es la autoconciencia; pero considerada ahora no ya gnoseológica sino ontológicamente.

La conciencia que era primeramente negación de sí *en* el objeto, deberá ser ahora nuevamente negación de dicha negación, negación de su ser *en otro* y recuperación de su ser *en sí misma*. El segundo momento dialéctico de la conciencia se configura así como una vuelta de la conciencia desde la extraneidad a la mismidad o ipseidad y desde la dispersión y desintegración en que se hallaba diluída hacia su reconstitución en una unidad. En este segundo momento la conciencia realiza una doble síntesis: una síntesis de la multiplicidad de lo dado intencionalmente a ella con la unidad flúida de su propia actividad aprehendente; y segundo: una síntesis de los múltiples objetos dados, entre sí.

V. *Aprehensión ontológica de la libertad.*

Tenemos entonces que toda investigación del ser último de las cosas (ontología trascendental), debe iniciarse con una descripción fenomenológica de la conciencia, descripción que puede ser puramente analítica (Kant, Husserl, Heidegger), o dialéctica, como en Hegel. Que la actitud fenomenológica, en su aspecto formal, implica un regreso intuitivo desde los objetos, hacia los modos propios de la conciencia en los cuales dichos objetos deben ser aprehendidos y que nos rebelan su ser esencial (19). En la actitud fenomenológica, al igual que en la analítica trascendental está implícita así una actividad del sujeto de sentido opuesto a la que se ejercita en el conocimiento objetivo "directo". Una reflexión de la conciencia hacia la conciencia misma. Esta reflexión ha sido definida como conciencia de la conciencia, como una retroversión de la conciencia hacia su propio ser. De estos dos momentos o corrientes de la conciencia tenemos experiencia inmediata. Ambos nos son dados intuitivamente y con idéntica certeza. Con respecto a su realidad no puede formularse duda alguna y nos movemos en ellos dentro de un plano de evidencia intuitiva equivalente a la del cógito cartesiano. La hermenéutica existencial que es la forma que adopta ahora la ontología fundamental, consistirá a su respecto en mostrar cómo aquellos movimientos son sólo partes o reflejos de otros movimientos más profundos, de otros fenómenos más generales que los comprenden y constituyen las estructuras esenciales de la existencia, y las experiencias en las que los percibimos, fragmentos de otras experiencias más completas y exactas.

Si existe *de facto* un movimiento dehiscente de la subjetividad hacia la trascendencia y otro movimiento de regresión y enclaustramiento hacia la inmanencia, es necesariamente porque la existencia misma, de la que la conciencia es parte, está constituída ontológicamente por dos posibilidades o fuerzas correlativas. Los cauces de la conciencia tienen su fuente, como la existencia misma, en los abismos misteriosos de la libertad primordial. Son proyecciones de la libertad, posibilidades intrínsecas a ella, que se van

(19) Tal es también implícitamente la posición de Heidegger: "El conocimiento del ente no es posible sino a base de un conocimiento anterior a la experiencia, es decir, sobre la base del conocimiento de la constitución del ser esencial del ser del ente. Ahora bien, el conocimiento finito es, según su esencia, intuición receptiva-determinativa del ente. Si un conocimiento finito ha de ser posible debe fundarse en un conocer anterior a toda receptividad, del ser del ente. Por consiguiente, el conocimiento finito del ente exige, para su posibilidad, un conocer no receptivo prima facie no-finito, es decir, algo semejante a una intuición creadora." Obra citada, pág. 34. Y agrega: "Como tiene que ser el ente finito que llamamos hombre, en su más íntima esencia, para que pueda encontrarse abierto frente a un otro ente y que por eso, tiene que poder mostrarse, revelarse desde sí mismo." Pág. 39.

haciendo transparentes a medida que al realizarse van sacando a la luz progresivamente sus estructuras y significaciones esenciales.

Con esta transferencia desde el horizonte de lo estrictamente gnoseológico al ámbito de lo ontológico, no salimos de las realidades aprehensibles intuitivamente de la fenomenología para hundirnos en abstracciones puramente conjeturables. La ontología fundamental se revela así como el fundamento, pero como el fundamento puramente interno de la fenomenología, fundamento que no le es exterior, sino que forma parte de la fenomenología misma. La intuición vuelta reflexivamente hacia sí misma sobrepasa el plano de lo puramente gnoseológico y aprehende en la conciencia actividades y movimientos que trascienden a la conciencia misma hacia su interior fundamento ontológico. Este es el gran secreto de la intuición no-sensible, lo que le otorga su singular importancia metafísica, permitiendo a la experiencia rebasar el horizonte de lo puramente fenoménico (en el sentido kantiano) y alcanzar lo auténticamente fenomenológico u ontológico: la actividad libre del yo.

Si nos atenemos al estricto dato fenomenológico, es decir, a lo dado en la intuición (directa o indirecta), en la medida en que se da y dentro de los límites en que nos es dado, la libertad no puede ser desconocida como una experiencia inmediata de la introspección humana. Sólo cuando obnubilamos esta intuición vivida tras vacías abstracciones (leyes generales de la naturaleza o de la razón: conservación de la materia o de la energía, causalidad mecánica, principio de identidad, de no contradicción, etc.), la experiencia de la libertad llega a hacérsenos en cierto modo insegura y cuestionable, contra toda evidencia interior ⁽²⁰⁾. Se trataría aquí una vez de más de una superposición del mito sobre la realidad, de la razón sobre la intuición y la libertad. Por eso ninguna fenomenología consciente de su propio método y que quiera ser consecuente hasta el fin, podrá desconocer la intuición de la libertad como un dato absoluto y como la primera de todas las verdades en la jerarquía de las evidencias.

Todas las formas de las vivencias, todos los movimientos de la conciencia, la presuponen; no como una causa oculta que sólo una esforzada hermenéutica pueda llegar a poner de manifiesto; sino como la substancia

(20) Sartre ha desenmascarado todas estas doctrinas deterministas como actitudes de excusa o de mala fe. "El determinismo psicológico, antes de ser una concepción teórica, es primeramente una conducta de excusa... Pero ese determinismo, defensa reflexiva contra la angustia, no se presenta como una intuición reflexiva. El no puede nada contra la evidencia de la libertad, sólo se presenta como creencia de refugio, como el término ideal hacia el cual nosotros podemos huir de la angustia. Esto se manifiesta sobre el terreno filosófico por el hecho de que los psicólogos deterministas no pretenden fundar sus tesis sobre los datos puros de la observación interna. La presentan como una hipótesis satisfactoria"... Obra citada, T. I, pág. 92.

o causa inmediata, en el sentido en que cada substancia es causa de sus accidentes; aprehensible también inmediatamente y conjuntamente con cada una de ellas en cada acto de la conciencia, en cada vivencia intencional, etc.

Esta libertad no se da como una modalidad de la conciencia, no surge *de la* conciencia, sino que es la substancia más originaria de la que la conciencia misma se constituye. Dejaremos para otra oportunidad el problema esencial de hacer ver cómo se originan de la libertad la conciencia y la razón misma en sus contenidos esenciales. Por el momento se trataría de dejar sentados estos dos principios que se nos dan con certeza intuitiva: Primero, que toda acción libre (que aprehendemos en la conciencia como opción libre entre dos valores, voliciones, objetos, etc.), presupone siempre una potencia o facultad optativa anterior a la conciencia misma, que encuentra en la conciencia sólo la condición formal de su determinación. Y, segundo: que la conciencia misma, toda ella, no es en el fondo otra cosa que objetivación o auto-determinación, o como también podría decirse, una de las opciones posibles de la libertad, que *pudo* haber querido su contraria.

No todo lo que nos brinda la conciencia, se da como conciencia, ni como objeto intencional captado en ella. Se trasluce también como virtualidad actuante y condicionante tras las diversas formas y movimientos de la conciencia misma. Como fuerzas que obran en la autoconciencia y sin las cuales la autoconciencia no podría ser lo que es. La conciencia aprehende en su propia interioridad aquellas fuerzas de autorrealización que la trascienden *en existencia*, con la misma evidencia con que aprehende sus formas y movimientos esenciales.

Los dos movimientos contrapuestos de la conciencia que se revelan así como dos movimientos esenciales de la existencia misma, se descubren analíticamente como momentos constitutivos de una única sustancia en la que encuentran su conciliación y superación: Esta estructura o substancia plenaria de la libertad *es el acto*. La fenomenología nos ha dado hasta ahora descripciones puramente parciales del acto. Concibe el acto como *toda manifestación de la conciencia actual*, como un mero dirigirse intencional o estar *presente* formalmente en la conciencia. Ha generalizado así y por ende trivializado el concepto de *acto* haciéndole perder lo que de estructura peculiar y única tenía. Su análisis fenomenológico completo en cambio, en cuanto unidad y síntesis de aquellos dos movimientos *existenciales*, nos lo revela como una plenitud por el momento meramente potencial en la que desaparecen y quedan absorbidos los dualismos: sujeto-objeto, trascendencia-inmanencia-autorrealización y automanifestación, revelación y reconocimiento.

Este acto absolutamente autocreador, que es la forma más originaria de la actividad libre, que se desentraña como la raíz última de la existencia, no nos es dado como una actividad abstracta, sin contenido o materia. La liber-

tad que se realiza a sí misma en el puro actuar, no es, no realiza su función immanente, sino en la medida en que al mismo tiempo realiza también y en modo absolutamente inherente, su propio contenido o esencia material. Esto quiere decir que toda fenomenología abstracta o puramente formal (fenomenología estática) deberá complementarse con una fenomenología concreta o material (fenomenología dialéctica) y que sólo en ésta alcanza su forma absoluta y la plenitud de sus posibilidades.

VII. *Fenomenología de la libertad: dualidad y unidad de la libertad individual y la universal. La fe como intuición inmediata de lo universal.*

Las investigaciones realizadas hasta ahora nos han conducido a la vivencia de nuestra realidad más profunda como *libertad*, la que se manifiesta en la forma del *acto*, que a su vez aparece constituido por una forma y un contenido. Es preciso que ahondemos ahora en esta experiencia ontológica tratando de extraer, sacar a la superficie, aquello que se encuentra oculto e implícito en ella como su esencial sentido. Esta experiencia de la libertad debe realizarse, en cuanto es ahora autoexperiencia de un contenido, utilizando el método fenomenológico-dialéctico.

Lo que caracteriza al método fenomenológico-dialéctico es que lo aprehendido en él no se da como una totalidad cerrada en sí y existente por sí, como una esencia aislada y completa, sino como una vivencia fragmentaria, mutilada y necesitada de complementación. La experiencia dialéctica es siempre la experiencia de una insuficiencia o carencia. El método fenomenológico-dialéctico se funda así en una relación de inherencia de la parte al todo y es como la progresiva toma de conciencia de la inesencialidad de la parte fuera de su unidad con el *todo*.

Supuesto que el autorrealizarse de la existencia en sus contenidos es una autorrealización de la libertad que, en cuanto tal, puede querer o no querer su propio desenvolvimiento, y puede aún paradójicamente optar por su propia aniquilación, no se trataría en verdad de un proceso necesario, sino puramente contingente, libremente querido. Este proceso ha sido definido por Hyppolite, como realizándose en la forma de una serie consecutiva de negaciones. Su camino, dice Hegel, es "el camino de la duda y de la desesperación" (21). La fenomenología dialéctica no sería otra cosa que una exploración reflexiva de las múltiples experiencias vividas por la existencia y que son experiencias de otros tantos fracasos... En virtud de

(21) G. W. F. HEGEL, *La Phenomenologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, T. I, pág. 69, París 1939. *Fenomenología dello Spirito*, T. I, pág. 71, traduc. italiana de E. Negri.

estos fracasos la existencia se ve en la necesidad de negarse a sí misma en cada uno de sus estadios progresivos, poniéndose con ello en condición de saltar, desde su interior derrumbamiento, al estadio superior en el que resuelve y potencializa su inmediata insuficiencia.

La libertad en su sentido absoluto presupone la posibilidad de realizar su propio querer. Ser libre no quiere decir desde este punto de vista, poseer la posibilidad de optar entre dos fines, sino la posibilidad de realizar todos los fines; vale decir, la posibilidad de realizarse *infinitamente*, y por ende es la negación de todo obstáculo que impide su realización infinita. Todo fin posible en sí, pero no todavía posible o no ya posible ahora, son limitaciones de la libertad. Por ello toda libertad que se dé, como la libertad humana, en el tiempo, es necesariamente limitada e imperfecta. Nuestra conciencia de la libertad como fondo último de la existencia se acompaña siempre de un sentimiento de su insuficiencia o carencia, como no pudiendo encarnar ni realizar en ningún momento la verdad de su ser. Toda experiencia de nuestra libertad es experiencia de una intrínseca contradicción o autonegación. La libertad se hace presente a la conciencia como un sentimiento profundo, insondable, que la embarga totalmente y que puede ser definido como su verdadero temple de ánimo originario, en el que se siente vivir como no pudiendo ser su ser, como un querer ser al que le está vedado llegar a ser la plenitud de su ser. Este sentimiento o temple de ánimo originario: es la *ansiedad*. En ella la libertad humana se percibe como impotente en sí y como desgarrada de su esencia, como un fragmento incapaz de subsistir por sí y como teniendo necesariamente su fundamento o raíz en una *transcendencia*, que en cuanto es transcendencia con respecto a cada momento o parte sólo puede ser concebida como el Todo. Esta intuición de una transcendencia (totalidad) en la que encuentren su fundamento lo singular y lo finito: es la fe (en el sentido hegeliano). En la intuición bifronte de la libertad absoluta o transcendente, por un lado, y de la misma como momento constitutivo de esa transcendencia, intuición única, en la que aquellos dos momentos se condicionan mutuamente, la libertad general no es dada también intuitivamente y con el mismo grado de certeza que la singular.

En la fe metafísica cada libertad singular se percibe como teniendo su fundamento en el Todo y como su parte integrante y, en cuanto tal, en íntima comunidad y unidad con el Todo. Se reconoce así como siendo de la misma esencia con la libertad transcendente y como teniendo y arraigando su verdadero ser en la misma. Pero al mismo tiempo, en cuanto se siente sólo como una parte finita frente a una totalidad no finita, experimenta el sentimiento de su diferencia esencial con respecto a aquella libertad de la que participa. La fe es así un estado de conciencia ambivalente y ambiguo. Oscila continuamente entre ese sentimiento de entrega y reposo en el Todo,

en el que la conciencia individual se siente como una con la conciencia universal, y el sentimiento de separación y desligamiento por el que en cuanto conciencia finita se siente separada de la conciencia infinita por lejanías infinitas.

