

Cuadernos de Filosofía

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

Fascículo VI

Noviembre 1950 - Febrero-Noviembre 1951 - Febrero 1952

Sumario

<i>Carlos Astrada</i>	El Humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales (El ser del hombre y la libertad).
<i>Francisco González Ríos</i>	Existencialidad y objetividad normativo-axiológica en la ética.
<i>Andrés Mercado Vera</i>	Fenomenología trascendental y teoría del conocimiento.
<i>Armando Asti Vera</i>	Teoría de la Lógica.

Relato crítico

<i>Miguel Ángel Virasoro</i>	La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima.
------------------------------	---

Notas

<i>Carlos Astrada</i>	La etapa actual del último Heidegger. (Carta de Friburgo, Alemania).
<i>Giovanni Cairola</i>	Resoluciones definitivas provisionarias, posibles. (Según las respectivas categorías).

Reseñas y crítica bibliográfica

<i>Andrés Mercado Vera</i>	Problèmes actuels de la Phénoménologie: Actes du colloque international de Phénoménologie.
<i>Emilio Rosso</i>	Jéan Wahl, <i>La pensée de l'existence</i> .
<i>Francisco González Ríos</i>	G. Morpurgo Tagliabue, <i>Il concetto dello stile</i> .
<i>Francisco González Ríos</i>	Ugo Redanó, <i>Morale e Religione</i>
<i>Roberto Podestá</i>	Roger Daval, <i>La métaphysique de Kant</i> .
<i>Horacio Pintos</i>	John Dewey, <i>Lógica: Teoría de la investigación</i> .
<i>Carlota T. de Mathaus</i>	Ludwig Landgrebe, <i>Philosophie der Gegenwart</i> .
<i>Beatriz Hilda Grand Ruiz</i>	José Ferrater Mora, <i>El hombre en la encrucijada</i> .
<i>Hermes A. Puyau</i>	Santo Tomás de Aquino, <i>Suma contra los Gentiles</i> .

Noticia

- *XI Congreso Internacional de Filosofía*

Carlos Astrada

WWW.CARLOSASTRADA.ORG

www.carlosastrada.org

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

Año III - IV - V

Nov. 1950 - Feb. - Nov. 1951 - Feb. 1952

Números 7-8-9

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO VI



BUENOS AIRES

ESTABLECIMIENTOS GRÁFICOS PLATT S.A.C.I.

MÉXICO 444

1952

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

AUTORIDADES

Decano:

ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET

Vicedecano:

MICUEL ANGEL VIRASORO

Consejeros:

ARTURO BERENGUER

ILSE M. DE BRUGGER

EDUARDO CASANOVA

DAVID O. CROCE

HOMERO M. GUGLIELMINI

JOSÉ IMBELLONI

ANDRÉS MERCADO VERA

ADOLFO LUIS RIBERA

JUAN CARLOS ZURETTI

Secretario Interino:

NICOLÁS J. M. BECKER

Prosecretario Interino:

JOSÉ R. RAMOS

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

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

Año III - IV . V

Nov. 1950 - Feb. - Nov. 1951 - Feb. 1952

Números 7-8-9

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO VI



BUENOS AIRES
ESTABLECIMIENTOS GRÁFICOS PLATT S.A.C.I.
MÉXICO 444
1952

Nº de inscripción: 286.102

Copyright by Instituto de Filosofía
de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1952.

S U M A R I O

CARLOS ASTRADA

El Humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales
(*El ser del hombre y la libertad*)

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS

Existencialidad y objetividad normativo-axiológica en la Ética

ANDRÉS MERCADO VERA

Fenomenología trascendental y teoría del conocimiento

ARMANDO ASTI VERA

Teoría de la Lógica

RELATO CRÍTICO

MIGUEL ÁNGEL VIRASORO

La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima

NOTAS

CARLOS ASTRADA

La etapa actual del último Heidegger
(*Carta de Friburgo, Alemania*)

GIOVANNI CAIROLA

Resoluciones definitivas provisionarias, posibles
(*Según las respectivas categorías*)

RESEÑAS Y CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

Problèmes actuels de la Phénoménologie: *Actes du colloque international de Phénoménologie* (ANDRÉS MERCADO VERA). **Jéan Wahl**, *La pensée de l'existence* (EMILIO ROSSO). **G. Morpurgo Tagliabue**, *Il concetto dello stile* (FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS). **Ugo Redanó**, *Morale e Religione* (FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS). **Roger Daval**, *La métaphysique de Kant* (ROBERTO PODESTÁ). **John Dewey**, *Lógica: Teoría de la investigación* (HORACIO PINTOS). **Ludwig Landgrebe**, *Philosophie der Gegenwart* (CARLOTTA T. DE MATHAUS). **José Ferrater Mora**, *El hombre en la encrucijada* (BEATRIZ HILDA GRAND RUIZ). **Santo Tomás de Aquino**, *Suma contra los Gentiles* (HERMES A. PUYAU).

NOTICIA

XI Congreso Internacional de Filosofía

REVISTA

CONTENIDO

El presente número de la revista contiene los trabajos de los autores que se indican a continuación.

ARTÍCULOS

1. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

NOTAS

2. [Nombre del autor] - [Título de la nota]

RESEÑA

3. [Nombre del autor] - [Título de la reseña]

REVISTA

4. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

5. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

6. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

7. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

8. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

9. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

10. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

11. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

12. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

13. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

14. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

15. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

16. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

17. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

18. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

19. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

20. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

NOTICIAS

21. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

22. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

23. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

24. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

25. [Nombre del autor] - [Título del artículo]

EL HUMANISMO Y SUS FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS EXISTENCIALES ⁽¹⁾

POR CARLOS ASTRADA

1. *Lo humano en la imagen del hombre.*

El concepto de "humanismo" implica una dualidad. La palabra misma ha venido designando indistintamente tanto el movimiento espiritual (literario, artístico, pedagógico), que marca todo un período en la historia cultural de Occidente, aquel que se inicia con Petrarca y alcanza su culminación y fin con Montaigne, como una actitud intelectual, jamás extinguida en la vida de los pueblos cultos ni en los hombres conscientes de su destino humano.

En lo que respecta al movimiento espiritual llamado humanismo, y no obstante haberse destacado frecuentemente la época a que éste dió su nombre como un dominio preferido por la investigación, hay que reconocer que nunca se logró acotarlo, trazando un límite estricto en relación con el contenido conceptual y la sustancia filosófica de otros movimientos con los cuales él interfiere y muchas veces se confundé, como el del Renacimiento, la Reforma, el clasicismo.

En cuanto al humanismo, como actitud espiritual, con relación a la esencia del hombre, cabe señalar que él constituye el meollo de toda problemática filosófica viva y con prospección histórica porque traduce la aspiración del hombre por dar un significado plenamente humano a su vida. En efecto, el hombre, en la medida en que ha tenido y tiene lúcida conciencia de lo humano en él, ha luchado y lucha por afirmarse en su ser, rescatándolo de las potencias y estruc-

(1) Capítulo del libro de próxima aparición: *La revolución existencialista - Hacia el humanismo de la libertad*, Ediciones Nuevo Destino.

turas en que, en el decurso de la historia, se ha ido paulatinamente autoenajenando, hasta el punto de que su propia imagen se le ha tornado en ciertas épocas irreconocible.

2. *Humanismo y libertad.*

El hombre tiende integralmente, o sea por un esfuerzo que incide en todas las esferas de su actividad, a ser libre para su humanidad. Con esta última expresión apuntamos a la doble faz del problema del humanismo, que define el carácter y fija el rumbo de la actitud fundamental que él implica. Son dos aspectos que se integran orgánicamente en un solo movimiento, en una sola y única progresión immanente del ser del hombre hacia la conquista de su *humanitas*, hacia su humanidad plenaria. De ahí que el humanismo que reconocemos, y aspiramos a fundamentar desde el punto de vista ontológico-existencial, quede perfectamente caracterizado con el nombre de *humanismo de la libertad*.

Aspira el hombre a ser libre para su humanidad, pero sólo en tanto que es humano en la mismidad de su ser puede él advenir a su libertad. Humanidad y libertad, en el hombre, se condicionan recíprocamente para lograr unitaria funcionalización ontológica en la temporalidad finita de su existencia. Es así como la unidad funcional de humanidad y libertad, operando el tránsito del poder ser a su actualización, de lo existencialmente virtual a lo existencialmente efectivo, de lo ontológico a lo óntico, se dirige por una praxis histórico-existencial y una decisión voluntaria, las que necesariamente suponen ya la potencia actuante de la libertad, a la realización de un “para qué” integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda autoenajenación.

Para explicitar los fundamentos del *humanismo de la libertad* se requiere antes replantear el problema de la libertad en todas sus implicaciones ónticas, y a la vez, correlativamente esclarecer la historicidad del ser del hombre y sus modos de inserción en el proceso histórico y social. La situación misma del hombre actual lleva a plantear de nuevo el problema de la libertad en la esfera de la vida humana individual y en el ámbito social. Esto acontece en virtud de una exigencia que aspira a ser el natural contrapeso del predominio de la

técnica y sus poderes organizatorios y como actitud reactiva ante la progresiva dilución del hombre en las estructuras económicas, políticas, instituciones, etc. Una afirmación existencial y vital que tiende a rescatar al hombre de su autoenajenación, renueva e impulsa el incesante proceso de génesis de la libertad. Es la libertad de signo positivo que incita y constriñe al hombre a imponerse a sí mismo la ley de su propio destino.

El hombre ha puesto osadamente la meta de su esfuerzo, meta móvil identificada con su temporalidad finita, en devenir plenariamente humano, en la conquista integral de su ser, es decir en el logro de un máximo de existencialidad para su *Dasein*, y quiere ser libre para su humanidad. Para encaminarse a este fin, en el que alumbra lo único que puede otorgar sentido a su tránsito por el planeta, ha de recorrer los caminos escombrados por la técnica, la organización estatal, la economía dirigida y todopoderosa. Ha de considerarlos como los únicos caminos expeditos, a pesar de estar sembrados de obstáculos que impiden su libre y pleno desarrollo, porque no hay otros para él en una época de masas que se mueven o son movidas por el poder múltiple de la técnica, que ha devenido una potencia histórica. El hombre tiene que oponer consciente y porfiadamente la necesidad de su libertad, el impulso vital e histórico de su tendencia por llegar a ser humano al ciego movimiento de las cosas, a la creciente inercia de las estructuras que aprisionan su ser.

3. *Rescate del hombre de su enajenación.*

El humanismo de la libertad se define ante todo como una afirmación y rescate del ser del hombre. Por lo tanto, se funda en una ontología existencial, encaminándose, en consecuencia, a una concepción de la vida humana, como ec-sistencia, en todos sus aspectos esenciales, los que atañen a su realización ética, política, económica, etc.

Tal rescate del hombre ha de efectuarse por las solas fuerzas residentes en el propio ser humano. Si esta recuperación de su ser implica para el hombre la tarea intransferible de salvarse a sí mismo, entonces el humanismo que lo conduce a su salvación se opone al cristianismo que, al definir al hombre con relación a la *Deitas*, sólo concibe la salvación de éste por obra de Dios. El humanismo de la libertad, partiendo de lo

que el hombre efectivamente es, tiende a excluir como espurio y contrario a sus supuestos básicos todo aquello en lo que el hombre se ha enajenado por obra de potencias dominantes en la evolución histórica y, por tanto dominantes en el tipo de hombre que se ha venido realizando históricamente a través de las distintas épocas y sus peculiares concepciones antropológicas.

Al humanismo de la libertad no se le podría hacer, sino erróneamente, la objeción que se ha hecho al llamado “puro humanismo”, de que cae en un naturalismo, puesto que aquél no conoce ni acepta la artificiosa e infundada escisión de lo humano y lo natural. Por centrarse en la existencia, que es la esencia del hombre, piensa a éste en dirección a la *humanitas*, sin abandonar el soporte entitativo o psico-físico de su *Dasein*. Sólo en éste puede darse, por su acesión a la existencia, la apertura del ser, la que ya supone el advenimiento del hombre a su ser. Hay un tipo tradicional de humanismo que sólo acentúa la naturaleza “propiamente humana” sobre la base de la separación, en el hombre, de alma y cuerpo, y de una voluntad y un yo superiores, de una voluntad y un yo inferiores, vale decir sobre el supuesto de la escisión entre naturaleza humana y naturaleza animal. Este humanismo está determinado, como doctrina, por supuestos de la dogmática cristiana y se inspira, por consiguiente, en la dualidad de alma y cuerpo y de vida terrena y ultravida. El hombre es concebido, pues, en relación con la *Deitas*.

El humanismo de la libertad, en cambio, afirma el ser del hombre en contra de lo que lo enajena de sí mismo, ya sea sojuzgando su espíritu a supuestas verdades, esencias y valores eternos, o a potencias suprahumanas, ya reduciéndolo a lo infrahumano al considerarlo como medio para la producción de bienes y de riqueza, como lo hace la economía capitalista.

Para el cristianismo, pues, el hombre es, a la vez, naturaleza porque su cuerpo es un ente natural, pero es sobrenaturaleza porque su alma le ha sido infundida por creación divina, otorgándosele una inmortalidad gratuita. Para el humanismo existencial o de la libertad, por el contrario, no existe un hombre escindido de tal modo, sino que el hombre es un ente natural como individuo de una especie biológica con la posibilidad ontológica funcional de elevarse, como ente que ya ha accedido a su ser y a su ipseidad y a su libertad, hasta la *humanitas*.

Pero, de elevarse hasta ésta sin anular su naturaleza, ni pretender escapar a esta última, porque existir, y existir como persona impelida en aquella dirección por el espíritu ínsito y generado en ella misma, supone la condicionalidad óptica del *Dasein* (del ente humano).

Hemos de conceder a Heidegger que el humanismo o los humanismos estilados hasta ahora, por estar bajo la hegemonía de la metafísica, atenta sólo al ente y no al ser, al definir al hombre como animal racional, piensan al hombre a partir de la *animalitas* y no en dirección a la *humanitas*⁽¹⁾, que la existencia jamás puede ser pensada como un modo específico entre otros modos, y que el cuerpo del hombre es algo diferente (pero no “esencialmente diferente”, como Heidegger afirma) de un organismo animal. Esta distinción no obsta a que la existencia suponga y requiera la condicionalidad óptica del estar ahí (*Dasein*). El hombre, en la medida en que se humaniza, hace de su cuerpo un instrumento para su humanidad. Esta está ya preformada, como sostiene Herder, en la organización biológica del hombre. Por consiguiente ella no aparece en éste insuflada desde la esencia de la verdad de un ser extra-existencial, en virtud de la cual emergería extática, en el hombre, la existencia.

4. Esencia del hombre y humanización.

La verdad del ser pertenece a la esencia del hombre, es decir a su existencia, y no a la inversa, como afirma Heidegger. La verdad del ser es sólo tal para el hombre, en virtud de haber advenido éste a su existencia, o sea a la verdad de *su* ser, desde la que se ilumina el sentido de ser en general. En la medida en que es el ente existente, y de haberse situado, en virtud de tal advenir, en la apertura del ser, reconoce la condicionalidad óptica de su estar ahí (del *Dasein*). Al asirse ontológicamente en su ipseidad, se integra, por comprensión, en su unidad entitativa (con su sustrato biológico), se identifica con su finitud, concibiéndose como hombre, como un ser de la tierra, de la que ha de dar testimonio en su existir.

Este es el punto de arranque de la tarea de humanizarse, a la que el hombre está vocado. Es también la verdadera raíz de un humanismo que se atiene a lo que el hombre efectiva y originariamente es,

(1) *Brief über den Humanismus*, págs. 66-67.

ya que, como lo explica Marcilio Ficino, “humanismo” procede, a través de *Homo*, de *humus* tierra. Según Heidegger, hay que pensar la esencia del hombre en su extracción o procedencia, la que no sería otra que su humanidad como *possibilitas*, ya que esencia aquí significa el “modo humano de ser”⁽¹⁾. Nos dice que cuando, refiriéndose al ser, habla de lo posible en el sentido de lo potente, de lo capaz de (*das Vermögend - Mögende*) y atribuye al ser “la silenciosa fuerza de lo posible”, él “no mienta lo *possibile* de una *possibilitas* sólo representada, tampoco la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino el ser mismo, lo que tiene poder sobre el pensar y sobre la esencia del hombre”⁽²⁾. Sin embargo, esta esencia se le vuelve muy a su pesar una *possibilitas* (en el sentido tradicional de “esencia”) que se ofrece al hombre para ser pensada como su “modo humano de ser”. Únicamente interpretando a esta esencia como existencia o sea como un surgir extático en la relación con el ser no cabría pensarla como una esencia constante, intemporal, que ya estaría en el origen y que, proyectándose paradigmáticamente por sobre el devenir histórico del hombre, se ofreciese a éste para su realización. Para Heidegger el “origen de la esencia (del hombre) queda siendo siempre para la humanidad histórica el porvenir de la esencia”⁽³⁾.

De modo que, con ello, se afirma que la *humanitas*, concebida como esencia originaria del hombre, es una constante en la humanidad histórica. Ciertamente, no cabe negar que ésta (considerada colectivamente, en su conjunto como especie o *universorum*, o sea, en el sentido histórico de comunidad) tiene por delante, en virtud de un proceso de humanización, como meta de su devenir y tarea plenaria a realizar, acceder a la *humanitas*. Pero no se puede pensar la *humanitas*, la idea de humanidad, como dada ya en una plenitud intemporal, como algo distinto del hombre individual, sino solamente como una virtualidad suya, que le permite devenir lo que él ya es germinalmente, de acuerdo al pindárico “deviene el que eres”. Tal esencia es, como *humanitas*, la idea de un individuo viviente singular, que es precisamente el que tiene y puede realizar esta idea. Ella no es, pues, un ser independiente que como tal tenga primacía respecto al hombre concreto, sino que sólo se realiza en los hombres singulares, fuera de los cuales no acontece ni tiene sentido. La idea de *humanitas* se constituye y encuentra su

(1, 2 y 3) *Brief über den Humanismus*, págs. 67, 57-58, 66, Francke, Bern, 1947.

fundamento último en el individuo existente y está sujeta por tanto a la mutación histórica que proviene del carácter temporal del ser del hombre, el cual es un hacerse a sí mismo.

Por su humanidad adviene (pre-ontológicamente) el hombre a la existencia, pero aquélla sólo se determina y realiza históricamente, en su verdadera dimensión, en y por la existencia. Que el hombre haya accedido a la existencia ha sido consecuencia y destino de su devenir histórico; pero que el hombre haya podido elevarse hasta su humanidad, esto es, hacer de su accesión a la *humanitas* una tarea suya específica, es el resultado de su total evolución biológica y morfológica. Esta, a su vez, está condicionada por el ritmo de su proceso vital y la distensión temporal de su ser.

El hombre no ha sido siempre hombre en el sentido de la *humanitas*, aunque sí lo ha sido por su procedencia de *humus*, tierra. En este último sentido, para distinguirlo de los demás seres vivientes y concretamente de las otras especies animales, tenemos que pensarlo en función de la diferencia específica que lo separa de estas últimas. Para destacarlo, empero, de su pertenencia, como individuo, a una especie biológica, tenemos, sin duda, que pensarlo también en dirección a la *humanitas*, virtualidad inserta en la dimensión temporal de su ser y, por lo mismo, llamada a realizarse en el tiempo histórico, siempre que el hombre, a través de frustraciones y recaídas en lo puramente biológico, lleve adelante por propio impulso y decisión la tarea de humanizarse que le compete.

Sólo así puede el hombre convertirse de individuo de una especie animal en el hombre de la *humanitas*, vale decir en el hombre existente o sea en el ente en el cual, a un tiempo, alumbran el sentido de la tierra, del *humus* originario de su extracción, en virtud de su humanidad, y la finitud irreiterable de su ser, en virtud de su existencia.

5. *Porvenir de la esencia del hombre.*

El porvenir de la esencia del hombre, tal como a ésta la concibe Heidegger, no es nada más que la constancia abstracta e ideal de la *possibilitas* de la que nada puede surgir temporalmente. En cambio, si pensamos esa esencia como una virtualidad que se revela como tal sólo desde el momento en que comienza a desplegarse en un proceso histórico de humanización, tenemos que afirmar que es el hombre sin-

gular concreto, el que piensa esa esencia y la proyecta hacia el futuro (como también hacia el pasado) en la medida en que él ha comenzado a forjarse a sí mismo como hombre, en dirección a la *humanitas*.

Si tal *possibilitas* seguirá siendo siempre, en concepto de Heidegger, el futuro de su esencia para la humanidad histórica es solamente porque el hombre, por haber comenzado a ser hombre, ha comprendido, partiendo de la efectividad de lo humano en él, la posibilidad (en el sentido de la ausencia de impedimento) de serlo, proponiéndoselo como meta y tarea. Así surge su “esencia” como una posibilidad en acto, como un poder ser hombre o humanizarse por el despliegue y maduración de un germen, de una disposición, a través del proceso y evolución de la humanidad histórica. Y es por una ilusión (de carácter temporal) que el pensar proyecta esa esencia hacia el pasado y hacia el futuro. Esta ilusión ha sido develada certeramente por Bergson en lo atinente a la supuesta e infundada prelación de lo posible con respecto a lo real. Hablar de la extracción u origen y del futuro de la esencia del hombre, en el sentido en que lo hace Heidegger, es suponerla ya pre-existente como idea, como ser independiente del hombre singular, el único que posee esa idea y le otorga efectividad al tender a realizarla en su ser, y en aquel supuesto reside el error. Entre ese pasado de la esencia —la posibilidad pre-existente— y el futuro de la misma —la posibilidad postexistente— está la génesis real de la idea, vale decir el devenir histórico de lo humano en el hombre singular como momento efectivo, que no cabe escamotear por un anacronismo conceptual que hace tabla rasa de la duración temporal, proyectando lo que ha surgido en ésta hacia un origen supratemporal y hacia un estado final inalcanzable, también supratemporal. En esta ilusión de la posibilidad proyectada por encima del devenir temporal, de lo efectivamente real, es propenso a encallar, como acontece en este caso, el pensar. Revelando el secreto mecanismo de esta ilusión, nos dice agudamente Bergson: “Lo posible es, pues, el miraje del presente en el pasado; y como nosotros sabemos que el porvenir terminará por ser presente, como el efecto del miraje continúa produciéndose sin interrupción, nos decimos que en nuestro presente actual, que será el pasado de mañana, está ya contenida la imagen del mañana, aunque nosotros no llegásemos a asirla”⁽¹⁾. Sólo reconociendo el efectivo punto

(1) “Le possible et le réel”, en *La Pensée et le Mouvant*, III, pág. 128, Alcan, París, 1939.

de partida de su trayectoria telúrica, el hombre podrá encontrarse a sí mismo, en la existencia, sin quedar mediatizada e interceptada su humanidad por el incondicional servicio a una supuesta verdad del ser, que incidiría en él desde un plano extrahumano, supra-temporal y trascendente para hacerlo advenir extáticamente a su existencia.

El ser, concebido como absoluto y absolutamente trascendente, como potencia enigmática de la cual sólo conoceríamos su aleatorio incidir en la existencia, así como sus manifestaciones en la historia, no es nada más que un reflejo del ser del hombre —único ente que pueda postular ser—, una transcripción desmesurada de lo que es una trascendencia en la inmanencia finita, fuente esta última de toda objetividad, en sentido funcional, pero no ontológico-hipostático. El ser, y lo que Heidegger llama verdad del ser, o sea su desocultación, es un reflejo o consecuencia de la posibilidad existencial del hombre para predicar ser en múltiples articulaciones que trascendentalmente cobran objetividad, lo mismo que el ser, por la otorgación existencial de sentido. Esta última emana, empero, del ser humano finito, al cual por un trámite de trascendentalización hipostática, que hace tabla rasa de las instancias existenciales, se lo transpone y enajena en lo suprahumano trascendente.

La existencia, el ser del hombre, único ser para él accesible dentro de la estructura de la temporalidad a que está primariamente consignado, es la intraesencia y el guión del devenir histórico. Y este devenir histórico, en última instancia, a través de frustraciones y eclipses o momentáneos apogeos, no es nada más ni nada menos que devenir humano, encaminamiento de todos los hombres hacia la plenitud de un destino planetario. Meta que no es lugar de llegada, sino rumbo de una marcha, camino por el cual el hombre, a través de las peripecias de las épocas, de la diversidad de las culturas, de la sucesión de las stirpes, históricamente se viene buscando a sí mismo, verdadero apátrida, nostálgico del hogar de su humanidad.

6. *Temporalidad, existencia y ser.*

La concepción supra-temporalista y absolutista del ser es el resultado de la tendencia, en que hoy se afirma el filosofar heideggeriano, a pensar lo primariamente inicial que, para Heidegger, es el *ser*, y no

la ec-sistencia en el hombre. Este pensar, que aspira a moverse exclusivamente en el elemento puro y absolutamente primario del ser, es un pensar que tiene que retornar a lo arcaico, aún más hacerse él mismo arcaizante en sus expresiones, e ir más allá de la filosofía o quedar más acá de ésta en lo que respecta a sus dimensiones problemáticas y a su aparato conceptual. Delata, además, el intento inconfesado de mitologizar el ser. De ahí que Heidegger rectifique el rumbo de la problemática de *Sein und Zeit* mediante un expurgo de todo lo que en ésta (por error de interpretación) pudiese denotar subjetivismo, y realice una transposición del sentido de sus términos fundamentales. Pero, en el fondo, se trata de radiar la dimensión propiamente existencial, de supeditar lo existencial y la otorgación de sentido por parte del *Dasein* a una instancia supra-temporal, para anclar, así, sin impedimento en el mito del ser, es decir en una potencia absolutamente trascendente y, en última instancia, en una inevitable ontización del ser.

A la pregunta “¿qué es el ser?”, Heidegger responde que “el ser es el mismo”⁽¹⁾. El ser es lo otro de todo ente⁽²⁾. Pero es el caso que la búsqueda y determinación de la alteridad es la *trascendencia* como relación del *Dasein*, en tanto que ente existente, con el ser. Ahora sí a esta relación la interpretamos tal cual la considera Heidegger, como el ser mismo, en cuanto que éste mantiene en sí a la existencia en su esencia extática, o sea que el ser adviene al *Dasein* existente por estar éste colocado en el despejo del ser por su ahí (*Da*), entonces el ser es hipostasiado, y el trascender hacia él es un movimiento hacia lo óntico, es una exigencia óntica, y la “verdad del ser”, así concebido, es una verdad también óntica. Por esta vía se hace una concesión subrepticia al subjetivismo puesto que la trascendencia, así pensada, reintroduce la relación sujeto-objeto; el *Dasein* es trocado en sujeto y el ser en el objeto trascendente. Pero si a la “relación” la pensamos como comportamiento del *Dasein* con respecto a su ser, y a la predicación de ser en general, motivada esta última por la existencia misma y su temporalidad, entonces a la verdad del ser sólo hemos de buscarla y afirmarla dentro del ámbito de la existencia, o sea en el seno de la ipseidad del *Dasein*. Este, por haber advenido a la existencia, establece

(1) *Brief über den Humanismus*, pág. 76, Francke. Bern, 1947.

(2) *Was ist Metaphysik?* Nachwort, pág. 41, ed. Klostermann, 1949.

una referencia relacional con ser en general, pudiendo así interrogar por la “verdad de ser” o el “sentido del ser”, que es el ser mismo.

Desde que “el ser es dependiente de la comprensión del ser”⁽¹⁾, no podemos buscar el ser, ni pretender hallar ningún ser fuera del ámbito de la finitud existencial del *Dasein*, que es la instancia en que se constituye todo ser. Podemos, pues, afirmar, con Heidegger, que en la relación entre la existencia y el ser, el ser es la relación misma, pero, para nosotros, tesis tan fundamental es plenamente válida siempre que pensemos a esta relación como instaurada por la existencia en tanto que comportamiento de ésta con respecto al ser, lo que define una *trascendencia* en la *inmanencia* de la *temporalidad existencial*.

Si al ser hay que pensarlo como “él mismo” (porque es *ist Er selbst*) y no como el ser del ente, es decir no como el predicado en la estructura judicativa, entonces el ser es lo que recoge a la ec-sistencia en la unidad de los existenciales, quedando implicado, originariamente, en la existencialidad como guión intra-temporal, como constante histórica que determina y orienta, a su vez, el destino del hombre. No pensarlo en su implicación por la existencialidad, no indagarlo en todas sus posibles articulaciones ónticas, reales e históricas, es transponerlo a la zona penumbrosa del mito, es mitologizar el ser, temperamento al que hoy visiblemente se inclina el pensamiento de Heidegger.

7. *Historicidad del ser y prospección.*

Para erigir el ser en algo que como una potencia innominada, próxima y lejana a la vez, se cierne sobre el hombre, y del cual dependería la esencia de éste, Heidegger ha necesitado arcaizar el pensar, haciéndolo un mero reflejo del mito enigmático del ser. Según Heidegger “el pensar tiene que poetizar en el enigma del ser. El lleva el orto de lo pensado a la proximidad de lo que hay que pensar”⁽²⁾ . . . *muss das Denken am Rätsel des Seins dichten. Es bringt die Frühe des Gedachten in die Nähe des zu Denkenden*). Vale decir que al ser hay que pensarlo en función de su primaria irrupción en el pensar y en el poetizar. Aquí sólo se atiende al origen, el que no es proyectado en el tiempo

(1) *Sein und Zeit*, pág. 212.

(2) “Der Spruch des Anaximander”, in *Holzwege*, pág. 343, Klostermann, Frankfurt Am Main, 1950.

histórico por el pensar poetizante, sino que este pensar primario, destinado a poetizar aquel orto y carente de impulso prospectivo, ha de tornarse arcaizante para rememorar el origen, quedar vuelto hacia éste y suspenso sobre su persistencia intemporal.

Sería ésta la única manifestación posible de la “historia del ser”, la que permite al hombre acceder a la “verdad del ser”. Pero así la “historia del ser” da la espalda a la *historicidad del ser* y se torna anacronismo del mito del ser. La “historia del ser” supone, empero, la *historicidad del ser*, del único ser accesible al hombre, es decir de la unidad trascendental de las diferentes articulaciones recogidas por el hombre en la predicación de ser. Historia del ser no es un proceso que se cumpla en un seno incógnito, en un origen sustraído a la temporalidad existencial, sino la historia de la sucesión y variación, a través del decurso del pensamiento (de lo que llamamos historia de la filosofía), de las concepciones de esa unidad de todos los existenciales.

Hay mitos retrospectivos y mitos prospectivos. No se puede retrotraer el presente a los orígenes, aunque éstos, como germen que ya dió su fruto, estén virtualmente en aquél. Lo no acaecido —y que está dentro de las posibilidades históricas de la existencia y por tanto de la historicidad del pensar— también muerde en las entrañas del presente, impulsando el destino planetario del hombre, que busca superar su apatridad, su enajenación en todo lo que es negación de su sustancia humana, es decir de su existencia. La comunión del hombre con el ser se irá realizando en la medida en que el hombre advenga plenamente a la dimensión histórica de su ser, a un progresivo adentramiento en su existencia, en su ser. Es una tarea de humanización, es el desarrollo de un germen vivo —aún no frutecido—, el que, como tal, se hallaba entrañado ya en los orígenes, está latente en el hoy y en cuyo despliegue se cifrará el empeño del hombre de mañana, y de todas las épocas en que el hombre siga siendo la meta del hombre.

Todo mito viviente valida su origen en la medida en que posee proyección temporal, primero en la estructura u órbita existencial misma del hombre, y luego en la vida de la humanidad histórica. A la fuente no se retorna para contemplarse en su espejo por un afán de narcisismo arcaizante, sino por estar seguro del rumbo e identificarse con el impulso de la corriente que de ella fluye.

Cuando el pensar quiere ser sólo pensar del ser como poetización

de un orto supratemporal del ser, él desoye a su propia musa, la que por esencia lo define, simbolizada mitológicamente por aquella del Eco. Esta, en virtud de la prospección vitalizante del Eros, lo incita a fluir y reencontrarse a sí mismo en la resonancia que ella le ofrece, es decir a identificarse con la historicidad que le es consustancial, con su intrínseco devenir. Al igual que el Narciso mitológico, este pensar está condenado a esterilizarse y morir junto a la fuente, que le devuelve estática su propia imagen porque él, únicamente atento a contemplar un orto del ser ajeno al tiempo y a la mutación, se ha enajenado de sí mismo en un miraje retrospectivo, en un supuesto contacto inicial con el ser, que no es más que la perspectiva arcaica en que este pensar se inmoviliza.