VIII. *Diversas posiciones de lo individual frente a lo universal.*

Esta dualidad determina las diversas posiciones que puede adoptar la libertad individual frente a la universal. La turbidez de la fe, que es como un sentimiento irracional, o también podría decirse con palabras de Hegel, definitorias de un estado de conciencia similar, la *devoción* o el *fervor*: “como un informe tumulto de campanas y una cálida nebulosidad, un pensar musical que propende, pero no llega al concepto” (22) se clarifica mediante la acción desintegrante del entendimiento abstracto o analítico representada por el *Iluminismo*. El Iluminismo que significa en el realizarse de la conciencia universal única que se va revelando progresivamente en la historia el momento de la apoteosis del intelecto aislante (23), es *iluminador* de la fe, desentraña las ambigüedades de la fe, pone de manifiesto sus ocultos sinsentidos, pero a su vez permaneció paradójicamente en absoluto opaco a sí mismo, no logró deramar luz en sus interiores contenidos y se caracterizó en último análisis por terminar siendo precisamente lo contrario de lo que se propuso libremente ser en su punto de partida (utilitarismo, materialismo, agnosticismo); y por hacer blanco contra sus propios supuestos en sus polémicas contra el misticismo. El Iluminismo se confuta a sí mismo

(22) Hegel, obra citada, Tomo I, pág. 183 de la traduc. francesa de Hyppolite. Hay también traducción española del capítulo sobre “La conciencia infeliz”, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por Carlos Astrada, pág. 21.

(23) El mismo Hegel ha pintado poéticamente este encubramiento y endiosamiento de la Razón. La nueva doctrina, dios, penetra en la conciencia de la masa saturándola. El contagio es comparable a la expansión de un gas en una atmósfera sin resistencia; todos se dejan contaminar por su racionalismo implícito, deviene una doctrina universal, reconociéndose unánimemente el valor supremo de la razón y que el hombre debe ser gobernado por la razón. Se hace así de la diosa Razón un nuevo ídolo que se coloca humildemente en los altares al lado de los otros ídolos. Pero a medida que su prestigio se va afirmando y se va sintiendo más segura de sí misma, su actitud cambia radicalmente. “Entretanto espíritu invisible e imperceptible, ella se insinúa en todas las partes nobles y las penetra, bien pronto se hace dueña de todos los miembros del ídolo inconsciente y un buen día golpea con el codo a su camarada y cataplum, el ídolo cae al suelo... y un bello amanecer cuya mediodía no es enrojecido por la sangre, si bien la infección ha penetrado todos los órganos de la vida espiritual, la memoria conserva todavía como su historia ya pasada, no se sabe cómo, la forma muerta de la precedente encarnación del espíritu y la nueva serpiente de la sabiduría, elevada para la adoración del pueblo, se ha despojado así, sin dolor, solamente de una piel marchita”. Hegel, Obra citada, Tomo 2, pág. 98 de la trad. francesa de Hyppolite y Tomo 2, pág. 99 de la trad. italiana de E. de Negri, Firenze 1936.

y debe esperarse la genial clarividencia de Hegel para que su equívoco sea revelado. El Iluminismo es así iluminador-iluminado. Como iluminador de la fe disocia los momentos antagónicos que estaban inmediatamente unidos en ella, pone de relieve la oposición y la dualidad, desintegra lo finito de lo infinito, lo particular de lo universal. En cuanto iluminado se revela como su propio contrario y como idéntico con la fe. Es la conciencia finita, particular que se sabe infinitamente separada de lo universal y se complace y está orgullosa de su separación: es así una fe *satisfecha*. De la misma manera que la fe, que bajo las críticas disolventes del iluminismo, ha adquirido conciencia de su separación de lo absoluto, coincide ahora doctrinariamente con él. Ha devenido un iluminismo, pero insatisfecho, una conciencia desgarrada e infeliz.

La conciencia infeliz es la tercera forma en que puede configurarse la relación de la libertad individual y lo universal. La conciencia infeliz coincide con la fe en que ambos son estados de conciencia más bien emocionales, éxtasis de los sentimientos. En la fe la conciencia individual se *siente* como fuera de sí y como sumergida en lo universal. Se siente alentar en lo absoluto, vivir profundamente en la vida de lo eterno. Por eso puede definirse como la *intuición metafísica* por excelencia. En cambio la conciencia infeliz intuye lo universal y lo inmutable en una sed tantálica y sin esperanzas. La conciencia infeliz ha empujado la trascendencia hacia una lejanía tan abstracta e inefable, que ya sólo se le hace presente como una aspiración subjetiva, como un anhelo, una nostalgia de una trascendencia en la que hace residir todo valor y verdad; intuyéndose a sí misma fuera de esa trascendencia como enajenada, exilada de su propia esencia y como una *pura nada*. En la conciencia infeliz la libertad individual se siente existir como en una peregrinación o tránsito; como sumida en la pura nada y como hecha de la substancia misma de la nada, pero con la vista y el ánimo tendido hacia la esencia absoluta e inmutable. La fe entonces es el momento de la unidad y la concentración de lo universal en sí mismo y de la libertad individual como momento de lo universal. En la conciencia infeliz esta unidad se ha desgarrado, la esencia divina se ha escindido en fragmentos innumerables y se ha dejado impregnar por el sentimiento y la angustia de su virtual anonadamiento.

Al sentimiento de separación e individualización de la conciencia infeliz, corresponde en el plano del intelecto o de la razón abstracta, el Iluminismo. También el Iluminismo es conciencia (ahora no ya sentimental sino conceptual) de "separación". Pero, a la inversa, es conciencia que se vanagloria de esa "separación" a la que interpreta como "liberación" y se esfuerza consecuentemente por realizar su plena individualidad, su plenitud y finitud interior, de espaldas a toda trascendencia.

La cuarta figura en la dialéctica de las relaciones de la libertad indi-

vidual con la universal, está representada precisamente por Hegel. El idealismo hegeliano significa el momento de la negación y superación de la *dualidad*, realizado ahora no ya en la espontaneidad del sentimiento sino en la reflexión y en el concepto. Hegel concibe la razón dialéctica como la facultad unitiva por excelencia y la opone a la razón abstrayente y analítica del “aufklärung”. En Hegel realizan su reconciliación y armonía todas las fragmentaciones del Iluminismo. El espíritu hegeliano es unidad de lo inmanente y lo trascendente, de lo mutable y lo inmutable, de lo finito y lo infinito, de la libertad individual y la universal. Es entonces la fe, pero desenvuelta en sus contenidos conceptuales últimos y llevada a la plenitud de su sentido. En Hegel, en cuanto superación y síntesis de las tres posiciones anteriores se realiza de hecho un “equilibrio inestable” entre lo universal y lo individual, pero que tiende continuamente a resolverse en una supremacía de lo universal, en la que no siempre el derecho de lo individual aparece suficientemente respetado. Esto lleva a Hegel a concebir la *conciencia infeliz*, que se angustia por su separación de lo *inmutable*, como una mera ilusión, destinada a desvanecerse a medida que logre elevarse al saber de su unidad e identidad con el Todo. Con ello amenaza ahogar en la dureza de sus construcciones, la conciencia inmediata de la libertad individual que termina por ser absorbida por la universal, representada erróneamente por el Estado. Mas si la experiencia de la libertad es real y constituye por así decirlo la certeza absoluta de la fenomenología, y si, en su consecuencia, la irreductibilidad de la libertad particular debe a pesar de todo ser sostenida, sino queremos zozobrar en el más extremo panteísmo: es necesario reconocer que esta escisión percibida por la *conciencia infeliz*, no es una simple apariencia, un velo de maya que sea preciso desgarrar, sino una realidad efectiva, consecuencia de un rompimiento acontecido en el seno mismo de lo absoluto.

IX. *Desintegración del idealismo absoluto. El idealismo trágico de Schelling: críticas y aproximaciones a un nuevo realismo de la libertad: el realismo trágico.*

El idealismo monista entonces deberá abrir sus entrañas para dejar salir de sí su momento opuesto: un nuevo dualismo en el que se perpetúa la lucha dialéctica, que creía Hegel haber alcanzado su definitivo apaciguamiento en la universalidad omnicomprendiva de su sistema. Este dualismo estaría representado en su más inmediata continuidad histórica por Schelling, contemporáneo más joven de Hegel, pero que rodea y orilla el caudal hegeliano desde todas las latitudes. En Schelling, como se ha visto, el proceso en el que se origina y constituye el mundo, no es ya un simple desenvolvimiento dialéctico armónico, al través de oposiciones implícitamente reso-

lubles, o en función de leyes inmutables (Hegel, Plotino), sino un desgarramiento, una lucha encendida en el interior mismo de la Divinidad, una rebelión de las potencias inferiores que viene a trastocar el sentido y la jerarquía del orden divino.

Pero en Schelling, a su vez, no se encuentra suficientemente clarificado este proceso divino, ni diferenciadas las potencias o fuerzas originantes del mundo. Hemos distinguido ya en la libertad primordial, dos movimientos contrapuestos: un movimiento de expansión, que es al mismo tiempo un movimiento de desintegración y otro movimiento de reconcentración y reintegración hacia la unidad. Y a su vez, dentro de cada uno de ellos y como otros tantos movimientos igualmente originarios de la libertad: un movimiento de autorrealización y un movimiento de autorrevelación. En Schelling no se distinguen todavía estos dos órdenes de funciones. La primera potencia es el movimiento de la pura evaporación y pulverización en la multiplicidad. Es la potencia que se hincha morbosamente hasta lo infinito y pretende resolver toda realidad en ese movimiento de volatilización cuyo destino final es la nada. Es la pura potencia que se expande y devora todo lo que encuentra y que, en sí misma, no puede adquirir otra consistencia que la de una tumefacción o un cáncer que extiende sin resistencias su acción destructiva. En cambio, la segunda potencia es la fuerza que reconduce esta dispersión hacia la unidad, se esfuerza por reconstruir los tejidos y el entrelazamiento de las partes. Sólo su acción hace posible que lleguen a existir objetos y un mundo como la totalidad de los objetos. La primera potencia es entonces la posibilidad puramente abstracta en contraposición a la posibilidad realizada o *en acto*, y al mismo tiempo es lo contrapuesto a la existencia. Ella es también como el impulso tenebroso en contraposición al saber; voluntad ciega opuesta al entendimiento. Hay en verdad aquí tres contraposiciones de movimientos que aparecen confundidos en la dialéctica schellingniana de las potencias: a) la contraposición del movimiento de expansión al de reflexión o autocompresión; b) la contraposición de la pura potencia al acto y a la existencia, en la que se realiza la armonía y conciliación de aquellas dos fuerzas antitéticas; c) la contraposición entre el realizarse y el autorevelarse de la libertad, de la que se originan los dos órdenes complementarios del *hacer* y el *saber*.

Schelling intuye así certeramente cuando ve el mundo como originándose en una rebelión que se desata en el corazón mismo de la Divinidad. Pero mitologiza al hipostasiar en Dios una previa armonía eternal, sin *movimiento interior*, de las tres potencias. Proyecta nuevamente lo divino en sí hacia una transcendencia "indiferente" a todo actuar humano, transcendencia que por una parte es ajena e independiente de todo momento humano, y por otra, no es ella misma afectada por el cataclismo del mundo. Se desarticula así la libertad individual de la absoluta, deviniendo inesen-

cial y contingente. Nuestra certeza inmediata de la libertad aparece de tal modo, una vez más, sumergida en formulismos conceptuales. Pero nuestra conciencia de la libertad subjetiva y de su unidad con la absoluta, que nos ha sido dada, como hemos visto, en una intuición inmediata de alcance metafísico, nos revela que también en aquel absoluto se da, como uno de sus momentos constitutivos, en los que se integra la espiral sin límites de su ser: un movimiento de distensión o explosión desde su clausa unidad hacia la multiplicidad y diferenciación, en el que la libertad Una e infinita de Dios se desintegra en una infinitud de libertades individuales, que son otros tantos momentos de lo divino, prolongándose a su vez en las cosas mundanales y en la atomicidad de la materia; y otro movimiento de retorno o reunificación que se mueve desde las libertades individuales hacia su unidad universal y absoluta, constituyendo como los dos polos magnéticos contrapuestos en el interior de la Divinidad misma.

La experiencia inmediata de nuestra existencia, que se experimenta siempre a sí misma como finita y como siendo substancialmente *libertad finita*; implica que dentro de este círculo eternal y divino, que es siempre salida y autorrevelación de sí mismo y reintegración a su unidad potencial originaria, haya acontecido un rompimiento, que debemos reconocer no como contingente sino como esencial e implícito en la naturaleza misma de su proceso desenvolviente. Dios es esencialmente vida y vida que se encuentra constantemente en peligro de desintegración y quebrantamiento, desde que pertenece a su esencia el desenvolverse como un movimiento de autorreflexión que se realiza necesariamente al través de una multiplicidad de libertades individuales, que pueden contraponer sus proyectos existenciales a la voluntad central que quiere su reintegración en su unidad, rompiendo así el movimiento unitario y eternal de lo divino, desintegrando su primitiva unidad y dejando fluir desde sus propias entrañas precisamente su contrario: lo luciferino o satánico.

El mundo, dice Schelling, se origina por un acto de la *voluntad* divina en rebelión contra la *Razón*. “El no podría engendrarse por un movimiento de *emanación*, sino de *creación*, puesto que lo que emana (lo emanado), permanece siempre la misma cosa que la fuente de la que emana y carece por tanto de independencia y libertad, no tiene nada que le sea propio” (24). Pero siendo Dios infinito, no puede pensarse la nada frente a Dios, ni por consiguiente tampoco una creación de la nada. No tiene por tanto sentido hablar de una creación de la nada y oponerla al concepto de emanación. La creación es un momento del devenir divino que sólo tiene sentido en el seno mismo del proceso circular de la emanación, como la ruptura de

(24) F. W. SCHELLING, “Naturaleza de la libertad humana”, trad. francesa de S. Jankelevitch, recopilada en “Ensayos”, pág. 235, Aubier, París 1946.

una aneurisma producida en el interior del mismo. Es un querer de la libertad divina que se desdobra, se contrapone y se refleja a sí misma, bajo su doble aspecto de una libertad única universal e infinita y una infinidad de libertades individuales y finitas, y consiste precisamente en un acto de insubordinación o manumisión, por el cual las libertades finitas dan la espalda a su fuente originaria y se esfuerzan paradójicamente por realizar la infinidad en el interior de su propia finitud, es decir, dejando necesariamente fuera de sí porciones irredimidas de libertad. Esta tensión a realizarse la parte como totalidad y universalidad, que se esfuerza por absorber en sí la totalidad, que por ende deberá ser siempre una falsa totalidad y universalidad (conciencia titánica) es la raíz común de la falsedad y del mal.