8. *Identidad de la existencia y alteridad.*

El mantenerse del hombre en la existencia, en su ser, supone la identificación de éste consigo mismo a través de la mutación temporal. Tanto este mantenerse en la existencia (su funcionalidad ontológica) como el asirse del hombre, como persona espiritual, en su ipseidad están consignados a la libertad.

Precisamente el enigma del hombre en tanto que existente es que él pueda asirse a sí mismo como idéntico. Esta hazaña la puede cumplir el ser personal en virtud de disponer de la fuerza para realizar constantemente la síntesis de lo que, de hecho, se da disgregado en el cambio. Esa fuerza se la proporciona el espíritu, llamado a recoger en unidad la sucesión de éxtasis temporales por los que se expresa el existir.

La identidad del ente humano personal y existente consigo mismo tiene lugar en un plano funcional ontológico que trasciende la mera subjetividad y sus contenidos psíquicos, quedando, empero, implicado este plano, en una trascendencia en la inmanencia ontológica existencial. No hay aquí por parte del existente un co-saber de sí mismo, sino una aprehensión existencial de sí mismo, un centrarse en su ipseidad mediante el temple anímico.

Pero el *Dasein*, advenido a la existencia, es su estar en el mundo, el que se expresa originariamente por un operar que es un conocer rudimentario. El co-saber acerca de sí mismo se define, en cambio, por la conciencia moral, y ésta supone el ser de la persona. Diferente de este co-saber es el auto-conocimiento, el cual entraña una relación del

ente humano, en tanto que ser personal, con el mundo. La persona se proyecta hacia fuera con su obrar y experimentar, configurando situaciones. Es así como por medio de la actividad finalista de la persona y sus estructuras peculiares se constituye el mundo como un ser para lo otro, para la alteridad, en la cual ella se pierde y se enajena.

9. El humanismo de Heidegger.

El humanismo que postula Heidegger es de una especie muy singular. En él es difícil ver lo humano en el hombre y mucho más su posibilidad de realización histórica, por cuanto tal "humanismo" implica la más radical enajenación del hombre en una supuesta *verdad del ser*, concebido éste como un Absoluto trascendente y supra-temporal.

En el humanismo heideggeriano, la referencia de la "esencia" del hombre a la verdad del ser no tiene lugar, pues, sobre la base de la existencia, sino que la esencia de ésta "es existencial ec-stática por obra de la esencia de la verdad del ser"⁽¹⁾. La existencia del hombre es esencial para la verdad del ser sólo por una relación unívoca, aunque aleatoria, con éste. De modo que su esencia "no depende únicamente del hombre como tal"⁽²⁾, ni del *Dasein* en su ipseidad. Descartando toda duda al respecto, Heidegger afirma categóricamente: "Así, en la determinación de la humanidad del hombre como de la existencia importa, pues, que no es el hombre lo esencial, sino el ser"⁽³⁾.

Como vemos, en este "humanismo" la situación deparada al hombre es la de una completa heteronomía con relación al ser como un Absoluto trascendente, mítico y supra-temporal.

La libertad del hombre desaparece en la medida en que a éste se lo deshumaniza para hacerlo vacar como esencia fantasmática a la "verdad del ser", y quedar enajenado de sí mismo en la vecindad de un Absoluto mitologizado, al cual corresponde un pensar arcaizante y mitologizante. La *humanitas* no está, aquí, como quiere Heidegger, al servicio del ser, sino que ella queda aniquilada por éste.

Si el hombre ha conocido ya una especie de apatridad por enajenación en el ente, la que ha cristalizado en la metafísica, ahora Heidegger lo condena a una apatridad más radical, confinándolo en la vecindad de un ser hipostasiado, de un *Ersatz* del *summum esse* de las religiones.

(1, 2 y 3) *Brief über den Humanismus*, págs. 78, 94, 79, Francke, Bern, 1947.

10. El humanismo de Sartre.

A su vez el humanismo que define Sartre se resuelve en un subjetivismo que impide al hombre acceder a su ser. El hombre elige según el temple de su subjetividad, y, por tanto se elige a sí mismo como sujeto⁽¹⁾, ya que él no puede sobrepasar su subjetividad. Pero no se decide por su ser por cuanto éste no es tomado como la existencia en su ipseidad. Sartre supone gratuitamente que el hombre comienza por su existencia y, en virtud de la elección, remata en su esencia. Al elegirse a sí mismo forjaría un paradigma para todos los hombres. Si, por ejemplo, se casa comprométese no sólo a sí mismo, sino que también induce a la humanidad entera por la vía de la monogamia, la que queda así erigida en paradigma por una elección individual. De este modo, por la elección, se decide por una esencia, crea “una cierta imagen del hombre”; “eligiéndome, yo elijo el hombre”⁽²⁾.

El humanismo de Sartre, tomando como punto de partida el *cogito ergo sum* cartesiano, va a centrarse en el concepto que el hombre se hace de sí como conciencia pensante que se capta a sí misma. Vale decir que él afirma al hombre como *ego cogitans*, y no como existente, puesto que la estructura del *sum*, y en definitiva la de la ipseidad queda, para Sartre, enteramente velada. Por tanto, no ve que la estricta elucidación de esta estructura, tarea fundamental de la analítica existencial, es lo que puede asegurarnos el acceso al ser del hombre.

El rescate del hombre de la enajenación de sí mismo, operada a través del proceso por el cual su persona se ha perdido en la alteridad (en el ser del mundo como un ser para lo otro y de la objetividad), sólo puede realizarse mediante la centración del hombre en la ipseidad de su existencia. Esta es la única vía de acesión a su verdadera humanidad. Se perfila, así, un humanismo que, por asentarse en la libertad y abrir la posibilidad para la recuperación y afirmación de la ipseidad dentro de la estructura ontológica existencial, cabe designar como humanismo existencial o de la libertad. En él, más acá de toda transcripción conceptual y antropo-filosófica, se patentiza el destino existencial del hombre y de su humanidad en él.

(1) *L'Existentialisme est un Humanisme*, págs. 17 y 25, Nagel, París, 1946.

(2) Op. cit., pág. 27.

EXISTENCIALIDAD Y OBJETIVIDAD NORMATIVO-AXIOLOGICA EN LA ETICA

POR FRANCISCO GONZALEZ RIOS

La sistematización ética y el acto moral.

La acción moral ofrece siempre una fisonomía peculiar de perfiles inconfundibles. En esencia, es elevada expresión de vida humana según un estilo o forma ejemplar de aspiración al bien. Ello supone una necesaria coincidencia en los fines tanto de la naturaleza como del espíritu; por consiguiente, implica, en la esfera del sujeto de la acción moral, la unidad de sentimiento, razón y voluntad. He aquí el problema más arduo para la sistematización ética. En esa estructura del agente moral la inextricable unidad de sentimiento, razón y voluntad obliga a descubrir el principio de armonía en la intención programática hacia el tan ansiado ideal de elevación, sin que haya escisiones o mutilación en la esfera del Yo en cuanto a la unidad teleológica de la Tendencia, y asimismo sin violencia o sacrificio de la unidad ontológico-existencial, especialmente en cuanto a la trascendencia hacia un orden objetivo o esfera del Valor.

Así, no es posible plantearse problema ético alguno, y orientarse en los senderos de una disciplina en cuyo ámbito se articulan todos los valores en función del valor moral, sin que nos veamos necesariamente atraídos hacia la vida humana, tal como ella es y tal como está tejida en su concreticidad plena y multiforme dentro de las dimensiones histórico-sociales a que pertenece y donde se desenvuelve. Esto ocurre en toda problemática filosófica, ya que ella no puede cumplirse al margen de la vida, pero se hace mucho más patente y más crítico en los planos de investigación que corresponden a la Etica. Aquí, el hom-

bre en su cabal y última realidad está en juego, y como se trata del hombre concreto y viviente, pensante y operante en su circunstancia o mundo de encontradas exigencias materiales y espirituales, no es en definitiva legítima una investigación ética que, indiferente a esa realidad concretísima y singular que es el hombre, se limite a elaborar una normativa ideal, subsidiaria de los presupuestos metafísicos o teológicos y a la vez prescindente de los cambios operados a través de la historicidad (dialéctica y activa) que a lo largo del tiempo se realiza en la vida cultural por el esfuerzo polémico del hombre. Pero hay un dato inmediato a la conciencia que como tal no requiere prueba: las contradicciones que se anudan en la conciencia moral, o mejor aún el conflicto en que se desenvuelve la experiencia misma de la acción moral. Aunque algunas sistematizaciones éticas hayan cerrado los ojos a tal evidencia, y otras se hayan esforzado en superar tal contradicción mediante algún artificio dialéctico, formal, lo cierto es que esta inmediatez a la conciencia moral de las contradicciones prácticas, o más hondamente del conflicto, se nos impone siempre como un hecho.

Así, la contradicción práctico-moral hunde sus garras en la conciencia moral individual y facilita la radicación del conflicto en el tejido más hondo del ente existente, conflicto que tradúcese en la pugna entre la moral individual y la moral social (allende los límites de la estructura íntima existencial) vale decir en ese ámbito que acota y preside la exigencia normativa de toda moral. El conflicto *ex-traña* al hombre de “su mundo” y sólo mediante una fuerte y decidida voluntad de afirmación existencial el hombre se *en-traña* para realizarse auténticamente (ser y destino existencial) en la original e irrenunciable vocación de su ser como un “estar-en-el-mundo”.

En la filosofía moral sistemática cabe reconocer que Kant tuvo el mérito de haber planteado el problema moral en términos críticos y depurados, vale decir al margen de las motivaciones teológicas o metafísicas, así como psicológicas y sociológicas. Pero, sólo en cuanto al planteo, porque de la solución kantiana surge hasta la evidencia su honda implicación metafísica, la que transita toda su concepción moral, al punto que puede decirse legítimamente que Kant termina por echar las bases para una nueva “metafísica moral”, y no faltan interpretaciones de su filosofía práctica que hacen de ella hasta expresión de un verdadero “teologismo moral”. Sin embargo, él ha dejado plan-

teada la cuestión en los términos más adecuados. El problema moral es el problema del deber, y no otro que el problema del deber. La investigación moral tiene que ofrecer una respuesta a la pregunta fundamental: ¿qué debo hacer? Así, preguntarme qué debo hacer en tal circunstancia, ante la aparición de tal o cual eventualidad, constituye el interrogante ético fundamental, independientemente de sus otras exigencias cuya solución es no menos perentoria dada la naturaleza del problema. No entraremos aquí en la crítica a la solución kantiana; sabido es que su solución formal a expensas del concepto abstracto del deber no parece responder a la integral exigencia de una problemática moral que atienda a expresiones concretas y particulares de la acción, como lo ha observado, entre otros, Federico Rauh. Para Kant, el deber no es otra cosa que la necesidad de nuestras acciones por el puro sentimiento de respeto a la ley, más específicamente el respecto a la “forma” del mandato, que sólo puede estar en la necesidad y universalidad del juicio-práctico-imperativo. Por otra parte, como según Kant no hay más que dos causalidades: la natural, que sin duda podemos calificar como determinación, y la causalidad según libertad, ocurre que la ley moral, que se funcionaliza en el deber viene a circunscribir simplemente un orden o legalidad especial, y la llamada moralidad no es propiamente una realidad moral, ya que no es otra cosa que el resultado de una “forma de acción” en el orden de la legalidad natural o empírica, sensible, del mundo físico, que se instaura en la medida en que el agente obra obedeciendo a la legalidad racional, inteligible, noumenal, del mundo metafísico, o sea del mundo de la libertad. Podríamos decir que la moralidad no es realidad a fuerza de no poder ser ni física ni metafísica; naturalmente entonces sólo “supone” una realidad: la metafísica. Así, la especificidad o excelencia de los sentimientos morales más puros del hombre quedan totalmente relegados al plano físico. Como bien lo mostrara Schopenhauer, la piedad y el amor, la caridad y la justicia, que en el acto realmente moral reparan los excesos de rigor de la ley fría e inexorable, quedan así subestimados. De igual modo, resulta aparentemente vacío de sentido el sacrificio moral, pues frente al rígido dogmatismo de la ley racional-moral kantiana, puedo preguntarme qué sentido cabalmente moral y humano tiene mi independencia de la causalidad natural (que me hace automática del mundo sensible) para seguir en la obediencia a la causalidad

libre (que me hace autómatas de la razón). Lo cierto es que en Kant ni la opción ni el sacrificio son “realmente” morales, pues la acción moral “supone” ya haber optado a favor de la legalidad pura de la razón, y “supone” ya el sacrificio de toda determinación del orden natural. En última instancia ofrece al hombre la gran ilusión de darse a sí mismo una ley.

La ilusión queda radicalizada, según nuestro parecer, en el plano ambiguo que recorta una ética construída sobre supuestos iluministas que hacen de la razón aquella facultad más excelente a la que debe subordinarse toda otra manifestación del hombre. Su misma interpretación del hombre como ciudadano de dos mundos: el sensible o fenoménico y el inteligible o noumenal, nos pone indudablemente en la perspectiva adecuada para una moral de tipo iluminista, sobre cuya concepción del hombre y del mundo la construcción sistemática de la ética kantiana ha significado evidentemente, aún para los detractores, un progreso frente a las sistematizaciones de la ética de bienes y de fines, dependiente de la metafísica y de la teología, al igual que frente al hedonismo y al utilitarismo implícitos en las morales empiristas y materialistas del siglo xvii. Asimismo, sostenemos que la mayor ilusión del kantismo en cuestión ética está en la pretensión de extraer a priori la materia o contenido del deber a partir de la mera forma, o necesidad y universalidad del imperativo categórico. Muchas son las discusiones que ha suscitado esta solución kantiana, pero mientras numerosas críticas a la ética de Kant orientaban sus refutaciones hacia el llamado exceso formal o formalismo, imputándole a Kant el error de haber construído una ética sobre el “pívor” del deber y ofrecer como solución un deber carente de contenido, otros autores, sin mengua de las críticas más severas, reconocen sin embargo que puede advertirse, a pesar de su formalismo, en el deber kantiano un contenido bien concreto, a saber la libertad existencial; naturalmente, después de una revisión de la temática metafísica cuyos resultados no impiden una aproximación entre las líneas de la ética kantiana y la actual concepción de la ontología existencial de Heidegger⁽¹⁾.

Consideramos que ambas interpretaciones no obstante diferir en el sentido de la libertad, son coincidentes en cuanto a que la ilusión del kantismo consistió precisamente en elaborar una ética del deber abs-

(1) C. Astrada, *La ética formal y los valores*. Univ. de La Plata, 1937.

tracto y formal. Por eso, pensadores de orientación tan distinta como por ejemplo Belot y Rauh en última instancia coinciden sobre este punto; así el último, por ejemplo, habiendo mostrado la inevitable falibilidad de la teoría kantiana del deber toda vez que se quiera aplicar a un deber concreto, pues le sería imputable la crítica a las morales que sacrifican lo real a lo ideal, nos permite articular también las objeciones del tipo de la moral positiva, lo cual a su vez no obsta para que con relación a la moral positiva pueda esgrimirse la crítica a su implícito empirismo moral *enragée*, igualmente cifrado sobre otra ilusión, que Rauh⁽¹⁾ caracteriza como especie de “metáfora social de la ologación y de la coerción”.

La intersubjetividad práctica y la experiencia moral.

La experiencia es compleja y en ella se teje todo un sistema de relaciones. En tal sistema la función de la subjetividad es variada y múltiple; aparte de la experiencia cognoscitiva, la subjetividad posibilita la acción en la que se siente solidaria con otras subjetividades. No es indispensable entrar aquí en la consideración del papel importante que juega esta misma solidaridad en cuanto al orden cognoscitivo, pues si este acuerdo no existiese acaso no podríamos tampoco abstraer de la multiplicidad y diversidad de los sujetos criterio alguno que los definiese o al menos caracterizase en su actividad o postura teórica ante el mundo. Tenemos una aprehensión inmediata de la actitud total (teórica y práctica) de los sujetos individualizados frente a las experiencias nuevas, tal como lo muestra exhaustivamente la psicología fenomenológica contemporánea, aún antes de que la subjetividad llegue a entrar en las estructuras de las experiencias socialmente consolidadas y estables⁽²⁾. Sólo por esta primigenia y original actitud de los sujetos en la experiencia puede entenderse que a través de las mismas el científico descubre nuevos aspectos de la realidad, o que el pensador cree nuevas síntesis y el artista se adelante intuitivamente a la vida proponiendo nuevas formas y expresiones anticipadas de vida a través de su arte. Otra prueba de esta solidaridad intersubjetiva en el

(1) F. RAUH. *L'expérience morale*. Félix Alcan. Paris, 1926. *Pensée théorique et pensée pratique* en “Revue philosophique de la France et de L'Étranger” II.

(2) Cfr. M. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*. P.U.F. Paris, 1942 y la *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. Paris, 1947.

orden teórico puede advertirse en el hecho de que las evidencias sensoriales (y aún aquellas de la razón como quería Descartes) adquieren una fuerza de persistencia casi obsesiva sobre la subjetividad, pues otras evidencias y otras certezas no despuntan en nosotros hasta que se establece o reestablece el acuerdo con otras subjetividades. No se entienda con esto una indebida justificación de validez de la *doxa* u opinión, sino más bien la referencia a un “a priori prelógico o “ante-predicativo”, a ese concierto o constelación de estados anímicos que invaden la subjetividad y que en la dimensión ética hacen vacilar al yo en sus más íntimas convicciones, en tormentoso y a veces inquietante dudar hasta tanto esa subjetividad no encuentra el modelo ejemplar de vida ética por el cual siente íntimamente la solidaridad subjetiva del prójimo como una forma de heteroconvicción o certeza práctica. Por consiguiente, no aludimos aquí a certeza alguna proveniente de fuera, sino a la necesidad o exigencia de con-firmación de la subjetividad moral frente a otras subjetividades también participantes en una misma realidad ética existencial, en la que la instauración de la existencia moral se debe a esa misma fuerza de íntima y autosuficiente convicción o certeza práctica. Tampoco nos referimos a una solidaridad intersubjetiva a modo de reciprocidad de las conciencias como la enunciada por Nédoncelle⁽¹⁾ sino a la íntima exigencia de nuestra subjetividad de saber-se con-firmada en la no menos íntima convicción subjetiva del prójimo. Es decir que así como el *yo pienso* en Kant es, en la esfera teórica, la categoría que posibilita la funcionalización teórica de todas las categorías y constituye el amplio esquema sobre el que se instaura la experiencia sub-categorial, y así como en los planteos de la filosofía teórica actual de filiación fenomenológica se parte de un “a priori” constitutivo de las posibilidades de la experiencia y de la racionalización de lo inmediatamente dado en las sucesivas reducciones de lo fáctico a lo esencial, así también en el plano ético esta estructura “a priori” pre-categorial (digamos pre-normativa) de la subjetividad práctica se instaura sobre la base de una co-solidaridad existencial en el plano de la acción. Metafísicamente si la existencia es co-existencia, éticamente la moralidad es co-solidaridad implícita por el camino de la fidelidad al *ser sí-mismo* o *ser-auténtico* no develado en la banalidad.

(1) M. Nédoncelle. *La réciprocité des consciences*. Aubier, Paris, 1942.

Es indudable que esto obliga a pensar en una forma de heroísmo ético en tanto que la subjetividad práctica, asistida por esta íntima convicción, debe observar para poder mantenerse como núcleo vivo de la moralidad una constante y difícil fidelidad a sí misma. No nos referimos con esto al concepto de fidelidad en connotación totalmente idéntica a la sostenida por Royce, tampoco al concepto de fidelidad a la vida y a la interior voluntad de dominio que preconizara Nietzsche, y menos aún a ese concepto de fidelidad tan estrechamente ligado al concepto de esperanza sobre la que se estructura el *homo-viator* de Marcel. Nos referimos a un íntimo heroísmo ético existencial en el cual la fidelidad a sí mismo consiste más que nada en afirmar y proteger la íntima convicción de la subjetividad práctica impidiendo su total alienación en la necesaria trascendencia a la alteridad social. Esta fidelidad así concebida significa por un lado la delimitación de la fuerza activa y práctico-moral de la subjetividad, y por otro el límite que asegura como necesaria la trascendencia a la alteridad, sin la cual no resulta comprensible la instancia ontológica humana cuyo ser es *él* y "*su mundo*"⁽¹⁾. Por lo demás, esta fidelidad al ser auténtico asegura siempre que en tal interrelación co-existencial el ser del hombre no podrá nunca ser reducido a mero ente (que respondía a la oposición ser-ente) con todo lo cual aparece la persona como existencia y nunca como "cosa" ni física ni transfísica. Así, parece evidente que todo nuestro pensamiento se rige en función de consensos sociales y que esto ocurre en las experiencias del hombre más comunes, pero no es menos evidente que desde el fondo mismo de la instancia ontológica subjetiva e íntima, que anima desde dentro todo nuestro proyecto existencial, hay como una suerte de resonancia afectiva y volitiva que encuentra un oscuro modo intuitivo de conocer-se en la misma medida en que la llamada persona moral, en cuanto existencial, se resiste a ser reducida a la categoría de ente. Podemos entonces decir que si bien el hombre es individuo, todo su humano conocer y su humano obrar es siempre social y no logra instaurarse como subjetividad teórica y práctica sino por mediación de la *alteridad*, término necesario hacia el cual y por el cual nuestra intimidad trasciende; por eso en el

(1) M. Heidegger. *Sein und Zeit*, donde el problema ontológico se radicaliza en la estructura del ser y el ente; pues el ente es el tiempo, que toca la estructura de la temporalidad en cuyo horizonte se circunscribe el ámbito de posibilidad existencial. La relación pasa a constituirse pues como el *ser* y *su mundo*.

análisis ontológico existencial es absolutamente imposible la separación de la trascendencia y el valor. Pero no es menos cierto que la socialización no logra reducir la existencia humana a mero átomo social y menos aún a átomo individual; por ello siempre ha sido imposible (y lo es) admitir el supuesto de que analizando las estructuras de la sociedad se pueda llegar al individuo humano integrado y como ente-existencial. Tampoco es menos dudoso lo contrario, o sea que analizando el individuo humano se pueda hallar la sociedad, porque lo cierto es que esto mismo, lo segundo, sólo es posible en una esfera del hacer humano ya inscripta (por la relación individuo humano y sociedad humana) en ese plano que se abre a expensas de aquella subjetividad práctica pre-lógica o pre-predicativa, vale decir pre-normativa. Entonces, el ámbito que la ética puede abarcar legítimamente (y así lo ha querido siempre aunque hasta ahora sólo se haya mostrado predominantemente normativa) es el ámbito dual de la “objetividad” práctico-moral (orden posible para la legalidad moral o normativa ética que prescribe el deber-ser de las acciones en cuanto sometidas a ley de la razón o a las determinaciones provenientes de la esfera del valor) y la “subjetividad” o intimidad práctica irreductible a toda exigencia normativa externa, y como tal subjetividad ética fundadora de la Existencia moral.

La investigación siempre ha tratado de sistematizar estas esferas o ámbitos éticos de la practicidad humana, cumpliendo una especie de fenomenología de la moralidad, como puede verse con toda claridad desde la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de Kant hasta la división metodológica de la Ética propuesta por Nicolai Hartmann. El resultado de esta fenomenología de la moralidad no puede ser otro, en nuestra opinión, que el de la constitución y fundamentación de una normativa ética. En tal sentido la sistematización ha venido cumpliendo en forma más o menos satisfactoria con una de las exigencias de esta disciplina cuyo calvario, como dice Juvalta⁽¹⁾ y como ha mostrado muy bien Lèvy Brühl⁽²⁾, está en la exigencia justificativa y ejecutiva, en otros términos, en lo teórico y en lo normativo. Sin embargo, conforme a lo dicho, la normativa no puede agotar las posibilidades de construcción sistemática de una ética puesto que por

(1) E. JUVALTA. *I limiti del razionalismo etico*. Einaudi. Torino, 1945.

(2) L. LEVY BRÜHL. *La morale et la science des moeurs*. Alcan. Par, 7ª ed.

debajo de esta normatividad se radicaliza un ámbito de problemática ética que hunde sus raíces en la intimidad del sujeto práctico, o sea en la instauración existencial o génesis del verdadero sujeto de la moral. Así, las mismas vicisitudes de la metafísica, desde Aristóteles a Heidegger, en el camino recorrido revelan una progresiva reducción del tema del *ser* (interpretado como el ser del ente) al tema de la *existencia*, en una suerte de reinstauración de la nueva metafísica como indagación acerca del ser del ente que no es reductible a “cosa”, vale decir entonces el ser-del-ente-humano. Luego, nos parece que la tarea de una ética sistemática conforme a las exigencias no menos sistemáticas del pensamiento actual (que como tal no puede dar la espalda a la vida y a sus cambios) está precisamente en liberarse de todo prejuicio logicista en la investigación moral (sea de un logicismo ético basado en el principio de la trascendencia, como en las morales de la perfección y la salvación auspiciadas por el intelectualismo ético agatológico y teleológico, sea de un logicismo ético según el principio de la inmanencia como en el sistema moral de Kant o en los de inspiración kantiana que se prolongan en la línea que la historia de la filosofía denomina del idealismo alemán, es decir la línea que va de Kant a Hegel). Ese logicismo ético tenía sentido en las diversas sistematizaciones morales en la medida en que correspondía a las vicisitudes de aquella metafísica orientada al problema del ser, que como hemos dicho indagaba por el ser del ente, pero resulta harto imposible hallarle igual sentido con relación a la ontología existencial en que se concreta nuevamente el tema metafísico en cuanto indaga por el ser de un ente especial y privilegiado como el existente humano. Y no importa que Kant, en cuanto depende de la concepción metafísica, quede al margen de aquellos planteos, porque en su solución, como trataremos de mostrar más adelante, busca la superación de aquella metafísica, pero a consecuencia del modo cómo concibe la subjetividad trascendental queda igualmente preso en el marco del logicismo ético a que aludimos aquí.

El problema de la normatividad en la esfera práctica.

Se ha dicho que el calvario de los sistemas morales está precisamente en la exigencia práctica. Lévy Brühl ha mostrado que la construcción de la ética como disciplina filosófica entraña una suerte de antinomia

de difícil superación. Lo normativo y lo teórico son exigencias ineludibles a las que debe responder toda ética. Mediante lo normativo siempre ha intentado resolver o dar cuenta de la exigencia práctica. Mediante lo teórico se ha querido elaborar como verdadera ciencia. Teniendo que ser ambas cosas, todo esfuerzo de sistematización ética se ha visto girando en el vacío de la ambigüedad y para resolver semejante dificultad intrínseca ha luchado por una fundamentación teórica válida que ofreciese el rigor de la ciencia y facilitase, coherentemente, una derivación legítima hacia el orden práctico, como una especie o “forma” particular de arte. Ni la sistematización filosófica de un Aristóteles ni la de un Kant lograron superar debidamente esta ambigüedad o doble exigencia intrínseca a la disciplina ética que querían fundamentar. El primero, con la distinción entre intelecto teórico e intelecto práctico, sólo ha podido echar las precarias bases de una sistematización del orden ético mostrando la validez de los juicios, resultado de la actividad de uno y otro intelecto, en razón de su fin. Kant ha podido construir su filosofía práctica sobre la base de que no se ponga en duda la existencia de un uso práctico de la razón pura.

Por otra parte, las llamadas éticas positivas, o si se quiere mejor del empirismo moral (sea de fundamentación en la estructura y leyes del sujeto, prolongándose por consiguiente en una sistematización de corte psicologista; sea de fundamentación en las estructuras societarias y leyes de la relación convivencial, prolongándose por consiguiente en la sistematización de una ética, cuyo “estilo” ha podido ser denominado sociologismo ético) han visto, quizás debido a su innegable apego a lo fenoménico y a toda expresión directa de vida, que el esfuerzo de construcción sistemática de la disciplina ética debe partir siempre del análisis de las situaciones morales concretamente vividas. Así, estas concepciones se inclinan más bien a ver la moralidad como un *factum* o hecho real y por ende empírico, contrariamente a lo que ocurre en el planteo ético de Kant, decidido a ver la moralidad como un *factum* de la razón. Claro está que la imposibilidad de eliminar en el dominio ético los prejuicios de un empirismo gnoseológico o de un sociologismo positivo han decretado el fracaso de esta sistematización porque en ambos casos dicha disciplina vióse reducida al cuadro del relativismo, que vale tanto como sellar de

muerte toda pretensión de constituir una verdadera ciencia del orden ético. En el caso particular del empirismo, la sistematización se hace a expensas de la reducción de los actos a reacciones del sujeto, con los bien conocidos supuestos de la homogeneidad en la estructura psico-física de la naturaleza humana, y por ende su condicionalidad empírica, que en última instancia llega a conferir una muy exigua importancia a la norma práctico-moral. En el caso del sociologismo ético, las construcciones sistemáticas decretan a su vez, implícita o explícitamente, una eutanasia de la ética, porque reducida a sus implicaciones más profundas, toda normativa moral sería identificable con las leyes convencionales del uso y la costumbre, confirmándose en la reiteración de una supuesta línea progresiva en nada contradictoria a la evolución del progreso material y social determinados por el adelanto de la ciencia y el incremento de la técnica.

Pero en la esfera de las acciones humanas que caen bajo el dominio de la especulación ética asistimos al hecho (que como tal no requiere prueba y va intrínsecamente unido al conflicto antes aludido) de la unidad de la conciencia moral. Ésta siempre se resuelve en decisión y supera así la inmanente situación de conflicto que determina la diversidad de motivos que concurren. Luego, desde el plano de la mera facticidad hasta las simas ontológicas de la conciencia moral, histórica y temporalmente tejidas en el-ser-del-hombre-en-el-mundo, la conciencia moral se nos ofrece como una estructura a la vez unitaria y dual, en la alternativa de la decisión y el conflicto. Por el conflicto se nos muestra como desgarrada por el drama o pugna entre dos coerciones coincidentes en la unidad ontológica, y que abren las rutas dilatadas de la total proyección existencial: la *banalidad*, o en su defecto el ser sí mismo: la *autenticidad*. Por la decisión se nos muestra superando el conflicto merced a la elección que, aunque limitada a la eventualidad o a la circunstancia, abre o cierra alternativamente los senderos de acceso a la autenticidad. Como tal ya implica algo más severo y trágico que el mero compromiso con un plan normativo cuya validez ha sido previamente asegurada, como ocurre en toda normatividad ética sistemática, a la que nos tiene acostumbrados la filosofía moral. El compromiso aquí es de realización de mi ser y la *praxis* ha pasado de la situación meramente técnica al rango de real y efectiva consumación del ser existencial. Consuma-

ción y no consecución porque no se persigue otro ser, como fin de la acción, que no sea el ente-existente, cuya realidad es ahora ser y destino.

De tal manera, podemos aquí hablar de una efectiva realidad de la moralidad, a diferencia de aquella que se nos ofrecía como mera legalidad. Naturalmente, este planteo supone identidad entre objetividad y subjetividad en el ámbito moral, como veremos más adelante, pero nos facilita ya la correlación entre la estructura ontológico-existencial que conocemos como “mismidad” o “ipseidad” (en el dominio de la analítica existencial) y la “intimidad” o “subjetividad práctica” (en el dominio de la especulación ética) que así hemos dado en nombrar a la unidad de decisión de la conciencia a través del conflicto y la alternativa de la acción.

Síntesis de subjetividad y objetividad en la vida moral.