El mundo es entonces un desgarramiento efectivo en el seno de la Divinidad. La conciencia infeliz no arraiga en una mera ilusión, sino en la esencia última del ser determinante de las posibles peripecias del drama cuyos protagonistas son lo mutable y lo inmutable (lo mutable y contingente del mundo y lo inmutable del circuito intemporal divino); entre lo que realiza su ser como un perseverar en los dictados de su originariedad, y lo que anhela realizarse según su propia libertad finita. El mundo es un proceso intradivino, pero que se desenvuelve en la periferia y como al margen de la *esencia* divina. En cuanto en último análisis surge en el horizonte de Dios y como determinado por fuerzas que pertenecen a la propia Divinidad, es lícito hablar a su respecto de un origen divino. Pero en cuanto estas fuerzas de lo divino, desarraigadas de su unidad, son precisamente las libertades finitas que constituyen la substancia originaria de lo humano, debemos también ver en el mundo el resultado de un querer y optar humano que es también *latus sensu* divino. Es decir, una realización de la libertad finita que *proyecta* realizarse como libertad infinita, por las dos vías de una auto-resolución o anegación en el seno del querer infinito de Dios; o de una potenciación de su propia finitud al través del mundo y de la infinidad potencial del mundo.

RESEÑAS Y CRITICAS BIBLIOGRAFICAS

Manfred Thiel, *Versuch Einer Ontologie der Persönlichkeit*, I Bd., *Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins*, Springer Verlag, Berlín, 1950.

Es ésta, sin duda, una obra de largo aliento filosófico y estricta elaboración del conjunto de problemas que abarca. El primer volumen, único aparecido hasta ahora, está consagrado, en sus 635 páginas de extensión, a "La categoría de la conexión ontológica y la unidad del ser". Debe seguirle un segundo volumen, "Filosofía de la inmediatez" (*Philosophie der Unmittelbarkeit*), y a éste un tercero, "Filosofía de la presencialidad" (*Philosophie der Gegenwärtigkeit*), alcanzando así la obra el punto conclusivo de la temática programada en la misma con vistas a una elucidación exhaustiva. Su autor, el profesor Manfred Thiel, de Heidelberg, acomete en ella la vasta y trascendental tarea de fundamentar y erigir una ontología centrada en la realización de la personalidad, la que, a su vez, supone una refirmación del ideal de la personalidad, conservando para ésta una depurada base de racionalidad.

Manfred Thiel parte, en su indagación ontológica, de la situación concreta resultante de las dos posiciones o corrientes que han cobrado más influjo en el pensamiento filosófico alemán contemporáneo: la llamada ontología crítica, cuyo más destacado representante es Nicolai Hartmann, y las direcciones ontológica existencial, de inspiración heideggeriana, y de la filosofía de la existencia, iniciada y continuada por Karl Jaspers. La posición problemática del autor está informada, en su enfoque crítico, principalmente por la última. Aspira, empero, a superar ambas instancias y retomar y valorar, con el ejemplo, la tarea que, en su concepto, concierne a un pensar esencialmente primario, tal como lo encarnó y ejerció Hegel, tarea que después de éste ha caído fuera del ámbito que abarcó la visión filosófica.

Este pensar esencialmente primario —e instaurador de relaciones efectivas— debe, ciertamente, afrontar una nueva situación histórica, y, tras fructuosa incursión a través de los múltiples dominios científicos y problemas filosóficos especiales, tiene que retornar, siguiendo su marcha sistemática constructiva, a una conciencia significativamente amplia y necesaria de la realidad, objeto de su fundamental interrogación y meta de su proceso mismo. En este sentido, esta obra de Manfred Thiel aspira a ser cumplidamente el mensaje filosófico de la nueva generación pensante alemana, necesitada de superar el caos de ideas y tendencias opuestas y conquistar una orientación, un camino firme y soleado en medio de la inestabilidad e incertidumbre de las circunstancias históricas, engendradas por una catástrofe. De ahí que esta promoción, cuyas exigencias espirituales encuentran lúcida y acuciosa expresión en el pensamiento de Thiel, invoque —invocación no exenta de dramatismo— una voluntad

de verdad, a cuyo servicio decide ponerse, como si cumplierse una consigna imperativa.

Según el autor, otorgar legítimamente vigencia a esta amplia voluntad de verdad "es sin duda el gran problema". En su opinión, "parece que después de Nietzsche sólo existiese de hecho un único y gran ensayo elaborado para solucionar esta cuestión". A este ensayo él lo ve en la filosofía negativamente ontológica de la existencia, de Karl Jaspers, por cuanto lo que en ella es metodizado como sistema, lo que sin embargo supera la filosofía en el proceso del filosofar mismo, "posee, por cierto, aquella formulación negativa que resiste toda solución tranquilizadora". En la medida en que se va más allá de aquella tentativa o ensayo de satisfacer la voluntad de verdad, persiste la cuestión que incluye dentro del riesgo a nuestra total existencia.

Thiel articula el desarrollo de su exposición en siete partes, tratada ampliamente y en detalle cada una de ellas, que aparte de la introducción sobre "El método filosófico", son las siguientes: 1) "Razón y dialéctica en la filosofía", 2) "La conexión ontológica y el problema de espacio y tiempo", 3) "El problema de la génesis", 4) "El problema del tiempo", 5) "La acción y el problema del valor", 6) "Base de la moralidad", 7) "El ideal de la personalidad"; la conclusión —bien sintomática— reza: "El espacio axiológico europeo y el mundo".

Dentro del plan de la indagación sobre la conexión ontológica en su conjunto, así articulado, el autor comienza elucidando "el método filosófico", y mediante éste nos muestra el problema en su origen. El tratamiento del mismo va a encontrar su lugar central de funcionalización en la interpretación de espacio y tiempo como los únicos medios dentro de los cuales la conexión ontológica es para nosotros conocida. Al desplazarse luego el problema desde espacio y tiempo en la comunicación espacial y temporal de unidades torna a la vez problemática una génesis de unidades, desplazamiento que además trae a la visión el fenómeno moral fundamental. La última parte del libro coloca en el estado de una completa deliberación actual, la que como resultado surge de la marcha misma de la indagación.

Contemplado en sus lineamientos generales y en la meta a que tiende, el pensamiento desarrollado por Manfred Thiel en esta obra es el de una filosofía valorativa y descriptiva que, desde un posible y deseable ideal de la personalidad, ontológicamente fundamentado, enfoca con amplitud de mira una situación en la multiplicidad de sus aspectos y de las posibilidades que se ciernen en la misma. Porque atiende incluso a la prospectividad de los problemas implicados en esa situación, ella escorza también, implícitamente, una prognosis con relación a Europa y a la proyección universal del espíritu europeo.

Por ofrecérsenos esta filosofía en la primera etapa de su desarrollo, no es susceptible de una crítica global, aunque el carácter de sus premisas nos permitan entrever el fin a que tiende; y apuntes críticos sobre aspectos parciales de la misma no contribuirán a enjuiciarla atinadamente porque no conocemos el nexo último —ni cabe prejuzgar acerca de éste— en que se anudarán las aporías establecidas y elucidadas a través de las etapas recorridas hasta ahora por ella.

Carlos Astrada.

Mariano Iberico, *La Aparición (Ensayos sobre el ser y el aparecer)*. Edición de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Publicaciones del IV Centenario. Lima, 1950.

Fruto de una prolongada meditación, este libro de Iberico aspira a dejar abiertas algunas perspectivas sobre la *aparición*, su relación con el problema del *sentido* y la cuestión del *ser*. La naturaleza misma de los temas, la fina trama de sus conexiones y la intención sugeridora, obligan a que la especulación exceda el ámbito estrictamente gnoseológico y discurra hacia napas más profundas a fin de sorprender las implicaciones ónticas y ontológicas. Así es evidente que el autor, con acierto, ha elegido la técnica de exposición de corte descriptivo que facilita, aquí y allá, la incidencia y el sondeo en la radical problemática del ser. Digamos que a lo largo de toda la obra se asiste a un clima de alta tensión, pues el autor espura el asedio precisamente allí donde la mostración óntica se entrega como signo y clave para inaugurar la demostración ontológica que nos haga participar del misterio floral y creador del ser.

En un primer momento se trata, entonces, de abordar a la aparición misma en la plenitud de su fuerza expresiva y trazar la perspectiva áurea hacia "una visión comprensiva del aparecer", paisaje donde la intuición ha de captar la significación inefable del ser en la estructura misma de lo real. Por eso el autor no niega que su intento "se limita a mostrar el aparecer a la luz de una contemplación genuinamente anímica, es decir de una contemplación que no esquematiza los modos y los caracteres del aparecer según formas abstractivas de pensamiento puro, sino que las aprehende en su primitiva autenticidad como realidad y revelación". En este sentido, la historia de los sistemas mostraría más bien una desvalorización del aparecer, quizás debido al empeño en destacar que el esfuerzo de la especulación tendió siempre a diluir el aparecer o trasegarlo en el afán de hallar otra más honda realidad. No importa que esta realidad haya recibido el nombre de ser, sustancia o principio, lo que importa reconocer es que ha sido concebida "como algo excluyente del aparecer, como una categoría inconciliable con el despliegue exterior de las imágenes de la percepción, de la fantasía o del recuerdo", en suma como algo ilusorio o vano. Digamos entonces que esta relación entre el aparecer y el ser habríase visto siempre deformada en las interpretaciones del llamado objetivismo, o teoría del ser indiferente a su fenómeno, así como en el subjetivismo solitario, condenado a la irrealidad, o en su defecto a discurrir irremisiblemente hacia la nada. Iberico, en cambio, aspira a sorprender la aparición en la realidad concreta y vivida, no como mero fulgor o destello

extrínseco del ser, sino como la irrupción misma del ser, la apertura ontológica original. Planteo por cierto coincidente con algunas temáticas contemporáneas que tienden a mostrar la inherencia de ser y aparecer desde una perspectiva en que se desvanecen los perfiles de la vieja distinción sujeto-objeto, de suerte que la aparición ya no es el velo de Maya que oculta el fondo existencial de las cosas, para ofrecerse en cambio a modo de lenguaje universal en el que está impreso el ser, o como dice Iberico “la radiante epifanía de la profundidad”.

*
* *

Si la tarea específica de la cultura consiste en promover la vida humana desde su dimensión natural hacia otra que calificamos de espiritual, la cuestión central queda radicada entonces en esa mediación que, según el autor, es tanto una mediación entre naturaleza y espíritu como entre tiempo y eternidad. Por eso, Iberico inicia su libro abordando el problema de *la mediación del lenguaje* como tránsito necesario del ser al aparecer, con las consiguientes ventajas para el análisis ya que a través de *la poesía*, *la transrealidad del objeto poético*, *la simbólica del aparecer* y el *sentimiento del destino*, la meditación en torno a *Lenguaje* y *Metafísica* explora esa zona preliminar de la especulación ontológica en que puede darse la viva intuición del maridaje entre apariencia y realidad.

Dos son las formas principales de esta mediación: la religión y la poesía. La primera, siendo a un tiempo doctrina y sentimiento integral de la vida, con prescindencia de puntos de vista psicológicos y sociológicos, *de hecho* se revela como el fundamento espiritual de toda gran creación de cultura. La segunda, siendo como una fiesta del alma, *se hace* recreación de la naturaleza y su mediación promueve en el alma el amanecer de un itinerario donde se vela y revela, se oculta y se muestra, el íntimo latido de esa exterior y grácil floración de la vida.

Si, como dice el autor, la poesía es “la fiesta de la aparición”, el fenómeno poético presenta la riqueza de un material que es a la vez *expresión* y *modalidad de la existencia*. Como expresión abre senderos y rutas en el difícil problema de la significación. Como modalidad de la existencia invita a que la meditación metafísica se allegue hacia el hogar del ser.

Todo objeto poético —viene a decir el autor— se hace vivencia temática en un juego polar entre *lejanía* e *intimidad*. Esta es “la profunda y esencial polaridad metafísica de la poesía”. La lejanía hace de ella una extraña reliquia, algo así como esa presente ausencia que invade el alma del amante. Por la lejanía, lo poético goza de esa misteriosa inasequibilidad que parece envolver siempre a lo más querido y cercano. Pero esta misma lejanía se hace honda intimidad, o sea inescindible relación con la fibra acaso más esencial del alma. Desde aquella lejanía, lo poético deviene un *pathos*, una íntima resonancia, una “influencia que invade hasta los más oscuros y secretos ámbitos de la vida”. Y naturalmente, no podía faltar aquí aquella divinidad griega que Platón y Plotino exaltaron como mediadora por excelencia entre la imagen poética visible o exterior y el estado poético del alma. Así, en la oscuridad nocturnal de la claridad poética interviene Eros “uniendo los extremos de lo distante y de lo próximo” y comunicando al alma “la jubilosa tensión de la poesía”.

Sin embargo, la polaridad entre lejanía e intimidad no agota los caracteres esenciales de lo poético. También se da en el fenómeno poético la *apariencialidad significativa* o *transrealidad*, como dice el autor, y la *duración*, o sea el tiempo anímico propio del estado poético, ya como emoción o recuerdo, ya como sueño o evasión. Aquí el tiempo anímico cede su ritmo a favor de un tiempo poético cuyos *crescendos* y *pianísimos* dilatan y desmesuran toda posible conceptualización.

La transrealidad del objeto poético hace de él una estructura de apariencialidad significativa. El objeto poético no necesita ser real, ni responder a la realidad en la acepción del término que involucra lo material y lo histórico. El objeto poético puede ser mera apariencia, simple imagen, o aún sueño como dirían los románticos alemanes. Pero su apariencia es siempre significativa y en esto quizás resida la clave para reconocer toda genuina o verdadera poesía. Ahora bien, estas apariencias significativas pueden ser interpretadas conceptualmente sin perjuicio de que como tales apariencias posean valor en sí mismas en tanto “expresiones de un contenido mediato de naturaleza intelectual o afectiva, que constituye su sentido”. Y lo que queremos subrayar aquí es que dicho sentido en la experiencia poética es inseparable de su expresión imaginaria, metafórica o transreal. Por eso el autor llama símbolo a “toda apariencia que, tomada independientemente de su realidad material o histórica, se nos da como el receptáculo o la forma de un contenido intelectual o emocional”, y así *todo objeto poético es simbólico*, o mejor aún es *un símbolo*.