La experiencia, cualquiera sea su modo de interpretarla e independientemente de las exigencias debidas a la esfera objetiva, indiscutiblemente no se lleva a cabo sino en el sujeto. Es obvio que en el plan del conocimiento la experiencia resulta siempre subsumida en la estructura categorial (lógica y gnoseológica) del sujeto, de donde resulta el sistema de juicios y la legislación que configura un orden que podemos calificar de la pura teoría. Pero la experiencia moral, que como tal es la experiencia de un sujeto, ofrece en cambio la característica inversa; en ella la relación es más bien de proyección del sujeto, o dicho de otra manera es como si el Yo en vez de acusar la existencia de un mundo, en el cual recrearse en curiosidad y expectación, actuase a modo de “hacedor” de ese mundo y aún lo determinase en la acción. Por eso una filosofía deliberadamente orientada a describir y sistematizar la acción (específicamente la acción moral) no es más que la reflexión ordenada y coherente relativa al *hecho* de la creación de un orden o “mundo”. En él se asiste al proceso singular de que la creación implica la “subjetividad” activa y creadora y la “objetividad” u “orden” como resultado de aquella actividad, la cual en última instancia (por objetiva que sea o pretenda ser) resulta fundida e inseparable, en una síntesis dialéctica, de la subjetividad que estructura la “realidad moral” y que podemos llamar el

orden personal de intencionalidad ética. En suma, se trata de una experiencia vital e integral del hombre, pues por la experiencia moral, que se presenta a modo de proyección del sujeto, el hombre tiende a realizar la propia realidad existencial, vale decir orientar la propia vida para lograr acabada y auténtica realización de su específico modo-de-ser. En este programa de realización existencial una visión desde el plano o perspectiva ética nos permite discriminar (y no aislar o separar efectivamente) dos ámbitos: el de la “objetividad” y el de la “subjetividad” articulándose en una mutua relación dialéctica o síntesis de verdadera vida ética. Decir realidad moral, entonces, es decir vida humana en perpetuo esfuerzo de elevación por realizar el ser que le es propio, instaurando a su vez correlativamente un “mundo” u “orden” que también le es absolutamente propio, y que siempre implica al realizador en la entraña de lo realizado. En este sentido, aún hoy al cabo de tantas y tan diversas tentativas de sistematización ética, nada parecería más adecuado que el clásico y tradicional principio de la perfección, pues a poco que se advierta su sentido profundo se cae en la cuenta de que vida ética, como plan de elevación, y perfección moral serían una y la misma cosa. Por otra parte, si la exigencia es de realización del ente existente sobre la base del auténtico ser del hombre, ello mismo denunciaría sin más la validez, en este plano, del principio de la perfección ya que en puridad no quiere decir más que realizarse cumplida y acabadamente. Pero el principio de la perfección, en las concepciones morales que lo han sustentado, ha funcionado en estricta relación de dependencia a los supuestos metafísicos y teológicos que informaban dichas sistematizaciones y sin duda hay que reconocer la fuerte consistencia sistemática de la ética basada en el principio de la perfección. Mediante este principio la ética no sólo se constituía en sólida y coherente doctrina referente a la acción moral, sino que también se presentaba como testimonio de que la misma vida práctica fortalecía la doctrina metafísica de la trascendencia en el sentido de una tradición directa o indirectamente subsidiaria de la imagen platónica (o si se quiere platonizante) del universo físico y suprafísico, y por ende de la visión misma a que iba como adscripta la concepción del hombre. No vamos a insistir en algo que surge evidente a través de la historia de la filosofía, es decir la línea de un pensamiento orientado primero en la búsqueda

de la sustancia o elementalidad física; después su superación mediante la concepción de una verdadera realidad trans-física, y en el juego de esta dualidad la concepción del hombre integrado merced al principio de la sustancialidad del alma, en la esfera de lo metafísico, y por su condición biológica, en la esfera de lo físico o natural. Concepción que venía prefigurándose desde el período cosmológico presocrático hasta culminar con el hombre ciudadano de dos mundos en el pensamiento moderno por obra de la sistematización de Kant. Así, basta mostrar esquemáticamente los lineamientos generales de la especulación ética y metafísica tradicional para que aparezca en toda su evidencia la íntima relación que han guardado entre sí los conceptos de perfección y trascendencia.

Pero la ontología tradicional, en cuya virtud se construía la ética de la perfección solidaria al concepto de trascendencia, se ofrecía como explicación suprasensible de lo sensible concebida toda ella en función de la idea de Ser. Estructurada de esta manera resultaba ser una suerte de trans-física orientada hacia un Ser visto en la perspectiva de *lo otro* que no era *el ente*. Como se trataba del esfuerzo por superar las limitaciones derivadas del conocimiento sensible no orientó su búsqueda más que en la superación del ente. El ser fué pensado así como el meta-ente, o sea el ser del ente. Luego la trascendencia fué concebida en la perspectiva de facilitar el acceso al ser concebido como meta-ente, es decir a partir del ente "cosa". Así también la perfección, apegada a la idea de la trascendencia, facilitaba la superación del hombre como ser de la naturaleza y sin embargo irreductible a cosa, vale decir al orden físico dentro de lo cual carece de sentido una ética. Entonces nada más sensato que la dependencia respecto del Ser; así el Bien constituyéndose como dimensión práctica del Ser, venía a cumplir la exigencia de término final que satisfacía la teoría para una interpretación de la acción moral, pues el Bien era Ser y el Mal no-ser.

Con Kant se asiste a la caída de la metafísica teórica a raíz de la incognoscibilidad de los objetos adecuados a las Ideas trascendentales. Así, por la posibilidad de pensar las ideas pero por incognoscibilidad de sus objetos, la ontología se redujo a una fantasmagoría a la que se estaría irremisiblemente condenado por exigencias propias de la Razón. El sujeto trascendental en el plano teórico viene a ponerse

sus propios límites (mundo fenoménico) y decretarse su propia fantasía ideal (mundo noumenal). Como se ve, encadenado al mismo planteo que toda la metafísica venía desde antiguo defendiendo, la audacia de Kant llega a consumir con su método trascendental el deceso de la metafísica teórica. Pero el hombre, ciudadano de dos mundos, mediante el uso práctico de la razón ha revelado que algo absoluto está a su alcance, a saber: la libertad (noumenal) loggable (y no cognoscible) por la moralidad.

Tenemos, por tanto, el siguiente planteo: las concepciones morales basadas en el principio de la perfección parten del supuesto acrítico de la cognoscibilidad del Ser y por lo mismo de la identidad en el plano ontológico entre Ser y Bien. La idea de perfección correlativa a la idea de la trascendencia encuentra su más coherente sistematización en el intelectualismo ético de bienes y de fines. Kant, con su planteo del conocimiento, derriba la posibilidad sistemática de la ética construída en función de los conceptos de trascendencia-perfección. Pero su planteo filosófico recupera en el orden de la *praxis* la impronta metafísica cuya imposibilidad constructiva quedara sellada en el orden de la teoría. La moral se muestra así como esa especial legalidad en la que intrínsecamente circula la realidad de la libertad, o sea como una esfera de la experiencia (privilegiada experiencia integral) cuya unidad (*factum* de la razón) es escindida en el análisis teorético de la vida moral, pues en la sistematización ética, Kant aparta la facticidad empírica (naturaleza y causalidad) de la facticidad moral o supraempírica (razón-práctica y libertad). Sin embargo, si la sistematización ética escinde la vida y la experiencia moral, hay en Kant, con relación al planteo anterior, una evidente radicalización del problema ético, con sus implicaciones metafísicas, en la esfera del Sujeto. El principio de la autonomía moral viene a señalar, aparte de sus otras articulaciones mostradas por el mismo Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*, la interiorización del dominio de la filosofía moral a la esfera del Sujeto. La línea del idealismo, a partir de Fichte especialmente, ha desarrollado en un sentido coherente y sistemático esta interiorización de la *praxis* moral a la esfera del sujeto. Pero naturalmente el idealismo ha construído una sistematización ética a expensas de la idea de un Yo abstracto-absoluto, tal como lo presentara Fichte desarrollando coherentemente y llevado a sus

últimas consecuencias el punto de vista kantiano. Así, a la pareja de conceptos: perfección y trascendencia (cuya mutua relación y validez hemos considerado correlativamente en plano ético y metafísico dentro de los lineamientos impuestos por las exigencias de la ontología tradicional) se opone ahora la pareja de conceptos: autonomía e inmanencia.

La intimidad práctica: la intención y el esfuerzo morales.

El obrar humano, considerado universalmente y en cuanto orientado según una determinada intención, sin duda alguna constituye objeto de la Etica. Mas, como la intención sólo revela su alcance y sentido en función del fin, he aquí que descubrir la especificidad moral de una intención supone previamente la elucidación del Fin (o los fines) de la moralidad. Por otra parte, como la aspiración de la Etica ha consistido siempre en dar pruebas de la validez objetiva de ciertas acciones humanas se ha visto en la necesidad de postular un bien o fin valioso a modo de "objetividad" con relación a la cual el yo-moral, o si se quiere la "subjetividad intrínsecamente Etica", resultaba como subsumida o al menos coaccionada, cuando no totalmente desvitalizada en su tendencia por imperio de un rigorismo formal. Pero cabe advertir que en el análisis de la intención moral ha privado casi siempre un punto de vista o perspectiva afecto a ver la intención, y por ende su especificidad moral, desde el ámbito de la objetividad, entendida como necesidad de la razón, o necesidad entitativa del bien y aún del valor. Sin embargo, es evidente que para determinar la moralidad de las acciones humanas es insuficiente todo análisis, por exhaustivo que sea, que se limite a la intención. La moralidad exige el esfuerzo⁽¹⁾ y gracias a él la actividad moral no permite su reducción a mera *techné*, a simple "arte moral racional" y mucho menos a un automatismo sutil. Así, la especificidad estrictamente moral de ciertas acciones humanas supone una diferenciación e individuación de la conciencia moral en términos de conciencia intencional y esforzadamente ética, de lo contrario la vida moral sólo

(1) Para esta nota esencial de la moralidad bastaría recurrir a la tesis de Fichte o al sentimiento del esfuerzo según M. de Biran. Como obra donde se apela a un análisis similar al nuestro indicamos el libro de Daniel Christoff, *Le temps et les valeurs*, de la colección *Être et Penser*. Neuchâtel, 1945.

habita en un orbe ideal irrealizable o en el engrama de la fantasía y el sueño.

Nuestro planteo inicial acerca de la intimidad práctica exige por consiguiente llevar el análisis hacia la esfera de la actividad del yomoral o de la subjetividad práctico-ética para dejar previamente establecidas algunas consideraciones sobre la funcionalización de los resortes que integrarán la estructura peculiar de la conciencia moral en sede no ya fáctica sino existencial. Así, sentimiento, voluntad y actividad de la razón se funcionalizan en una estructura *sui generis* cuya síntesis es reacia a todo análisis elemental de sus factores. Vale decir que el sujeto de la acción moral, o agente como se ha preferido denominarlo, se presenta en tanto que ente-existente como una estructura ontológica (irreductible a otro ente o cosa), abierta en proyecciones múltiples o trascendiendo en variados esquemas provisionales de la acción, dentro de cuyo núcleo vital más interior es imposible separar sentimiento, voluntad y razón.

Ahora bien, si un análisis, a modo del análisis elemental, no puede discriminar estos factores en su pureza psicológica, ello no impide sin embargo que pueda operarse a la manera de la analítica existencial. Aquí, el agente moral en tanto que ente humano —sobrentendida ya la analítica existencial que lo considera en la dimensión ontológica— ofrece, en la dimensión ética, dos estructuras mutuamente implicadas en la acción: *la intención y el esfuerzo*. Ambas serían correlativas, en el plano de una analítica ético-existencial, a la trascendencia y a la libertad, en el plano de una analítica ontológico-existencial, supuestas ya las otras determinaciones del existente humano que lo definen como ser-en-el-mundo. Si recordamos que la intención moral ha sido vista en la perspectiva que se pronuncia por el lado de “la objetividad” será fácil acceder a la caracterización que propugnamos: por la intención moral el acto parece resultado de una verdadera fusión donde se hallan funcionalizadas en síntesis operativa la voluntad y la razón, mientras que por el esfuerzo moral el acto parece más bien resultado de una síntesis operativa en la que se funcionaliza el sentimiento y la voluntad. La voluntad sería así el resorte activo que facilitaría a un tiempo la implicación del esfuerzo y la intención estructurados en el plano ético-existencial. Tendríamos entonces que la intención moral sería aquella estructura adscripta más bien al pla-

no de la “objetividad”, y el esfuerzo moral en cambio aquella otra estructura adscripta más bien al plano de la “subjetividad”, e indudablemente ambas: objetividad y subjetividad, en una relación de implicación estrictamente válida en la esfera ética⁽¹⁾.

Ahora bien, el primer plano, o sea la “objetividad” abriría la perspectiva de una visión práctico-moral-objetiva en la que una Fenomenología de la moral podría describir los diversos contenidos concretos de la vida moral en proyección objetiva; y tras cuidadosa y pulcra descripción mostrar las normas y leyes de validez práctica referentes a las distintas correlaciones que en el terreno de la *praxis* se extienden a la complejidad de los actos humanos por la condición social del hombre: relaciones ético-jurídicas; ético-políticas y sociales, etc. En síntesis, su cometido más propio estaría ceñido a la descriptiva y a la normativa ética, gravitando en última instancia con mayor énfasis el propósito de determinar la legalidad de ciertas acciones humanas, que por el modo como traducen el esfuerzo íntimo en una intencionalidad objetivamente valiosa (ya sea el Bien, la Ley, el Valor) merecen el calificativo de morales.

El segundo plano, vale decir el de la “subjetividad” abriría la perspectiva para una visión de la “intimidad práctica” donde ya no podría calar hondo una Fenomenología de la moral y sus exigencias normativas. Esta “intimidad práctica” vendría a significar en la Ética un ámbito existencial correlativo a la “ipseidad” en la Ontología del ente humano. Su dominio propio podría ser denominado plano de la Existencia moral, donde ya no rige la normatividad externa sino más bien una normatividad interna, que no puede ser otra que la categoría

(1) Así, conforme a nuestro planteamiento, aunque en otro esquema interpretativo de la vida ética, con Kant y aún después de Kant, todo racionalismo moral ha contado en mayor o menor grado con la legitimidad de una identificación entre voluntad pura y razón práctica, con lo cual se ha visto en la imposibilidad de llevar el análisis ético allende el plano que denominamos de la normativa ética, y por lo mismo ha sacrificado o mutilado la integral vitalidad de la ética a favor de un rigorismo formal, abstracto e ideal, cuando no sacrificó al sujeto de la *praxis* moral, el hombre como unidad existencial y personal, a favor de un mero ente impersonal, determinado por el imperio de una “formalidad” que lo banaliza en las redes de un mecanismo legal originado en la sociedad, como en el positivismo y en el sociologismo ético. Las morales de cuño sentimental, en cambio, con Schopenhauer, Scheler y otros, más afectas a radicalizar el esquematismo de la acción en una unión o síntesis práctica entre sentimiento y voluntad, estarían más bien en la orientación que nosotros hemos señalado al considerar el esfuerzo moral. Por ello habrían abierto las posibilidades del análisis ético en la misma perspectiva que ofrecemos en nuestro planteo de la existencia moral.

ético-existencial de la fidelidad al ser-sí-mismo o autenticidad. Por consiguiente, esta perspectiva de la indagación moral en el plano de la Existencia moral quizás pueda sin violencia alguna recibir el nombre de Ontología-existencial de la moral. De esta suerte, una Fenomenología de la moral, cifrada en la “objetividad” ética, se vería completada en sus indagaciones acerca de la específica intencionalidad de los actos morales por una Ontología-existencial de la moral, cifrada en la “subjetividad” ética, y orientada en el análisis del sentido más específicamente humano del esfuerzo moral.

Advertimos desde ya que nuestra indagación parte del núcleo mismo del conflicto, sobre cuya original experiencia aspiramos a construir la sistematización ética requerida. Ya para Kant y para las sistematizaciones morales de inspiración kantiana, el conflicto entre la inclinación y el deber señalaba una radical experiencia en función de la cual el problema moral asumía su enorme significación ética y metafísica, puesto que sobre la base de tal conflicto en Kant se hace el tránsito a la coexistencia de necesidad y libertad en el hombre. Por otra parte, en las concepciones axiológicas de la filosofía contemporánea (dejando a un lado la ardua cuestión del subjetivismo u objetivismo del valor) la construcción sistemática de la Ética se erige también a partir de la experiencia del conflicto entre la tendencia y el valor. Asimismo, puede afirmarse que algunos representantes de las corrientes filosóficas francesas contemporáneas en materia Ética son subsidiarios del planteo bergsonian, donde se ha mostrado la riqueza psicológica y metafísica de la experiencia moral porque precisamente en la conjugación entre la moral de “presión” y la moral de “aspiración” el acto ético deviene un acto creador, y por consiguiente libre, merced a esa peculiarísima vivencia del conflicto que sólo logra superarse en la intimidad del agente moral, al recrear —de un modo *sui generis* y se diría casi inefable— mediante la emoción que todo lo anima desde dentro, la estructura misma de la experiencia conflictual. Esta, de no ser así, acarrearía una escisión o desgarramiento insuperable en la unidad concreta y viviente del hombre, unidad de vida, de “pasión” y “acción” que viene insinuándose en el pensamiento de Bergson desde *les données immédiates* . . . a través de la dinámica conjugación entre el yo superficial y el yo profundo. En este sentido, corrientes actuales, como la del espiritualismo francés,

no puede negarse que son subsidiarias del *coup de sonde* bergsoniano, como ocurre por ejemplo en Louis Lavelle y René Le Senne. El primero con su planteo de una verdadera y original instauración o construcción del orden moral del valor, que configura la esfera propia de lo que denomina ontología preferencial⁽¹⁾. El segundo, Le Senne, con su interpretación de la esencia del acto moral donde también conjuga, en la radical experiencia del conflicto, lo que él denomina la fuerza y la forma⁽²⁾ equivalentes a la inclinación y al deber, respectivamente, en el planteo kantiano, así como también a la tendencia y al valor en las éticas axiológicas contemporáneas.

Roger Daval en reciente publicación sobre el problema de los valores⁽³⁾ recurre precisamente a las nociones de “forma” y “contenido” en cuanto al valor, para distinguir lo que podríamos llamar en lenguaje lógico lo genérico y específico respectivamente. Así, ajustando la relación entre el planteo de Le Senne y las investigaciones de Daval podemos decir que, en la actualización del valor moral, la forma del valor es lo que entra en conflicto con la tendencia (o fuerza como dice Le Senne) y no el contenido específico del valor moral. Este contenido —sostenemos nosotros— resulta precisamente del esfuerzo de la “intimidad práctica” cuya trascendencia al valor (forma) operada por la mediación de la intención, permitirá la inmanencia de un fin moral en la estructura total del sujeto de la *praxis* ética, configurando así una “subjetividad” moral *sui generis* que no puede ahora confundirse con aquella otra postulada en la persona moral (con Kant y otros) como “forma” a expensas de la universalidad y necesidad de la razón. Nos parece innegable, entonces que inclinadas más bien a ver en la persona esa objetividad de tipo lógico (como necesidad y universalidad) en lugar de llegar a la persona desentrañando las posibilidades y la riqueza moral ínsita en la “subjetividad”, aquellas sistematizaciones son pasibles de la objeción de haber caído en la *hipóstasis* de la persona moral en función de los postulados del ser o de la libertad. Así, la “objetividad” era, en las morales de inspiración racionalista, resultado del concepto de un fin objetivamente válido, como el bien, y en cuanto a Kant era resultado del

(1) LOUIS LAVELLE, *Traité des Valeurs*. Colecc. Logos. P. U. F., 1951

(2) RENÉ LE SENNE, *Le Devoir*. P. U. F. Paris, 1931.

(3) ROGER DAVAL, *La valeur morale*. P. U. F. Paris, 1950.

deber como necesidad de las acciones; rigorismo, exceso formal y validez abstractiva que ya ha sido reiteradamente sometido a críticas entre otros por Rauh⁽¹⁾ al hablarnos de un deber-ser no meramente ideal sino concreto que surge en un “hacer haciéndose”, así como por Scheler⁽²⁾, Simmel⁽³⁾ y otros, entre ellos el mismo Windelband⁽⁴⁾, tan preso en los lineamientos kantianos.

La estructura de la intimidad práctica en la esfera ética-existencial.

Si nos adentramos un poco precisamente en la estructura subjetiva que posibilita integralmente la experiencia moral hallaremos un yo empeñado en una inextricable trama de relaciones extraindividuales y supraindividuales, sin que por ello pierda el peculiar carácter de “subjetividad”. En esta trama de relaciones lo primero que encontramos es que la llamada autonomía de la persona, en el sentido kantiano o del yo absoluto como diría Fichte, se halla evidentemente comprometida. El yo no se siente nunca como sujeto simplemente en el puro conocer y sí se siente siempre especialmente como un yo en la actividad práctica donde es evidente que advierte la existencia de “un mundo” como límite. Este es el punto de partida de nuestra indagación. Así, ya para Maine de Biran hasta el mismo conocimiento no se produce sino merced a ese triunfo del esfuerzo en nombre del cual la actividad cognoscitiva señorea sobre el material resistente de la realidad exterior. En Fichte el punto de partida, aun en el orden teórico, quedaba señalado por la consistencia de una multiplicidad de resistencias en las que una espontánea y libre actividad yoística descubría el dato de la sensación como consecuencia de un agotamiento o situación límite de la propia actividad. No se trata en el caso de Fichte de un dato intuitivo sino inferido, pero de todos modos la sensación para él no es más que el dato en que se toma conciencia de la separación entre la realidad del espíritu y la realidad material. Así, decimos nosotros, el yo se siente realmente como una intimidad práctica porque el hecho de instaurarse como tal, en el tejido compacto de la vida

(1) FRÉDÉRIC RAUH, *L'expérience morale*. Alcan. Paris, 1926. *Pensée théorique et pensée pratique*. “Revue Philosophique de la France et de L'Étranger”.

(2) MAX SCHELER, *Ética*. Rev. de Occ. Madrid, 1942.

(3) GEORG SIMMEL, *La intuición de la vida*. Nova, Bs. As., 1949.

(4) W. WINDELBAND, *Preludios Filosóficos*. Cap. 18. Bs. As., 1949.

histórico-social, exige que en el seno de esa misma intimidad surja una resistencia y esfuerzo por afirmar la subjetividad frente al designio de una exhaustiva socialización del yo. Luego aquello que hace del yo un verdadero sujeto de la vida moral es la toma de conciencia de su inagotabilidad en la proyección hacia la esfera extrasubjetiva o social, dicho de otro modo que su ser íntimo o mismidad ontológica no quede agotada en la trascendencia hacia la alteridad social. Es este juego peculiar, y al mismo tiempo su “individuación” en el juego, lo que permite que el yo se descubra e instaure a sí mismo como intimidad práctica en la doble exigencia de trascender hacia la alteridad sin agotarse en ella, es decir sin pérdida de su mismidad. He aquí entonces un doble movimiento de trascendencia e inmanencia. Los otros sujetos particulares, aun cuando se ofrezcan en la íntima conciencia del tú o en la conciencia social, y aunque la “objetividad” en tanto que leyes convivenciales y normas impersonales graviten coercitivamente sobre este sujeto de la vida moral, no alcanzan nunca en modo alguno a agotar la peculiaridad de este sujeto, su propia riqueza y contenido existencial originario. La estructura objetiva que forman los *tú* como *uti singuli*, así como la que forma la sociedad en tanto que *uti universitas* integran la experiencia moral de este sujeto no ya como términos extrasubjetivos de mera referencia en el despliegue o explicitación práctica, sino como una red o sistema de otros sujetos morales (y por ende de otras intimidades prácticas) poseedoras de experiencia moral y por lo mismo de una igual realidad ética y de una no menos inagotable existencia moral. Así, en la estructura de la *co-existencia* y del ámbito social, la función del sujeto del orden ético se ve ejercida a un tiempo separada y conjunta con relación a una multitud de otros sujetos particulares, y a mayor abundamiento de la alteridad social que integran dichos sujetos. Así también, la función práctica de cada uno de esos sujetos de la vida moral resultará condicionada en la medida en que surgen las continuas interferencias de tal multiplicidad de sujetos singulares entre sí y de los sujetos de esa vida colectiva, pero la función práctica moral de cada uno de estos sujetos será a un tiempo libre e incondicionada por la toma de posición del sujeto, ya que las interferencias no alcanzan a agotar nunca la riqueza interior o la intimidad práctica que, desde dentro, anima a cada participante de la experiencia moral. En estilo metafórico y a fin de que la

intuición se oriente en este plano de consideraciones, diremos que la intimidad práctica comienza a perfilarse allí donde se dibuja la línea de conjugación entre la moral de “presión” y la moral de “aspiración”, naturalmente gracias a la evidencia de que el sujeto de la acción moral, lejos de agotarse en la red de ese conflicto, hace de éste la materia de la experiencia más capital del sujeto, lo cual le permite instaurarse como íntimo y profundo sujeto de la vida moral; experiencia del conflicto en el plano ético existencial correlativa a la de la *angustia* y *derección* en el plano ontológico existencial.

Kant y especialmente todos los filósofos de inspiración kantiana procuraron superar lo que ellos entendían como el peligro de una subjetividad relativizadora en el planteo de la moral. Mediante el llamado a la universalidad, o validez objetiva y necesaria de la ley, la sistematización ética se ponía a cubierto de toda posible relativización, pero naturalmente esto sólo podía ocurrir sobre la base de la identidad intrínseca (identidad racional) de los procesos singulares en la esfera de los sujetos morales. Una ley moral única y siendo único el camino de la experiencia moral (ya que era *ratio cognoscendi* de la libertad y ésta *ratio essendi* de la moralidad, vale decir sólo dos caras separables en el dominio de la teoría dentro de la arquitectura de la filosofía crítica) las vías por las que ésta podía discurrir ya estaban trazadas y no podían ser sino idénticas para todos, individuos y colectividades, vale decir obrar según principios universales o sea racionales. Estos principios siendo además de universales propios de cada sujeto en cuanto éste era entendido como ser puramente racional, vendrían a constituir un orden ético que puede ser al mismo tiempo considerado como “objetivo” y “subjetivo”, universal y personal, colectivo e individual. En este orden ético el yo (no el de la subjetividad trascendental sino el yo como sujeto real y concreto de la vida moral) sería paradójicamente autónomo y dependiente, libre y determinado, legislador y súbdito, es decir sería como el punto ideal de referencia para una admirable *coincidentia oppositorum*. Tal es en última instancia el fundamento más radical del sistema de las *críticas*, cifradas en la concepción kantiana del hombre, es decir visto el sistema desde el plano de la cuarta y más fundamental pregunta: ¿qué es el hombre?

Pero este punto de vista ideal, esta *coincidentia oppositorum*, si no entran a funcionar los supuestos de una concepción iluminista del

hombre resulta insuficiente para fundar sobre su base el orden ético, ya que aun cuando sabemos que el principio de la acción moral debe ser universal (por lo cual Kant fundamenta el deber) no nos informa acerca de cuáles son las acciones que han de valer como universales y cuáles no. Y si la discriminación entre unas y otras procede sólo de la Razón no hay más criterio que la no contradicción entre el mandato condicionado (máxima) y el incondicionado (ley), con lo cual caemos en el deber abstractivamente considerado, donde sólo se nos dice en realidad cuál es la exigencia impersonal del deber. La respuesta como es natural no podrá ser obtenida entonces sino merced a la observación, o mejor dicho a través de un análisis de la experiencia moral, o lo que es lo mismo a través de una consideración histórica y temporalizada del principio racional del deber cuya universalidad, es evidente, sólo puede regir para los entes ideales y de una necesidad *ab aeterno* y no como “universales de la acción” para una necesidad *sub especie temporal*, que es lo que queremos decir cuando apelamos a la palabra históricamente.

Por cierto, aun cuando se conciba el orden ético como objetividad lo menos que puede proponerse el filósofo es no caer en un rigorismo de necesidad lógica que despersonalice al sujeto de la acción moral y lo reduzca a la condición de ente, de lo contrario por mucho que se quiera sustraer a la persona humana del inexorable mecanismo de la naturaleza lo único que se logra es hipostasiar una persona cuyos actos son también respuestas perfectamente coherentes dentro de un cierto mecanismo racional. Así, se ha querido salvar la autonomía de la persona humana al decir que la persona acepta la ley moral libremente por ser un mandato de la propia razón, pero en este sentido las críticas valen por igual tanto a sistematizaciones como la de Spinoza cuanto la de Kant. El primero al reducir la libertad al *amor fati*, es decir al inexorable rigorismo emanado del ser supremo a cuya instancia ontológica accedemos por el *amor intellectualis*, terminaba por reconocer que todo era necesario y aceptaba sin inquietud la necesidad como un hecho de la propia razón. En el caso de Kant, desde este ángulo, la cuestión no ha variado mucho porque el principio del deber se explica por la necesidad de las acciones y lo único que mueve al sujeto de la acción moral a regir sus actos por el deber es el respeto a la forma universal del imperativo el cual obtiene su fuerza impera-

tiva de la necesidad racional. En esto, según Kant, residiría la dignidad de la persona moral que se resuelve en los términos de una pura autonomía racional, vale decir capaz de darse la propia ley. No vamos a insistir en el argumento que, llevado a sus ulteriores consecuencias, prueba que el sujeto de la acción moral en Kant se independiza de una legalidad para esclavizarse a otra legalidad. Lo que queremos significar aquí es que desde el racionalismo y pasando por el idealismo hasta algunas de las expresiones románticas como la de Schelling circula por los estratos más profundos de la especulación el supuesto o al menos la ideal aspiración a la *coincidentia oppositorum*, que por un lado señala definitivamente la primacía de un monismo ético y en tal sentido tiende a eliminar todo pluralismo en la justificación ética. Es un dato histórico innegable que el idealismo desde su forma metafísica hasta sus formas prácticas se resuelve en un monismo ético, pues responde con una arquitectura sistemática afirmando la unidad entre idea y acción como clave de todo su sistema. En este sentido hay una perfecta identidad que corre por las venas de los organismos morales en las filosofías sistemáticas conocidas como ética de la perfección, ética formal e idealismo ético. En la ética de la perfección se ha concebido la vida moral y las normas que aseguren la eticidad como momentos o tránsitos coherentes que responden en última instancia a una lógica de la acción gobernada desde el modelo o Ser perfecto hacia el cual debe tender el sujeto de la acción moral. En la ética formal se apela al recurso abstractivo de una ley formal de validez objetiva, o sea necesaria y universal, que no encuentra puesto alguno en la realidad histórica y de vida en que de hecho transcurre la experiencia moral; así se ha debido transferir la génesis y la esfera de acción a un mundo práctico noumenal, es decir al dominio de la razón en uso práctico. En el idealismo ético, dando por descontado el planteo de Fichte ya que éste no hace más que exagerar y llevar a sus ulteriores consecuencias el principio del deber de la ética kantiana, y sí a partir del primado de la identidad y la interpretación de la libertad como necesidad en el caso de Schelling, o de la identidad entre lo real y lo racional como en el caso de Hegel, lo cierto es que la acción moral del hombre aparece regida siempre por una lógica interior, férrea e inexorable, que no permite sustraer a la persona humana de esa mecánica ideal que explica el devenir histórico temporal y por consiguiente las accio-

nes morales del hombre. Sabido es que en el planteo hegeliano nada escapa a la inexorable sagacidad o astucia de la historia porque en el fondo ésta es gobernada por la astucia de la razón que se ha temporalizado y se desenvuelve dialécticamente en una sucesión de aparentes y extrínsecas contradicciones, pero en real e intrínseca unidad. Pero el fondo ya oscuro, ya fatigoso y no menos incierto y errabundo de la historia, con su contradictorio hacer y deshacer en la pluralidad innúmera de senderos y de perspectivas que ella inaugura a través del mismo proceso en que se va realizando, no es por cierto pasible de ser reducido a una intrínseca necesidad lógica, unitaria, sin trasponer los umbrales de la experiencia y de la vida en su trajinar y hacerse, o lo que es lo mismo sin suponer un hilo metafísico oculto y sustancial que corra por debajo, por eso para Hegel la sustancia es Sujeto, pero a expensas de una abstracta despersonalización del factor humano de la acción, especialmente en la acción moral, cuya subjetividad pasa al grado de ente o cosa objetiva, o sea entidad histórica y temporal en devenir y cambio, pero en última instancia ente, y no existencia como bien lo ha probado la reacción de Kierkegaard.

Mas, si observamos la actividad y el sujeto de esta vida ética en los escuetos límites de la experiencia moral advertimos por un lado que no es posible olvidar que ella tiene su fundamento inmediato en un yo, vale decir en una subjetividad, que no caracterizamos como subjetividad trascendental, pues implicaría hacer de ella *un sujeto del sujeto* interviniendo continuamente mediante la síntesis a priori (que la individualiza como subjetividad trascendental), síntesis que como sabemos se funcionaliza teoréticamente y no puede intervenir en la actividad práctica de otro modo que como síntesis trascendental. Asimismo, si bien no es posible olvidar en el análisis de la experiencia moral que ésta tiene su fundamento inmediato en un yo, vale decir en una subjetividad, por otra parte tampoco cabe olvidar que si, conforme al planteo crítico, no es arbitrario anegar en el yo trascendental todas las funciones propias del sujeto en lo que atañe al aspecto cognoscitivo o teorético, en el orden ético hay que reconocer que nada autoriza a transferir a ese mismo yo, postulado abstractivamente, todos los valores morales, como aspira el planteo axiológico, o la ley moral en la buena voluntad base de la libertad como lo postulaba la ética kantiana. En suma, que nada autoriza a transferir a la subjetividad trascendental

todos los determinantes de la misma moralidad reduciendo a la nada o a valores negativos toda otra relación práctica en la que el yo para obrar se ve implicado, como subjetividad empírica, en la perspectiva de relación con la naturaleza, y como personalidad en la perspectiva de relación con el mundo histórico y social. Es decir que nada autoriza a negar, por imperio de las exigencias sistemáticas, la vida misma que anima al yo empírico y a la personalidad integrada en el complejo social.

El problema de las categorías éticas de la subjetividad práctica.

Si, conforme a lo dicho, hay que eliminar de esta esfera de la intimidad práctica toda forma de causalidad, pues de lo contrario se caería nuevamente en el planteo de la “objetividad” ética como “necesidad”, con lo cual se postula un orden supra-personal sea de la Razón, sea del Valor, nos queda entonces que esta “subjetividad” se estructura ontológicamente como co-existencia. Esta co-existencia, cuya prueba ha sido muchas veces reiterada en sede ontológica-existencial, no impide sin embargo la instrumentación de categorías en sede ética-existencial, como son las de fidelidad al ser auténtico y la co-solidaridad. Ya hemos dicho que éstas serían categorías éticas de exclusiva validez en la esfera de la subjetividad o intimidad práctica, con prescindencia de su articulación a la esfera de la normatividad, imperativa y “objetiva”.

El planteo es entonces el siguiente: las categorías éticas propias de la esfera de la intimidad práctica, ceñidas a la “subjetividad” provienen de una exigencia del ente existente en sede ética, y no pueden ser confundidas (aunque si pueden articularse) con las categorías éticas propias de la esfera “objetiva” o sea de la normatividad ya que éstas provienen de una exigencia de muy diversa índole, a saber de una exigencia lógica derivada de la identidad entre objetividad y universalidad racional. En síntesis, tendríamos por una parte exigencias de necesidad existencial sobre cuyo “pivot” se erigen las categorías éticas existenciales, y por otra parte exigencias de una necesidad racional que facilita la vigencia de una normativa ética en función de la objetividad del fin, sea concebido como el Bien, la Ley o el Valor.

Si la razón, en sede teorética, tuviese que obedecer a las exigencias puramente psicológicas del acto cognoscitivo habría que concluir que

las llamadas leyes de la razón son en última instancia leyes de la vida, en tal caso el conocimiento más certero sería el que resultare de la libre y espontánea actividad del yo. El orden del pensamiento, de la razón y las estructuras de la ciencia carecerían de otro sentido que el de artificios derivados de un inútil y empeñoso afán del hombre. Si en cambio la razón, en el aspecto siempre teórico, restringe y limita la fuerza de la actividad subjetiva del yo a la condición de mero acto judicativo (por el lado del sujeto) y relega todo lo que no corresponde a este acto a la esfera de la objetividad (por el lado del objeto) es indudable que inaugura el plano de la misma posibilidad del conocimiento, pero al mismo tiempo como quien conoce es siempre sujeto o yo es innegable que la apertura de la posibilidad de conocer deja como suspendido o mejor dicho escindido al sujeto o yo. De aquí que Kant, por igual repudio al empirismo y al racionalismo, haya ofrecido el esquema del *yo pienso* como estructura a partir de la cual se desenvuelve el programa del dualismo, y de aquí también que el funcionalismo del sujeto en relación a la experiencia, o sea trascendental, pueda ser visto a través del tiempo como el intento de superar las deficiencias y trabas del dualismo⁽¹⁾.

No obstante, la posibilidad misma del conocimiento se ha instaurado a expensas del dualismo y consideramos que ello quizás haya obedecido a dos causas fundamentales:

Por un lado, al hecho de que había necesidad de un *prius* lógico en la estructura mismo del sujeto, pues lo contrario significaba renunciar a la validez objetiva indispensable del conocimiento. Es indudable que la exigencia intrínseca de todo conocimiento que aspire a valer como tal radica principalmente en esta necesidad de objetivación que podemos caracterizar como necesidad de universalidad propia de la razón. El conocimiento en efecto es juicio, y en él ninguna validez puede provenir de la misma actividad interior, propia de la intimidad subjetiva y aún en el caso de que los mismos contenidos de esa intimidad pasen a ser materia de conocimiento, en tanto conocidos ya han sido objetivados, y sólo merced a este recurso se hace posible un juicio de reconocida validez. Así, conocerlos exige tratarlos como algo contrapuesto a la espontánea actividad del yo, y en algunos casos hasta

(1) HEIDEGGER en *Kant und das Problem der Metaphysik*, tiende a dar una interpretación de la subjetividad trascendental kantiana, eliminando la idea del sujeto epistemológico.

como aquello que constriñe o coacciona la espontaneidad pura del yo (no del sujeto lógico-gnoseológico) en el acto de juzgar, como surge evidentemente en la interpretación crítica de Kant. En este orden de consideraciones si la fuerza que siempre alimenta al psicologismo está en el hecho de que las estructuras formales y abstractas del dominio noético y noemático se dan en el yo y se vitalizan a expensas de las leyes que rigen en el sujeto, la fuerza que alimenta siempre al logicismo reside en el hecho de que toda exigencia de objetividad es inseparable de un conocimiento que pretenda valer como tal y esa objetividad es necesidad de la razón, o bien, como en otras hipótesis, canaliza al menos por la vía de la razón, es decir postula un *prius* lógico fundamental.

Por otro lado, hallamos que la segunda causa quizás se deba más que nada a las exigencias de hallar un criterio de verdad el cual no puede admitirse a expensas de una espontaneidad subjetiva, pues ésta, fuera de la que evidentemente se resume en el acto de asentimiento en el juzgar, admitida sin más significaría la supresión de todo posible criterio de verdad con lo que desaparecería el conocimiento mismo como problema y por ende la sistematización teórica del mismo. En el acto cognoscitivo, en cuanto tal, la exigencia de un criterio de verdad para toda teoría, o bien reside en la adecuación entre pensamiento y objeto o se constituye como adecuación del pensamiento consigo mismo, pero en uno y otro caso hay iguales exigencias en lo que concierne a la validez universal del acto, pues, toda otra pretensión tropezaría no ya con la adecuación que supone el dualismo sino con la participación sensorial o intuitiva que si bien tiene la virtud de identificar los términos, es decir suprimir el dualismo, destruye por otra parte la relación gnoseológica para hacerse sin más relación de coexistencia metafísica.

Surge entonces con toda evidencia, a nuestro parecer, que la primera de estas causas ha impedido que la razón (en última instancia la columna vertebral del sujeto que conoce y de la subjetividad trascendental) pueda hundirse en el dominio oscuro de un análisis con pretensiones de validez objetiva sobre el ente que no es reductible a cosa, vale decir sobre el ente humano. Es indudable que esta primera dificultad para la razón está en la esfera de fricción entre la gnoseología y la metafísica en cuanto que ella (la razón) tiene que negar la

posibilidad de un ente, o mejor dicho de una objetividad que no se sigue de su propia necesidad y que contrariamente al caso de tratarse de un ente físico reductible a la vida tampoco queda circunscripto en la órbita de una espontaneidad meramente biológica, que sin duda ella (la razón) no tendría inconveniente alguno en reducir por similitud a la condición de "cosa". En la segunda dificultad por nosotros apuntada se está más bien en el dominio estrictamente gnoseológico impuesto por la necesidad de hallar un criterio de verdad cuya negación impediría consolidar la posibilidad misma de toda teoría universalmente válida acerca del conocimiento.

Ahora bien, el caso es que ambas dificultades si bien por una parte se presentan como los soportes que facilitan y posibilitan la problemática del conocimiento, por otra aseguran que esta misma teorización, instalada necesariamente a expensas del dualismo, se ve impedida de entrar en la intimidad de aquella subjetividad que nosotros definimos como coexistencia, precisamente porque tal subjetividad queda radicalizada por debajo de aquel dualismo, más aún, ella y sólo ella lo posibilita. De aquí podemos extraer, entonces, la siguiente conclusión: que la subjetividad íntima y espontánea del ente existente se diferencia de la subjetividad teórica funcionalizada por un sistema categorial ordenado a la operación de juzgar, y que precisamente la diferencia fundamental reside en la imposibilidad de ser objeto directo de conocimiento, de tal suerte que esa subjetividad íntima y espontánea se revela sin más en la trascendencia hacia el valor donde hay un primado evidente de lo no teórico, vale decir de la acción.

Si la razón, en su uso teórico, por un lado está transida de la exigencia metafísica de lo incondicionado, como diría Kant (en la perspectiva que mira al orden del objeto), por otro lado en su uso también teórico está no menos transida de la exigencia de limitar la esfera de la subjetividad que no se deja reducir a objeto de conocimiento, limitación que, por oposición a la anterior, mira más bien hacia la cara del sujeto. En el uso práctico, esta misma razón, como lo mostrara Kant, erigía el proyecto o perspectiva de un camino muy diverso al de retorno hacia la intimidad práctica, ya que lejos de allegarse a esta intimidad subjetiva, resulta más bien una como forma de extenderse en los alcances de la razón teórica por exigencias de superar en el plano práctico sus propias limitaciones. Para ello basta recor-

dar que la libertad, objeto metafísico que prácticamente tiende a realizar, era también uno de los objetos a conocer puesto que libertad se identifica, en Kant, con lo incondicionado y este último, en sede teórica, no era otra cosa que la posibilidad teórica de un cierre absoluto de todas las condiciones cumplidas por exigencias de la razón. Luego, decir que a partir de Kant la Etica ha buscado construirse sobre la base del uso y sentido práctico de la razón, equivale tanto como decir que esta disciplina ha buscado sistematizarse a expensas de una extensión de los alcances de la misma razón teórica. No es entonces del todo arbitrario afirmar que en las investigaciones éticas, especialmente las que han seguido una línea coherente a partir del planteamiento de Kant, al abordar el problema del sujeto de las acciones morales han construido una teoría del mismo a imagen de la teoría de la subjetividad trascendental. En cambio nosotros entendemos que una cabal teoría del sujeto de las acciones morales no puede prescindir de la interpretación de la subjetividad práctica en términos de intimidad, tal como ya lo hemos mostrado, y que no se puede concebir la totalidad de este sujeto moral admitiendo que ella es una como traducción en sede práctica de aquella subjetividad trascendental en sede teórica. Si ha sido legítimo en cierto modo el hecho de que se haya apelado a tal interpretación digamos que su legitimidad nos parece válida en aquella dimensión de la vida práctico-moral que hemos dado en considerar como normatividad ética, pero ilegítimo en cambio el intento de extender semejante interpretación a la totalidad de la estructura ontológica del *Dasein* y dentro del doble ámbito: normativo e imperativo, por un lado, existencial e íntimo, por otro.

Tendríamos así planteada la cuestión en los siguientes términos:

a) las exigencias de objetividad en la ética sistemática son legítimas en cuanto la objetividad sea interpretada como necesidad y universalidad de la razón en su uso práctico, pero sólo pueden extender su validez al ámbito de la vida ética en que ésta se instaura como normatividad e imperatividad de las acciones.

b) el dominio total de la investigación ética ha de abarcar a su vez otro plano, a saber la dimensión ético-existencial que se presenta como irreductible al dominio anterior.

c) las exigencias de objetividad en el dominio ético-existencial no

pueden provenir de una interpretación de dicha objetividad en términos de necesidad racional.

d) esta exigencia de objetividad en el plano ético-existencial es más bien una necesidad de la subjetividad o intimidad práctica, cuyas categorías éticas, tal como hemos mostrado, son correlativas a las que descubre la analítica existencial.

e) a la ipseidad y trascendencia en la esfera ontológico-existencial le son correlativas la fidelidad al ser auténtico y la co-solidaridad en el plano de la existencia moral.

f) en esta problemática, entonces, en sede ética (y no metafísica ni teológica como podría asimilarse a los planteamientos de Hegel y Kierkegaard, respectivamente), la “subjetividad” es la “objetividad” y la “objetividad” es la “subjetividad”.

* * *

Consideramos que a poco que se reflexione sobre nuestro planteamiento se advertirá la fecundidad de un desarrollo completo de la teoría de esta subjetividad práctica íntima, existencial. Conforme a lo que ya hemos enunciado, digamos ahora que al analizar el sujeto de la vida moral las investigaciones éticas orientadas desde Kant en la línea del idealismo elaboraron una teoría de la subjetividad práctica derivada o como en función de la subjetividad teórica. Sabemos que el ejemplo más característico de esta derivación surge claro a través del análisis de la ética kantiana y de las resonancias que aquella metafísica moral deja traslucir en todas las investigaciones posteriores. Así también, la objetividad a la que se aspiraba en las sistematizaciones morales ha sido vista más bien en función de una objetividad lógica, como plan racional de acceso hacia lo ontológico (del ser del ente) sobre los tradicionales caminos de la necesidad y de la libertad. Esta mutua relación de implicación lógico-ontológica, pero de una lógica y ontología elaboradas en la perspectiva del ser (del ser del ente) ha gravitado por igual en la sistematización de la Ética que, de esta suerte fué entendida como una lógica de la acción y la esfera del sujeto moral fué considerada en función de la esfera del sujeto teórico ya fuese estructurado sobre la trascendencia o la inmanencia, correlativamente al Realismo y al Idealismo. Así se explica que la

Ética se haya constituido como derivada de una metafísica teórica, o directamente como una metafísica práctica, como en Kant.

Nuestro análisis se orienta a mostrar que para una metafísica del ser del ente humano ha sido necesario elaborar otro concepto de "objetividad" que no se confunde, ni puede nunca confundirse, con aquella otra objetividad antes mencionada. Esta "objetividad" queda limitada, o sea se circunscribe al ámbito de la finitud, vale decir de la temporalidad e historicidad del ser del hombre, pero siempre de un ser visto en la perspectiva de ente privilegiado, no reductible a ente físico o "cosa". Este núcleo ontológico-existencial adquiere su "objetividad" en la estructura misma de la ipseidad o mismidad en cuanto trasciende a la alteridad social, o si se quiere socialidad. Ahora bien, como la trascendencia es trascendencia al orden del valor, todo el tejido de valores que constituye el ámbito de "su mundo" viene a constituirse como una especie de horizonte práctico de la temporalidad en cuya relación el ser del hombre inaugura e instaura su proyecto existencial, en el decir de Heidegger, o se abre al esquema de la posibilidad existencial, en el decir de Abbagnano. Aquí sabemos que la trascendencia es libertad, pero este concepto de libertad no ha surgido en la perspectiva de una necesidad al modo reiterado por aquel pensar filosófico que culminó con la identidad entre necesidad y libertad, como en Schelling. Aquí la libertad se resuelve en términos de posibilidad, como ha mostrado agudamente el fino pensador italiano Abbagnano; luego, esta "objetividad" no es otra que la que delimita la órbita de desenvolvimiento del ente-existente en el ámbito de "su mundo" o estructura temporal, histórico-social. Esta existencia que se afirma por *el cuidado* de su ser auténtico, en la línea de Heidegger, o del ser sí mismo en la de muchos otros ensayos de investigación ontológico-existencial, si la despojamos momentáneamente de sus otras connotaciones, casi todas ellas paradójales, como la de ser para el naufragio, ser para la nada, o ser para la muerte, arroja como saldo indiscutible y positivo el de una "objetividad" en desenvolvimiento cuyo *hacer-se* y *comprender-se* es al mismo tiempo *realizar-se* de tal modo que su ser es *con-jugar-se* en la identificación de *ser* y *destino*. Así, el bien conocido juego existencial asegura una "objetividad" no ya derivada del campo lógico-ontológico, que presuponía la imposibilidad de superar el dualismo sujeto-objeto de la gnoseología y de la

metafísica clásica, sino *una objetividad-existencial*. La superación de tal dualismo ha sido muchas veces caracterizada como esfuerzo de ahondamiento en el secreto abisal del ser del hombre y ha concluído por mostrar que existir (en el ámbito del existente humano o *Dasein*) es co-existir. No vamos a repetir las pruebas que llevan a esta conclusión, pero sí vamos a tomar esta co-existencia en el ámbito ontológico-existencial a fin de mostrar que tiene su correspondiente en el ámbito ético-existencial mediante una identificación semejante o si se quiere analógica. La “*subjetividad*” o “*intimidad práctica*” se muestra y resuelve como tal en la co-solidaridad con las otras intimidades y subjetividades prácticas, con lo cual, como hemos dicho, asegura su validez objetiva y universal (moral práctica y no cognoscitiva o teórica), luego subjetividad práctica en términos de intimidad moral se identifica (co-existe) con “*objetividad*” práctica en términos de alteridad. Y así como ontológicamente (en el ámbito existencial) el existir del hombre se explica por su ser-en-el-mundo, en co-existencia, también éticamente (en el ámbito moral) el ser del sujeto de la vida moral se explica por su ser-en-el-mundo-moral, en co-solidaridad. Y si el juego existencial es en última instancia un *con-jugar-se*, esto mismo es en la perspectiva de acento moral un *co-solidarizar-se* en la autenticidad, cuyo dominio no puede abarcar la normativa ética.

“Subjetividad” y “objetividad” en una ética existencial son una y la misma cosa.

La razón, que se exige a sí misma la necesidad de objetivar todo aquello que es pura espontaneidad en el juicio (puesto que lo contrario implica psicologismo), se ve obligada a graduar también esta objetivación en sede práctica, distinguiendo entre una interioridad pura o espontaneidad (que nosotros distinguimos de la subjetividad del yo trascendental) y una segunda esfera que es también subjetiva pero que no es íntima y espontánea sino que se configura como un edificio categorial contrapuesto (en la esfera del yo) a la objetividad (en la esfera del ente). Es decir, que por un lado tenemos subjetividad trascendental y objetividad lógico-ontológica siempre en mutua correlación e interdependencia. Este es sin duda alguna uno de los triunfos y uno de los hallazgos más fecundos en sede teórica

que se deben a la filosofía trascendental inspirada en la obra crítica de Kant, mas con esto todavía no se ha logrado superar la infranqueable dificultad del dualismo sujeto objeto, no obstante haber buscado aquella unidad de superación de los opuestos por la vía práctico-moral. Si espigamos un poco en la historia del pensamiento, veremos la continuidad sostenida de aquella proposición séptima de Spinoza que establece la identidad entre el orden y conexión de las cosas y el orden y conexión de las ideas. Evidentemente que su validez última se cifraba en la acrítica certeza de una posible adecuación entre la idea y el objeto, tal como resulta a simple vista en la definición spinoziana de la verdad, donde si gnoseológicamente la verdad es adecuación de ideas, ontológicamente hay verdad en la medida en que hay adecuación entre la idea y su objeto (*cum suo ideato*). En el fondo se trata de una reiteración teorético-metafísica de la antigua aspiración a la *coincidentia oppositorum*. Pero Kant ha distinguido entre pensar y conocer. Las ideas trascendentales a las que se reducía el programa de la metafísica teorética, de raíz leibnizio-wolffiana, podían ser pensadas aunque sus objetos eran sin embargo incognoscibles. Así, lo noumenal si era pensable sin embargo resultaba incognoscible, con lo cual caía en falencia la exigencia ontológica de la razón en cuyo fracaso radicaba la muerte de la metafísica teorética. Pero Kant buscó otra vía para aquella misma identidad, para aquella misma *coincidentia oppositorum* entre lo fenoménico o *sensibilis* y lo noumenal o *intelligibilis* (imposible en la esfera teorética). Al establecer la posibilidad de realización al menos de uno de aquellos incondicionados o ideas trascendentales de la Razón por la vía ética, tiende a reemplazar el fracaso de la metafísica teórica por la instauración sistemática de otra metafísica, la metafísica moral (una metamoral). Esto puede verse acaso con la máxima claridad en la afirmación kantiana de que la moralidad es *ratio cognoscendi* de la libertad y la libertad *ratio essendi* de la moralidad, con lo cual queda afirmada una pareja de conceptos mutuamente implicados en un orden, el de la vida moral, sin que este orden sea otra cosa que aquella misma *coincidentia*. Sigue en pie el mismo procedimiento sostenido hasta entonces, vale decir que por dentro circula el esquema del dualismo. La *ratio cognoscendi* asegura la posibilidad de una gnoseología moral para la libertad y es equivalente al orden y conexión de las ideas de

que hablaba Spinoza. La *ratio essendi* asegura la posibilidad de una metafísica moral de la libertad y es equivalente al orden y conexión de los objetos (adscriptos a la esfera del ser del ente) de que también hablaba Spinoza. Evidentemente ha habido una variación considerable, pues la diferencia está en que ha cambiado el objeto mismo de la especulación metafísica, por eso Kant sostenía que la construcción sistemática de la ética tenía que partir del reconocimiento indiscutible de que existe un uso práctico de la razón, y por eso ha debido sentar también como indiscutible que la moralidad es un *factum*, aunque lo haya hecho *factum* de la razón. Planteo que determinó la posible evolución sistemática de la ética ya que esta metafísica moral no podía seguir otra ruta que la del idealismo, anteriormente señalado, desde Kant hasta Hegel, radicalizando el problema en el problema del sujeto.

Ahora bien, si en las investigaciones éticas inspiradas en esta solución el sujeto de la acción moral ha sido visto en semejante perspectiva y se vió funcionalizado como por extensión de la propia función en tanto que subjetividad teórica; y si el objeto o fin de la acción moral ha quedado circunscripto por igual razón dentro de los moldes de la objetividad teórica, con ello y por añadidura habría quedado sentado el argumento que nos lleva a decir que el destino ulterior de la investigación moral en las construcciones éticas sistemáticas ha seguido a partir de Kant las vicisitudes de la metafísica nueva que podemos sin más caracterizar como metafísica práctica o de la libertad, así como antes de Kant las construcciones éticas sistemáticas siguieron en estrecha relación de dependencia con la metafísica cifrada en la idea del ser (del ser que corresponde al ente) cuya caducidad decretara Kant. Proponemos entonces una nueva connotación y significación propia de los conceptos de "subjetividad" y "objetividad" en la esfera de la investigación moral y consideramos que ello constituye la tarea más ardua en la problemática ética actual conforme al sentido que va orientándose a favor de la reinstauración de una nueva metafísica no del ser del ente, sino del ser del ente humano, o sea el planteamiento problemático de la ontología existencial o fundamental.

Si pasamos a delimitar entonces los planos en que a nuestro parecer debe desenvolverse la investigación ética, conforme a las exi-

gencias enunciadas, tendremos así que el concepto de agente moral, correlativo al concepto de fin o valor de las acciones morales, goza de validez y es legítimo su uso en el plano de la investigación moral equivalente y equidistante al de subjetividad y objetividad trascendentales. La validez necesaria y universal de los juicios prácticos ha de seguir aquí los principios y obedecer a los requisitos exigibles tanto en el aspecto formal como material propios de una lógica del valor. Pero entiéndase bien que no decimos formal y material en el sentido kantiano, sino en el sentido de estos términos dentro de las actuales investigaciones sobre el valor moral en direcciones tan distintas como las de Sacheli por un lado⁽¹⁾ y Daval por otro⁽²⁾. En suma, un dominio de la investigación correspondiente a la Fenomenología de la moralidad donde el propósito no puede ser otro que el de determinar una normatividad práctica o ética, y por consiguiente orientada hacia la fundamentación del valor moral.

Mas habría otro dominio en que la investigación ética debe ahondar a fin de integrarse como disciplina filosófica y como construcción sistemática en la que a su vez se incluya el sentido más último y radical de las acciones morales del hombre. Este sería un dominio más hondo y profundo que se ceñiría a la relación subjetividad y objetividad existenciales en sede ética. Por consiguiente, un dominio que no puede ser totalizado por una Fenomenología de la moralidad pues su propósito esencial no puede consistir en la mera sistematización de una normativa práctica. Este dominio como puede verse y tal como hemos dicho es correlativo en la investigación ética al de la ontología existencial o fundamental en la investigación metafísica. Aquí no podemos hallar escindidas las estructuras del agente y fin o valor de la acción moral. Sin embargo, no excluye el requisito de una necesaria objetividad para los juicios práctico-morales, de lo contrario caería en un relativismo subjetivo de tipo protagoreano. En nuestra opinión Bergson, en *Les deux sources de la Morale et de la Religion* —repetimos— ha dado, con independencia de su real propósito que era muy otro, la clave (o al menos dejó establecida la advertencia) suficiente para abrir una problemática como la que sugerimos y poder delimitar ambos campos en la investigación moral. Así,

(1) SACHELI, C. A. *Ragion pratica: preliminari critici*. Sansoni. Firenze, 1938.

(2) DAVAL, R. *La valeur moral*. P. U. F. Paris, 1951.

una moral de aspiración no puede tener su fuente en una subjetividad trascendental correlativa y codeterminada por la objetividad lógica necesaria y universal de la ley. Digamos, entonces, interpretando la cuestión, que a la luz de nuestro planteo surge claramente que la moral de presión con su fuente en lo social no puede dar satisfacción plena y última a los imperativos de la moralidad que escapan a la fuerza convencional de la relación entre el hombre y la sociedad. Por eso Bergson, conforme en esto a otros estilos de su filosofar, ha visto que la moral de presión y la moral de aspiración *con-júgan-se* en una especial vivencia que él caracteriza como emoción. Nosotros, solamente teniendo en cuenta los lineamientos sugeridos por Bergson, diremos que la ética normativa puede extender la validez de sus juicios en aquella esfera en que hay coincidencia y mutua relación entre la moral de presión y la moral de aspiración. Que la emoción moral o el sentimiento moral del que habla Bergson revelaría en nuestro planteo el límite de contacto entre la fenomenología moral y esta otra dimensión ética ontológico-existencial, así como dicha emoción revela en él la conjugación o el acuerdo entre la presión (cerrada) y la aspiración (abierta). Debajo de este límite la moral de aspiración, decimos, tiene su fuente en una subjetividad que nosotros denominamos “intimidad práctica”, en términos de subjetividad no trascendental sino subjetividad práctica existencial. En estos niveles más radicales que la normatividad, la subjetividad en sede ética es intimidad práctica correlativa a la ipseidad, y la objetividad es la alteridad que implica al existente. Aquí, subjetividad y objetividad en sede ético-existencial son una y la misma cosa y pasan a constituir una estructura dotada de ley característica o propia. Si siguiéramos las rutas del filósofo de la duración podríamos decir que es el campo de los datos puros, es decir donde todavía no se encuentran ni las leyes de la razón (como surgiría de las éticas de inspiración kantiana), ni las leyes del valor (como surgiría de las éticas axiológicas contemporáneas), vale decir no regiría la normatividad ética. En esta intimidad práctico-moral no ha lugar ni la causalidad en su doble juego de coexistencia fenoménica y noumenal, determinada y libre (como quería Kant) ni tampoco ha lugar una pura ley de *Gesinnung* intencionalidad o transcendencia al valor coherentemente establecido y previamente configurado en la unidad de un sistema o tabla de

modalidades jerárquicas preestablecidas (como quería Scheler). Sin duda, advirtiendo que una tabla jerárquica de valores que incluyese el valor moral acarrearía la muerte misma de la libertad y de la realidad del agente moral personal, el mismo Scheler ha eliminado el valor moral del cuadro haciéndolo imputable a los actos de la persona; por eso para poder probar que en esa trascendencia hacia el valor, la persona se afirmaba como sujeto moral en la medida de su propia ley de orientación e intencionalidad (*Gesinnung*) hacia el valor más alto, Scheler ha dejado a la persona, en tanto que sujeto o agente de la acción moralmente valiosa, en franca inestabilidad, y por otra parte en un difícil equilibrio entre las soluciones del sustancialismo y del actualismo, y asimismo en un doble juego de autonomía y heteronomía que le llevan a una teoría de la persona a la vez determinada y libre. Esta debilidad o tendón de Aquiles de la ética scheleriana a nuestro modo de ver resulta de que él ha pensado una subjetividad práctica en estrecha relación y coherencia, diríase analógica, a la subjetividad trascendental del orden teórico, y una objetividad que aunque no fuese formal al modo kantiano, de la formalidad de una ley, respondiese en última instancia a una "forma" de validez capaz de sostenerse como especie de legalidad en términos de necesidad, vale decir la legalidad del corazón de que ya hablaba Pascal.

(Continuará)

FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

POR ANDRES MERCADO VERA

La exigencia de constituirse como ciencia estricta que mueve a la filosofía husserliana la lleva a remontarse, por la reducción fenomenológica, a la evidencia apodíctica de la subjetividad trascendental. Pero, al mantener la epojé como actitud permanente, la investigación fenomenológica hace a un lado la existencia del mundo y del yo como ente intramundano, para esclarecer, exclusivamente, el sentido y la validez ontológica que ellos alcanzan en la absolutidad del ego trascendental. Esta orientación de la reflexión fenomenológica tiene por consecuencia que su temática filosófica no se corresponda con la que es propia de las disciplinas y direcciones tradicionales; no haberlo entendido así ha conducido a establecer falsas analogías, que olvidan lo peculiar del planteo fenomenológico.

Es esto lo que ocurre cuando se presenta a la fenomenología como una teoría del conocimiento o, por lo menos, como una filosofía de acentuado carácter gnoseológico. Tal interpretación halla asidero en la afirmación del propio Husserl quien, a lo largo de sus obras, repite insistentemente que la verdadera gnoseología está dada por su filosofía fenomenológica. Sin embargo su planteo y análisis de los problemas gnoseológicos se mueve en un plano que a poco se nos descubre como ajeno a la teoría del conocimiento. Será precisamente nuestro propósito poner en claro, aunque no sea sino en sus rasgos fundamentales, el sentido que la problemática gnoseológica alcanza en la fenomenología trascendental.

Husserl se ocupa explícitamente de precisarlo ya en *Investigaciones Lógicas*. Toda investigación gnoseológica, en cuanto debe satisfacer la

exigencia de carencia de supuestos, deberá llevarse a cabo sobre base puramente fenomenológica. De acuerdo con eso, en primer lugar, la teoría del conocimiento no será con propiedad una teoría, porque la sujeción fenomenológica a la “cosa misma” excluye, por principio, toda construcción teórica deductiva. No buscará, pues, “explicar” el conocimiento, sino esclarecer la idea del conocimiento según sus elementos constitutivos, es decir, “comprender el sentido ideal de las conexiones específicas en que se documenta la objetividad del conocimiento”, dirigiéndose a “las estructuras esenciales de las vivencias puras y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes”⁽¹⁾.

En segundo lugar, la reflexión sobre el sentido del conocimiento ha de cumplirse como pura intuición eidética, sobre la base ejemplar de vivencias cognoscitivas dadas. Tal intuición de esencia excluye, por principio, toda posición de existencia. Por eso, en su carácter de ciencia eidética dirigida a esclarecer la esencia ideal y el sentido válido del pensar cognoscitivo, la fenomenología del conocimiento es ajena a la cuestión, puramente metafísica, de la existencia y naturaleza del mundo exterior. Así precisadas, las cuestiones gnoseológicas fundamentales caen en el dominio de la lógica pura, la que es entendida como “crítica del conocimiento”⁽²⁾.

Estas consideraciones nos muestran, en lo fundamental, la reducción eidética del problema gnoseológico. La fenomenología del conocimiento terminará de perfilar su perspectiva propia en el enfoque de la problemática cognoscitiva, al proceder a su reducción fenomenológica trascendental.

La teoría del conocimiento, crítica Husserl, pretende justificar tardíamente las paradojas que se descubren en los fundamentos de las ciencias positivas, ingenuamente construídas en el terreno de la experiencia natural⁽³⁾. Su problema es el de la *trascendencia*, vale decir, el problema de cómo pueden alcanzar significación objetiva las certidumbres y evidencias que se dan con fuerza irresistible, sí, pero en la inmanencia de la conciencia. Puesto que todo lo que existe y es válido para el yo lo es en la vida de su propia conciencia, “¿cómo

(1) *Investigaciones Lógicas*, (trad. Morente-Gaos), 2º tomo, § 7.

(2) *Ibíd.* § 7, § 2 y § 1.

(3) *Cf.*, *Epílogo...*, § 7, trad. Gaos de *Ideas*, p. 393.

puede la evidencia (la *clara et distinta perceptio*) pretender ser algo más que un carácter de conciencia en mí”⁽¹⁾.

Pero todo este problema encubre un tremendo contrasentido: quien se lo plantea soy yo en cuanto hombre, vale decir en cuanto ente intramundano cuya existencia supone ya la validez y existencia del mundo. Sólo la epojé fenomenológica permite alcanzar un fundamento legítimo para plantear el problema de la posibilidad de un conocimiento trascendental. Al poner entre paréntesis el “total y concreto mundo circundante de la vida” y el yo humano dado en él, alcanzo la subjetividad trascendental, en la cual se constituye toda realidad y todo sentido imaginable —llámese inmanente o trascendente—, y aún todo sin sentido⁽²⁾. Como ya lo decía en su famoso artículo de *Logos*, “si, con todo, la gnoseología pretende investigar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente al ser como correlato de la conciencia, como mentado al modo de la conciencia... Se ve entonces que la investigación tiene que ser dirigida a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que “es” la conciencia *misma* en todas sus configuraciones diferenciables, según su *esencia*, pero, al propio tiempo a lo que *significa*, como asimismo a los distintos modos en que... alude a lo *objetivo*, y eventualmente lo “manifiesta” como ente válido, real”⁽³⁾.