*

* *

Si el problema metafísico consiste en comprender e intuir la relación entre el *ser* (como fundamento) que da sentido a la realidad y el *aparecer* (como su expresión), tenemos que concluir con Iberico que “el lenguaje es, en verdad, un fenómeno representativo de la más profunda y misteriosa estructura de la existencia”. Así, en la experiencia humana acaso sólo el lenguaje pueda hacer visible el fondo metafísico de la realidad y mostrar al mismo tiempo su carácter enigmático. En su meditación sobre *Lenguaje y Metafísica*, después de un fino análisis a través de las teorías más corrientes, nuestro autor llega a definir el lenguaje como “fenómeno representativo y simbólico de la actividad universal de la aparición”. En este orden de consideraciones, se acepta la analogía fundamental entre la relación de sentido que va del pensamiento a la palabra y la relación de sentido que va desde la unidad del ser a la multiplicidad de las apariencias, claro está sin perderse ni agotarse en ellas. Asimismo, el sentido unitario de la existencia trasciende (sin perder su esencia) y se manifiesta en la variedad infinita de las imágenes del alma, en la polioromía de las formas de la naturaleza: el mundo es un lenguaje, la *sintaxis cósmica* de los antiguos cosmólogos o el *poema expresivo* de Novalis.

Por otra parte, es obvio que si el lenguaje sólo existe para quien lo entiende, surge entonces la analogía con el aparecer, porque éste también sólo es tal para quien lo contemple y comprenda. Así, la palabra y su significado se reflejan en el oído y en la mente; el mundo del aparecer se refleja en el espejo del alma; por consiguiente, “el reflejarse es como el objeto intencional del aparecer”. Llegamos

entonces, dice Iberico, a descubrir las supremas categorías metafísicas: el *ser*, el *aparecer* y el *reflejo especular del aparecer*.

Dos son las direcciones principales que asume el lenguaje según resulta del análisis de Iberico. Una se caracteriza por el primado de la función demiúrgica, otra se caracteriza por el primado de la función hipostática. En la primera, el lenguaje se hace factor e instrumento de la inteligencia y así ordena, delimita y define; en suma, responde a exigencias lógicas; como la razón, tiende a homogeneizar la esencial y aún existencial heterogeneidad de lo real, de tal suerte que sus instrumentos no pueden ser sino generalizaciones, formas de lenguaje abstractivo y esquemático. En la segunda, el lenguaje es la expresión misma del sentido, o al menos de uno de los sentidos del ser; en suma, está en función poética, expresiva, creadora de sentido. Como la intuición poética o metafísica, se instala en el ámbito germinal del ser y adopta las formas de un lenguaje simbólico, imaginativo e imaginífero. Nos inclinamos a interpretar a Iberico diciendo aquí que éste es el lenguaje fundador de ser. Pero lo cierto, dice el autor, es que ambas direcciones estrechan una íntima relación y el secreto de esa relación no es otro que el hondo secreto metafísico de lo real. El lenguaje es así una fresca y como gratuita emanación del ser universal.

Sin embargo, no todo ha sido dicho, porque en el lenguaje se da siempre ese aire de sorpresa que invade a la magia. Es que el lenguaje, como toda forma del aparecer, al propio tiempo que viene del ser, proyecta el sendero de retorno al ser. He aquí el *sentido*, que si bien se da en el lenguaje siempre lo trasciende, y que, como en la magia —repetimos— nunca se sabe qué maravilla más, si lo que muestra o lo que sugiere y oculta. Por eso Iberico afirma rotundamente que “hablar es poner en acto estas dos categorías ontológicas inseparables y distintas: el aparecer y el ser”. Porque lo cierto es que tras la sonoridad verbal de la palabra siempre se revela algo más, digamos su objeto significado; y así, entender es deshacer la apariencia de la palabra y descubrir su sentido suprav verbal, el sentido ontológico del verbo. En resumen, que toda la polaridad metafísica de lo real se nos somete y resiste entre el hablar y el entender.

Si el lenguaje es, como dice Iberico, clave y revelación metafísica, ello es debido a que muestra la multiplicidad, la pluralidad de los seres, de modo que la *alteridad* se hace condición a priori del lenguaje. Pero si por mediación del lenguaje se nos somete la distinción y la separación de los seres, por su mediación surge también el signo contrario, porque el lenguaje revela la profunda unidad, la participación de todos los seres en una única realidad de sentido: “lenguaje es comunicación y comunicación es comunión, participación y unidad”.

*

* *

Cierta manera de intuir o sentir el aparecer no ha sido considerada sino excepcionalmente por los filósofos. Nos referimos a esa actitud que siente e interpreta la totalidad del aparecer en el universo y en el alma como un lenguaje, como manifestación de un alma dirigida a otra alma. Ahora bien, esta repercusión anímica su-

pone una actitud que por lo general ha sido atribuída a la mentalidad primitiva, arcaica, pero Iberico sigue el hilo lógico de un análisis que lleva a mostrar cómo esta misma actitud puede estar sin embargo en ciertas formas del saber y de la mentalidad culta. Se trata de un tipo de pensamiento (y de una filosofía que le es afín) donde lo poético y lo filosófico, lo intuitivo y lo racional se dan intrínsecamente unidos e inseparables en formas expresivas que reciben el nombre de pensamiento simbólico. En estas formas expresivas la totalidad del aparecer adquiere un sentido especial, digamos que se hace revelación del origen y destino de toda aparición. Así, el hombre entonces tratará de comprender este *sentido y revelación*, lo cual sólo es posible mediante cierta postura o actitud de su vivir propiamente humano. En suma, el universo se supone aquí como *vida susceptible de expresión*, o sea *una simbólica*. En estas consideraciones queremos dejar aclarado que el autor se refiere, por un lado, al conjunto de los símbolos naturales, y por otro, al mundo de símbolos que, como resultado de la repercusión anímica del universo, son expresiones de la actitud poética y mística del hombre. Quedan excluidos así todos los símbolos convencionales de la ciencia en tanto constituyen un lenguaje lógico-matemático producto de otra actitud frente a la aparición y, por consiguiente, expresiones de un pensamiento racional que a su vez define la filosofía que le es afín.

En la actitud propia del pensamiento simbólico la interpretación del universo descansa, en última instancia, en la creencia de que el alma humana puede, mediante la intuición animada por la emoción, participar en el común *abstractum* anímico de la vida universal. Así, “implica el sentimiento de una comunidad, de una identidad entre el poema universal que se lee y el alma humana que se identifica con el fondo revelado y profundo”. Naturalmente, esta actitud tiene de común con el dogmatismo racionalista o intelectualista la certeza de que es posible alcanzar una auténtica revelación de lo real, en la cual, por lo demás, está también el criterio que en definitiva llevará coherentemente a la respuesta que el hombre puede esperar como ser que interroga por su destino. No obstante, la actitud implícita en el pensamiento simbólico se diferencia de la actitud propia de todo dogmatismo racionalista en ciertas cuestiones fundamentales: primero, se diferencia por su concepción de la verdad; segundo, por el modo de aprehensión y formulación última del sentido del ser; tercero, por el uso diferente de los principios del conocimiento.

La verdad, para el dogmatismo racionalista, ha consistido siempre en la adecuación del intelecto a los objetos. Esto presupone la homogeneidad entre la estructura ontológica y las formas o funciones cognoscitivas. Hay en tal actitud, según Iberico, “cierto misticismo de tipo intelectual que aspira a la identificación de la mente humana con la última estructura racional del ser y del mundo”. Podríamos designar como prototipos de esta actitud al averroísmo y al spinozismo. Para el pensamiento simbólico, en cambio, la verdad se da como “relación entre la expresión y el sentido”, pero nunca se plantea el problema gnoseológico como exigencia de hallar el correlato objetivo de la pura subjetividad, sino que admite la creencia inmediata o “unidad interiormente vivida de sujeto y objeto”, vale decir que la realidad (externa e interna) de imagen y significación se aprehende por un acto de intuición y de vida.

En cuanto a la formulación de sus evidencias, el pensamiento simbólico no recurre a juicios que faciliten la serie lógica de la inferencia, más bien prefiere “ver

y mostrar el lejano esplendor de la visión”, es decir que cuando un representante culto de esta actitud quiere comunicar su *pathos*, por decirlo así, “crea una nueva imagen más intensamente alusiva y unificada que el espectáculo originario de la vida interna o cósmica”. Por eso, si resulta imposible distinguir conceptualmente entre “*el vaso tan fino y el vino tan límpido*” como expresara simbólicamente el sentido de su experiencia más profunda el poeta místico Ghazali, la divisa aquí no puede ser otra que la del viejo Heráclito cuando sentencia: “*El señor de Delfos no dice ni oculta nada; solamente indica, muestra*”.

En lo concerniente al uso metodológico de los principios del conocimiento, sabido es que el dogmatismo racionalista o si se quiere, el intelectualismo, trata de reducir el todo apariencial a formas racionales como la intuición intelectual, las evidencias de verdades primeras, o el principio del *Logos* ideal, etc. Para ello se vale de los principios de identidad y razón suficiente. Así, el primero permite concebir la realidad como sistema de conceptos o de esencias, coherentes y estables, donde la distinción de los elementos se ordena conforme a una jerarquía que responde al primado monárquico de la identidad. El segundo permite suponer una causa para cada manifestación del acontecer y, por reducción, según un itinerario causal, llegar a las proposiciones supremas, definitivas y definitorias de la estructura ontológica universal. Como se ve, gracias a ambos principios se aspira a explicar por un lado el sedimento y la estructura ontológica de la realidad, y por otra parte, correlativamente, el trabajo especulativo de la razón que se supone homogénea con aquella realidad. En suma, el dogmatismo reside en dar por descontada la adecuación misma que sirve para definir la verdad. El pensamiento simbólico, en cambio, se basa en el primado del principio de analogía. Así, las formas todas del acontecer pueden ser representadas por otras semejantes merced al profundo y secreto parentesco metafísico que anima la gama total de las representaciones. Es obvio, entonces, que se admite una oscura y primigenia “participación de unas formas y esencias en otras manifestaciones de la existencia; participación que se revela en su semejanza”. He aquí cómo este pensamiento significativo y simbólico resulta más apto para captar la variedad, la complejidad y la movilidad de las apariencias. Luego, más que clasificar y explicar mecánicamente el juego de las apariencias, el pensamiento simbólico tiende a una captación que podríamos llamar estética del lenguaje de los seres. En suma, no busca afanosamente lo que las cosas son, sino que ante el desfile del aparecer responde, y con inquietud de ánimo, a lo que tales formas expresivas quieren decir.

Ahora bien, señaladas estas diferencias, corresponde decir que ambos puntos de vista no se excluyen puesto que no son sino respuestas distintas como producto de dos actitudes también distintas. Por eso queremos subrayar aquí precisamente la diferencia de actitud, que Iberico caracteriza como “dos formas intransferibles de la curiosidad y de la emoción humanas ante el despliegue del aparecer”. La intelectualista es la curiosidad teórica que aspira al logro de una satisfacción meramente formal de la razón. La simbólica es la curiosidad y la ansiedad del hombre conmovido por la magnificencia de la aparición y participe creador ante el enigma del destino. Sin embargo, no ha de entenderse que la filosofía simbólica carezca de interés por el ser; todo lo contrario, ella “parte de cierta intuición del ser como algo que sale de sí y proyecta ante los ojos del alma la maravilla del aparecer”. En cambio puede

afirmarse que en su problemática no entra la exigencia formal de dar definición alguna del ser, puesto que sólo cree en “una interpretación anímica del alfabeto cósmico”. En síntesis, al postular el alma como fondo metafísico de toda la realidad, la filosofía simbólica “puede iluminar el hondo abismo de la existencia y mostrar el camino a la vez necesario e incierto de la propia vida”.

Para sugerir en estado de pureza este modo de contemplación filosófica, Iberico alude al profundo acento metafísico y simbólico de los presocráticos según la fina interpretación de Karl Joël. Muestra después la diversidad de actitudes de pensamiento en la médula misma de la filosofía platónica: *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista* como arquetipos de la actitud intelectualista; *Fedro* y *Banquete* como modelos de pensamiento simbólico y poético. Luego, el análisis discurre hacia el simbolismo místico poético de dos figuras excepcionales como las de Boehme y Novalis, ayudándose aquí y allá con las sutiles distinciones del contemporáneo Ludwig Klages, para concluir que la paulatina extinción del sentimiento simbólico, y por consiguiente del pensamiento filosófico, poético y místico que le es afín, ha venido a significar desde el Renacimiento un gravísimo empobrecimiento en cuanto al sentido y concepción de la vida. Así, dice Iberico, “en el mundo moderno asistimos a una progresiva abolición del sentimiento simbólico del aparecer y a una trágica extinción del sentido del destino, vencidos por el intelectualismo mecanístico que, en la concepción del mundo, erige el imperio universal del determinismo cuantitativo, y en la disciplina práctica y en la normativa ideal de la vida, algo que podría calificarse como la orgía del programatismo y de la técnica”.

*
* *

Iberico dice rotundamente: llamamos *ser* a *lo en sí*, llamamos *aparecer* a aquello que una cosa es *para nosotros*. Sin embargo, conviene estar a cubierto de toda confusión con el planteo kantiano (especialmente con el Kant disociado por Marburgo, que ha escindido radicalmente el fenómeno del noumeno) pues el autor considera lo en sí no sólo como algo real sino “como elemento mental inseparable de todo pensamiento”.

Si nos planteamos el problema de la relación entre el ser y el aparecer ocurre que *en toda aparición buscamos el ser*, lo que aparece pero sin perderse, anularse o agotarse en la aparición; *en todo ser buscamos el modo de presentarse o aparecer*. Luego, uno y otro son conceptos límites, digamos que se tocan y se ponen sus propios límites. Quizás no desvirtuemos al autor si decimos que pensar el aparecer y pensar el ser exige una mutua implicación de dos términos que se limitan asintóticamente.

Para Iberico tres son los modos de concebir el ser, mejor dicho tres son las perspectivas para el planteo ontológico. Estas serían un modo lógico, un modo existencial y un modo por relación a su forma o esencia. El primero señala que el ser es concepto relacional en cuya virtud se da la subordinación y la coordinación lógica entre conceptos. El segundo pone de manifiesto al ser no como relación sino como fundamento y elemento de toda relación. Tal empeño surge de la más pura tradición parmenídea y heraclíteica; de tal suerte la ontología ha girado siempre entre estas dos concepciones fundamentales que han constituido la veta más rica para la especulación

sobre el ser y el devenir. Pero hay un camino para llegar a la intuición del ser particular que es distinto al del análisis de la idea del ser. Consiste en captar el ser en la propia conciencia, en la actividad de la propia vida. Por tal medio Descartes llegó a la afirmación de la propia existencia. Todo lo cual es bien sabido, pero nos interesa subrayar que Iberico aproxima la ontología cartesiana a las de Kierkegaard y Heidegger, que él denomina ontologías afectivas porque “se fundan y edifican sobre un cierto fondo no racional (emocional) del alma”. El autor recurre al cotejo con Pascal para mostrar estas analogías y concluir que la experiencia fundamental del hombre le da su sentido y el sentimiento de su ser “entre la nada y la inmensidad”. Aquí encuentra una feliz conexión entre Pascal y Hegel, pues a la manera hegeliana dice que “ser es en el hombre: ser y no ser”, y con Pascal repite que el hombre es incapaz de ver la nada de donde sale y el infinito que lo absorbe. Así llégase sutilmente a una fórmula de tipo heideggeriano, pues en el ser del hombre, dice, está su no ser, y “en el sentirlo así está la más auténtica revelación de su existencia”.

Al margen de la filosofía pura, el autor establece un legítimo nexo con otras expresiones, como la de Dostoyewski, donde descubre “la misma experiencia de la íntima oposición ontológica y psicológica que fundamenta, en los pensadores antes nombrados, el sentimiento de la existencia”. La angustia dostoyewskiana pone de manifiesto el existir como inexpresable inherencia de dolor y júbilo, de vida y muerte, de bien y mal, de sacrificio y plenitud. A modo de extraña síntesis la informada concepción de Dostoyewski implica una más íntima división ontológica del existir, como *el ser de lo que no es y el no ser de lo que es*’.

Tendidas estas líneas, el tránsito a Heidegger resulta obligado. El autor dice no proponerse un estudio de la filosofía existencialista, sino más bien buscar en ella la temática que sirva para esclarecer el papel metafísico del aparecer. Lo más agudo, en nuestra opinión, está en la perspectiva adoptada para situar al autor de *Sein und Zeit*, pues Iberico nos pone en la pista del tema heideggeriano de la muerte como prolongación, hacia el plano de la existencia, de una idea de Simmel, quien considera la muerte como uno de esos conceptos límites, o asíntota que se acerca indefinidamente tanto a la nada como al ser; es decir, “algo que siendo su fin es a la vez coextensivo con la existencia misma” revelándonos así la estructura profunda del existir. Esto puede advertirse claramente en la concepción heideggeriana, donde el cuidado (*Sorge*), que es la característica del ser del existente, al poner de manifiesto la precariedad, “la trágica precariedad de nuestro ser”, revela también la temporalidad y radical historicidad del ser del hombre.

Aquí Iberico sienta la proposición de que la temporalidad y la historicidad, es decir la más honda realidad de lo humano, llevan hacia un nuevo descubrimiento del aparecer: “Y entonces venimos a pensar simultáneamente estos dos pensamientos opuestos: el pensamiento de que el aparecer no necesita de nuestra presencia para existir y el pensamiento de que no tiene sentido hablar de cualidades sensibles sin una sensibilidad, mejor, sin una subjetividad que las aprehenda. Y lo importante es que no podemos suprimir ni eliminar ninguno de estos dos pensamientos que queremos retener como los niños, las dos cosas que en este caso son la objetividad y la subjetividad del aparecer. Por lo cual acaso podríamos proponer a la manera de síntesis hegeliana, entre estas dos tesis opuestas e inseparables, la conclusión de que existe

una continuidad entre el ser y el aparecer en que se manifiesta la subjetividad que refleja el aparecer, y que, en cierto sentido, lo suscita y provoca. No hay existencia sin presencia, no hay objeto sin sujeto, y el universo entero es la totalidad de la aparición en el espacio metafísico que llamamos alma”.

*

* *

Han quedado establecidas tres grandes categorías ontológicas: el *ser*, el *aparecer* en que el ser se manifiesta y el *reflejo especular del aparecer*. Ahora bien, si se quiere captar la íntima conexión de cada una de estas tres entidades en la estructura concreta de la existencia es menester hacer las siguientes aclaraciones: primero, el ser trasciende de sí mismo en “un éxodo creador y suscita el aparecer”; segundo, por la ley del desdoblamiento ontológico (que interpretamos como la diferencia ontológica de que habla Szilasi) el aparecer se constituye en ser y se proyecta en una nueva aparición; tercero, el reflejo especular del aparecer no es pasivo ni receptivo, sino reacción que al tiempo que recibe la luz (el sentido del ser) la proyecta “despertando nuevas apariencias y continuando de este modo el movimiento de la imaginación universal”. En suma, hay entre estas tres entidades una implicación y reciprocidad por la cual ellas mismas se engendran a partir del ser: “el ser aparece, la aparición es y el reflejo del alma aparece y es”. Sin duda, todo esto ha sido expresado ya en el pluralismo monadológico de Leibniz, cuyas unidades ontológicas pueden ser interpretadas también, en el sentido que les da Iberico, como “actividad, ley y reflejo especular del aparecer”. Sin embargo, la concepción leibniziana conserva todavía una forma sistemática demasiado rígida y está basada en un paralelismo excesivamente intransitivo; por eso resulta prototipo cabal de un pensamiento intelectualista que cede al imperio de la identidad y de la razón suficiente, tal como se ha mostrado.

En este sentido, Iberico viene a decir, en última instancia, que si el aparecer es el puente que facilita el tránsito del ser al alma (espejo de la aparición) no constituye sin embargo tan sólo el camino del éxodo porque también consiste en la vía de retorno al ser.

Digamos entonces, que el propósito fundamental de Iberico es mostrar cómo “una filosofía de la superficie”, a poco que se indague en ella con vocación de verdad, se hace reveladora del sentido del ser, lo cual lleva a “una filosofía de la profundidad”. Pero la profundidad no ha de ser concebida aquí como un estrato yacente para acceder al cual sea menester atomizar la realidad que se ofrece en la apariencia, sino como un fuego central cuyo calor se comunica a la totalidad e irradia en las formas exteriores que se dan a la contemplación.

Filosofía de la superficie y filosofía de la profundidad como formas mutuamente serenadas de un único impulso creador, a semejanza de la vigorosa estatuaria de Rodín y su correspondencia acaso más legítima en la poesía íntima de Rilke.

Francisco González Ríos.

Piovani Pietro, *Normatividad y Sociedad*, publicación de la Facultad Jurídica de la Universidad de Nápoles. Nápoles 1949.

La tesis general del autor consiste en hacer de la objetividad, necesidad y trascendencia de la norma, que es condición del pensamiento y de la acción, en contra de la tendencia moderna que se dirige a voluntarizar la norma, obteniéndola del sujeto pensante y operante, y a hacer de la razón subjetiva, la fuente de la verdad y del bien.

Dicha tesis, sustentada y aplicada por el mismo, se extiende a los problemas específicos del Derecho, del Estado y de la Sociedad.

Su trabajo se divide en cinco capítulos, de los cuales los dos primeros son de carácter general, y los tres últimos, se refieren a la aplicación de la normatividad, a la Sociedad, al Estado y al Derecho.

En el primer capítulo, el autor se opone al voluntarismo antiguo y moderno, que tiende a dar prevalencia a la voluntad subjetiva sobre la norma objetiva, y por el cual el sujeto particular y finito, es puesto en grado de dictar normas, al pensamiento y a la acción.

Según el autor, para pensar y obrar, se necesita un "quid" que no depende del sujeto que piensa y opera; es necesario un criterio, una máxima, una medida constante, necesaria, obligatoria, que trasciende y se impone al sujeto.

Esta norma, puede llamarse *la ratio*, esto es, la medida constante, racional, que está fuera y por encima de la realidad, aunque guarda contacto con ésta, en tanto, está llamada a regularla. Pone de relieve los precedentes de su punto de vista a saber: a) en el racionalismo clásico de Sócrates y Platón que pone el *logos* como modelo, como criterio de comprensión de las cosas. b) en el Cristianismo, que identifica al *logos* platónico con el intelecto y la voluntad de Dios, autor de la norma. c) en el Renacimiento y en el iluminismo, que aunque buscan de reducir la razón a la singularidad del individuo, no niegan el valor normativo de la racionalidad, y reconocen una realidad prenormativa. Por ejemplo: en Descartes, Leibniz, y por fin, en Kant, la voluntad encuentra un límite en el noúmeno. El Romanticismo representa una ruptura con la tradición normativa e inicia la lucha contra *la ratio*, oponiendo a ésta, el sentimiento, el corazón.

Para el autor, la aparente *anomia* de la vida afectiva, esconde una *ratio* todavía confusa. Cree con Pascal, que el sentimiento, el corazón son revelaciones subjetivas de la *ratio* objetiva. El autor toma posición tanto contra el intelectualismo, como contra el anti-intelectualismo. Contra el primero, que obtiene del yo la norma y con-

cluye en el voluntarismo, y contra el segundo, que desvirtúa el aporte del intelecto al conocimiento y a la aceptación de la norma.

La distinción entre teoría y práctica, pensamiento y acción, es abstracta; el principio normativo se extiende a ambos aspectos de la actividad humana; la norma es criterio tanto del pensamiento como de la acción.

El uno como la otra, en la multiplicidad y variedad de sus manifestaciones y direcciones, tienen absoluta necesidad de una medida constante, igual, para todos, en oposición a la inconstancia y al arbitrio de la subjetividad.

En el capítulo segundo, el autor define la normatividad, la cual no significa un complejo de las normas reguladoras (il regolato), sino la obligación que tiene cada sujeto pensante-agente, de referirse a una norma universalmente reguladora. Esta norma es la primera y más necesaria medida y la que regula todo el orden humano.

Con Sócrates y la sofística, se inicia la lucha entre los afirmadores y negadores de la norma meta-empírica como condición del pensamiento.

La exigencia de ésta, se afirma en la mayoría de los representantes del idealismo subjetivo; así en Kant, el *noúmeno* es un residuo típicamente universalístico. Fichte, para mediar el subjetivismo empírico y universal, se eleva a la trascendentalidad del yo que trasciende e incluye la voluntad particular.

La dialéctica idealista reconoce la necesidad del yo trascendental como norma del querer singular. En el actualismo, la razón es la regla de la realidad del espíritu y reconoce la existencia de un sujeto meta-subjetivo. El Siglo XX no ha negado la normatividad, pero la ha postulado como invención de los individuos concordantes en el "pensar" y en el "hacer" como si la norma existiera.

Para el autor, la norma no es inmanente al sujeto y a la realidad empírica, como para los idealistas que buscan lo universal en lo particular. Ellos se unen a la tradición platónico-espiritualista y rosminiana, y hacen de la razón un principio regulativo trascendente a la realidad y al sujeto empírico.

Si reconocer es juzgar, si juzgar es valorizar, cada norma es valorativa, la cual vale no sólo para el pensar, sino también para el accionar. No hay motivo para separar la razón pura de la razón práctica, la norma del pensamiento de aquélla, de la acción. Así reconoce Piovani la superioridad teórica del racionalismo ético clásico que afirma la unidad de la norma que regula la vida del pensamiento y de la acción. Tal unicidad excluye toda deontología; aquello que es, debe ser.

Mejor que cualquier otro, Rosmini, ha demostrado la identidad de la norma lógica y moral. Es una necesidad vital, la reducción a unidad normativa, de la multiplicidad y de la variación de las percepciones y de las acciones; pensamientos y acciones deben organizarse, constituir casi una Sociedad interior; (*societas in interiores homine*) bajo una norma ordenadora. Donde hay pluralidad, es siempre necesaria la acción de una norma. La verdad y el error, el bien y el mal, no dependen de la voluntad, sino del conocimiento de la norma; de hacer buen o mal uso de ella.

Del principio de la normatividad, el autor extrae la necesidad de la conexión social; el criterio normativo colectiviza al individuo, el cual no puede aislarse, por cuanto debe seguir una norma, que, por ser común e igual a todos, lo involucra. Si existe una norma común, objetiva, inderogable, existe la condición por la cual los hombres se "reconocen", "comunican", y recíprocamente, se respetan y solidarizan.

Junto a la sociedad Universal (humanidad-societas hominum), sometida a la norma universal, hay sociedades particulares sometidas a normas que son comunes a todos aquellos que la integran (naciones).

La homogeneidad de las normas, su aplicación o aceptación constante, genera la "normalidad" vale decir la "estabilidad" de las relaciones sociales, la continuidad de las Instituciones, la formación de una tradición.

La "normalidad" acompaña a la normatividad, aunque se desvalorice por el hábito, el automatismo, el conformismo.

Cada sociedad particular tiende a cerrarse en lo normal. Cada forma de asociación (familia), (corporación, nación, iglesia, Estado), está regulada por un sistema de normas racionales (éticas, religiosas, políticas, económico-políticas) que presuponen la *ratio* primera universal, obligatoria y de la cual surge la imitación (similitud).

En particular, las normas jurídicas, son *rationes* que se modelan bajo la *ratio universal* y no pueden estar en contraste con ésta, dado que sólo la *ratio universal* da el criterio, la medida, el valor.

Ratio et jus convertuntur, en el sentido que el derecho es la razón de la colectividad. Si la razón es la idea del derecho, el derecho es el fenómeno de la razón, el hombre "*rationis particeps*", *ratione omnia facit*. En cada sociedad existen dos clases de medidas: una universal por la cual los hombres se comunican entre sí; la otra es la medida por la cual se reconocen como miembros de una sociedad particular; el derecho, si bien no puede ser nunca la *ratio* tampoco puede emanciparse de ésta.

Normatividad implica también *generalidad* de la norma. La norma es común medida y debe ser generalmente aceptada; como tal, no puede tener como destinataria, una sola persona. Pero la generalidad, no es universalidad, es cualitativamente inferior a ésta.

En el capítulo tercero, el autor busca la formación natural del hombre y de la sociedad humana, la confirmación de que el individuo en cada momento de su vida social, es llevado a poner una norma a la cual se referirá su conducta. El primitivo crea en el símbolo, la norma, medida de sus actos. El acto por el que el hombre pone el símbolo es decisivo para su historia. El símbolo promueve la comunicación social introduciendo no solamente la autoridad, sino la alteridad. El símbolo no es "res" sino *agente* al cual el símbolo da sus propios atributos y por el cual se convierte *en persona alter*.

El descubrimiento de la autoridad, de la alteridad, en virtud de la normatividad por la cual están ambas integradas, ha originado la Sociedad.

La necesidad, el trabajo, la han perpetuado después.

Del símbolo al *logos*, la dirección del itinerario es única. (El hombre adquiere tanto más humanidad cuanto más se adecúa a un término de referencia superior, *ideal*).