Es visible que esta determinación de las tareas de la gnoseología, concebida como fenomenología de la conciencia (pero de la trascendental, no de la conciencia psicológica que es el dominio de la psicología fenomenológica), reposa en el reconocimiento de la intencionalidad como carácter esencial de la conciencia. Por eso la tarea de una auténtica teoría del conocimiento será la “elucidación sistemática de la operación cognoscitiva” que habrá de ser comprendida, en su totalidad como operación intencional⁽⁴⁾.

La gnoseología fenomenológica se centra, así, en torno a la intencionalidad de la conciencia. Su comprensión adecuada exige, pues, que atendamos a la tarea de la analítica intencional.

* * *

(1) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, Haag, 1950, § 40; también *La crise...* § 19 (*Les études Philosophiques*, Nos. 2, 3 y 4, 1949).

(2) Cf. *Cartesianische Meditationen*, § 41.

(3) *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Rovira Armengol, p. 30.

(4) Cf. *Cartesianische Meditationen*, § 41, p. ...

Sabido es que Husserl toma de Brentano el concepto de intencionalidad. Pero éste sufre en la fenomenología tan profundas modificaciones que el mismo Husserl llegó a afirmar más tarde que, en rigor, de Brentano sólo había recibido la palabra intencionalidad⁽¹⁾.

En verdad, Brentano, colocado en un planteo estrictamente psicológico, excluye conscientemente, en su estudio de la intencionalidad, las cuestiones propias de la teoría del conocimiento. Su investigación de los tipos fundamentales de relaciones intencionales está dirigida a permitir una clasificación de los fenómenos psíquicos, y tales relaciones son consideradas, deliberadamente, desde el punto de vista de un realismo gnoseológico.

Husserl, en cambio, va a considerar insuficiente, aun para la psicología, establecer que toda conciencia es “conciencia de”, y distinguir luego tipos de “conciencia de” específicamente diversos (p. ej. representaciones, juicio, fenómenos de amor y odio); es necesario, además, indagar las diversas categorías de objetos en cuanto objetos intencionales, así como las múltiples síntesis de identidad en que se constituyen los objetos. Y es ésta, justamente, la tarea que él llevó a cabo no solamente en el dominio psicológico sino, y fundamentalmente, en el de la fenomenología trascendental.

Ya su inicial *Philosophie der Arithmetik*, sin advertirlo aún el mismo Husserl, suponía ir más allá de la intencionalidad brentaniana⁽²⁾. Pero el paso efectivo lo cumplen los amplios y, logrados análisis de la significación, presentados en *Investigaciones Lógicas* y su fundamental distinción entre la intención significativa vacía y la plenitud de la realización intuitiva. Quedan así incluidos en el campo de la fenomenología los temas gnoseológicos de la verdad, la intuición, la evidencia, y, con ellos, el del objeto mismo.

Con todo, el análisis intencional de *Investigaciones Lógicas* está basado todavía en la descripción de la conciencia psicológica, por lo que no llega más allá de una intencionalidad psíquica, de carácter puramente receptivo⁽⁴⁾. Recién la reducción fenomenológica trascen-

(1) Cf. Ludwig Landgrebe, *Husserls Phanomenologie...*, Revue Internationale de Philosophie, N° 2, 1939, p. 280.

(2) Cf. *Epílogo*, p. 390.

(3) Cf. Landgrebe, op. cit., p. 280 y ss.

(4) Cf. Eugen Fink, *Die phanomenologische Philosophie Husserls...*, Kant-Studien, 1933, XXXVIII, 1, 3 y 4, p. 373.

dental, que introduce en las obras que Husserl publicó, *Ideas*⁽¹⁾, nos va a descubrir la intencionalidad trascendental.

“Aquí no se trata —nos aclara Husserl— de una relación entre cierto proceso psicológico, llamado vivencia, y una existencia real, llamada objeto, o de un enlace psicofísico y así como real que tuviera lugar entre uno y otro en la realidad objetiva”⁽²⁾. “Intencionalidad no significa otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser conciencia de algo, en llevar en sí en cuanto *cogito*, su *cogitatum*”⁽³⁾.

Es que la epojé ha puesto entre paréntesis la tesis de la existencia del mundo, propia de la actitud natural —no sólo, la del mundo de la naturaleza corporal, sino la del “total y concreto mundo circundante de la vida”, con la existencia de los demás hombres y los animales, y las creaciones íntegras de la sociedad y la cultura, en él implicadas— mediante lo cual deja libre la mirada para “un reino infinito de entes, cerrado en sí y absolutamente independiente: el de la subjetividad pura o trascendental”⁽⁴⁾. Tal subjetividad no se confunde, desde luego, con el yo psicológico, el cual, en cuanto ente real perteneciente al mundo, ha quedado también reducido.

El ego trascendental se descubre, así, como ser “absolutamente existente en sí y para sí, antes de todo ser propio del mundo”⁽⁵⁾, al que *nulla “re” indiget ad existendum*⁽⁶⁾; y, consecuentemente, halla que toda existencia del mundo es relativa a este ser absoluto, en tanto sólo en él puede adquirir *sentido* otra existencia.

Mediante la epojé la fenomenología ha recortado, pues, su dominio exclusivo: la subjetividad trascendental. En ella nada se ha perdido de la concreta riqueza del mundo, que está presente en su totalidad, pero sólo en cuanto fenómeno de mundo, neutralizada la validez de la creencia en su existencia. Se comprende que la fenomenología se presente ahora como una egología universal. Ahora bien, ¿cuál es el carácter propio de la intencionalidad del yo trascendental?

(1) Anteriores referencias se encuentran en *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen*, cursos de 1905, publicados en 1950.

(2) *Ideen*, 36, p. 80, Nijhoff, 1950. Esta edición definitiva, registra en este pasaje variantes apreciables.

(3) *Cartesianische Meditationen*, § 14, p. 72.

(4) *Epílogo*, 84, p. 379.

(5) *Ibid.*

(6) *Ideen*, § 49, p. 92.

Hemos dicho que todo *cogito* es *cogito* de un *cogitatum*; pero cada *cogito* mienta, a su modo su *cogitatum*. “En todo *cogito* actual una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia —a la cosa, a la relación objetiva, etc.—, y lleva a cabo, de modos muy diversos, la conciencia *de él*”⁽¹⁾. Los modos de la intencionalidad tienen, pues, una variedad infinita. El problema gnoseológico de la correlación sujeto-objeto, más o menos unívoca, se va a resolver, por el análisis de la intencionalidad, en la compleja trama de las estructuras noético-noemáticas. Recordaremos sólo las principales articulaciones de la analítica intencional.

Parte Husserl de la distinción que establece entre los componentes hyléticos y noéticos de la vivencia concreta reducida y su correspondiente correlato noemático, en el cual, a su vez, distingue el sentido, como estrato nuclear necesario, y los restantes elementos noemáticos, como variables. Los componentes noemáticos no son elementos reales de las vivencias —error en que incurrió el idealismo subjetivo— sino integrantes intencionales de las mismas. Pero, no por eso los noemas son ajenos a las modificaciones de los elementos hyléticos, ya que es a través de éstos como los actos noéticos constituyen tales noemas. Serán así objeto de la investigación fenomenológica, las correlaciones eidéticas entre noesis y noema, entre el dominio de las *multiplicidades* noéticas y el dominio de las *unidades* noemáticas.

Este importante sector de investigaciones noético-noemáticas es completado con el, no menos importante, referido a las relaciones noemático-objetivas. El análisis intencional no se agota en la referencia de las vivencias noéticas a su correlato —el sentido noemático— ni en la consideración de los múltiples caracteres noético-dóxicos, que lo modifican. Es, además, propio de todo noema el referirse, mediante su sentido, al objeto. El objeto se nos presenta aquí como el centro necesario del núcleo del sentido —o noema— y funciona como el soporte de las propiedades que han sufrido la modificación noemática, es decir, de lo mentado en cuanto tal.

El objeto intencional es alcanzado constantemente por la conciencia pero, siempre, dándose de distinta manera. Corresponde, pues, distinguir en todo momento, entre el *objeto intencional* idéntico —X determinable de posibles predicaciones noemáticas, de las cuales se hace

(1) *Ideen*, § 84, p. 168-69.

abstracción— y el *sentido* en que el objeto es alcanzado por la conciencia. Y, en cuanto el objeto intencional puede darse de diversos modos, diversos sentidos pueden referirse a un mismo objeto. Oponiéndolo al objeto intencional idéntico, llama Husserl al sentido, “objeto en el cómo de sus determinaciones”⁽¹⁾.

Mas queda aún por destacar otra dimensión importantísima de la intencionalidad, pues la referencia objetiva del cogito no termina con su intencionalidad actual. En efecto, lo mentado es, en todo momento, mentado con un *plus* que va más allá de lo que, en ese instante queda explicitado⁽²⁾. Toda vivencia tiene, así, un cambiante horizonte de potencialidades, que pueden ser realizadas por el yo; y “únicamente por la explicitación del horizonte y de los horizontes siempre de nuevo evocados”⁽³⁾, se logra la aclaración de su pertinente sentido objetivo.

Hemos mostrado hasta aquí, en sus grandes líneas, la investigación fenomenológica dirigida hacia el objeto intencional, o de orientación noemática. En el sentido contrario la analítica intencional se dirige a las multiplicidades noéticas de la conciencia y a su unidad sintética, en virtud de la cual mentamos continuamente, y cada vez de un modo determinado, un objeto intencional; y alcanza, asimismo, las operaciones constitutivas, actuales y potenciales, en las que se constituyen “unidades objetivas estables y permanentes”⁽⁴⁾. Se revela así que en el fluir de la síntesis intencional imperan tipos noético-noemáticos esenciales, cuya totalidad se corresponde con la totalidad de tipos de objetos constituídos, ya que “cada objeto en general señala una estructura reguladora del ego trascendental”⁽⁵⁾. Esta correspondencia apunta a una síntesis constitutiva universal cuyo estrato más profundo está dado por la síntesis de identificación de la conciencia interna del tiempo, que tiene por correlato a la temporalidad inmanente misma, gracias a la cual las vivencias del ego se presentan temporalmente ordenadas “dentro del horizonte constante e infinito del tiempo inmanente”⁽⁶⁾.

Superando la intencionalidad psíquica, meramente pasiva, habría-

(1) *Ideen*, § 131, p. 272.

(2) *Cartesianische Meditationen*, § 20, p. 84.

(3) *Ibid.* § 19, p. 82.

(4) *Ibid.* § 20, p. 85.

(5) *Ibid.* § 22, p. 90.

(6) *Ibid.* § 18, p. 81.

mos alcanzado la que Fink llama, intencionalidad trascendental constitutiva. Ella pone al objeto, fundamentalmente, como polo de la síntesis de identificación, y lo alude como la X invariable de los sentidos noemáticos que le otorga. La síntesis de identificación, que es la forma fundamental de la síntesis, encuentra su realización plena en la evidencia. A ella ha dedicado Husserl, profundo y detallado análisis.

Evidencia es un modo de conciencia en que la “cosa” está presente “ella misma”, “en persona”, “originariamente”, y no, en modo alguno, un sentimiento puramente subjetivo que agregaría una peculiar coloración afectiva a ciertos fenómenos psíquicos. Ella designa un modo eminente de la intencionalidad hacia la cual tiende todo tipo de conciencia, ya que todo acto intencional o es evidente de suyo o está ordenado hacia evidencias, vale decir, “hacia síntesis de verificación que pertenecen por esencia al dominio del *yo puedo*”⁽¹⁾. Claro que la presencia del objeto en el modo de la evidencia puede confirmar o anular la intención significativa; se tendrá entonces, respectivamente, la evidencia del ser o del no ser del objeto mentado. Pero sería erróneo, de acuerdo a lo ya explicado, interpretar la evidencia como el darse de objetos que ya previamente son: “las evidencias como funciones constitutivas del ente (junto con las funciones y capacidades que juegan en ello un rol por revelar) efectúan la operación cuyo resultado se llama *objeto que es (seiender Gegenstand)*”⁽²⁾.

Dentro de la variedad de tipos de evidencia nos interesa particularmente el “darse a sí mismo” (*Selbstgebung*) del ente real.

A pesar de mantenerse en la epojé, la fenomenología no abandona la distinción entre objetos reales e irreales, ya que esta diferencia es dada también a la conciencia pura. El hecho de que haya objetos que “son” para mí, en el más amplio sentido (“cosas reales, vivencias, números, hechos objetivos, leyes, teorías, etc.”), no tiene aún nada que ver con la evidencia; significa tan sólo que son *cogitata* presentes a mi conciencia en el modo posicional de la creencia. Pero, en cambio, el ser real (*Wirklichsein*) remite forzosamente a la evidencia. Designar un objeto como “realmente existente”, tiene para nosotros sentido únicamente gracias a la síntesis de confirmación evidente⁽³⁾. Mas “la evidencia aislada no crea todavía para nosotros un ser permanente”.

(1) *Ibid.* § 24, p. 93.

(2) *Formale und Transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 253.

(3) *Cartesianische Meditationen*, § 26, p. 95.

En efecto: toda evidencia significa una adquisición duradera sólo porque siempre puedo recontrar la realidad percibida “en persona”; el conjunto de estas posibilidades forma el horizonte potencial, de infinitud ilimitada del “yo puedo siempre producirlo de nuevo”. Es gracias a tales posibilidades que se constituye para nosotros el ser estable y permanente, el mundo real como el mundo ideal⁽¹⁾.

Pero junto a este remitir al horizonte potencial de evidencias verificadoras, la experiencia del mundo real tiene otro modo de referencia exclusivo de ella. Husserl establece como carácter esencial de la experiencia externa que los objetos nos son dados en ella sólo de un modo unilateral. Esta imperfección de la experiencia se perfecciona en cada tránsito sintético de una evidencia a otra, aunque “ninguna síntesis concebible puede alcanzar la adecuación completa y acabada”⁽²⁾, porque la inadecuación es inherente esencialmente al modo de “darse a sí misma” la naturaleza; por eso, ni siquiera un Dios absoluto podría crearse una vivencia experiencial apodíctica y absolutamente adecuada⁽³⁾. Toda experiencia de la realidad se encuentra, así, remitida, por esencia, a un horizonte o halo de infinitas experiencias posibles. De este modo el ser del mundo objetivo real se configura como trascendente a la conciencia actual. Pero el descubrimiento del horizonte de la experiencia nos aclara que la “realidad” del mundo y su “trascendencia” son inmanentes a la subjetividad trascendental, en la cual se constituye “todo sentido y toda realidad de ser”, inclusive el sentido propio de “este mundo realmente existente” y trascendente a la conciencia⁽⁴⁾.

La remisión a infinitudes concordantes de una experiencia ulterior posible, viene a mostrar que “ser un objeto realmente existente” significa “ser el objeto idéntico de las intenciones actuales y potenciales en la unidad de la conciencia”. De donde se concluye que *objeto real* y, con mayor razón *mundo mismo*, son ideas infinitas, correlatos de la idea de una experiencia empírica perfecta⁽⁵⁾.

La prosecución del análisis y la reducción, dentro de la subjetividad trascendental, de lo ajeno a mí, descubrirá que el mundo objetivo

(1) *Ibid.* § 27, p. 95-96.

(2) *Ibid.* § 28, p. 96.

(3) *Formale und Transzendente Logik*, p. 250; también en *Ideen*, 150, p. 371.

(4) Cf. *Cartesianische Meditationen*, § 28, p. 96-97.

(5) *Ibid.* § 28, p. 97.

tiene que ser, por esencia, referido a algo previo, la intersubjetividad trascendental, en cuanto no es sino el “correlato ideal de una experiencia intersubjetiva idealmente concordante”⁽¹⁾. Pero esta explicitación no modifica en nada lo que nos interesa destacar, ya que, a su vez, la intersubjetividad trascendental se constituye y encuentra su fundamento en el ego trascendental.

Si, por otra parte, atendemos ahora al otro término de la relación cognoscitiva, se nos revela que también el sujeto se constituye en operaciones sintéticas. El ego trascendental, que se constituye a sí mismo como existiendo ininterrumpidamente, no se aprehende meramente como fluyente vida de conciencia sino, además, como un yo que vive en todo cogito y en la corriente íntegra de las cogitaciones. “Ahora nos sale al paso una segunda polarización [la primera es la que constituye al objeto] una segunda forma de la síntesis que abarca las particulares multiplicidades de cogitaciones todas juntas y de un modo peculiar, a saber, en cuanto cogitaciones de un yo idéntico”⁽²⁾. Pero tal identidad no debe entenderse como una polaridad vacía; el yo es también el sustrato de sus habitualidades o propiedades duraderas, a las que constituye en sus constantes y perdurables resoluciones.

Vueltos, así, hacia la constitución del yo, nos situamos en el plano de la fenomenología genética. Dos formas fundamentales tiene la génesis constituyente. En la génesis activa funciona el yo como genéticamente constituyente mediante sus actos sintéticos. Pero ella supone como algo previo, y que por otra parte abraza también toda actividad, a la génesis pasiva. Es gracias a esta síntesis pasiva que el yo tiene, constantemente, un contorno de objetividades⁽³⁾.

* * *

Al hilo del complejo análisis intencional hemos mostrado el modo como la fenomenología supera la correlación sujeto-objeto al diversificarla en las variadísimas estructuras noético-noemáticas, y referir éstas a correlativas operaciones constituyentes del ego. Sujeto y objeto dejan de ser entidades primarias, ya dadas, para pasar a constituirse dentro de la intencionalidad como polos de la misma⁽⁴⁾; que-

(1) *Ibid.* § 49, p. 138.

(2) *Ibid.* § 31, p. 100.

(3) *Cf. Ibid.* § 31, § 32, § 34 y § 38.

(4) *Cf. E. Levinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 71-72.

dan, así, englobados en la totalidad concreta de la vida intencional. Pues la intencionalidad no es ya para Husserl —según lo anota Fink— una propiedad de las vivencias, sino el proceso universal dentro del cual se distingue lo externo y lo interno⁽¹⁾.

Llegados a este estadio advertimos el largo camino que en su continuo profundizarse ha recorrido la filosofía husserliana. La fenomenología inicial, puramente eidética, tuvo el mérito de permitir la constitución de ciencias apriorísticas particulares, u ontologías regionales, y, por encima de ellas, una ontología general del mundo objetivo. Tales ontologías son, por cierto, esencialmente distintas a la acostumbrada en el siglo XVIII en cuanto, ajenas a la especulación metafísica, buscan su fundamento exclusivamente en la concreta intuición de esencia. Considerada en este estadio la fenomenología pudo ser erradamente comprendida como una teoría del conocimiento capaz de permitir fundamentar un realismo filosófico.

Pero la investigación apriorística de la fenomenología eidética proporciona únicamente “una inteligibilidad relativa al hecho óptico del mundo empírico”. La inteligibilidad absoluta, que “torna comprensible el mundo en tanto que sentido constituido”, sólo se consigue al referir ese sistema a priori a las “fuentes últimas de inteligibilidad”, vale decir, a las operaciones constitutivas del ego trascendental. La intuición eidética se nos revela ahora como legítimamente fundamentada, exclusivamente, en cuanto “tiene su lugar en la conexión constitutiva”⁽²⁾.

La constitución abarca todos los estratos de la subjetividad trascendental: el ego trascendental, como la intersubjetividad trascendental —que se constituye en el ego trascendental—, y el mundo objetivo —que supone y remite a la intersubjetividad trascendental. ¿En qué consiste, en definitiva, la constitución? “Husserl no ha llegado —nos dice Fink— a una determinación ontológica de los procesos constitutivos . . . El sentido de la constitución trascendental oscila en él entre la instauración de sentido y la creación”⁽³⁾. Y esta ambigüedad sería insuperable para la descripción fenomenológica que, por principio, se mantiene alejada de la especulación metafísica.

(1) Cf. *L'analyse intentionnelle*, Probleme actuels de la phénoménologie, p. 73-77.

(2) Cf. *Cartesianische Meditationen*, § 59.

(3) Op. cit., p. 58.

Sin embargo, nos parece que al precisar el carácter de su idealismo trascendental y distinguirlo de todo tipo de idealismo metafísico, excluye Husserl la posibilidad de que tal creación sea otra cosa que otorgación de sentido. “El idealismo fenomenológico, nos dice en *Epílogo*, no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza)... Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho”⁽¹⁾. O, con otras palabras, la fenomenología “interroga intencionalmente al mundo por sus fuentes de sentido y de validez en las que, evidentemente, se encierra su verdadero ser”⁽²⁾.

Se hacen también patentes en estas precisiones, por una parte, la posición predominantemente teórica del idealismo fenomenológico, que lo lleva, asimismo, a concebir al yo que filosofa fenomenológicamente como “espectador desinteresado” de la constitución del mundo”⁽³⁾. Y, por otra, el supuesto racionalista de que todo ser es reducible a un sentido.

La transposición de los problemas gnosológicos al plano fenomenológico nos ha conducido, así, a una ontología constitutiva, cuyo significado y limitación quedan aquí indicados.

(1) *Epílogo*, p. 386.

(2) *Fenomenología y Antropología*, trad. Vernengo, Cuadernos de Filosofía, IV, 1950, p. 60.

(3) Cf. *Cartesianische Meditationen*, § 15, p. 73.

TEORIA DE LA LOGICA

POR ARMANDO ASTI VERA

Los lógicos modernos han impugnado el carácter universal y absoluto de los principios, métodos e incluso del objeto mismo de la Lógica.

Uno de los más prominentes lógicos contemporáneos, Rudolf Carnap, sostenía, en dos de sus obras más conocidas (*The Logical Syntax of Language* y *Le problème de la Logique de la science*), que la lógica no es sino la “teoría de las formas gramaticales y otras creaciones gramaticales” (V. p. 8 de la traducción francesa, de Hermann, del segundo de los libros mencionados). Para Carnap, la lógica no es otra cosa que lo que denomina Sintaxis Lógica (*), es decir, un conjunto de reglas de formación y transformación que rigen un simbolismo. La diferencia entre las reglas de la Gramática (Lingüística) y las de la Sintaxis Lógica estriba en que las primeras implican el sentido, en cambio las otras son “puramente formales”, es decir, *sin* sentido.

Esta extraña concepción de lo formal (que significa no sólo un olvido de la *forma* ya enunciada por Husserl sino, además, una ignorancia total de la noción matemática sinónima desarrollada en teoría de grupos) es característica de buena parte de los miembros del Círculo de Viena. Precisamente, lo formal lo es por estar dotado de sentido.

Sin embargo, Carnap insiste en que las *reglas de formación* son análogas a las reglas sintácticas de la Lingüística, pero con una sola —y fundamental— diferencia: las reglas de formación de la Sintaxis Lógica carecen de sentido. En lo que se refiere a las *reglas de transformación* —añade— tampoco encierran significación alguna.

(*) En trabajos ulteriores, realizados en EE. UU., incluye en la lógica la semántica (V. *Introduction to Semantics*, por R. Carnap. “Harvard University Press”).

En apoyo de su tesis, Carnap propone un ejemplo en el que, combinando arbitrariamente palabras sin sentido —que somete a ciertas reglas convencionales de formación y transformación—, obtiene un razonamiento de tipo silogístico. Veamos el caso propuesto por Carnap (Cf. *The Logical Syntax of Language*. Págs. 2 y 3):

Pirots karulize elatically
A is a pirot
A karulizes elatically.

No hay duda que —como dice Carnap— ni las palabras tienen sentido ni tampoco lo poseen las oraciones en que ellas figuran. Pero —y esto lo acepta nuestro autor— son oraciones, y los términos *pirot*, *karulize* y *elatically* son, respectivamente, un sustantivo, un verbo y un adverbio (la desinencia *ly* nos indica que es un adverbio de modo). Aquí está la clave del sentido que —aparentemente— no existe en la construcción simbólica. Carnap conjuga el verbo y lo hace concordar con el sustantivo. Es en estas categorías gramaticales —subrepticiamente introducidas— donde reside la significación que nos permite hacer la inferencia. En efecto, las desinencias de las palabras nos indican la existencia de una *forma* general, plena de significación (aunque abstracta), que es la base de la deducción lógica.

Es como si dijéramos:

Algunos hacen algo de alguna manera
A es un alguno
A hace algo de alguna manera.

El razonamiento lógico, como el matemático, es formal, pero lo formal *tiene* sentido. Cuando manejamos símbolos —*p,q,r,s,a,b,c*,— (tanto en lógica como en matemática) lo hacemos con coherencia, es decir, con sentido y respetando los principios lógicos. Así, una letra que, en una fórmula tiene un significado (simboliza una idea) mantiene su significado en otra fórmula con ella relacionada (o de ella deducida). En el manejo operativo —que es rigurosamente lógico— se respeta el principio lógico de identidad, y las transformaciones simbólicas deben ser siempre no contradictorias.

En estos momentos de verdadero frenesí logístico, conviene destacar el carácter arbitrario de algunas de estas tendencias. Como ha dicho Perelman: ¿Es música tocar un piano mudo, es decir, apretar notas que no alcanzan a tocar las cuerdas?

El auge de las álgebras abstractas y del formalismo logístico parece ser una característica de los tiempos modernos. Existe una hipertrofia del simbolismo que no se ha logrado, desdichadamente, sin desmedro del verdadero razonamiento lógico y de la riqueza en ideas. Más aún, sería interesante investigar si no se verifica un proceso análogo en otras formas expresivas, como en la música y en la pintura (el *atonalismo* y el *abstraccionismo*).

La existencia de estas cuestiones nos ha movido a analizar un trabajo del célebre lógico y matemático suizo Ferdinand Gonseth^(*) donde se estudia —por primera vez, a nuestro saber— el problema de la fundamentación de la lógica.

Gonseth divide su problema en tres: 1) el problema de la lógica; 2) el problema de lo lógico, y 3) el problema en lógica.

1. *El problema de la lógica.*

Hace más de veinte años, en un libro un poco olvidado ya, Gonseth planteaba estrictamente la cuestión fundamental del método axiomático: la demostración de la compatibilidad de un sistema axiomático debe asumir, por fuerza, un carácter lógico. Ahora bien, la axiomática es una construcción lógica, en consecuencia, debemos usar la lógica para fundar lo lógico. (V. *Los fundamentos de las Matemáticas*). Varios años después, el matemático Goedel formularía su famoso teorema, donde “demuestra que es imposible demostrar la compatibilidad de la axiomática de los números naturales”.

La existencia de este dramático círculo vicioso que ensombrece a la ciencia fundante por excelencia, es el talón de Aquiles no sólo de la lógica sino de la ciencia. En efecto, todo sistema teórico supone la anterioridad de la lógica, pero, esta anterioridad ¿en qué se funda? Hemos aquí abocados a lo que Gonseth denomina el *problema del comienzo*.

(*) Ferdinand Gonseth: *Le problème de la Logique et le problème du Logique*. “Actualités Scientifiques et Industrielles”. Herman et Cie.

Las ciencias, en cuanto sistemas teóricos, se construyen mediante razonamientos cuya corrección está asegurada por las normas lógicas. Luego, es forzoso admitir cierta prioridad de la lógica. Sin embargo, no es fácil justificarla.

El estudio de la evolución mental humana no muestra que el pensamiento lógico se instale con anterioridad a lo psíquico, sino al contrario. Sirvan de ejemplo las investigaciones de la mentalidad infantil realizadas por Piaget. Como concluye Gonseth, no es posible llamar lógica a ese conjunto mal organizado de pensamientos rudimentarios (él prefiere denominar *dialéctica* a este tipo de razonamiento).

Tampoco desde un punto de vista histórico se encuentra esta prioridad de la lógica, desde que, antes que Aristóteles fundara la ciencia lógica, ya Eudoxio y Platón habían instituido la geometría como ciencia deductiva.

De todo esto se infiere que, si se quiere mantener el carácter autónomo de la lógica como ciencia, habrá que admitir que es su función ordenar y metodizar el saber. Es decir, que la anterioridad de la lógica no puede ser sino de naturaleza metodológica.

No cabe duda, por otra parte, que todos admitimos como naturales ciertas normas rectoras del pensamiento correcto y un conjunto de reglas que aseguran la eficacia de la acción. Si bien esto es incontrovertible, porque es un hecho, la cuestión de cómo fundamentar la anterioridad de la lógica sigue en pie. Para ilustrar el problema, Gonseth inventa un relato, mezcla de alegoría y metáfora. Supongamos —dice— que un artesano pretenda fabricar “la herramienta necesaria para fabricar todas las herramientas”. Si admitimos que la haya logrado, hay que preguntar de dónde la ha obtenido, porque para fabricarla habría necesitado poseer otra herramienta. Pero, para poseer esa herramienta tendría que tener una anterior; y así sucesivamente.

Existe otra posibilidad: que la herramienta exista y no haya sido fabricada por mano humana. Como dice Gonseth “que haya caído del cielo”.

No es difícil captar el sentido de la analogía: la herramienta indispensable para fabricar todas las herramientas (instrumento universal) es la lógica, instrumento-mental necesario y universal con respecto a todo sistema teórico. Para edificar una teoría se necesita un pensa-

miento o, mejor dicho, un conjunto de pensamientos. La lógica, en cuanto ciencia normativa, da las reglas del pensamiento correcto, y por ello es el *instrumento de los instrumentos* (es un pensamiento sobre pensamientos).

Admitido este carácter de instrumento (*organon*) que ya estaba en Aristóteles y —cosa extraña— es revivido por los lógicos modernos (por ejemplo, Carnap), la institución de la lógica como ciencia autónoma nos conduce a una paradoja: para edificar la lógica hay que pensar correctamente, y pensar correctamente implica conocer las reglas de la lógica. Siguiendo la analogía de Gonseth, aclaremos que la idea de “una herramienta caída del cielo” significa fundar la lógica en un campo extra-lógico, es decir, en la metafísica.

Gonseth observa que es posible generalizar este problema del comienzo a la filosofía entera, ya que “no se puede comenzar en el vacío”. Quiere decir que, por ejemplo, quien edifique una teoría del conocimiento lo hará sobre una “doctrina previa” (supuesta, aunque no explicitada), que, a su juicio, no es posible legitimar sino por dos métodos contrarios:

- a) La doctrina previa es justa “a priori”
- b) “ ” “ ” “ ” “a posteriori”.

La primera posición es dogmática (por ejemplo, el realismo de las clases); la segunda es *idoneísta*, palabra que, en el vocabulario de Gonseth, significa, abierto a la experiencia. (En sus últimos libros, prefiere usar la palabra *dialéctica* a la que asigna un sentido análogo al de *idoneísta*). En la elección entre una necesidad a priori o una necesidad a posteriori culmina el problema del comienzo. Pero, esta elección adquiere caracteres decisivos porque, una vez aceptada una de las dos posiciones (lo que puede hacerse en manera implícita o explícita), queda prefijado el desarrollo futuro de la disciplina. Esta cuestión es análoga a la señalada por Husserl con respecto a la relación entre las definiciones de una ciencia y la ciencia misma. En efecto, una mala definición puede conducir, a la ciencia así definida, por un camino totalmente erróneo (V. el Capítulo II del Tomo 1º de las *Investigaciones Lógicas*, de E. Husserl).

¿Cómo resuelve, finalmente, Gonseth el problema del comienzo referido a la lógica, es decir, la fundamentación la ciencia fundante

por excelencia? Cabe suponer —y no estaremos muy lejos de la verdad— que lo hará dentro de los lineamientos de “su” doctrina previa, que es idoneísta. Y, en efecto, termina la cuestión metafóricamente, poniendo en boca de su artesano: aprendí de mi padre el procedimiento para fabricar la herramienta universal, quien, a su vez, lo heredó de mi abuelo. No ha existido un *inventor primero* del procedimiento o de la herramienta, porque la primera herramienta, quizás, haya sido una piedra de forma particular usada como herramienta por un hombre hábil. Y si preguntamos al artesano —prosigue Gonseth— si está seguro de la existencia de esa tradición de familia, probablemente nos responderá, burlescamente: “Voyons, un peu de bons sens. En pleut-il souvent des outils tout faits?”.