En el cuarto capítulo se afronta el problema del Estado a la luz de la doctrina de la normatividad. La génesis natural de la racionalidad y de la sociedad ha demostrado la necesidad de la referencia a una medida. Las normas, aunque nazcan de un individuo, presuponen todas, un término de referencia.

Para limitarnos al derecho, la razón posee un "a priori" pero no se trata de un "a priori" abstracto como sostienen los neo-kantianos; sino que es una norma que

unifica, regula y valora la realidad fenoménica determinada, constituida por el complejo de las normas jurídicas. Sostiene Piovani la reducción norma medida, no sólo para el Derecho sino también para el Estado. Así su teoría se coloca en franca oposición al voluntarismo jurídico en su doble forma individual (Gentile y actualismo) y estatal (Kelsen y sus discípulos).

Para subsistir no basta que la norma sea valorada es necesario que sea compatible con la *ratio*. Si la norma es querida por el individuo, ella no obliga al mismo a requerirla; luego no es imperativa ni coercitiva.

Toda norma es coercitiva cuando está desvinculada de toda voluntad particular. Por lo tanto, se hace emanar del Estado, porque este es extraño a la voluntad de los individuos, y posee la facultad de indicar la norma social mejor, esto es, adecuada a su fin; luego, el Estado mismo, es norma, la primera de las *rationes jurídicas*.

El Estado quiere la norma, porque no puede no quererla. El Estado es volición de una norma entendida como medida de la vida asociada. La voluntad del Estado no es arbitrio, porque él debe limitarse a dar norma a aquello que constituye la existencia la sustancia de la Sociedad, y a reducir a concordia, las diversas voluntades particulares. Su objeto no estriba en integrar los egoísmos fundamentales, en las exigencias de conservación y desarrollo del hombre, sino que quiere solamente solidarizarlos, hacerlos coexistir pacíficamente.

El Estado no debe tener como punto de "mira" la constitución de una sociedad de santos, ni puede pretender adecuar la norma que de él emana a la norma universal. El Estado posee límites, por lo cual no puede comprender y regular todos los intereses y la entera realidad. No puede, en otras palabras, ser Estado totalitario. El error democrático consiste en creer que el Estado sea creación de la voluntad de los individuos o de la mayoría de ellos. El Estado es, por antonomasia, el orden jurídico, soberano, originario, autónomo, norma de sí. Surge, no por la voluntad de los individuos particulares, sino por la norma de la cual él, es la expresión necesaria. Resumiendo, no sólo la Sociedad es en su génesis, sino la sociedad en su forma más evolucionada y completa, es decir, estatal; obedece al principio de la normatividad. Sin la norma no existirían ni la Sociedad ni el Estado. En el último capítulo Piovani se refiere al individuo como ser racional, poseedor de la norma universal trata de sustraerse a la norma estatal inferior, relativa, imperfecta. Se trata de la antigua y constante disidencia entre derecho natural y positivo, entre la norma fundada de la *ratio* y aquella emanada del Estado.

¿A qué obedece la divergencia de ambas normas? Ciertamente, respecto a la *ratio* absoluta. La norma jurídica, debe parecer una desviación; ella expresa la relatividad que es inherente a cualquier sociedad constituida, no sólo por seres racionales y morales, sino también por seres que tienen necesidades e intereses opuestos. La subjetividad, la variedad de las voluntades particulares, constituye un presupuesto de la sociedad, no inferior de la unidad universal, común a todos. De esta doble e indeclinable existencia, surge el problema jurídico y social. El derecho opera en lo temporal, en lo transeunte. No puede por ello, ser la expresión de la razón pura sino también de las materiales exigencias individuales y colectivas. La relatividad de la norma estatal es irrevocable; ella refleja la relatividad del hombre que tiende a lo absoluto, pero en sus formas de lo relativo. El Estado, con sus normas, debe po-

ner al individuo en condición de ser enteramente "si mismo" en su doble naturaleza "racional" y "empírica".

En la conclusión, el autor alienta la fe de haber demostrado la fecundidad del principio de normatividad, tanto con respecto al individuo como en orden a la colectividad en sus exigencias teoréticas y prácticas. Tal principio se halla en la base de cualquier perspectiva que crea en la posibilidad de juzgar y ser juzgado.

Evidentemente, en la vida social se debe admitir la presencia de la normatividad; desde este punto de vista la obra de Piovani es muy importante porque la reivindica en todas las actitudes teoréticas y prácticas del hombre, especialmente en aquellos que conciernen a la vida social. Debemos sin embargo, preguntarnos si es posible obtener la normatividad de un principio trascendente objetivo; o si se debiera obtener de la misma exigencia constitutiva del hombre. Para Piovani vale, sin duda, la primera de estas dos alternativas y el concepto que él se hace de la normatividad es sustancialmente aquel introducido y defendido por Windelband, por Rickert, y los continuadores de ambos. Pero tal posición es explicable en estos filósofos, los cuales han escrito en el clima filosófico de fines de Siglo XIX y principios del XX, cuando la reacción al positivismo los llevaba a revalorar precisamente los valores que el positivismo creía haber definitivamente superado.

Pero este concepto de la normatividad no es justificable en quien, como Piovani, escribe en el clima de las actuales búsquedas filosóficas, que no pueden sustraerse de la exigencia de considerar fundamentalmente el problema de la normatividad, en la relación que existe entre la norma y las actitudes humanas. La norma que se define absoluta, universal, trascendente, mientras empíricos múltiples y discordantes, se definen las actitudes frente a las cuales aquella norma debe valer. El hecho de que Piovani no ha considerado esta relación, lo conduce a conclusiones que hacen inoperante al mismo reconocimiento de la norma.

En efecto; si cada acto humano es un acto valorativo, y si cada acto valorativo es el reconocimiento de la norma, se obtiene de este reconocimiento, su validez. Todos los actos humanos son igualmente válidos, porque están fundados en línea de hecho (aun cuando no sean conscientes), sobre el reconocimiento de la norma absoluta.

Si se quiere admitir con Piovani, que en todos los actos de la vida humana existe el reconocimiento más o menos consciente de la norma, no se podrá hablar ya de una simple pretensión de estos actos a la validez sino de su derecho a la misma, y en tal caso, de la misma afirmación de la validez de cada acto humano, resultará negada la posibilidad de una auténtica valoración, lo cual demuestra cómo el reconocimiento genérico hecho por Piovani de una norma absoluta, trascendente, resulta inútil para el fin que se había propuesto, es decir, garantizar la validez de un acto determinado.

Y esto sucede porque Piovani no ha sometido el significado y la naturaleza de la normatividad, a un análisis concreto, considerándola en relación con las posibilidades humanas y en consecuencia con los actos determinados y concretos del hombre.

El ha hipotetizado la normatividad en una norma abstracta y genérica, que vale para todos y para todo, y por lo tanto, no define nada. Más aún; a la norma viene contrapuesto casi todo lo perteneciente a un dominio metafísico diverso, los concretos actos humanos, frente a los cuales ella debe valer. Nace así un dualismo por el

cual la norma y la vida del hombre se encuentran en la imposibilidad de entrar en relación, y se tiene por un lado, una norma que no es normativa, porque no tiene ningún contenido para la vida concreta del hombre, y por el otro, se tienen múltiples "actos" humanos, que resultan todos igualmente válidos, porque son observados a la luz de una norma, que en su abstracción y generalidad, los disuelve indiferentemente a todos.

Este dualismo es la conclusión a la que se llega cuando se quiere conducir una búsqueda de la normatividad, sin considerar los actos concretos humanos, y buscar y determinar en ellos, el significado de la normatividad misma.

R. De Lio Brizzio.

Martín Heideggers, *Einfluss auf die Wissenschaften*. A. Francke Ag. Verlag Bern, 1949.

En ocasión del sesenta aniversario de Martín Heidegger la editorial A. Francke, Bern ha publicado este volumen con la intención de valorar la influencia de su obra en los distintos dominios de las ciencias, sobre todo la repercusión de *Sein und Zeit*, la obra revolucionaria aparecida hace más de cuatro lustros, años de intensísima labor en el campo de las ciencias y de la filosofía.

En las once colaboraciones se arroja luz sobre distintos aspectos en torno a los que ha girado la inquietud del maestro, que está aún a tiempo de refutar, aclarar, completar, disipar dudas y obtener de la polémica sugerencias para proseguir su tarea.

Destacamos entre todos el aporte de *Carlos Astrada*, porque la integridad de la visión hace particularmente interesante su trabajo. Plantea los modos de estar de hecho en el mundo, que son modos del cuidado. Aquí se enfoca en forma decidida el hacer, el obrar que antecede a toda actitud teórica y que es condición de ésta. La praxis es consecuencia del cuidado y a su vez el mundo forjado como objeto de vivencia es consecuencia de aquella. Toda contemplación es en su origen cuidado, así como toda actuación posee su visión.

El verdadero acontecer de la existencia surge desde el porvenir del Dasein, de ahí que la praxis sea apertura del contorno para la modalización óptica de la existencia. Las experiencias pretéritas son aportadas al presente sólo en tanto medida para prebosquejar la existencia en forma prospectiva dentro de una situación histórica óptica posible. La praxis fundada sobre el cuidado es al mismo tiempo soporte de la decisión, heredero en el presente de los bienes, historia, objetos en que se manifiesta una existencia pasada. El Dasein humano acaece en medio del de la comunidad. El Dasein mismo es histórico en cada una de las situaciones concretas que atraviesa y su historicidad se extiende a las estructuras que insume, naturaleza, paisaje, objetos, instrumentos.

Wilhelm Szilasi expone lo que Heidegger significa dentro de la filosofía en tanto pensador original y en tanto intérprete de filósofos. Bajo este último aspecto es mérito suyo haber dado una interpretación de textos, salvando lagunas, la distancia en el tiempo y la alteración debida a comentaristas que llenaban esquemas preconcebidos. Este empeño de arrancar lo velado, lo oculto por las palabras es propio de todo gran pensador. Para Heidegger filosofar es problematizar, filosofía es pasión de saber y es convivencia con pensadores interpretar lo por ellos dicho. No ha de decirse "textos" lo que ya daría idea de anquilosamiento. Heidegger no asume una postura previa, su modalidad propia cuaja en la polémica, la experiencia azarosa

bajo la premiosidad de interrogantes planteados en el fondo del *Dasein*. La sentencia de Parménides es la que orienta la consecuencia de su pensar. Cuando su interrogar se bifurca, no deja de ser un mismo torrente de lava, que trata de ganar anchura. Lo disperso es aquí concentración, su visión prebosqueja lo significado y luego coteja las palabras con ello. Su interpretación de los diálogos platónicos penetra en los resquicios que le dan mayor certeza que el encadenamiento formal. Esto ha hecho escuela, comentaristas modernos de Sofocles y de la literatura antigua revelan haber sufrido la influencia de Heidegger al tener constantemente presente la estructura íntegra del *Dasein* del poeta e indagar actitudes fundamentales a partir de las que se habla, de modo de captar la unidad de lo mentado.

Ludwig *Binswanger* considera que la *psiquiatría* ha recibido una base objetiva metódica y una visión de sus posibilidades, de sus limitaciones, de su horizonte. Heidegger proporcionó al psiquiatra una guía para captar y describir los fenómenos y sus conexiones en forma desprejuiciada con la explicitación de la estructura fundamental del *Dasein* por el método fenomenológico, instaurado por Brentano y Husserl. El hecho fundamentante de Heidegger fué mostrar cómo radica la intencionalidad de la conciencia en la temporalidad del ente humano. De tal manera arroja luz sobre el objeto esta ciencia y sobre esta ciencia en tanto que tal. La psiquiatría se refiere al ser humano anímicamente afectado, de ahí su profundo interés por el ser de lo que es el hombre. El psiquiatra busca comunicación con su paciente, necesita comprensión, la orientación hacia la comunidad. La filosofía comprende el ser arrojado en el mundo en su unidad, de la cual no queda excluido el cuerpo. Heidegger interroga por el ser del hombre en su integridad y no por este o aquel dominio de fenómenos. Las enfermedades mentales afectan al hombre en su ser físico y psíquico. La neurosis tiene su razón de ser en la finitud humana, en su desacuerdo con las condiciones fundamentales del *Dasein*. La base del diagnóstico es la comunicación con el paciente, con el ser humano, vinculación fundada en la preocupación y en el amor. Ser psiquiatra por lo tanto reclama al hombre entero. Otras actividades admiten una escisión de la vida privada y profesional, pero desde que todo lo humano proporciona la base para el cuadro clínico, cuando el psiquiatra no se allega con entera comprensión, su diagnóstico carece de todo fundamento.

Robert *Heiss* muestra la influencia del preclaro pensador sobre la *psicología*. Esta había sido arrojada fuera del ámbito de la filosofía por obra de Edmundo Husserl, quien combatió el psicologismo y estableció un criterio lógico de verdad. En su empeño por una lógica pura capaz de garantizar las esencias entroniza la lógica en el punto candente de su investigar. Heidegger en cambio asume como tarea central, previa a todas las demás, la de la comprensión del ser. Considera una dejadez el olvido del conocimiento de poner en claro *qué es el ser*, pregunta constante de *Sein und Zeit*, donde brega por este concepto, fundamental en filosofía. Lo que se intenta es una comprensión del ser. En su indagar tropieza con la evidencia mediocre y vaga. He aquí un punto nuclear de su problemática. Heidegger no acepta esta evidencia común, aunque no niega lo que tiene de positivo. La tarea que se propone es indagar el sentido del ser, pero pone en cuestión la evidencia con que el ser es entendido cotidianamente. Esto queda corroborado al asentar la ocultación, la simulación como potencias del *Dasein*. El debate entre Husserl, Heidegger y la psicología es en

el fondo la distinta interpretación de lo que es comprender. Para saber en qué consiste éste, que es el fenómeno más amplio es preciso aclarar el de evidencia. Heidegger se aparta de la psicología tradicional, porque ésta no ha indagado esta evidencia. La suma de evidencias medianas refleja como el hombre se entiende a sí mismo dentro de facticidades históricas, psicológicas, olvidándose de su propio ser. Esta tarea primordial es secundada por la experiencia inmediata de lo que es cuidado, temor. En esto reconoce en Jaspers una intención afín a la suya, por haber preguntado expresamente *qué es el hombre*. Pero donde Jaspers creía haber llegado a una barrera, a un límite, a un margen, Heidegger ve aún una apertura que requiere continuar la indagación. Realiza una extraña hermeneútica, que mira con desconfianza la evidencia, que estima un velo. La psicología a que se adhiere es la de Nietzsche y Kierkegaard que es pesquisa, en la que también Freud instauró una técnica de comprensión. Heidegger ha logrado despejar la situación. *Dasein* significa un ser en constante referencia a sí mismo. La filosofía moderna, más que en época alguna está ligada a la psicología, en referencia constante al hecho que el objeto de su saber es también el soporte del mismo. Con Husserl se llevó a cabo la extradición de la psicología de la filosofía. Kierkegaard y Nietzsche emplean la psicología como instrumento. Heidegger reconoce la legitimidad de la psicología y va más allá, pues la fundamenta y su obra ha significado una fecundación, hoy visible, de la psicología.

Erich Ruprecht brinda al lector un profundo estudio con una visión de lo que ha sido la *literatura* y coteja las distintas concepciones a través de las que se debían muy señalados pensadores en el término de medio siglo. Aclarada la situación que encontró el maestro, señala el vuelco que éste había de realizar. La tarea de una ciencia de la literatura corría evidentemente el riesgo de un anquilosarse al erigir una doctrina de sólida construcción, atentatoria contra la investigación activa.

Bajo la fórmula de lo heredado, aprendido, vivenciado otorgábase toda la gravitación al elemento de la tradición plasmadora de la mentalidad y determinante por fuerza del contenido de la obra de creación artística. El método generalizador aportaba el cánón según el cual era tratada la obra poética, lo singular era indagado a conciencia para captar el elemento universal. De esta forma se lo volvía accesible a todos. No obstante Scherer ya tuvo la sensación de que un "futuro cercano había de modificar el valor de sus hipótesis". Este paso fué dado por G. Dilthey. El concepto hasta entonces subsidiario de lo vivenciado adquiere con él importancia decisiva. El estudio psicológico de la creación poética desplaza todo lo demás. La intensidad vivencial, el espíritu colmado de realidades psíquicas se abre paso en la expresión. La imaginación creadora eleva al poeta por encima de la vida cotidiana. La experiencia es supuesta, pero la realidad anímica inflamada va más allá, la vida real adquiere dimensiones inusitadas. La intimidad da forma a algo exterior en que alentará su interioridad. El poeta recibe el impulso a partir de un clima emocional.

Esta época es a su vez superada, y es Gundolf quien escala un nuevo peldaño al concebir la figura en tanto unidad originaria de vivencia y creación. En 1908 reclama Rudolf Unger que la ciencia de la literatura lleve a cabo su tarea dentro de una atmósfera filosófica espiritual. En oposición a la indagación lingüística sienta una problemática nueva en contacto con problemas metafísicos.

Si la ciencia sólo evoluciona por movimientos bruscos es indubitable que estamos

hoy ante uno de éstos, cuyo impulso se debe a Martín Heidegger quien no se lo ha dado de intento. Dentro de su pensar advertía la problematicidad de esta ciencia y fué para él una necesidad plantear el interrogante por la esencia y comprensión de la obra de arte. Da lugar a una revisión completa de esta ciencia al determinar que la poética es *el fundamento y soporte de la historia y no una mera manifestación de la cultura ni mucho menos expresión del alma de una cultura*. La obra del poeta no refleja su vivencia sino que está encendida por un fuego sagrado, es este mismo quien se hace verbo. El decir del poeta otorga el ser, el ente recibe su ser en la nominación, que le hace entrar en la apertura. De tal modo el poeta gana la verdad para su pueblo. El vive en esta apertura, de ahí que su obra no sea una manifestación de cultura, puesto que ésta se basa en aquélla. La actividad del pensador brota de la misma raíz, ambos operan a favor de que la verdad halle un espacio en la humanidad. El poeta se distingue de los demás hombres por su facultad de captación y éste su mensaje es divulgado por pensadores que lo interpretan y llevan este conocimiento a la comprensión de todos. La tarea es por lo tanto de atender la palabra del poeta y no su conexión con ésto o aquéllo. La dificultad estriba en que los fragmentos han de dar el sentido del todo y el entendimiento de las partes supone el del todo. La comprensión según *Sein und Zeit* es existencial fundamental, modo básico del *Dasein*. La ciencia de la literatura ha recibido su orientación, le resta elaborar su método propio. Este no puede llegarle desde afuera. La auténtica sistematización sólo puede ser fruto de una decantación de la ciencia misma. Aún no ha podido cristalizar, no obstante puede ya apreciarse como indiscutible no el fruto sino la pujanza misma del interrogar.

Emil Staiger, ejemplificando con una oda de Klopstock, analiza la comprensión y los medios líricos de resolverla mediante la acentuación y el corte de las sílabas, es el eterno tema del clima espiritual y de su participación estética. El empeño del poeta de no anquilosar el pensamiento le hace sustituir el adjetivo que atribuye cualidades fijas por el participio. Quita rigidez al sustantivo por la indeterminación vaga, que le presta dinamismo. Su paleta no ostenta una polieromía sino sólo el blanco, plateado, tonos sombríos y matices esfumados. Staiger afirma que en esta oda al lago de Zürich cumple Klopstock la hazaña de romper con las formas tradicionales y de dar forma propia a su sensibilidad. El poeta no se preocupa ya por imitar la naturaleza, sino la fuerza creadora misma. Aquí se emancipa de la naturaleza dada en la percepción y de la naturaleza transmitida en la concepción de los antepasados, porque lo que aquí imprime un nuevo acento a la poesía es la propia experiencia de las potencias creadoras divinas.

Heinz Horst Schrey enfoca la *teología*, capítulo en estrecha unión con el pensamiento heideggeriano por haber iniciado éste su pensar en Duns Scotus, San Agustín, Santo Tomás, Lutero, Kierkegaard, pero con cuyas conclusiones no coincide. La teología ha recibido una sacudida porque Heidegger en su filosofía da a ciertos conceptos, como el cuidado un significado únicamente habitual dentro de la teología. Heidegger pensó hasta sus últimas consecuencias la dialéctica de Kierkegaard descartando de ella todo matiz teológico. El *Dasein* es comprendido a partir de sí mismo. La inquietante proximidad de teología y filosofía, que por poco identifica ambos dominios, procede de la coincidencia de su objeto: *el ser del hombre*. San Agustín y Kierkegaard se referían al cuidado y al temor sin deslindar teología y filosofía. Hei-

degger al especular acerca de la estructura ontológica fundamental, deslinda netamente ambos dominios. Su gran aporte a la teología ha sido el sacarla de su sistema de abstracción e ilusión hacia la auténtica historicidad del *Dasein* en la fe.

Wolfgang Schadewaldt pone una nota personal con lo que llamaríamos una alegoría pintoresca que intitula "Aventura de Ulises" y en la que narra el deambular por tierras ignotas. El problema gnóstico es profundo interrogante heideggeriano y el autor del trabajo se le aproxima en la intención de crear en forma más o menos intuitiva el estado de comprensión por la maraña selvática que intrincada se presenta al espíritu. Ulises tenía el don de la videncia como no todos por igual lo tienen y su ansiedad de ir más allá fué transmitida a toda la especie. La imaginación culminó al adentrarse en los estratos del ente, reflejo de ordenaciones ocultas que más se vislumbran que se perciben, esto es el cosmos. Ulises frente a un mundo de espectros da oportunidad para enfocar qué es apariencia, ocultación revelación para sentar la fórmula: Las apariencias son videncias de lo oculto, son ventanas hacia lo invisible. Dentro del mismo tono de leyenda evoca la precaución de no abandonar, de no permitir que se escape la apariencia sino retenerla de cualquier manera, pues de otro modo resulta vano todo empeño dentro de lo fugitivo del ente. Aletheia es verdad y verdad, aletheia así como también la manzana es fruto y el durazno lo es y no por eso puede afirmarse que el durazno sea especie de manzana. La verdad no puede ser acaparada, la pretensión de hacerlo significa ya haberla perdido. La verdad jamás está del todo ausente y coexiste en toda cosa aún en el error, pero en su totalidad está siempre más allá de lo que es posible captar. La verdad no está en mí ni en ti, quizá se cumple entre ambos. El hombre que retiene las apariencias sabe que capta en ellas algo verdadero, pero que la verdad superlativa se le escurre. En conclusión Ulises extravió la ruta, su viaje fué un divino errar, que es la verdad, léida desde atrás, aletheia es Theia-Ale, divino errar tal como Sócrates lo advirtiera. Así Ulises en su errar estuvo siempre en lo cierto.

Hans Kunz al abordar la significación de Heidegger para la antropología filosófica, reconoce que fué Scheler quien vió y proclamó la necesidad de una doctrina esencial del ser humano. Heidegger se propuso ante todo la elaboración acabada del interrogante por el sentido del ser, decididamente en dependencia de la experiencia de la nada y del temor esencial. Designa como *Dasein* la peculiar manera de ser que concreta el ente denominado hombre. Este *Dasein* no es coincidente con la conciencia, lo que equivale a que la humanidad del *Dasein* existente singular jamás se pierde, esté como tal al mismo tiempo reconocido o siéndolo sólo de hecho. Lo que constituye la esencia, el fundamento del ser del ente nominado hombre radica en el hecho de que únicamente este ente posee comprensión de sentido y por ello es una especie eximia del ser del ente que determina el ser hombre, la *humanitas*. La filosofía anterior había soslayado propiamente la pregunta fundamental de *Sein und Zeit*. La finitud del hombre constantemente presente y posible dentro del hombre impone el olvido del ser y lo positivo y cotidiano del ser del hombre desplaza la comprensión de la propia nada.

Kurt Bauch desentraña la relación de la historia del arte con la filosofía de hoy. Toda reflexión sobre el arte se refiere tácitamente al arte mismo y como instancia suprema, a la belleza. Hoy se ha replanteado el problema filosófico de la his-

toría del arte. Vuelve a indagarse qué significado tiene creación, orden, representación, forma, estilo y en toda su amplitud se presenta el problema de qué es la apariencia. Todos estos términos han entrado en una nueva faz desde que ha tomado la palabra el maestro a quien está dedicado el volumen.

Carl Friedrich von Weizsäcker se ocupa de la relación entre física teórica y el pensamiento heideggeriano. Considera que ambos se han desenvuelto con independencia, ya que el pensador apenas si ha rozado interrogantes de la física y los físicos apenas han leído algunos párrafos de Heidegger. No obstante es patente la relación entre una y otra, es decir se trata de un espontáneo converger, que radica en que ambos movimientos han empezado a captar un sector, faceta o aspecto de una misma verdad. *Sein und Zeit* presiente las mismas tareas especulativas que aborda la física moderna. Heidegger elevó la nada a la jerarquía de un tema. La ciencia llevó a la disolución de los conceptos tradicionales espacio, tiempo, materia, determinación. La eliminación de las ataduras clásicas crea para el físico el espacio para leyes nuevas de mayor simplicidad y generalidad. Para Heidegger la reflexión de la nada es un paso necesario en el camino que ha de dirigir el pensar del ente singular hacia el ser. Ninguno de los dos caminos ha sido agotado, lo que es común a sus metas positivas acaso escape a la formulación verbal.

Carlota T. de Mathaus.

Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart, erster Band,*
Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag
zu einer Geschichte der Bewusstwerdung, 1949, Deutsche
Verlags-Anstalt, Stuttgart.

Centrado en problemas gnósticos, y partiendo del enfoque de la representación sensible, presagia esta obra el despertar de fuerzas que han de configurar una modalidad espiritual inédita. Gebser las llama "Ebenen", literalmente llanuras, planicies. Mas por la manera de superponerlas gráficamente y por el sentido que les da, diríamos estratos, niveles, capas.

En pleno auge de la modalidad del hombre mítico ciertas aserciones platónicas encuadran ya dentro de lo que recién quince siglos más adelante hallará su formulación neta en el mundo perspectívico, cuya aurora resplandece sobre los escombros del mundo mítico. Para el hombre el mundo ha ganado una dimensión, la cosmovisión se ha enriquecido. Ahora el hombre no está inmerso en el espacio, sino que es dueño de éste, con lo que ha asumido una actitud *mental* que resultaba otrora inconcebible.

Para nuestro mundo *mental*, que ha perdido la relación armónica entre *psique* y *ratio*, que está deshumanizado por la técnica, las palabras no son ya entidades vivas, reveladoras del alma, sobrecargadas de imágenes. El mundo pictórico de Leonardo es la expresión acabada de esta nueva modalidad anímica, del mundo *mental* del hombre occidental. La obra de Gebser se basa en la hipótesis de que la marcha que la humanidad recorre se orienta en el sentido del incremento de las dimensiones.

La perceptividad se enriquece como si se multiplicasen las facetas de un prisma. El espíritu de los hombres marcha durante siglos dentro de determinados cauces, moldes, esquemas, que les son anticipados por hombres preclaros. Aquí está latente la idea del hombre de excepción, del "heros", cuyas vivencias resultan incomprensibles para la limitación del hombre del montón.

No sólo por este concepto evoca la filosofía de F. Nietzsche, sino también por el reconocimiento del agostamiento del mundo occidental racionalizado, en el que todo el movimiento vitalista coincide. Pero ahí donde toda esta orientación no proclama sino el instinto, la energía vital, el élan, las potencias irracionales, la embriaguez, la exhuberancia, las ansias de volver a un "Urgründiges", Gebser no admite la posibilidad de un retorno, de semejante paso atrás, a no ser como un abrevarse en energías generadoras. La marcha de la humanidad es progresiva y es continua, aunque cada época declina y es entonces cuando preludia el asomo de una nueva aurora. El nivel *mental* bajo su forma perspectívica entra en su cuarto menguante, pero esto no im-

pone al hombre la condición de epígono ni le hace repetir un curso histórico ya una vez atravesado. Gebser tiene la visión de lo innovador revolucionario latente, que configurará la estructura de un mañana diferente, que gesta un nuevo mundo: el *aperspectívico*, cuyo portaestandarte sería Pablo Picasso. Sus obras son para nosotros inusitadas, pero quienes vivan en plena época del aperspectivismo se extrañarán de nuestra incompreensión. Para ellos será normal esta modalidad perceptiva que incluye al tiempo como la cuarta dimensión; de ahí que las figuras se dibujen de frente y de perfil.

Los antivitalistas mostraban la carencia de toda meta en el vitalismo; Gebser señala nuevos rumbos: el declinar no significa un final. Esboza así un esquema general de filosofía de la historia tomando como base las modalidades del ser anímico. Analiza para ello las objetivaciones a través de las manifestaciones artísticas, lingüísticas, arqueológicas. Prueba de esta manera que ya son visibles los brotes de la nueva actitud mental, el aperspectivismo, así como la indagación en las ciencias del espíritu de ayer revela como se fué condicionando la conciencia de hoy.