2. *El problema de lo lógico.*

Este problema consiste en investigar la naturaleza de “lo lógico”, es decir, llegar a determinar cuál es la sustancia sobre la cual opera la actividad lógica. No buscaremos una demostración porque implicaría asumir la posición apriorista, la idea de una necesidad a priori. (Ya hemos visto que Gonseth, idoneísta, prefiere la segunda posición, la de una justificación a posteriori). Para ello, hay que encontrar un tipo especial de experiencia de lo lógico (experiencia mental, teórica, se entiende) y Gonseth acude a la experiencia matemática del cálculo infinitesimal.

Refiere, con nuevas palabras, la vieja aporía de Zenón de Aquiles y la tortuga: Aquiles, el de los pies ligeros, recorre 100 metros en 10 minutos, mientras la tortuga solo cubre 10 metros en el mismo tiempo. Si la tortuga inicia una carrera con noventa pasos de ventaja, Aquiles no la alcanzará nunca. En efecto, mientras éste franquea la distancia inicial, la tortuga habrá ganado nueve pasos y cuando el célebre corredor haya cubierto estos nueve pasos, la tortuga habrá adelantado un paso más. Y así sucesiva e infinitamente porque —y éstas serían las “reflexiones” de la tortuga— Aquiles debería recorrer una infinidad de etapas sucesivas lo que es imposible por impensable: ¡el infinito es, de suyo, inagotable!

Corren la carrera y, cien minutos después, Aquiles alcanza y pasa a la tortuga. Pero ésta, insoportable razonadora, concluirá: “Mi razo-

namiento es correcto, son los hechos los erróneos”. Reflexión digna del más rancio idealista absoluto.

Veamos algunas explicaciones:

a) La del físico: el razonamiento de la tortuga es legítimo en geometría, pero no en física. La división de una distancia en segmentos cada vez más pequeños es un procedimiento válido en una recta geométrica continua, pero deja de serlo en el mundo de las realidades físicas.

b) La del matemático: calculemos el tiempo que necesita la tortuga para recorrer todas las etapas que ella misma ha señalado:

$$90 + \underbrace{9}_{10} + \underbrace{9}_{100} + \dots = 100 \text{ segundos.}$$

Vemos que el tiempo total es la suma de una progresión geométrica ilimitada. Su primer término es 90 y su razón es $\frac{1}{10}$. Su valor es, exactamente, 100 segundos.

Y 100 segundos es, precisamente, el tiempo que Aquiles necesita para alcanzar a la tortuga. El matemático demuestra que el infinito no es *inagotable* (como decía la tortuga)... ¡agotándolo!

c) La del filósofo: la legitimidad del razonamiento de la tortuga reside en que se funda en una *cierta concepción del infinito* y su conclusión final (si los hechos contradicen mi razón peor para los hechos) revelan que cree en la realidad permanente de las ideas y en su preeminencia.

Gonsseth —buen idoneísta— encuentra otra solución que no es ni la del matemático infinitista ni la de la tortuga “neoplatónica”: en los diez primeros minutos, la tortuga hace 10 metros, más 90 que lleva de ventaja son 100; pero, en esos 10 minutos, Aquiles recorre los 100 metros (corre a razón de 100 metros por cada 10 minutos), y alcanza a la tortuga. He aquí un cálculo elemental, y preciso, que no implica consideraciones sobre el infinito.

La tortuga, empero, podría razonar así: Mi teoría filosófica no ha sido impugnada. Es cierto que la realidad —como dice el físico— no es divisible en un número infinito de partes, pero el infinito del matemático no es el de mi razonamiento. Este permanece intacto, porque el infinito matemático no se superpone con el infinito real y es a éste al que yo me refería. Lo único que hay que rectificar es la relación establecida entre mi teoría filosófica y la realidad.

Esta posición —que es la de toda doctrina autónoma, incondicionada, construída al margen de la experiencia— siempre podrá ser defendida, pero implica un progresivo abandono de la experiencia. Como dice Gonseth, es “un combat en retraite perpétuelle”.

Las conclusiones de esta segunda parte del trabajo son:

1º) El matemático, al edificar el cálculo infinitesimal, no opera sobre datos concretos de la realidad inmediata, y su visión del mundo real es distinta de la que se forma el físico. Aunque la representación matemática de la realidad haya sido sugerida por una “intuición natural”, no existe una correspondencia perfecta con la visión del físico.

2º) El matemático posee una concepción previa del espacio logrado mediante ciertas “libertades” que él mismo se ha tomado (convencionalismo matemático).

3º) La posibilidad del movimiento continuo, sobre una trayectoria rectilínea, se basa en una segunda “libertad” que se toma el matemático: la de “atravesar con su pensamiento la infinidad de intervalos sucesivos que él mismo ha imaginado”.

4º) Las “libertades” del matemático se basan en una exigencia de coherencia y rigor que ha conducido —después de siglos— a la fundamentación lógica del infinito.

Hemos llegado al fin de la “experiencia de lo lógico” que nos propuso Gonseth. ¿En qué sentido han servido estas reflexiones sobre la naturaleza del cálculo infinitesimal para revelarnos la sustancia de lo lógico?

El cálculo tiene una estructura análoga a la de la lógica y vemos que aquél no es ni la simple expresión de una realidad dada ni una libre construcción del espíritu: “. . . la logique de la doctrine infinitesimal enonce les règles de constitution et de fonctionnement d'une certaine dialectique dans un certain horizon de réalité”. Y, para Gonseth, una *dialéctica* es un sistema de pensamiento concebido con vistas a una mejor comprensión del mundo, entendiendo por *horizonte de realidad* la expresión de un aspecto de la realidad.

3. *El problema en lógica.*

La lógica es axiomatizable del mismo modo que la teoría de números, la geometría o la teoría de los conjuntos. Una vez establecida, la

lógica es una ciencia deductiva como la matemática. En consecuencia, un problema lógico posee las mismas características de precisión y determinación que un problema matemático.

Conclusiones.

1. El *problema del comienzo* ha sido señalado también por otros autores, entre ellos, por Tarski (*Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*), Charles Sérrus (*Traité de Logique*. Aubier) y J. Piaget (*Traité de Logique*. A Colin). En tanto que Sérrus considera que es un problema epistemológico —como, en efecto, lo es—, Piaget opina que debe ser objeto de tratamiento por la Lógica también.

La novedad aportada por Gonseth reside en un mayor rigor en el planteo y una extrema agudeza en el análisis. Su conclusión acerca del carácter metodológico de la lógica es la misma —excepto diferencias de vocabulario— que la del Círculo de Viena (que habla de “reconstrucción racional”).

2. Existe en todo el desarrollo realizado por Gonseth una doble consideración de la lógica, como ciencia pura y como ciencia aplicada. Este criterio —que no compartimos, como lo explicamos en nuestro trabajo *Epistemology, Science of Structures*, publicado en el último número de *Trans/formation*, de New York —está bastante generalizado, sobre todo entre los lógicos americanos. Peor aún es la confusión —frecuente incluso en lógicos de la talla de Carnap, Destouches y Destouches-Février— entre lógica, metodología y epistemología.

3. La solución empírico-evolutiva con que Gonseth transa al final de su análisis —en lo tocante al problema de la anterioridad de la lógica— no nos satisface. Si bien es cierto que sirve para explicar la instauración de lo que podríamos llamar el pensar racional, no fundamenta, de ningún modo, la teoría lógica.

El único planteo posible, a nuestro entender, es el axiomático, siempre que se mantenga dentro de límites convencionales y operacionales. De lo contrario sólo cabe una derivación de la lógica a partir de las matemáticas (como lo propusieron Hilbert, Destouches-Février y B. Levi) o la fundamentación metafísica. Este último criterio, aunque

fuera legítimo en su plano, no es aceptable desde un punto de vista científico según el cual sólo es válido lo demostrado.

4. Creemos que las consideraciones acerca del infinito matemático se aclaran si se tiene en cuenta que el infinito, en matemáticas, es manejable porque es definido lógicamente. La matemática es la única ciencia que opera con el infinito, pero ello es posible porque es reducido a un concepto finito.

En teoría de los conjuntos, por ejemplo, se puede operar con conjuntos infinitos —definiéndolos, incluso— porque se los considera desde el punto de vista de su comprensión y no de su extensión, que es *inagotable*, como diría la tortuga de Gonseth. Definida la noción de correspondencia, se puede definir un conjunto infinito como aquel que es susceptible de ser puesto en correspondencia biunívoca con una de sus partes. Las dificultades para comprender la teoría del transfinito se deben a deficiencias lógicas. La misma naturaleza poseen las paradojas: son trasgresiones lógicas.

5. No es posible alcanzar una conclusión definitiva acerca de las reflexiones sobre el infinito filosófico, desde que siempre que razonamos lo hacemos dentro de los límites de nuestra razón que es, de suyo, finita. Aún demostrando su existencia lógica no habríamos trascendido nuestra obligada finitud.

6. Gonseth es consecuente con su antigua posición idoneísta al categorizar la creación del cálculo como semi-empírica. Sin embargo, hay que destacar que, en la actualidad —y él mismo así lo reconoce— está fundado lógicamente. El citado carácter semi-empírico explica sólo la evolución histórica desde Newton y Leibniz hasta la actualidad. No obstante, no hay que confundir la cuestión genética con la naturaleza del cálculo, que es puramente ideal. Toda la matemática se puede formular a partir de la teoría de los números naturales (aritmización del análisis), incluso la geometría (estableciendo la correspondencia biunívoca y bicontinua entre los puntos de un eje y el conjunto de los números reales). Desde que es posible axiomatizar la aritmética, es decir, formularla lógicamente, queda sustraída a toda posible consideración de orden empírico. No invalida este hecho el que no sea posible demostrar la compatibilidad de la teoría de los números naturales.

7. Para nosotros (véanse nuestro trabajos *El método axiomático*, *Significación epistemológica de una nueva axiomática del número natural* y *La epistemología, ciencia de las estructuras*), la matemática y la lógica son isomorfas, es decir, poseen la misma estructura aunque sean distintos los entes sobre los cuales operan. Por esa causa, es cierto —como lo afirma Gonseth, aunque sin dar la razón— que el problema en lógica es susceptible del mismo planteo que un problema matemático. Y esto en virtud de que ambos problemas se plantean y resuelven con el mismo método lógico. La demostración matemática no es sino un caso particular de la deducción lógica, es decir, un encadenamiento especial de silogismos. (Poincaré había llegado a conclusiones análogas).

Para terminar, formularemos nuestra concepción de la lógica: es una ciencia formal que estudia estructuras arquetípicas mediante operaciones puramente deductivas.

LA IDEA DEL HOMBRE EN EL CONGRESO DE FILOSOFIA DE LIMA^(*)

POR MIGUEL ANGEL VIRASORO

La elección del tema plenario "La idea del hombre en la filosofía actual" se ha revelado como un verdadero acierto de la Comisión organizadora del Congreso, al brindar una excelente oportunidad para que pensadores de las más encontradas tendencias se esforzaran por reflexionar prietamente y desde su más profunda originariedad sobre este problema candente y de tan capital importancia como es, para el hombre, el de su última realidad y su esencial destino.

La diversidad de las valoraciones y perspectivas puestas en juego, tan excepcional, que puede decirse que cada relator logró interesar con el atractivo de una concepción personal, es exponente vivo de la vitalidad de la cuestión y de la madurez alcanzada por el pensamiento filosófico en América.

Para un encuadre, desde luego puramente convencional y nada estricto de las diversas concepciones en pugna, tomaremos como punto de partida la caracterización del hombre contemporáneo como hombre prometeico, de Gastón Berger.

Según Berger, Prometeo es el héroe que expresa más fielmente los impulsos y rebeldías de nuestros contemporáneos. Su razón de ser fincaría en el sentimiento profundo de un aumento extraordinario del poderío humano. Pero, observa, si el prometeísmo contemporáneo no fuera otra cosa que esta sensación de poderío, de confianza en sus propias fuerzas, no se explicaría ni su actitud de rebelión frente a toda transcendencia, ni su desesperanza y angustia, como ocurre en particular en las tendencias llamadas existencialistas.

Ante todo, es de advertir, que la posición de Berger frente al prometeísmo es polémica y crítica, una actitud de desenmascaramiento dirigida a sacar a

* El profesor Miguel Angel Virasoro adelanta aquí, para *Cuadernos de Filosofía*, páginas esenciales de un extenso relato crítico en el que, al hilo de un análisis minucioso del tema del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima, nos ofrece un valioso ensayo sobre el filosofar antropológico contemporáneo.

luz las fuentes funestas de que se origina, la culpabilidad implícita de la que está condenado a ser inexorable purga. En este sentido se insinúa la sospecha de que si el prometeísmo encarna en verdad el pulso y el sentido del vivir contemporáneo, está muy lejos en verdad éste de haberse elevado a una clara conciencia de sí, ahondando en los fundamentos originantes y en las motivaciones últimas que lo suscitan. Los filósofos, aparentemente fieles a la tradición de su función apocalíptica y admonitoria, sólo condescienden al mismo para prevenirnos de él como ante un abismo hacia el que la humanidad corre desatada a su perdición. Este Congreso de Filosofía, en el que tantas posiciones y valoraciones contrarias del hombre fueron expuestas, es ilustrativo al respecto, pues resultan en particular inseguras y equívocas las propugnantes de un implícito prometeísmo. Si el prometeísmo encarna entonces el alentar espontáneo y el impulso expansivo del alma contemporánea, la conciencia del momento en cambio se encontraría, por decirlo así, como apartada y en pugna, en actitud de recelo frente al mismo. Esta dualidad en que la conciencia filosófica de la época se revela impotente para comprender y compenetrarse del sentido o la fuerza creadora de su interior substancia es característica de la hora y el fundamento profundo de ese sentimiento de crisis que ha sido denunciado como constitutivo del hombre contemporáneo.

Las notas características de este prometeísmo, serían, según Berger, la creencia en la realidad absoluta del tiempo y como consecuencia de ella un desapego creciente con respecto a toda trascendencia. El prometeísmo no tanto desconoce una instancia trascendente como se desolidariza de ella buscando realizar libremente su ser sin dejarse subordinar por valores y esencias intemporales. Desde este punto de vista, algunas corrientes existenciales, no las más originarias y ricas, pueden considerarse prometeicas. Pero no basta esta rebelión frente a la intemporalidad y la trascendencia y una búsqueda insaciable de autenticidad en lo profundo de sí misma para definir el alma prometeica. Recuérdese que todos los existencialismos tienen su fuente originaria en Kierkegaard, que no era todo él otra cosa que un vaso rebosante de resentimiento frente al prometeísmo hegeliano. El fenómeno de la rebelión, por el cual la conciencia finita del hombre se separa de la conciencia infinita, y se hace libremente creadora de las tablas del bien y del mal, que en Hegel es descripto con conmovido entusiasmo, como la afirmación suprema de la libertad humana, en Kierkegaard, en cambio, aparece como una caída de la libertad, que no concibe ya como la única y auténtica substancia del hombre, sino como un mero acto de opción insubstancial, cegado y desnaturalizado por la angustia. La libertad kierkegaardiana, en efecto, determinada a elegir por la voz de su serpiente interior, se angustia

y en la angustia se pierde y anonada a sí misma y cuando se recupera del vértigo en que se ha sentido naufragar, se reconoce como ya culpable. La rebelión del hombre es así una caída producida en ese desmayo de la libertad determinado por la angustia, que ha obnubilado su conciencia y le ha hecho perder su auténtica libertad que aparece ahora como absorbida y alterada por aquélla.

Esta subyacencia y compenetración de la angustia en la libertad, persiste y da su tono desesperado aun a las corrientes más alejadas del teocentrismo kierkegaardiano, como Heidegger y Sartre. Berger ha visto con exactitud el fondo de estas actitudes existencialistas cuando se pregunta: ¿No provendrá nuestra angustia de sentir confusamente que al apostar por nuestro ser en contra del Ser, hemos optado, de hecho, por la nada? Hay entonces un prometeísmo existencialista, en el que el impulso de rebelión, de autenticidad, de libre autorrealización y de dominio parece haber caído vencido por el buitre de la angustia que le roe incesantemente las entrañas. Un movimiento que se lanza a la conquista del mundo y de sí mismo como libertad y potencia absoluta, pero que se agota en un frustrado conato de ser. El hombre se reconoce como libre, pero no conoce a la libertad como la substancia última de sí mismo.

El alma prometeica se realiza auténticamente en la medida en que logra encarnar el optimismo de la ciencia moderna, considerada como un órgano de acrecentamiento de la libertad, y es característica en ella la voluntad de llevar a término sus más extremas posibilidades, cualesquiera que sean los peligros materiales o morales a que se encuentre librada en la empresa, y en particular, su fe hegeliana, tan inhabitual en la hora presente, en la omnipotencia del espíritu, y en su capacidad de sobrellevar los derrumbes a que la expone esa lucha titánica en que se encuentra empeñada con las fuerzas ideológicas incontrolables y contradictorias en las que la conciencia contemporánea se escinde y lucha consigo misma, y con las fuerzas mecánicas, sobrehumanas, todopoderosas y cuasi divinas, que la enfrentan desde la alteridad del mundo, y de resurgir gananciosa de la catástrofe, enriquecida con nuevas experiencias y con un mayor poderío y dominio sobre sí misma y sobre la realidad.

El hombre concreto es sólo un fragmento de sí, un proyecto de su propio ser, una encarnación de la libertad potencial y finita que deberá realizar su propia infinitud absorbiendo la alteridad infinita del mundo. En esta tarea se encuentra enfrentada a las fuerzas caóticas del mundo que deberá dominar y dirigir, hacer fuerzas interiores a su voluntad. La libertad como substancia del hombre, que deberá realizarse, aparece así primeramente como un impulso o movimiento de expansión. El impulso de expansión

poderío porque el poder es la esencia de la libertad, lo que transforma la libertad puramente potencial y vacía en libertad efectiva y actual; y libertad única con respecto a la cual los diversos momentos contrapuestos representados en las figuras dialécticas de las conciencias del señor y del esclavo, de las conciencias divina y humana, titánica e infeliz, etc., son sólo coagulaciones de un movimiento universal que encuentra precisamente en esta diversificación y lucha de los momentos entre sí, la condición de la posibilidad de su desenvolvimiento.

Como representante de un prometeísmo nietzscheano podemos insinuar a Carlos Astrada en su comunicación titulada: *La crisis del hombre en la filosofía actual*. Su doctrina entiende ser una transcripción filosófica del conato del hombre por acceder a la concreta plenitud de su ser, propugnando un humanismo autista o humanismo de la libertad en el que se postula la libertad como la más profunda esencia del hombre. Desde tal punto de vista es obvio que el hombre ha cambiado el rumbo en que se buscaba a sí mismo, siendo visible su empeño de rescatar su ser de su enajenación en las categorías, los supuestos valores eternos y verdades absolutas, en una palabra de toda determinación heterónoma y transcendente. Su posición coincide así con todas las corrientes imanentistas e irracionistas en cuanto subordina los valores y la razón misma a la libertad y hace de la libertad en cuanto determinante de las posibilidades inherentes a la historicidad de su ser, el núcleo central y la fuente originaria de toda valoración y verdad. Disiente en cambio en particular con el existencialismo de Heidegger y Sartre en cuanto Astrada parece inclinarse hegelianamente a atribuir a la libertad un contenido substancial, en la forma de un núcleo de energías espirituales o materiales, fondo humano intransferible desde el que desprenderían todas las posibilidades del ser. La concepción del hombre hasta ahora habría sido determinada por la concepción platónica que atribuía toda realidad a las ideas y consideraba al hombre como un mero reflejo de las mismas. Con Nietzsche se produciría un primer rompimiento con el platonismo implícito en toda la cultura occidental y los supuestos en que se inspira. Frente al mundo transcendente, afirmado como el verdadero mundo por el platonismo y a una vida ultraterrena afirmada como verdadera vida, afirma Nietzsche la realidad histórica singular, la existencia humana concreta, enraizada en este mundo y proyectada en sus posibilidades a la vida y a un destino en este mundo terreno. Esta es una revolución destinada a subvertir el orden existente de los valores hasta en sus más profundas raíces y es precisamente por la magnitud de esta transformación en la que el hombre convencional y heterónimo se siente naufragar para resurgir desde las profundidades de su propio abismo como una libre encarnación de sí mismo, que se ha producido esta crisis del hombre moderno, que es crisis de purifi-

cación y crecimiento. Este movimiento del hombre para advenir a la autenticidad y plenitud de su ser partiendo de sus más entrañables posibilidades aparece sólo programado en Astrada sin que parezca querer adelantar por el momento sus líneas y motivaciones radicales. Pero su referencia discipular a Nietzsche y su postulación del *nihilismo activo* como punto de partida del perentorio proceso de revaluación de los valores por el que se siente acuciado, nos permiten vislumbrar sus más inmediatas proyecciones. ¿Cuáles son las motivaciones fundantes de la nueva tabla de valores, valores inmanentes en función de los cuales deberá realizarse la plenitud del ser? Indudablemente aquellas que condicionan y posibilitan esta realización, es decir, la voluntad de llegar a ser su auténtico ser, de poder llegar a ser su propia infinitud, superando todas las oposiciones de la naturaleza y las limitaciones implícitas en sus progresivas formas finitas. Es decir, en término nietzscheanos, la voluntad de poderío, en cuanto en la voluntad de poderío está implícita y codeterminada la voluntad de poder llegar a ser la plenitud de su esencia.

A este respecto podemos encontrar esclarecimientos decisivos en la propia interpretación que hace Astrada de la voluntad de poderío en uno de sus libros más intensamente pensados: *Nietzsche profeta de una edad trágica*. La voluntad de poderío dice Astrada, es el postulado axial para una transvaluación de los valores, el núcleo de irradiación de su ideario y el concepto central que da unidad y sentido congruente a la aparente dispersión de su pensamiento. "El ser orgánico no es algo impotente frente a un todo cósmico inmenso e inanimado, sino que en la vida de aquél, tal cual como acontece como caso especial en el mundo, llega a su más perfecta representación el ser universal de este mundo. La vida es sólo un caso particular. Se debe justificar toda existencia y no únicamente la vida; el principio justificador es un principio mediante el cual se desarrolla la vida, la cual no es un medio para alguna cosa sino la expresión de formas de aumento de poderío... La vida misma, más allá de su caso particular, en cuanto es una tendencia irrefrenable hacia el aumento de poderío, se traduce por un proceso, por una acción que desemboca en el ser cósmico y que en el ímpetu de su fluir va alcanzando grados cada vez más elevados en valor y contenidos que son concreciones unitarias de fuerza. En este devenir ascendente va plasmando seres, organismos múltiples sin quedar circunscripta, apresada en las formas especialmente delimitadas y conclusas de tales organismos, puesto que los trasciende como asimismo a todos los centros de fuerzas que ella va anudando en la corriente del acontecer en la forma de un soplo metafísico, un impulso del ser por realizar todas sus posibilidades, una de las cuales solamente es el hombre". Esta voluntad de dominio es concebida por Astrada así ontológicamente y como voluntad universal que no se encontraría diri-

gida a ningún fin fuera de sí misma, sino que sería simplemente voluntad de ser y de crecer, de incrementarse incesantemente. En este sentido aunque Nietzsche se atuvo principalmente a la voluntad de poderío tomada individualmente, totalmente ajeno a la idea de una conciencia o voluntad universal, una voluntad de dominio que se manifiesta en los encontrados actos volitivos de los múltiples entes particulares que luchan por sobreponerse y dominarse mutuamente, la interpretación de Astrada no deja de tener un fundamento certero en cuanto va al fondo subyacente y profundo del pensador en cuanto la voluntad de dominio nietzscheana reconoce como antecedente inmediato la voluntad ciega de Schopenhauer, voluntad una e indiferenciada de la que las múltiples conciencias particulares son sólo diversificaciones y variaciones insustanciales. Pero esta voluntad de poderío no podría alcanzar nunca significación y rango de fuente radical y originaria de los valores en la realización ontológica del ser, si no se la concibe a su vez como algo consubstancial y consubstancial en modo absoluto con el ser, es decir, si no comprende al ser como libertad substancial y absolutamente autocreadora.

El hombre es así, ontológicamente considerado, parte de un proceso de autorrealización del ser, que reconoce como su substancia primera a la libertad potencial y finita que se *hace consciente* en él en la forma de libres esquemas o proyectos de su propio hacerse, que son otras tantas etapas de un proceso trascendente de autorrealización en el que la libertad adopta la forma esencial de "voluntad de poderío" y en el que va progresivamente actualizando su propia esencia, en un movimiento creador en el que el hombre y la libertad que constituye su ser va trascendiendo continuamente este su propio ser. Este continuo proyectarse del hombre más allá de su propia esencia es lo que da origen a ese modo impropio del ser que es *lo ideal*, lo que existe por el momento sólo como idea, pero que deberá realizarse como una libre voluntad de sí mismo. El proyecto de los proyectos, la idea absoluta, que es también el valor absoluto en que deberá encarnarse y llegar a ser el ser absoluto: es la libertad absoluta como posibilidad y virtualidad que ha realizado la totalidad de su poderío y no reconoce ya ni en sí ni fuera de sí nada que la delimite y determine. En cuanto el hombre es algo más que el mero esquema de proyecciones y posibilidades abstractas, tal como pueden sernos dadas en un análisis fenomenológico a priori al estilo heideggeriano, por ejemplo, se encuentra siempre henchido de un contenido empírico que da sentido y condiciona la posibilidad de actualización y verificación de aquellas posibilidades o fuerzas abstractas determinantes de las estructuras puramente formales del proyecto existencial que constituye su ser. Por ello ninguna concepción formal del mismo puede sernos satisfactoria, pues sólo ella deviene verdadera en su unidad con su contenido

real e ideal, es decir, en unidad con su esencia ya realizada y en función de su Idea. Desde este punto de vista la esencia del hombre en cuanto libertad realizada, sólo podrá ser esclarecida al través de su historia y en función de este principio de voluntad de poderío que se nos revela ahora como su principio motor; interpretando los diversos momentos del saber y del actuar humano como otros tantos modos de engendrarse la libertad a sí misma, de sacarse trabajosamente del seno de su potencialidad y tenebrosidad interior y dar a luz su propia substancia, a través de los múltiples núcleos energéticos contradictorios y cambiantes en los que sucesivamente se encarna y se desencarna, aparece y se oculta aquella fuerza una y universal.

Dentro de la dirección inmanentista creemos poder incluirse también los representantes del grupo "Hiperión" de Méjico, Leopoldo Zea y Emilio Uranga. Es común al grupo una manifiesta influencia de las doctrinas existencialistas, en especial la concepción del hombre de Sartre, que no implica en verdad una mera transcripción, sino un repensamiento original que procura al través de ella, llegar a una comprensión del hombre concreto y viviente, como etapa previa para el planteamiento de un problema que sienten como más inmediato y auténtico: el esclarecimiento del ser del hombre americano.

Crean encontrar un fundamento para este esclarecimiento y su justificación en el hecho de haberse superado, afortunadamente para la meditación filosófica, la idea tradicional del hombre como una naturaleza o substancia inalterable. La filosofía actual, dice Zea, ha invertido totalmente tales supuestos. El hombre no posee una esencia determinada. Su naturaleza consiste precisamente en no tener naturaleza; su esencia en carecer de ella; reconociéndose ahora como lo más substancial, lo que hasta ayer parecía serle puramente accidental: la historia y el tiempo. El hombre no está hecho, tiene que hacerse y este hacerse tiene un caracter individual concreto. Lo importante es que cada uno realice su auténtico ser. Con esta nueva idea del hombre, la filosofía ha tomado conciencia de la relatividad de sus puntos de vista y esto le permite una comprensión más amplia del mismo. Sabe que sus perspectivas son limitadas y por ende reconoce la necesidad de abrirse a otros horizontes, representados por las experiencias de otras razas y otros climas. La idea del hombre deja de ser una idea cerrada, tal como fuera elaborada por el hombre europeo-occidental y se deja fecundar por nuevas posibilidades y por otras culturas, que no han dejado aún oír su voz en el concierto del mundo. La universalidad del concepto del hombre que así se alcanza no sería ya algo abstracto, sino la unidad de todas las perspectivas y posibilidades del hombre, realizadas al través de las múltiples culturas en las que la humanidad *una* ha venido realizando y expresando su inconmensurable ser. Desde este supuesto es lícito hablar de las aportaciones que

puede ofrecer el filosofar desde esta circunstancia íntima que llamamos América. Se plantea en tal modo una tarea nobilísima y de excepcional oportunidad para un Congreso americano de filosofía. Lo común y transitado del problema no le quita virtud a este nuevo planteamiento. Si el hombre es lo que él mismo se está ininterrumpidamente haciendo, es indisputable que se deberán dar en América circunstancias o situaciones condicionantes de imprevisibles posibilidades que, a nuestro juicio, deberán originarse y desenvolverse en relación de continuidad directa o dialéctica (a través de la contradicción), con respecto a la esencia humana; ella misma, como ya he dicho, producto del hacerse humano y contradictoria consigo misma, interiormente desgarrada y dialéctica; esencia que no se limita a ser contenido ontológico del hombre griego-occidental, ni del hombre de otra cualquier cultura, sino del hombre en su totalidad, de la humanidad una, como realización de una voluntad libre y de una conciencia universal, con respecto a la cual, las múltiples formas y concepciones del ser en las que el hombre ha venido tomando contacto con su interioridad tumultuosa y profunda, son sólo como fragmentarias proyecciones de luz sobre un fondo tenebroso infinito e inconsciente, determinantes de otras tantas formas o modos existenciales.

Problema de más capital importancia, en lo que se refiere al ser último del hombre, plantea la comunicación de Emilio Uranga, que sustenta a nuestro juicio, una de las tesis más originales del Congreso. Ella consiste en la afirmación de que el ser del hombre es, ontológicamente, accidente. El hombre no es un ser pleno, compacto, sin fisuras, sino una interior deficiencia o insuficiencia: en una palabra no es substancia, sino accidente. Si el ser del hombre es algo no dado de una vez por todas sino un proceso que tiene que realizarse, un hacerse, debe decirse que este hacerse del hombre no es un hacerse como substancia, sino como accidente. Hay que traer todas las conductas del hombre al horizonte del accidente, el ser del hombre se asume con la obligación o imperativo de accidentalizarse, de un no saber a que atenerse, inseguridad, imprevisión. Toda interpretación del hombre como creatura substancial sería inhumana. En los orígenes de la historia de América el hombre americano sufrió una desvalorización por no asemejarse al hombre europeo, ahora ha llegado el momento de comprender que su accidentalidad rebosa de sentido humano y que la pretendida y jactanciosa humanidad como substancia ha despedazado muchos de los genuinos modos de ser del hombre”.

Las notas que enumera Uranga como características del accidente y por ende como definitorias del hombre, pueden resumirse en la forma siguiente:

1º El accidente no es ser sino ser-en;

2º El accidente pende o depende de otra cosa. Alude a una realidad que

lo sustenta o sostiene: la substancia. La dependencia del accidente es la más radical que pueda imaginarse, pues es dependencia de ser. La substancia le da su ser;

3º El accidente es fragilidad, se da en el ser o como modo del ser, pero amenazado constantemente de desalojamiento;

4º El accidente es una privación o carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia;

5º Lo que definiría al accidente es la idea de sobrevenir, de aparecer súbita e inesperadamente. El accidente es el sujeto del verbo advenir, la pura acción de estar de más. A ello hay que juntar la idea de lo que está brotando y viniendo sobre sí mismo. Extasis puro, manar constantemente de sí mismo hacia sí mismo. Las notas seis y siete a nuestro juicio estarían comprendidas en las anteriores.

Tenemos así un concepto suficientemente unitario de la esencia o ser del hombre. El hombre es ser-en. No es ser en sí mismo, no subsiste por sí mismo, sino que es únicamente en otro, como manifestación o expresión de otro. Esto otro con respecto a lo cual el hombre es un mero accidente sería aparentemente la substancia.

Que el hombre en cuanto tal sea un accidente no es teoría excesivamente inusitada. Originariamente, con Aristóteles, por ejemplo, el hombre en cuanto ente individual es una substancia, la substancia primera o por excelencia. Pero ya para el cristianismo no habría propiamente hablando nada más que una substancia primera y absoluta, que es Dios, y una multiplicidad de substancias creadas, cuyo grado de efectiva substancialidad variaría según se las concibiera como más o menos independientes o separadas de Dios (libres frente a Dios). Para el emanatismo el hombre no es propiamente una substancia. Históricamente no es extracomún la idea del hombre como un accidente cuya substancia puede ser o la vida en general, o un alma inmortal, o la razón universal, o una conciencia trascendental, etc.