El mundo racionalizado es la forma deficiente de la *modalidad mental*: el hombre acude a la técnica para oír, para ver a distancia facultades que poseía el hombre mágico viviendo en un mundo sin espacio ni tiempo, no tenía necesidad de salvarlos.

Jean Gebser define su libro: un aporte a la historia de la concientización. El mundo aperspectívico no es una promesa sino una tarea. No es posible anticipar cómo será, pero sí que no repetirá lo que ya ha sido. Cuatro grandes modalidades cósmicas son nuestro origen (arcaica, mágica, mítica, mental) y las vivimos aún. El plano mágico caracterizábase porque la naturaleza llegaba a ser consciente. En el plano mítico es el yo el que deviene consciente, es un pensar saturado de imágenes, encerrado en el yo, que se representa por el círculo de dos dimensiones. El plano mental sólo resulta posible por un objeto que se enfrenta, enlaza en tanto trinidad un dualismo de dos opuestos, yo y mundo; el triángulo es su símbolo. El pensar perspectívico recorta la realidad, la escinde. Todo el plano mental está ligado al espacio. El plano integral, la nueva conciencia, es conciencia libre de espacio. El mundo de la representación del hombre de hoy le expone a sucumbir en el mundo exterior, materialismo, así como el griego peligraba de abismarse en el mundo interior. Ahora no puede sino acaecer el nuevo mundo a-espacial, a-perspectívico y que resultará por la integración; cada uno de los estratos anteriores estará presente a la conciencia. El nuevo estrato es superación de los anteriores, pero no los descarta: los supone, ya que entre todos lo integran. Acaso fuera más accesible esta idea de la integración si dijera, como un acorde que pulsa de una vez todos los sonidos antes dispersos. Remata su primer volumen diciendo: "somos tanto pasados como futuros, porque nuestro tiempo no es presente, sino parte y fuga; sólo quien sabe del origen tiene presente y vive y muere en el todo".

Carlota T. de Mathaus.

Theodor Litt, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, München 1948.

Lo que da aliento al libro es el debate con otras concepciones que asimismo tienen por objeto el problema "hombre". Aquí no se problematiza tanto como que se buscan razones a favor de la concepción que anima al autor. Esto es lo que confiere al libro, aparte de su arquitectónica de entrecruzamiento de aporías en la refutación simultánea de alternativas extremas y excluyentes, un agudo interés en lo que concierne al enfoque crítico de las concepciones cristianas, evolucionista y vitalista sobre el trasfondo de la inquebrantable convicción en los viejos valores, no analizados con idéntico desprejuiciamiento. Esto resultaba justificado en Hegel para quien la eticidad fluye como realización del espíritu objetivo y no puede ser sino tal como es. T. Litt afirma en más de una oportunidad su adhesión a la concepción hegeliana de espíritu, sin embargo consideramos que no es absoluta la identificación del concepto de "Weltbild", sino más bien la "Weltentstehung", en uno y en otro.

Bajo el título "hombre y mundo" hallamos el planteo de varias situaciones: una gnoseología referente a la relación hombre-mundo, una comparativa hombre-animal, una ética que atañe a la relación hombre-hombre, sobre el interrogante siempre latente ¿qué es espíritu? y una definición de la libertad cuya intención disiente de las concepciones tradicionales, a pesar de admitir el contenido de las mismas.

Respecto de la primera de las situaciones señaladas la ruptura es más radical, más completa la regresión en el análisis de la relación hombre-mundo que en la de hombre a hombre.

Cuanto más hombre es el hombre menos supeditado está a la naturaleza, renuncia a la protección de la misma, que exige al animal de tomar decisiones. Esto mismo confiere dignidad al hombre en la medida que aumenta su carga. El mundo del hombre no es la naturaleza, como tampoco constituye el sentido de su existencia el acrecentamiento vital ni el éxito, pues su fracasar aún testimonia de su grandeza y de la plenitud de su vida. Una afirmación exclusiva de vitalidad y poderío resulta esencialmente no-humana.

Para el animal no existe problema, puesto que no tiene más mundo que el biológico, su órgano es el instinto que le condena a vivir en el anonimato. El hombre, creador de su espacio vital, es el ser destinado a obrar. Su situación frente al cosmos es única, no guiado ciegamente por el instinto presta oídos a la revelación de la naturaleza. Su espíritu permanece abierto en la medida que no está sujeto al instinto. El hombre es autoforjador de un destino madurado por voluntad propia y

tiene conciencia de serlo en lo que contrasta con el individuo no singularizado de especie animal, que por disposición innata lleva su *Dasein* inalterable pre-diseñado y jamás podrá señorear la naturaleza como lo logra el hombre.

El cuerpo es lo más distante del núcleo esencialmente humano. El mundo frente al cual el hombre siempre está obligado a decidir, le presenta por igual lo positivo y lo negativo.

No adhiere a la solución kantiana de un mundo sensible y un mundo inteligible. Para Litt el hombre es una sola y una misma persona. En estrecha conexión con este problema aparece el de la *libertad*. Ante una razón pura práctica, conducta libre es conducta conforme a la ley moral. Esto es precisamente lo que rechaza Litt. El hombre es tan libre en una conducta como en otra. Sin lo contrario a norma, el espíritu se vería privado de la atmósfera que da lugar a su elevación. Es el mismo espíritu el que se ve solicitado por lo conforme a norma como por lo que se le opone. No admite que la libertad sea uno de los lados: es el terreno común de la oposición entre un comportamiento de acuerdo a la norma y uno que la lesione. La libertad es experimentada en la incertidumbre entre la altura y el abismo y ella da lugar a complicaciones y enredos. El lenguaje, paradigma de la atmósfera humana lo mismo se presta a lo noble como a lo vil, a la verdad como a la mentira. Los principios del obrar espiritual no se encuentran exclusivamente al servicio del bien y del orden.

La postura de Litt problematiza el hombre, el mundo, la verdad. Combate la posición teológica según la que el hombre requiere la complementación de poderes trascendentes. No admite la ingerencia de éstos en la vivencia, ni acepta que la norma ética, a la que concede objetividad, adquiera en el espíritu humano adviniendo desde fuera y en forma misteriosa. El devenir de la imagen del mundo es obra propia del espíritu. La concepción del espíritu que perfila hace del mismo una facultad exenta de estigmación y consecuentemente combate el anquilosamiento de conceptos, supuestos invariables, en que no alienta la experiencia viva, admite objeto-sujeto sino como productos artificiales de abstracción.

En resumen: El hombre es portador del espíritu, de ahí una actitud esencial cual es la de pensarse a sí mismo. Este espíritu ni es necesitado de apoyo trascendente ni encierra en sí cuanto requiere, ni es a partir de lo que no es espíritu, vale decir del cuerpo. Deviene con el cuerpo pero no a partir del mismo. Es un hacer creador que está constreñido a lo otro ya que no adquiere su forma por su sola actuación y por efecto de impulsos y fuerzas ínsitas en él. Llega a ser lo que es por compenetración y contacto con lo que se le enfrenta como dialogante animado o inanimado. Esto otro por sí solo tampoco es apoyo sino que aguarda llegar a ser en el cumplimiento del encuentro. El espíritu despierta y se eleva en su trato con lo que no es espíritu, ahí descubre sus posibilidades y advierte sus límites. En la relación yo-tú se sabe del yo, por enfrentarse a un tú. Ambos "se sostienen mutuamente en el aire", se importunan e inquietan constantemente manteniendo la vigilia y la disponibilidad propias de la auténtica mismidad ante el peligro de sacrificarla a la creencia en un estado inexpugnablemente asegurado.

Carlota T. de Mathaus.

ÍNDICE DE OBRAS RECIENTES

- Edmundo Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neue auf Grund der Handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage Herausgegeben von Walter Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- Walter Biemel. *Le concept de Monde chez Heidegger*. Louvain, E. Nauwelaerts, Paris, J. Vrin, 1950.
- Alphonse de Waelhens. *Une philosophie de l'ambigüité. L'existencialisme de Maurice Merlau-Ponty*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1951.
- Roger Daval. *La métaphysique de Kant*. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schematisme. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- Nicolai Hartmann. *Der Aufbau der realen Welt*. Grusdriss der allgemeinen Kategorienlehre. Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1949.
- Nicolai Hartmann. *Philosophie der Natur*. Berlin, Walter de Bruyter, 1950.
- Otto Friedrich Bollnow. *Die Methode der Geisteswissenschaften*. Mainz, Johannes Gutenberg Buchhandlung, 1951.
- Hermann Glockner. *Philosophisches Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Stuttgart, Fr. Fromanns, 1949.
- Richard Muller-Freinfels. *Der Mensch und das Universum*. München, Nymphenburger Verlagstandlung, 1949.
- Herko Groot. *Raum und Zeit*. Fraskfurt am Main, Holle Verlag.
- Anteile. *Martin Heidegger zum 60 geburstag*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950.
- Juan David García Bacca. *Siete modelos del filosofar*. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Filosofía y Letras, 1950.
- Nelson Goodman. *The structure of appearance*. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1951.
- Olle Herrlin. *The ontological proof in thomistic and kantian interpretation*. Uppsala, A. B. Lundequistska Bokhandeln, 1950.
- Bruno Liebrucks. *Plantons Entwicklung zur Dialektik*. Untersuchungen zur Problem des Eleatismus. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1949.
- Olerud Asders. *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*. Etude de mythologie comparée. Uppsala, 1951.
- Maurice Natanson. *A critique of Jean Paul Sartre Ontology*. Published by the University of Lincoln, 1951.



SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTE LIBRO
EL DÍA DE 29 DICIEMBRE DE 1951
EN LA IMPRENTA DE LA UNIVERSIDAD
DE BUENOS AIRES



MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

RECTORADO

Rector: JULIO V. OTAOLA
Vicerrector: CARLOS M. LASCANO
Secretario General: EMILIO PASINI COSTADOAT
Prosecretario General: J. CÉSAR BARROS MONTERO

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

Decano: CARLOS M. LASCANO
Vicedecano: LUCIO M. MORENO QUINTANA

FACULTAD DE CIENCIAS MÉDICAS

Decano: DR. ROQUE A. IZZO
Vicedecano: DR. DELFOR DEL VALLE

FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS,
FÍSICAS Y NATURALES

Interventor: JUAN M. RIOJA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano: FEDERICO A. DAUS
Vicedecano: FRANCISCO NÓVOA

FACULTAD DE AGRONOMÍA Y VETERINARIA

Decano: JOSÉ OCHOA
Vicedecano: MANFREDO A. L. REICHART

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Decano: JUSTO PASCALI
Vicedecano: EVARISTO R. MEDRANO

FACULTAD DE ODONTOLOGÍA

Decano: GUILLERMO A. BIZZOZERO
Vicedecano: RENATO A. J. VIVONE

FACULTAD DE ARQUITECTURA Y URBANISMO

Decano: FRANCISCO N. MONTAGNA
Vicedecano: JORGE RAÚL SPIKA

COLEGIO NACIONAL DE BUENOS AIRES

Rector: OSMÁN MOYANO

ESCUELA SUPERIOR DE COMERCIO
«CARLOS PELLEGRINI»

Rector interino: EVARISTO M. PIÑÓN FILGUEIRA

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano:

FEDERICO A. DAUS

Vicedecano:

FRANCISCO NÓVOA

Consejeros:

CARLOS JOSÉ BIEDMA

JUAN E. CASSANI

RAÚL HÉCTOR CASTAGNINO

JOSÉ R. DESTÉFANO

ALBERTO FREIXAS

LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS

ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET

RODOLFO J. R. M. TECERA DEL FRANCO

Secretario:

ROBERTO COMBETTO

Prosecretario:

NICOLÁS J. M. BECKER

Oficial Mayor:

JOSÉ R. RAMOS

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
INSTITUTOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA

Director: JOSÉ IMBELLONI

SECCIÓN DE ARQUEOLOGÍA

Director: EDUARDO CASANOVA

INSTITUTO DE DIDÁCTICA

Director: JUAN E. CASSANI

SECCIÓN DE HISTORIA DE LA EDUCACIÓN

Director: JUAN C. ZURETTI

INSTITUTO DE ESTÉTICA

Director: LUIS JUAN GUERRERO

Director adscripto: JOSÉ R. DESTÉFANO

INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA

Director: ENRIQUE FRANÇOIS

INSTITUTO DE FILOLOGÍA ROMÁNICA

Director: ALONSO ZAMORA VICENTE

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director: CARLOS ASTRADA

SECCIÓN DE PSICOLOGÍA

Director: LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA

INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA

Director: ALFREDO POVIÑA

INSTITUTO DE GEOGRAFÍA

Director: ROMUALDO ARDISSONE

SECCIÓN DE ANTROPOGEOGRAFÍA
(Anexa a la dirección del Instituto)

SECCIÓN DE GEOGRAFÍA FÍSICA

Director: FEDERICO A. DAUS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Director: DIEGO LUIS MOLINARI

SECCIÓN ARGENTINA
(Anexa a la dirección del Instituto)

SECCIÓN AMERICANA

Director: JOSÉ TORRE REVELLO

SECCIÓN ESPAÑOLA

Director: CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ

SECCIÓN DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Director: ALBERTO FREIXAS

INSTITUTO DE LITERATURA ARGENTINA

Director: HOMERO MARIO GUGLIELMINI

INSTITUTO DE LITERATURA ANGLOGERMÁNICA

Director: JUAN C. PROBST

INSTITUTO DE LITERATURA CASTELLANA

Director: ÁNGEL J. BATTISTESSA

INSTITUTO DE LITERATURAS NEOLATINAS

Director: GERARDO MARONE

SECCIÓN DE LITERATURA IBEROAMERICANA

Director: ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET

BIBLIOTECA

Director: AUGUSTO RAÚL CORTAZAR

REVISTA «LOGOS»

Director: ÁNGEL J. BATTISTESSA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director:

CARLOS ASTRADA

SECCIÓN DE FILOSOFÍA

(Anexa a la dirección del Instituto)

Miembro honorario:

CORIOLANO ALBERINI

Miembros adscritos:

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS

ANDRÉS MERCADO VERA

Auxiliar técnico:

Mario García Acevedo

Auxiliares administrativos:

Nelly Marta Ravizzoli

Teresa Francisca Carrubba

SECCIÓN DE PSICOLOGÍA

Director:

LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA

Miembros adscritos:

CARLOS J. BIEDMA

LUIS M. RAVAGNAN

Auxiliares técnicos:

Virginia Prosdocimi de Cornalba

Lilian Olga Deniselle

María Pura Giordano

Ayudante:

Salvador Gómez