Lo problemático de la tesis es que en la exposición de Uranga parece estar implícito el supuesto de que el hombre es un accidente, es decir, un existente que posee los caracteres del accidente, pero que no es accidente de ninguna substancia, no se apoya y extrae su ser de una substancia, sino que flota en la existencia, como una pura accidentalidad sin arraigo, ni fundamento. Tiene, sólo entonces, las modalidades del ser-en: la fragilidad, la inconsistencia, la deficiencia, pero sin que pueda apelarse desde esta insuficiencia radical a ningún abstracto o fundamento capaz de compensar esa deficiencia interior que le es propia, al modo, por ejemplo, como la insubstancialidad del hombre cristiano encontraba en la substancialidad absoluta de Dios, el firme asidero y el apoyo seguro en sus tribulaciones.

El hombre es concebido así en cuanto accidente como poseyendo la es-

estructura propia del ser-en, como siendo fuera de sí, en un otro que es ahora una nada. Como un existente flotando sobre la nada, sin fundamento ni razón de ser, como una pura contingencia o existencia de facto, expuesta en cada momento a desaparecer (Sartre); y que toma conciencia de sí en el temple de ánimo o predisposición originaria como tirado y abandonado en el mundo, para en él morir (Heidegger). Existencia que desde esta consubstancial fragilidad en que se encuentra súbitamente siendo, asume y realiza su ser como una libre elección de sí misma, como un hacerse que está brotando y viniendo sobre sí mismo continuamente.

Esta absoluta contingencia y fragilidad del ser del hombre es la solución del existencialismo. El hombre, al decir de Sartre, no es sino que se está haciendo. En él la existencia precede a la esencia que no es más que una libre realización de aquélla. En esto se encuentra coincidiendo con Hegel para quien la esencia del espíritu en cuanto libertad autocreadora es lo ya realizado. Sólo que en Hegel, la esencia humana, no obstante su libre creatividad se encuentra ya prescripta en la Idea concebida como Dios antes de la creación del mundo y de todo espíritu finito. Para Sartre no hay una esencia común a todos los hombres, como parece haberlo entendido Hegel y antes el iluminismo del siglo 18. El hombre realiza su esencia surgiendo abruptamente sobre el fondo de la nada y creándose libremente a partir de una inmediata asunción de su absoluta contingencia. El hombre se reconoce así como un libre realizarse de sí mismo y como siendo en último análisis libertad. Pero la libertad más que constituir propiamente su ser, revela lo que tiene interiormente de no-ser.

Este sentimiento de la existencia humana como derelicción, como caída o abandonada en el mundo, es de inmediata ascendencia kierkegaardiana e indirecta del cristianismo. Sólo que en Kierkegaard la derelicción no es un estado absolutamente primario, más allá del cual no podamos retrotraer, tras del cual no hay en verdad nada; sino una consecuencia de la *culpa* y la culpa no es otra que la libertad humana. Esta ascendencia desenmascara todo el sentido negativo y pesimista de la libertad sartreana. El existencialismo sartreano es así la tercera posición del pensamiento referente a la esencia humana frente al prometeísmo hegeliano y al fideísmo cristiano y se encuentra mucho más cerca del segundo que del primero. Por eso no puede ser la filosofía directriz de nuestra época.

Para el contingentismo accidentalista de Sartre, la esencia del hombre no es ya la libertad que se libera, crea su propia substancia rompiendo todo sojuzgamiento frente a una voluntad universal y absoluta, en un acto de rebelión, que se niega y desnaturaliza a sí mismo en el contrasentimiento de la angustia, sino esta misma libertad de Kierkegaard, pero una vez ya caída desgarrada en las garras de la angustia, que se siente existiendo en el

seno de la nada y se angustia precisamente porque tiene que asumir y llegar a ser su propia posibilidad.

La verdadera esencia del hombre a nuestro juicio es la contraria. La libertad es la substancia última y la constituye el ser del hombre, lo que hay de ser en el hombre (no la fisura en la que se infiltra la nada). El hombre posee una substancia *permanente* que es la libertad. Permanente no quiere decir que la libertad sea algo invariable, sino que debe concebirse como una substancia que subsiste siempre, pero no como idéntica consigo misma, sino como una substancia dinámica, autocreadora, que se va acrecentando y enriqueciendo continuamente con nuevas posibilidades y medios de autorrealización. El hombre es un accidente con respecto a la libertad, en cuanto el ser del hombre como manifestación de esta substancia que es la libertad pudo ser o no ser, pudo ser de esta o de otra manera, y de hecho han transcurrido infinitos siglos en que esta plasmación o encarnación de la substancia una de la libertad que es el hombre no existió sobre la tierra. Pero no es un accidente separable de su substancia, que exista en su substancia como siendo en... otro, sino que la lleva interiormente en sí, vive en su ser y es como una de las diferentes formas posibles que en su realizarse toma la libertad. El hombre así no está propiamente dicho en relación de accidente con respecto a su substancia, sino que es como uno de los múltiples momentos de ese proceso único de autorrealización en que se constituye y se conduce a su plenitud esa substancia en desenvolvimiento que es la libertad. Debe decirse entonces que una sola y única substancia se diversifica y dispersa en una multiplicidad de entes individuales que no son en sí otra cosa que libertad diversificada e individualizada.

La comunicación de Francisco Miró Quesada, espíritu animador del Congreso y una de las mentalidades más promisorias de nuestra filosofía, reviste, para nosotros, excepcional importancia, tanto considerada en sí misma, cuanto por el acierto de su enfoque se presta admirablemente como punto de referencia para realizar algunas precisiones que estimo impostergables con respecto al ser del hombre. Francisco Miró Quesada considera que hay dos rasgos esenciales que pueden enumerarse como comunes a las más grandes concepciones actuales del hombre: la recuperación de la libertad como estructura constitutiva del hombre y la dessubstancialización del ser del hombre.

Las doctrinas filosóficas más representativas de nuestro tiempo se caracterizan por atribuir excepcional importancia al concepto de la libertad. Esta proclamación de la libertad como factor integrante del ser del hombre, se hace con un sentido de recuperación, frente al positivismo y al materialismo del siglo pasado. Debido al prestigio de la física en cuanto ciencia rigurosa de la naturaleza, la mente filosófica se inclina a reconocer universalmente la *necesidad* del enlace causal, y en sus esfuerzos por llegar a un

planteamiento adecuado del problema moral se ve en la precisión de postular la libertad humana como posible, a pesar de la determinación del mundo de los fenómenos. Hoy día, en cambio, la libertad se reconoce como punto de partida fundamentante, como un datum absoluto. Esta actitud está emparentada con las concepciones de la misma física moderna, en la que el concepto de una determinación necesaria y universal ha perdido su vigencia. Incluso la libertad empírica no contradice la ley del decurso fenoménico, ya que la ley de enlace se reduce a una mera concesión probabilística. Para el filósofo actual la libertad no es una de las tantas características que posee el hombre, sino su interés fundamental, el concepto antropológico por excelencia. Anotaremos de paso que en esta afirmación de la libertad como el concepto básico del hombre y del ser en general, la época moderna no es tan innovadora como parece entenderlo Miró Quesada. Ella era el concepto substancial común a todo el idealismo poskantiano: Fichte, declara que su pensamiento gira totalmente alrededor de un único concepto: el concepto de la libertad. También Schelling ha hecho del mismo tema central de su especulación, encontrándose latente o presente en cada página de su filosofía. Schelling nos ha dado en su ensayo "Investigación filosófica sobre la naturaleza de la libertad humana", uno de los esclarecimientos más lúcidos del problema, que ha servido de inspiración a Kierkegaard en el que abrevan las más encontradas corrientes del existencialismo contemporáneo. Igualmente para Hegel el concepto de la libertad es el concepto substancial del espíritu, que se desenvuelve y se realiza como espíritu absoluto en cuanto libertad absoluta que es al mismo tiempo razón absoluta. "Así, como la gravedad es la substancia de la materia, dice, la libertad es la substancia del espíritu. Todo el mundo reconoce a la libertad como uno de los atributos del espíritu. Pero nuestros desenvolvimientos anteriores nos han permitido arribar a una verdad más extrema: la substancia única de lo espiritual es la libertad". En esta concepción de la libertad como substancia y ser del espíritu en general y del hombre en particular, estimamos a Hegel como adelantándose a las más novísimas concepciones de la filosofía contemporánea, que no logran darnos nada más que una comprensión incompleta, negativa y nihilizante de ella. Como representante máximo, en efecto, de este movimiento de recuperación de la libertad, síndica Miró Quesada a Sartre, para quien la libertad sería el hombre mismo, es decir, su ser esencial y radical. Pero si Sartre hace de la libertad el ser último del hombre, no ve en esta libertad, ni en el hombre, consecuentemente, un modo positivo del ser. Por lo contrario, para Sartre, la libertad es carencia de ser y no surgimiento de un ser pleno, es como un vacío o agujero de ser, la negación o nihilización del ser. La libertad entonces, en

cuanto es el ser del hombre, define a este ser o esencia humana como un no-ser, como una negación o anonadamiento de ser.

La segunda caracterización que hace Miró Quesada del hombre, como ser desubstancializado, se encuentra en íntima conexión con esta concepción “negativa” de la libertad. Por substancia, entiende aquí Miró Quesada, lo que es, o sea la esencia del hombre. La esencia en cuanto sujeto es lo que hay de permanente en el ente, como el abstracto invariable debajo del fluir del ente. El existencialismo en todas sus manifestaciones elimina decididamente el concepto de substancia, sosteniendo Sartre, que dicho concepto se opone a toda concepción de la libertad como elemento constitutivo del hombre. Es aquí donde me parece que estas concepciones existencialistas están necesitadas de una más inmediata revisión. La tesis contraria que paso de inmediato a sentar para facilitar la discusión es la siguiente: no sólo el reconocimiento de la libertad no es incompatible con la aceptación de una substancia humana, sino que debemos afirmar que el ente humano, ya se lo considere como ente singular o en la universalidad de su ser, posee una substancia y que esta substancia precisamente *es la libertad*. Para bastaría un pequeño reajustamiento del concepto de substancia. Substancia es lo que está debajo de los fenómenos, de los accidentes y lo que le sirve de punto de referencia unitario, de fundamento y asidero. En este sentido la libertad como raíz y fundamento único de todo el realizarse humano cumple perfectamente su rol de substancia. Substancia se dice también es lo que hay de permanente en las cosas. Pero la libertad como núcleo inmanente de autocreación y autorrealización del hombre, es lo que hay en él de permanente y el fondo duradero contrapuesto a la variabilidad y multiplicidad de sus realizaciones. Se dice asimismo de la substancia que es no sólo lo permanente o duradero sino también lo inmutable o invariable en el ente. Sólo en este sentido no se cumple estrictamente el concepto. Pero esta nota de invariabilidad es evidentemente secundaria, no se da de hecho jamás en el ser real y se origina en reminiscencias parmenideanas que han infiltrado en el concepto de substancia exigencias ficticias. La libertad no es algo que permanezca idéntico consigo mismo, sino un proceso, un movimiento de autodesenvolvimiento que va de lo puramente potencial o virtual a lo actual, de lo finito a lo infinito y en el que va acrecentando continuamente su esencia, que no es ya la vacía y puramente subjetiva “autonomía de elección”, sino un sistema organizado de posibilidades o potencialidades, que abren o cierran, amplifican o comprimen, agilizan o retardan el expandirse de esa fuerza interior que constituye su ser y que encuentra precisamente en esta organización de posibilidades la condición *sine qua non* de su realización.

El concepto técnico y filosófico de libertad, según Sartre, significa sola-

mente: autonomía de elección. Ser libre no significa obtener lo que se quiera, sino determinarse a elegir por sí mismo⁽¹⁾. Aquí reside a nuestro juicio el error fundamental de la concepción sartreana que es también la concepción más corriente de la libertad. Pero libertad no quiere decir en modo alguno solamente facultad de elegir, de querer, sino de *poder efectivamente*; el hombre que quiere y no puede no es libre, sino precisamente lo contrario. Poder elegir un proyecto de vida sin poder llegar a vivir realmente dicho proyecto, es por cierto un modo bien equívoco de ser libre. Aún más la propia posibilidad de la libertad como autonomía de elección implica ya algo más que la mera elección, supone un poder, “poder” decidirse, elegir, optar; es decir, una potencialidad que se encuentre a la base de la elección y la sustente, que la haga posible de hecho. Esto exige una comprensión más amplia de la libertad como facultad no ya de querer sino de poder; como facultad en este caso de *poder* elegir; en el acto de elegir, como en todo acto, está implícito un poder hacerlo y esta posibilidad de poder hacerlo es lo que lo define como libre para hacerlo. La posibilidad de poder es el elemento esencialmente constitutivo de la libertad, el fundamento necesario de toda realización, y aún de esa forma híbrida de realización estática y parálitica, puramente psicológica y sin raigambre ontológica que es la libertad sartreana.

En cuanto substancia del hombre, entonces la libertad debe concebirse necesariamente como facultad de poder elegir el proyecto que luego realizará o no, total o parcialmente, según el grado de libertad efectiva (la libertad humana es siempre limitada y finita) que en ella se manifieste. La libertad sólo puede ser concebida como posibilidad de hacer en el sentido de que encierra en sí mismo la suficiente fuerza expansiva, capaz de desenvolver su interior proyecto y de superar las fuerzas contrapuestas que le oponen resistencia; o para decirlo, con palabras de Sartre, el coeficiente de adversidad de las cosas. Esta fuerza interior en desenvolvimiento es la libertad que en el hombre se ha elevado al plano superior de la conciencia, pero que en verdad no necesita de la conciencia para realizarse como acontece en el plano de la naturaleza y de la vida orgánica. Este expandirse unitario de la fuerza autorrealizadora (que es libre en cuanto posee en sí las condiciones que hacen posible este desenvolvimiento) a través de las formas de la naturaleza hasta culminar en la forma espiritualizada del hombre, es lo que define al ser del hombre como un efectivo ser en-el-mundo, comprendiendo ahora el “en” en sentido literal, como una relación de contenido a continente. El hombre no está frente al mundo, ligado a él por la preocupación o el cuidado, que son formas puramente exteriores de relación; sino que está *dentro* del mundo, formando parte integrante

(1) El Ser y la Nada. Tomo III, pág. 82 de la trad. española de M. A. Virasoro, Buenos Aires.

del mundo, en comunión intrínseca con el mundo. Ha surgido en el mundo como resultado provisional del mismo proceso por el que se constituye el mundo en general. La existencia humana no es algo que se encuentre de súbito tirada, abandonada en el mundo como en un lugar de exilio, sino que se encuentra en el mundo, centrada en el mundo como en su propio ser, como en su seno vivificador; significa un momento o una etapa en el proceso evolutivo en el que se autorrealiza el mundo, que alcanza precisamente en el hombre conciencia de su proyecto más general y absoluto, de su más auténtico querer ser, en cuanto *existencia resuelta*, que no quiere ya su propia nada, sino llegar a ser la plenitud de su ser; mediante un desdoblamiento intrínseco al ser uno y potencial, desdoblamiento que se da en la intimidad del ser mismo como el medio *libremente elegido* de que se vale para coordinar las fuerzas dispersas, activas o latentes, en las que se resuelven sus múltiples impulsos y tentativas de ser, dentro de este proyecto verdaderamente último y determinante de todos los proyectos parciales posibles del Dasein: de llegar a ser su propia infinitud mediante la asimilación consciente y teleológica de todas las fuerzas aparentemente contrarias en las que el ser aparece fragmentado y desintegrado, para ordenarlas y unificarlas, subordinándolas a aquel proyecto absoluto y extremo.

Podemos distinguir así con respecto a esta fuerza una y primordial que se desenvuelve en el mundo, dos clases de realizaciones u objetivaciones: objetivaciones inconsciente y objetivaciones conscientes; o, lo que es lo mismo, seres en-sí y seres en-sí y para-sí. Pueden haber seres en sí que no sean para-sí, pero la inversa es imposible, no puede darse un para-sí, sino como el para-sí de un en-sí. No puede aceptarse entonces la distinción absoluta de Sartre entre un ser-en-sí y un ser-para-sí. Según Sartre "Toda síntesis de ambos es irrealizable, debiendo permanecer cada uno por siempre en su incomunicable soledad". Con esto nos da una visión amputada del hombre, que es en verdad siempre síntesis de un en sí y un para-sí. Hay un en-sí del hombre que es lo que el hombre ha hecho libremente de sí; este en-sí del hombre, que constituye su esencia, es su pasado, que es por una parte, en cuanto el hombre es siempre ser *en* el mundo y originario del mundo, el pasado del mundo, virtual y latente en la interioridad humana; y, por otra, en cuanto el hombre se ha realizado a sí mismo en la historia como autoconciencia universal que se va esclareciendo a sí misma y al mundo en su conquista de sí misma y del mundo: historia universal del saber y de la cultura.

Lo en-sí del hombre, o su pasado, no es así el proyecto global y originario, de un para-sí individual, sino la unidad sintética de todos los proyectos particulares en cuanto todos ellos deben encontrarse subordinados

y coordinados a la realización de aquel proyecto uno y universal que es la realización de la libertad absoluta en el mundo, como asimilación del mundo y transfiguración espiritual del mundo.

Frente al existencialismo prometeico en el que el ser quiere libremente, es decir, de espaldas a toda voluntad heterónoma, realizar su propia totalidad y que puede ser considerado como el efectivo intérprete del sentimiento de la hora, el existencialismo nihilizante de Heidegger y Sartre, se afana por remover no sé que supuesto pútrido del hontanar humano, a fin de levantar los miasmas deletéreos de la angustia y de la náusea, en los que se entenebrece y naufraga el impulso autorrealizador de la libertad, que se transparenta en la primera como libertad para la muerte y en la segunda como “existiendo de más” como pura contingencia sin sentido que puede querer sólo lo irrealizable y el absurdo.

Según Emilio Estiú toda existencia humana se encuentra siempre dentro de una situación. El hombre es posibilidad o libertad que en su realizarse se encuentra constreñido por esta situación que condiciona y determina a su ser propio. Por eso necesita trascenderla para llegar a ser su verdadero ser. Esto quiere decir que debemos convertir nuestra libertad en liberación.

Esta liberación es negación de lo dado, de la situación o facticidad en que se encuentra enquistado su ser, tiene que negar lo que se opone a la libertad plena, es decir, esforzarse por superar esta condición general de la existencia que consiste precisamente en ser siempre un ser-ahí.

La liberación puede tomar aspecto diferentes, que a su vez determinarían otros tantos tipos metafísicos: Puede estar basada en la actitud moral (o práctica), en la actitud cognoscitiva, en la religiosa y en la artística.

En el primer caso, la acción pone de manifiesto lo problemático de una vida que para ser necesita des-realizar todo lo dado, negarlo y transformarlo. El hombre busca en principio la satisfacción de todas las necesidades, esperando encontrar en ella su felicidad. Pero la felicidad es una ilusión, pues el hombre está constituido de tal manera que todo logro de un deseo o de un interés lleva implícito el surgimiento de otros múltiples deseos o intereses. Su símbolo es la insatisfacción fáustica, que toma coloraciones dolorosas y pesimistas. La liberación de la existencia en este plano de la acción nunca puede ser radical. En la acción, en efecto, debemos reconocerlo con Estiú, la libertad humana corre el riesgo de perderse en sus propias realizaciones, de dejarse absorber por los fines subalternos, empastarse o diluirse en el goce de los objetos. Por eso, a nuestro juicio, sólo constituye un efectivo proceso de liberación el movimiento de la libertad que tiene como objeto último de su querer a sí misma, que quiere su realidad y su plenitud absoluta, y con respecto a la cual todo logro particular, todo apetito, todo anhelo, aún sea el anhelo universal de la felici-

cidad, importa una autonegación y desnaturalización. Este proceso de liberación, por otra parte, en cuanto toda existencia se da siempre en una situación o facticidad, sólo podrá consistir en una acción transformadora de esta facticidad, consistente en una remoción de obstáculos, asimilación de fuerzas adversas, transformación de las resistencias de los objetos en instrumentos, etc., mediante la cual la libertad va alcanzando grados de posibilidades cada vez superiores. Pero la existencia humana no puede salir de una situación sino para caer en otra situación, más rica, en perspectivas y virtualidades y en predisposiciones creadoras, pero no por ello menos limitante y determinante de la libertad. El proceso de liberación de la libertad deberá concebirse, entonces, a nuestro juicio, en este plano de la acción como efectivo, como un auténtico proceso de autoliberación de la libertad, tendido hacia su realización absoluta, hacia su plena totalidad, pero en el cual esta totalidad absoluta sólo puede pensarse como un desiderátum o ideal irrealizable en el ámbito de lo humano, como una Idea en el sentido kantiano.

El segundo grado de liberación, que sobreestima al parecer Estiú como un grado superior de liberación con respecto al anterior: es el saber, que aproxima, dice, el hombre a la divinidad. Nuevamente, creemos, es necesario distinguir entre el saber puramente práctico y científico, que es un modo de liberación subordinado al anterior y auténtico en cuanto se realiza dentro de sus líneas directrices, como órgano de autoliberación y autorrealización de la libertad, y el saber de contemplación, por el que la conciencia humana se eleva a la intuición de lo Uno y es anticipo de la beatitud. Ahora, debemos preguntarnos, ¿en qué sentido hay en esta contemplación pura una efectiva liberación? Estiú es poco explícito al respecto hasta tal punto que puede decirse que no hace más que enumerarla. El conocimiento contemplativo libera parece ser porque nos aproxima a la divinidad. Pero esto sólo sería exacto si lo divino se reconociera como la esencia última de lo humano, si el hombre al aproximarse mediante esta intuición contemplativa a la divinidad profundizara cada vez más en la intimidad de sí mismo, en su consustancial libertad.

Pero con esto ya nos encontramos dentro del tercer modo de liberación: la fe religiosa. La fe religiosa, dice Estiú con frase sospechosa, es una liberación del hombre de sí mismo. Pero una liberación del hombre de sí mismo sólo puede ser liberación de sus falsas apariencias o valores, y entonces es una liberación que es al mismo tiempo autentificación del hombre y por ende profundización en su verdadera esencia. O puede concebirse como una liberación de la esencia del hombre, en cuanto esta esencia se supone como algo imperfecto, insuficiente que debe ser superado, o negado, como rebelión o pecado, etc., y en este caso la liberación no sería en el

fondo más que un efectivo proceso de enajenación o pérdida de sí mismo, una seudo liberación. La fe en su sentido metafísico, en cuanto intuición metafísica irreductible, consiste en la evidencia o conciencia inmediata que tiene el yo de su unidad esencial con las demás conciencias individuales, percibiéndose en ella a sí mismo como substancialmente una con el todo. Esta intuición metafísica es ambigua o, también podríamos decir, ambivalente. Ella es a veces intuición de la unidad sustancial de todas las conciencias particulares y como tal es el fundamento necesario de la ciencia y de toda comunicación entre los humanos. Las conciencias individuales se reconocen como teniendo su centro último y su fuerza de autorrealización en una conciencia o voluntad general de la que las conciencias o voluntades particulares serían sólo manifestaciones más o menos esenciales. Toda referencia de la libertad individual, todo ahondamiento de ésta en la voluntad universal y consecuente reconocimiento de su unidad con el todo, importa así una potencialización y acrecentamiento de la misma; habría aquí en esta re-ligación de lo particular a lo universal, que es religación a su más absoluta esencia, una efectiva y auténtica liberación. Pero la intuición metafísica de la fe *trasciende* simultáneamente esta mera aprehensión de lo universal humano, hacia una conciencia universal y absoluta que se presupone como extrahumana y con respecto a la cual las libertades humanas se encontrarían en relación no ya de identidad consubstancial sino de *dependencia*. Es decir, para hablar con más precisión habría identidad de substancia (la libertad), pues de otra manera no podría darse la intuición metafísica; pero la primera se concibe como infinita y la segunda como finita, y esta disparidad crea a su respecto una dualidad esencial. La primera forma de re-ligación daría lugar a una religión puramente immanente. La segunda es el fundamento manifiesto de las religiones en el sentido comúnmente aceptado. La relación del hombre con respecto a lo absoluto sólo podría ser el de una abdicación o renunciamiento a su libertad, en un anonadarse como ser libre, para anegarse y perderse en la voluntad divina. No es en verdad un modo de liberación, sino de enajenación y de esclavitud. La conciencia humana en esta intuición metafísica de lo absoluto aparece así interiormente dilacerada por los dos sentidos en que se muestra en ella este absoluto. Para la primera no hay más que un universal inmanente, que es al mismo tiempo la esencia formal del hombre. A su respecto toda transcendencia es negada y aceptada como incognoscible, como no dada en la intuición y representable sólo para el pensamiento. Para la segunda, en cambio, la transcendencia es intuída con la misma o aún con más absoluta evidencia. Estas son dos posiciones extremas, dos testimonios igualmente válidos, más allá de los cuales no puede aventurarse el espíritu crítico, si no quiere caer en una polémica militante de mala fe y

sin sentido. Esta dualidad determina a la esencia humana como una esencia interiormente desgarrada, que se debate consigo mismo, e irreductible a una unidad.

Por último enumera Estiú como cuarta forma de liberación al arte. En el arte se supera la determinación de la contingencia y la facticidad transfigurando lo existente en la intemporalidad irreal de una forma cerrada en sí misma. *El mundo del arte*, agrega, *se origina en una evasión de lo real*. Creo que con estas palabras que subrayo ha dado en el blanco Estiú en el verdadero sentido de la actividad artística. El arte es una evasión, una evasión de la facticidad, como son también evasión otros muchos modos del comportarse humano frente a la realidad. Pero una evasión, lo contrario de una liberación, es sólo la máscara o la apariencia de la liberación.

NOTAS

LA ETAPA ACTUAL DEL ÚLTIMO HEIDEGGER

¿“QUE SIGNIFICA PENSAR”? (1)

CARTA DE FRIBURGO (ALEMANIA)

POR CARLOS ASTRADA

Los viernes a las cinco de la tarde, hora de la *Vorlesung* semanal de Heidegger en la ya famosa aula número uno de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo, en Brisgovía, constituyen todo un acontecimiento intelectual. Dicha aula, con una capacidad de 900 personas sentadas y de 1.000 con las que escuchan de pie y las que se arraciman en torno a la cátedra, totalmente repleta, y dos aulas más, con capacidad para 800 y 700 oyentes, respectivamente, también llenas y con oyentes de pie, a las que se transmite por el micrófono desde el aula número uno la conferencia magistral, es el auditorio que escucha la palabra de Heidegger. Es un problema conseguir asiento cuando no se dispone de alguno de los pocos reservados por el filósofo para los íntimos de su círculo. Una hora antes comienza ya la afluencia del público.

Este semestre, como el anterior y como sucederá en el próximo de invierno (1952-1953) dicta sobre el tema *¿Was heisst Denken?*, ¿qué significa pensar? La tarea que se ha propuesto y viene cumpliendo el autor de *Sein und Zeit* es explicar primero cada una de las partes que integran la estructura de pregunta, por su alcance supuesto conocido, de tanta gravitación mental, y, por su aparente simplicidad, tan compleja en lo que atañe a lo especulativo y a lo histórico-filosófico. A través del pensar y en dirección al ser corre la línea de embestida, en la etapa actual, del propio pensar del último filósofo genial de Occidente. Su palabra, de difícil claridad, abre interrogantes, rectifica sólitamente interpretaciones y reserva como es de imagi-

(1) Una síntesis de lo que Heidegger considera la tarea que compete al pensar trae un artículo del mismo título (*¿Was heisst Denken?*) —que fué el tema de una conferencia radial— publicado en *Merkur*, N° 53, 7° Cuaderno, julio 1952, Stuttgart.

nar, para la gran mayoría de los oyentes, aporías que se le escapan. Y ciertamente, la cuestión que aflora en seguida es la de si en ese enorme auditorio heterogéneo, de estudiantes y de público extra-universitario, hay realmente un diez por ciento capacitado y con preparación histórico-filosófica para seguir la disertación de Heidegger, captando más allá de su técnica expresiva (Heidegger es un gran expositor) su verdadero sentido y alcance. Si es así ¿qué espera, pues, de su palabra, el restante noventa por ciento del público oyente? Y no cabe decir que este público no “comprenda” a Heidegger, ya que comprensión no es sólo la intelectual y apta para el discrimen crítico. Hay que tener presente que el ambiente que crea la *Vorlesung* es el de una tónica emocional de la que todos participan. La mayoría busca en la lección magistral un indicio que le haga sospechar algo del ser, ya que, para Heidegger el pensar es pensar del ser, “así como las nubes son nubes del cielo”. Hoy, para el hombre europeo capaz de inquietud y también para el de otras latitudes, sea que él adopte una lúcida actitud intelectual, o una adivinatoria de carácter emocional, es cuestión del ser y de la existencia.

También en las dos primeras décadas de nuestra centuria un gran público en parte mundano, llenaba el aula del College de France en que disertaba sobre la filosofía de la vida Henri Bergson. *La vie*, en la palabra de Bergson, cobró prestigio mágico, un alucinante timbre áureo. La gente sentía la necesidad, aguijoneada por su inquietud, de adentrarse intuitivamente en la onda de la vida, estilizada en la *durée*, el aporte bergsoniano que debeló al determinismo mecanicista. Es que la filosofía —dicho sea con todo respeto—, es *mondaine*, es para el mundo y la vida. Hay épocas, las de crisis, en que ella se aproxima a la realidad. Su sombra abandona el plano en que, como tal, fué sistematizada por el pensamiento abstracto, y hace su aparición de cuerpo presente en el dominio de la vida, de la existencia, del mundo humano. Entonces se percibe bien que ella, a pesar de su escolaridad técnica, es filosofía *de la vida y para la vida*.

¿Qué significa pensar, en concepto de Heidegger? Este nos dice que para saberlo aproximadamente debemos estar prestos a aprender a pensar; pero tan pronto como nos entregamos a este aprendizaje tenemos que reconocer que aún no somos capaces de pensar. Tenemos sin duda la posibilidad de pensar (por cuanto el hombre es, por definición, el ser que puede pensar), pero este “posible” en que nos amparamos no nos garantiza que podamos hacerlo.

El hombre, como ser viviente racional tiene que poder pensar, si él quiere. Quizá el hombre quiere pensar y, sin embargo, no puede. En última instancia, a base de éste su querer pensar quiere demasiado y puede, por lo tanto, demasiado poco. Verdaderamente sólo queremos aquello que antes por sí mismo nos quiere en nuestra esencia, en tanto que se inclina a ésta. Esto

que se inclina a nuestra esencia nos mantiene en ésta mientras nosotros conservamos eso mismo que nos mantiene. Pero sólo lo conservamos en la medida que no lo dejamos escapar de la memoria. Entonces es la memoria lo que recoge el pensar para aquello que nos mantiene en nuestra esencia en cuanto que, al mismo tiempo, es lo pensado en nosotros. Esto, por ser lo originario, es lo que hay que tener presente. Sólo cuando estamos capacitados para lo que hay que tener presente, lo que en sí es lo reflexionante, podemos pensar. Lo que hay que tener presente, y en nosotros piensa es, según Heidegger, el ser. Para alcanzar aquella capacitación tenemos nosotros, por nuestra parte, que aprender a pensar.

Lo que hay que tener presente, en lo que hay que pensar, puesto que el hombre está menesteroso de ello, es lo crítico, lo riesgoso, lo grave. Lo más crítico en nuestra época crítica y de riesgo es que nosotros no pensamos aún, no obstante que el estado del mundo se torna cada vez más crítico. Aparentemente esta situación exige, antes, que el hombre obre en lugar de hablar tanto en Conferencias y Congresos, terminando por moverse en un puro idear acerca de lo que debía ser y cómo debería llevarse a cabo. En consecuencia, el déficit estaría en el obrar y de ningún modo en el pensar. Heidegger, contrariamente, opina que hasta ahora el hombre, desde hace ya siglos, ha obrado demasiado, pero ha pensado muy poco. Todo lo que aduce sobre el pensar no tiene, según lo previene, nada que ver con la ciencia. El pensar a que el se refiere —pensar primario— describe su movimiento al margen y por encima de la ciencia. Lo que de ésta nos dice, incidental, pero incisivamente, es harto sugestivo y como a propósito para inquietar, lo que buena falta les hace, a los epistemólogos. “La ciencia no piensa”. Y no piensa porque, conforme a sus procedimientos y medios auxiliares jamás puede pensar, a saber según la manera en que el pensador piensa. Pero que la ciencia no piense no es un defecto suyo, sino una ventaja. Esto le permite alojarse en el objeto que ha acotado y hecho emerger su investigación. Su comportamiento será predominante operativo. Según Heidegger, la relación de la ciencia con el pensar será fecunda y legítima cuando el abismo que existe entre las ciencias y el pensar se torne visible, y ciertamente como uno insuperable. Cabe, pues, extraer la consecuencia de que si el hombre ha obrado demasiado ha sido porque las ciencias han tenido la primacía, constituyendo su preocupación dominante.

El pensar es un estar en camino; es un constante tránsito. Hacia lo que se dirige el hombre en el pensar, en su constante estar en marcha, es hacia el ser. Si realmente piensa, ha de pensar el ser, que es de donde proviene el impulso que hace que el pensar sea un estar siempre en camino a... En definitiva es el ser el que piensa en el hombre, y el que habla en su lenguaje. El ser es el adviniente y el hombre es el viandante que, en el

elemento del pensar, va a su encuentro, sin que éste se produzca puesto que el pensar siempre es un estar en marcha. Lo único que cabe esperar es que el ser advenga al hombre, a su visión, cuando esto suceda por destinación del ser mismo. Entonces comenzaría, según Heidegger, una mutación en la esencia del hombre, que daría así de ser el *animal metaphysicum*.

En las clases que nos fué dable escucharle, Heidegger explicitó el carácter del pensar como un estar en camino a . . . , con una penetración que sacaba a luz lo mismo que el buzo que vuelve de una profundidad oceánica con el tesoro de un naufragio, magníficos hallazgos. (¿Y qué otra cosa es para él el pensamiento clásico griego, reducido a *techné* y tabulado en disciplinas, que los restos de un naufragio en que el oro de ley, el significado esencial del aporte originario de los presocráticos, de un Parménides, de un Heráclito se ha perdido, ha sido olvidado?). Hizo un análisis en pos de una nueva interpretación, muy suya, del comienzo del fragmento 6 de Parménides (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I Bd., pág. 153, 4a. ed.). Este reza: “Esto es necesario decir y pensar, que el ente es”. Heidegger empieza, para descifrar en su sentido lo que se oculta en el poema parmenídeo bajo significaciones idiomáticas incipientes, por establecer lo que sería la verdadera puntuación de la frase: “Esto es necesario” (punto y coma) “decir y pensar” (punto y coma) “que” (punto y coma) “sólo el ser es”. Una posible transcripción conceptual de la sentencia tal como la presenta Heidegger sería la siguiente: (“El ser) es necesario, sólo el ser es, y “que” suscita el decir y el pensar”. Claro que los filólogos no estarán de acuerdo con esta interpretación de Heidegger, como tampoco con otras, tal como la de la sentencia de Anaximandro (*Holzwege*, pág. 296). Cada punto y coma que introduce en aquélla los hará dar un brinco. Pero no sobreestimemos a los filólogos, máxime si tenemos presente la opinión que Nietzsche (que bien conocía a sus colegas) nos da de ellos (*Wir die Philologen*), sobre todo en lo que respecta a su falta de aptitud para desentrañar lo simbólico, que es el ropaje del pensamiento antiguo, sobre todo del presocrático.

Con relación a Parménides, Heráclito, etc., Heidegger pone en entredicho la designación de presocráticos. Considera que, con referencia a éstos, hablar de presocráticos implica erróneamente subestimación. Llamar a Parménides presocrático es lo mismo que llamar a Kant prehegeliano. Desde el punto de vista formal la comparación es atrayente; aunque discutible. Ciertamente, para un hegeliano, Hegel sería la superación de la postura de Kant, el desarrollo pleno de lo que en este último habría estado germinalmente. No obstante, esta apreciación es objetable por cuanto en Hegel, dentro del marco de los sistemas del idealismo alemán postkantiano, culmina un desarrollo metafísico, que no tiene su arranque en Kant, y la problemática que infiere Hegel en *Phänomenologie des Geistes*, que es lo más viviente del aporte

hegeliano, es ajena al pensamiento de Kant. Por lo demás, con igual criterio podría considerarse a éste como prefichteano o preschellingiano. Mas lo efectivo es que a todos los filósofos del idealismo alemán, a partir de Fichte, se los llama postkantianos y con razón, no para situarlos cronológicamente, sino porque el filosofar de todos ellos arranca de la posición kantiana. De modo que toda la constelación del idealismo alemán es filosofía —y gran filosofía— postkantiana. En cambio, la filosofía prekantiana se parece mucho a la prefilosofía, prolongado “sueño dogmático”. En cuento al ulterior desarrollo que los filósofos del idealismo alemán imprimen, en más de un aspecto importante, a la posición kantiana, y también en lo tocante a algunas de las consecuencias más radicales que de ésta derivan (intuición intelectual en Fichte, aprioridad trascendental de la naturaleza en Schelling), todo eso está genialmente bosquejado y en gran parte explicitado por el Kant de *Opus Postumun*. Y aún suponiendo que ésta se hubiese perdido, todos estos pensadores continuarían siendo postkantianos porque su filosofar ha quedado aferrado en el movimiento del giro copernicano del pensamiento de Kant. Todavía más, si la “Crítica de la razón pura” se hubiese perdido y sólo nos quedasen los escritos del Kant pre-crítico, los sistemas del idealismo alemán, a partir de Fichte, no serían concebibles.

Con relación al problema que suscita el cotejo polémico de Heidegger, se puede pensar disintiendo con su valoración de Parménides, que el problema del ser inaugurado por él, recién encuentra en Aristóteles y Platón su verdadera dimensión y altitud de desarrollo filosófico. En Parménides prelude el tema de la ontología, surge la doctrina del ser según Nietzsche (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*). Sería, la suya, la incipiente visión del problema. Pero si, como pretende Heidegger, en Parménides no sólo está el germen, sino también la flor y el fruto, entonces no cabe ciertamente llamar a Parménides presocrático. En este caso a los filósofos socráticos y postsocráticos habría que considerarlos postparmenídeos.

Empero es el caso que entre el pre y el post, o más allá de ellos, la cuestión fundamental es la del ser y correlativamente la del pensar, sobre los cuales Heidegger continuó disertando, llevado por la magnífica dinámica de su pensar. Al terminar la última lección que nos fué dable escucharle, salimos trabajados por la idea de que la mente más potente y mejor organizada de la filosofía contemporánea estaba lanzada íntegra a la conquista de la posición última, sin resguardo para un retroceso, y que el último Heidegger era el símbolo de la ultimidad del pensar... europeo.

Friburgo, junio 30 de 1952.

CARLOS ASTRADA

RESOLUCIONES DEFINITIVAS, PROVISORIAS, POSIBLES

(SEGUN LAS RESPECTIVAS CATEGORIAS)

POR GIOVANNI CAIROLA

El autor de este fragmento correspondiente a su ensayo "lo Provisorio y lo Posible", ha fallecido el 13 de julio de 1952 en la ciudad de Turín. Desempeñaba el cargo de asistente del Profesor Nicola Abbagnano y era uno de sus discípulos predilectos. Pocos años hace se doctoró en Filosofía y Letras en aquel centro de estudios, evidenciando su capacidad especulativa, por lo cual constituía una de las grandes esperanzas del pensamiento italiano. Su prematura desaparición ha malogrado una personalidad filosófica que ya había comenzado a destacar su valor dentro de la más reciente promoción influida por el pensamiento de Abbagnano. Su existencia breve, pero intensa, nos ha legado algunos escritos que sirven de pauta para apreciar la claridad, nitidez y acuidad de su criterio.

* * *

La consideración de la existencia caracterizada por el reconocimiento de su límite, por el que es constitucionalmente incierta, establece la cuestión de la relación entre la incertidumbre de cada posibilidad existencial y el certificarse en el acto de elegir y realizar una de ellas. Se pregunta: ¿cómo acontece la resolución?

Esta puede ser considerada bajo tres formas: mediante la categoría de lo definitivo, de lo provisorio y de lo posible.

a) Lo definitivo —si en el acto de la elección— se considera el pasaje de la posibilidad al hecho y se ve que esta posibilidad "factificada" no puede más transformarse como posibilidad de elección ya que es imposible invertir los momentos del tiempo; se afirma consecuentemente que la elección de la cual el problema halla su resolución es definitiva. Lo definitivo expresa la estabilidad. "Alea iacta est"; y no resta otra cosa por hacer cuando se ha elegido, ni más que decir al que indague sobre la elección.

b) Lo provisorio — si se consideran las elecciones proponiéndose continuamente a través del curso del tiempo, y el estratificarse sucesivo de los

hechos, conjuntamente con la exigencia de lo definitivo que da seguridad (exigencia inapagada completamente o por cierto tiempo) — afirma que la resolución es provisoria.

c) Lo posible — representa teóricamente un desarrollo más coherente de la provisoriedad que cuenta con la incerteza, pero considera problemáticamente también la existencia de la seguridad y la búsqueda en una relación normativa y garante.

Estas tres categorías son muy distintas entre sí y no son dialectizables; representan tres actitudes existenciales típicas. Se podría describir el aspecto, viendo luego cómo pueden ser usadas estas tres, en el devenir de la existencia. Pero esta extensión indagativa no es proficua; se requiere en vez un profundizamiento que consiste en ver cuál de las tres categorías corresponde al buen uso que se debe hacer, cuál sirve verdaderamente para dar una resolución positiva.

El análisis de la definición de lo definitivo admite una tautología en la cual se introduce ilícitamente una nueva categoría. En efecto, si se dice: lo que se ha hecho es hecho, o: lo que se ha hecho es estable, cuando se entiende por estabilidad el “factificarse” de lo posible, entonces se logra la tautología. Pero si se dice: la resolución es: “hecha”, pues “es” y “será” establemente definitiva, es menester negar la consecuencia ya que se vuelve a proponer ilícitamente, para el futuro, lo definitivo que pertenece al pasado y constituye el hecho; se atribuye la categoría de lo definitivo a lo posible. En este caso el término definitivo es usado equívocamente e introducido mediante un cambio ilícito.

El análisis lógico está confirmado por la imposibilidad de definir la resolución de un problema en forma tal (definitiva), en caso de ser seguro que la misma resolución no pueda nunca más ser reconducida a problema.

Yo sé no sólo que mi resolución puede ser equivocada, sino también que no podré más dar una solución absoluta; es decir, que corresponda totalmente al interrogante, y sería ésta la única resolución definitiva del problema. Luego la estabilidad de una resolución está condicionada por su revocabilidad y una situación no es nunca una situación definitiva, por lo menos hasta que dure la vida.

Por otra parte, si cada resolución es considerada solamente como un hecho y se excluye así del plano problemático, la sucesión temporal de las elecciones se impide, cada elección sucesiva es una ruptura de continuidad provocada por el presunto ser definitivo de las resoluciones: se niega la continuidad de la existencia negando el incidir del pasado en el futuro. Mas aún, por medio de la resolución, un problema deja de ser, pero su “haber sido” no altera la sustancia, lo cual no excluye que pueda volver a ser un problema. En vez, si la resolución es establemente definitiva reduce

el problema resuelto a no ser más un problema, lo niega como tal, lo que es, como se ha visto, imposible. Lo grave de la confusión que acontece cuando se invierte “el haber sido” de un problema con el “no ser más”, es evidente cuando se examina la capacidad resolutive que al actuarse usa una de las tres categorías arriba expuestas.

En efecto, la capacidad resolutive del hombre es limitada y el límite del número de la posibilidad no solamente es extremo (se me presenta un número “x” de posibles; mi situación me consiente solamente aquéllos; otros productos de la fantasía, los cuales pueden también dirigir el pensamiento, son en verdad imposibles para mí).

Este es el significado más visible del límite, pero es menester no olvidar que en el ámbito de estos “x” posibles yo no estoy disperso, libre de todo límite. Esto acontece interiormente en cada posible, que es mío, porque en él reconozco constitucionalmente la unidad de las posibles realizaciones. Es cierto que en este instante yo puedo escribir, o comer o correr; y no puedo hallarme en Roma o New York, o derribar con el hombro la pared que está enfrente de mí; pero también la posibilidad de escribir, de comer o de correr, poseen cada una interiormente, un límite propio de mi existencia. Fuera de ejemplo, sostengo que cada posibilidad, dado que es mía, es limitada (precaria e inestable); y no reconocerla como tal significa negarla como posibilidad. La limitación interior de cada posible, excluye la resolución definitiva, perfecta, dado que la resolución que es mía (verdadera para mí) no puede ella dejar de ser también limitada; se aclara así la posibilidad para todo problema de ser repropuesto a mi elección y el certificarse del posible mediante el acto de la elección en un hecho que no significa otra cosa sino la continua “apertura” (horizonte) de la elección real para mí que estoy sujeto a los posibles. Luego, la capacidad resolutive de elegir, la cual es propia de la existencia —y no como ciertos sueños gnoseológicos la fingen— excluye la coincidencia del hecho y de lo definitivo porque ningún hecho es jamás definitivo, si es oriundo del hombre.

En otros términos: el hecho que resulta de la elección no es necesario, (como necesidad imperativa) la falta de necesidad es más evidente cuando se observa el acto de la elección en su interioridad y en su límite constitutivo más que en su explicación externa; no importa ver que puedo escribir, o hacer otra cosa, y no estar en New York, sino observar cómo y por qué puedo escribir.

La negación del uso de la categoría de lo definitivo en la elección, reconduce de nuevo al cómo y por qué de la posibilidad, sobre la cual se discurría al principio; y enlaza esta negación a la exigencia que la elección afirma la verdad para mí en la resolución del problema.

(Tradujo Rosa De Lio Brizzio)

Problèmes Actuels de la Phénoménologie, *Actes du Colloque International de Phénoménologie* Descleè de Brouwer, Bruxelles, 1952.

Este breve volumen contiene el texto de cinco importantes comunicaciones y una conclusión, en la que Jean Wahl destaca los aportes fundamentales de lecturas y discusiones y confronta sus resultados.

La comunicación de Pierre Thévenaz sobre *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl*, vuelve sobre el tan trabajado tema, pero para destacar no ya las analogías de ambos filósofos, sino su carácter de representativos de “dos actitudes irreductibles”.

Descartes y Husserl coinciden en la convicción de que “la tarea de la filosofía es la de establecer el fundamento radical y apodíctico de la ciencia verdadera”. Pero sus diferencias son esenciales. En primer lugar, es distinto el propósito de su radicalidad: mientras Descartes intenta rehacer la ciencia *ab ovo*, para lo cual se vuelve hacia la metafísica, Husserl no cuestiona la certeza de la ciencia, cuya crisis alcanzaría sólo sus fundamentos y significación, pero no sus resultados. De ahí que, también, difiera el proceso de radicalización. La duda metódica busca un fundamento primero que elimine y reemplace lo que antes era real. La reducción fenomenológica no elimina nada, ya que la ciencia es cierta; libera únicamente a la intencionalidad de su referencia al mundo, para que pueda volverse a lo que hace posible el mundo y le da su sentido: la subjetividad trascendental.

Estas dos experiencias metódicas son índice de dos concepciones de la conciencia, que escinden, diríamos, su estructura dual, ya reconocida por Aristóteles: conciencia intencional de objetos, que es conciencia implícita de sí. Para Descartes la conciencia esencialmente es conciencia de sí, atención, que alcanzará la total coincidencia del yo consigo mismo en el *cogito*; en él, la vacilante conciencia de sí inicial se ha cargado de apodicticidad, se ha tornado aprehensión metafísica de sí y punto de partida radical de la filosofía.

Para Husserl, en cambio, toda la conciencia es intencionalidad. La *epojé*, por una conversión sobre el yo, la torna intencionalidad trascendental; pero su *Selbstbesinnung*, más que una reflexión sobre sí, es una recuperación siempre más total del mundo en su fuente trascendental dadora de sentido; “por una parte como *intención total*, como espectáculo proyectado ante el *espectador desinteresado*, por otra como *teleología escondida*, en el plano de una *Leistung* constituyente que da su sentido al mundo”. El punto radical de partida está, así, para Husserl, en la “coincidencia de la conciencia tras-

cedencial con la totalidad de su intención, o sea, con el mundo". Siendo esta coincidencia, de hecho, inalcanzable, la búsqueda del punto de partida radical resulta el creciente proceso de radicalización de la filosofía, "la racionalización progresiva de la razón misma, que reaprehende su propia historia y su teleología escondida al reaprehender el mundo".

Puede ahora Thévenaz precisar la "enorme distancia" que va del punto de partida del radicalismo cartesiano al del trascendentalismo de Husserl. "Uno busca el verdadero comienzo de lo que todavía no es; el otro, el verdadero comienzo de lo que ya es". En Husserl, como en todo trascendentalismo, la razón no es totalmente cuestionada; habría, así, una deficiencia de radicalidad. Descartes, en cambio, habría alcanzado el punto de partida radical que excluye, de una vez por todas, toda recurrencia a lo trascendental. La línea de Descartes no conduce a Husserl, y Thévenaz ve otra prueba de esta afirmación en el hecho de que, debido a la tradición cartesiana, "hasta hoy el trascendentalismo está ausente de la filosofía francesa".

* * *

El relato de Herman J. Pos se titula *Valor y límites de la fenomenología*.

Comienza situando los inicios de Husserl en la reacción psicologista contra el idealismo romántico, para pasar a la "evolución dialéctica" del pensamiento husserliano que, del psicologismo de *Philosophie der Arithmetik* pasa, mediante la teoría de la intencionalidad, al objetivismo de la verdad autónoma que exponen *Logische Untersuchungen*, para, por una nueva corrección de lo excesivo de esta posición, concluir en el idealismo trascendental de *Ideen*.

Examina Pos el carácter de este idealismo y encuentra que "la descripción pura del hecho fundamental, que es la conciencia natural *realista*, conduce (a Husserl) al *idealismo* de una conciencia segura de su contenido, pero no de la realidad que corresponde a su contenido". Por este camino habría llegado Husserl hasta las últimas consecuencias del idealismo, como lo comprobaría la afirmación contenida en uno de sus últimos escritos de que "la subjetividad *deja valer* la realidad mundana, lo que sugiere que sería libre para dejarla caer y aniquilarla".

Al finalizar este análisis —en el que, nos parece, no se alcanza lo peculiar del idealismo fenomenológico— concluye Pos que tal idealismo es "el fruto de condiciones históricas, que quedan fuera del fondo de la doctrina".

Desvinculada la fenomenología del idealismo, se imponen correcciones a su aporte a las ciencias de la realidad natural. Frente al apriorismo en que Husserl, al igual que los neokantianos, habría incurrido, es preciso revalorizar la experiencia —que el autor parece entender más en el sentido del empirismo que en el de la fenomenología— y aún la inducción es sugerida como método para alcanzar lo eidético.

Pero es en las ciencias humanas y culturales donde la fenomenología habría probado toda su fecundidad. Se muestra en ellas como "un método de conocimiento de carácter eminentemente humano y aun humanista" en

cuanto ha permitido estudiar los mundos espirituales propios del hombre con una objetividad no racional sino humana, en la que se aúnan respeto, interés y comprensión.

Es evidente que esta apreciación valorativa de la fenomenología remata en un humanismo cultural-cientificista de tono menor que, con mayor justeza, llamaríamos humanitarismo.

* * *

La comunicación de Eugen Fink se titula “El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo”.

La fenomenología, nos dice, ha sido desde sus orígenes antiespeculativa; ella quiere dar la primera y la última palabra a las “cosas mismas”. Ahora bien ¿la fenomenología debe, por su esencia misma, negar el pensamiento especulativo?; ¿no se ha introducido este pensamiento subrepticamente en ella?

La fenomenología no quiere ser ni metafísica ni teoría de la ciencia, sino filosofía como ciencia estricta. “Quiere superar así a la metafísica tradicional por su rigor científico y a las ciencias positivas existentes por su originalidad”. Reniega asimismo de la historia, y se esfuerza por conquistar una relación inmediata con las “cosas mismas”, en el sentido de lo dado, lo inmediato, lo intuído. Reconoce, sí, tantas regiones de cosas mismas como modos de presentación (*Gegebenheit*) originaria, pero el modelo lo constituye la cosa sensible intuitivamente dada. Señala Fink como momentos posteriores del planteo fundamental fenomenológico. 1) la cosa misma es despojada de todas las capas de sentido científico; 2) Es despojada de sus revestimientos lingüísticos, ya que el lenguaje es operación lógica y la cosa en sí misma pre-lógica. Se forja, en sustitución un lenguaje precaucional; 3) Ligado estrechamente a esto se encuentra la teoría del concepto, que los concibe como “formas ideales”, mediatas y fundadas sobre una intuición pre-lógica.

Considerando estos caracteres ¿no será el comienzo radical del filosofar una *ingenuidad ahistórica*? ¿Existe el ente pre-conceptual y ante-predicativo? No; en la no eliminable estructura categorial de la cosa, en su constitución ontológica de cosa se inserta el trabajo ontológico de toda la historia de la filosofía occidental. No hay pues cosas pre-conceptuales, como tampoco hay ente independiente del lenguaje. El concepto conductor del método fenomenológico, la “cosa misma”, preconceptual y prelingüística está basada en supuestos no aclarados, cuya prueba correspondería al pensar especulativo. En efecto la cosa misma no es el ente en sí, sino el ente para nosotros (objeto). La relación entre el ser puro de un ente y el ser objeto de ese ente, supera ya a la fenomenología que se detiene ante el pensamiento especulativo. Ella simplemente decreta que el ente es idéntico al fenómeno. “Pero la fenomenalidad del ente no es nunca un dato fenomenal”, no es algo tal que ella misma aparezca; por eso es un tema de determinación especulativa.

En el examen de las significaciones de “sustancia y aparecer” nos muestra Fink como Husserl extrema aún el cambio cumplido en la metafísica por

Descartes y Leibnitz —por el cual “el fenómeno deviene el objeto representado de un yo representante”— al decidir que “el ente es objeto y nada más”, y al extraer las consecuencias de este planteo fundamental. Si sólo es objeto, la cosa misma carece de autonomía. “Sólo es lo que es, con relación al sujeto, al que aparece”. Pero a su vez el sujeto sólo es lo que es, en el representar el objeto representado. La representación pasa a ser lo primario constituyendo en sí el yo representante y el objeto representado. La intencionalidad, que ha dejado de ser una propiedad de las vivencias, constituye la dimensión dentro de la cual se diferencian lo exterior y lo interior.

Precisamente la genialidad de Husserl se muestra en la investigación concreta y minuciosa de la “vida intencional”, en la que sujeto y objeto quedan englobados. El análisis intencional nos revela las cosas como productos constitutivos que, a su vez, nos remiten a operaciones productivas. Pero la ausencia de un pensar especulativo impide a Husserl la determinación ontológica de los procesos constitutivos y de la vida intencional misma. La actitud anti-especulativa de la fenomenología debe sufrir, pues, —es la tesis de Fink— una revisión radical.

El pensar especulativo resulta necesario tanto para aprehender la esencia ontológica de la constitución intencional del ente como para comprender la marcha del análisis intencional, en cuyo curso Husserl sigue instintivamente, proyectos especulativos ocultos, al tener en cuenta modos originarios de la intencionalidad.

Se ha mostrado así que en la fenomenología operan, en forma soterrada elementos especulativos: “en la interpretación de la cosa misma como fenómeno, en el postulado de un recomienzo radical, en la tesis de la posterioridad del concepto, en la fe en el método, en la indeterminación de lo que es “constitución”, en la vaguedad del concepto fenomenológico de vida y, ante todo, en el procedimiento analítico mismo”.

* * *

Maurice Merleau-Ponty comunica *Sobre fenomenología del lenguaje*. Luego de señalar la evolución de la filosofía husserliana del lenguaje, pasa Merleau-Ponty a analizar el “fenómeno del lenguaje”. Partiendo de una distinción de Pos distingue el lenguaje como objeto de pensamiento y el lenguaje como mío, es decir, la palabra. Ambas perspectivas sobre el lenguaje no se yuxtaponen simplemente, ya que se da una relación dialéctica entre la diacronía de la lengua y la sincronía de la palabra. De ella surge una doble tarea: por una parte encontrar un sentido en el devenir del lenguaje, concibiéndolo como un equilibrio en movimiento; y, correlativamente, comprender que el sistema realizado por la sincronía de la palabra, no está jamás totalmente en acto, sino que es más bien “un conjunto de gestos lingüísticos convergentes de los cuales cada uno será definido menos por una significación que por un valor de uso”.

La fenomenología del lenguaje al acotar la lengua de los lingüistas en mí, con las particularidades que en ella agrego, infiere una nueva concepción del ser del lenguaje, que es ahora, lógica en la contingencia.

El valor expresivo de la lengua hablada, nos dice Merleau-Ponty, no resulta de la suma de los valores expresivos de cada elemento. Al contrario: éstas no constituyen sistema sino en cuanto cada uno de ellos significa su diferencia con respecto a los otros, por eso en la lengua sólo hay diferencias de significación. En verdad no se trata de que cada signo sea vehículo de una significación, sino que todos juntos hacen alusión a uno, que no llegan a contener jamás.

El lenguaje tiene así una acción a distancia, que designa las significaciones sin tornarlas palabras, acción que es un caso eminente de la intencionalidad corporal. Del modo como la conciencia que tengo de mi cuerpo es inmediatamente significativa de un cierto paisaje en torno mío, así también la palabra que pronuncio o escucho es “potencia de una significación legible en la trama misma del gesto lingüístico” y, sin embargo, jamás contenida en él.

La palabra mantiene con la intención significativa la misma relación que el gesto con los objetos circundantes por él mentados. La intención significativa es así, en mí, un “vacío determinado” a llenar mediante palabras. En efecto, las significaciones son como polos de un cierto número de actos de expresión congruente, pero la expresión nunca es total: siempre hay un sobrepasar lo significado al significante, y es la virtud misma del significante hacer esto posible. Además este acto de expresión, no es para el mismo sujeto hablante una operación secundaria, sino la forma de posesión de significaciones que, de otro modo, sólo nos son presentes sordamente. Expresarse es tomar conciencia. La intención significativa se da un cuerpo y se conoce buscando un equivalente en el sistema de significaciones posibles, que representa la lengua, y esto se realiza mediante una “deformación coherente” de las significaciones disponibles, que las ordena de acuerdo a un sentido nuevo, aun cuando la palabra dé luego la ilusión de que ya estaba previamente contenida en las significaciones.

De este planteo extrae Merleau-Ponty sus conclusiones concernientes a la filosofía fenomenológica.

El problema de la fenomenología del lenguaje nos obliga a tomar posición en lo que concierne a las relaciones de la fenomenología con la filosofía. Si la palabra es la *praxis* antes descrita, la fenomenología es ya filosofía de la palabra y no queda lugar para una elucidación de grado superior.

El alcance filosófico de la anterior descripción de la potencia significativa de la palabra, y del cuerpo, se ve confirmado en la “experiencia del prójimo”. Si es la conciencia quien debe efectuarla, ella no es posible. En efecto, ya que tener conciencia es constituir, tendría que constituir al “otro” como constituyente, y ello con relación al acto mismo en el cual lo constituyo. Se dan, en cambio, ciertas “conductas” que invierten mi relación intencional hacia los objetos y dan, a algunos de ellos valor de sujetos y un caso eminente de ellas es la palabra que, por la encarnación de lo que llamo su pensamiento, es el fenómeno último y constitutivo del “otro”.

Este tipo de “conductas” al que Merleau-Ponty llama “orden de la espontaneidad enseñante” —el *yo puedo* del cuerpo, la *tragedión intencional* que

nos da el “otro”, la *palabra* que da la idea de una significación pura o absoluta”— es el dominio propio de la filosofía fenomenológica, inaccesible tanto a las metafísicas dogmáticas como al psicologismo o al historicismo.

* * *

Paul Ricoeur, el traductor francés de *Ideen* y avezado conocedor del pensamiento husserliano se refiere a *Método y tareas de una fenomenología de la voluntad*.

Ya Husserl ha bosquejado la aplicación del análisis intencional, y de su distinción entre noesis y noema, a la voluntad. Ricoeur lleva a cabo esta tarea, distinguiendo tres niveles diferentes.

En el “nivel del análisis descriptivo” realiza una reflexión noemática sobre lo querido, que se nos presenta, primeramente, como el *proyecto* que yo *decido*. La intencionalidad del decidir, si bien vuelta hacia el proyecto, su correlato, se articula sobre una imputación de mí mismo: “yo decido...”, implica un “yo me decido”. Y, asimismo, implica la referencia a una motivación (“yo me decido porque...”), que no debe ser confundida con la causalidad naturalista.

El decidir se resuelve en un *obrar*, que llena la intención vacía del proyecto y, a través del cuerpo, opera su correlato: el *pragma* (lo hecho por mí).

Pero el querer recién se completa en un mentar más secreto: el *consentir*, por el cual no sólo acepto, sino que adopto la *situación* (correlato del *consentir*) de mí existir como ser volente en el mundo.

El método descriptivo aplicado en el plano de la psicología fenomenológica permite: 1), una comprensión de lo involuntario, que únicamente es inteligible en su relación viva con lo voluntario; 2), conducir de la voluntad constituida al “querer constituyente”, a al “voluntad que yo soy”, acto primitivo de la conciencia.

El *querer* es *constituyente* en cuanto integra lo involuntario en lo humano; es *primitivo* en cuanto su carencia total significaría dejar de ser hombre. Pero esto no confirma el idealismo trascendental; al contrario, se vuelve contra él.

Mientras Husserl hace de las vivencias afectivas y volitivas actos fundados sobre representaciones objetivantes, la reflexión noemática sobre el proyecto, el *pragma* y la situación nos muestra a la vida voluntaria como un modo peculiar de la *Sinnggebung* de la conciencia, presente íntegramente en cada uno de sus modos de “dar sentido”; la representación pierde, así, su anterior primacía.

Además si la existencia voluntaria puede ser llamada *trascendental* no es en el sentido de creadora. La significación de la pasividad —disimulada todavía en la teoría de la representación, pese a los inconvenientes que suscita la *hylé*— “recibe su sentido funcional en la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario”.

Esta dialéctica permite superar la dualidad de actitudes de la conciencia ante su propia vida. En efecto, por un lado, el pensamiento tiende a iden-

tificarse con la conciencia de sí y sólo retiene de la vida voluntaria los momentos más reflexivos. Por otro, el pensamiento objetivo rechaza la vida involuntaria y la vida corporal hacia las cosas y se omite a sí mismo.

La fenomenología restituye la unidad de voluntario e involuntario. Más acá de la “conciencia de sí”, muestra la conciencia adhiriendo a su cuerpo, a toda su vida involuntaria y, a través de ésta, a un mundo de acción. Más acá de las formas objetivas de esta vida involuntaria, encuentra en la conciencia la adherencia de la voluntad al “yo quiero”. La fenomenología se reapodera, así, de la total vida de la voluntad.

Describe Ricoeur el movimiento reflexivo a partir de los dos extremos, para concluir que más que una reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario hay “la *ambigüedad* de un movimiento de existencia que, en una única marcha se hace libertad y servidumbre, elección y situación”.

Por sobre la ingenuidad naturalista habría una ingenuidad crítica que consiste en tomar lo trascendental o constituyente, como primario absolutamente. Al descubrirla cree Ricoeur poder pasar de la fenomenología trascendental a una fenomenología ontológica, fundándose en la experiencia privilegiada del no ser de la voluntad, prueba negativa del ser. La exégesis de este momento residiría en una fenomenología de las pasiones, concebidas como una manera total del *ethos* humano, que abarca así lo voluntario como lo involuntario. Y ellas mismas sólo encuentran su razón en el principio metafísico de la culpabilidad, de carácter irreductiblemente mítico, según lo hacen patente sus aporías. Para afrontarlas la fenomenología deberá elaborar juntamente, una empírica y una mítica de la voluntad.

Esta fenomenología ontológica, en conclusión, vendría a superar la fenomenología trascendental quitando el paréntesis que ésta había puesto al ser y al no ser de la conciencia donante, para tentar una “*poiesis*” de la voluntad.

Réstanos agregar que, tanto por el método como por la temática, no se muestra visible la vinculación de esta última etapa de la comunicación de Ricoeur con las anteriores.

* * *

Es Jean Wahl quien, al cerrar su *Conclusión*, señala la importancia que habrá de tener para la historia de la fenomenología este Coloquio. Sólo queremos subrayar —índice significativo— que todos estos textos de fenomenólogos, al par que buscan precisar los límites de la fenomenología, intentan un camino para superarlos.

ANDRÉS MERCADO VERA.

Jean Wahl, *La Pensee de l'Existence*, "Biblioteque de Philosophie Scientifique". Flammarion, París, 1951.

El ilustre profesor francés Jean Wahl, cuya labor de estudioso no necesita introducción prosigue en esta obra sus meditaciones en torno a la filosofía de la existencia y su labor de exposición de las figuras señeras de la misma.

"El pensamiento de la existencia". ¿Pero es posible pensar la existencia? ¿No es justamente aquello irreductible al pensar? ¿No caemos así en una insalvable aporía? Sin embargo, existen las filosofías de la existencia. Y la primera tarea que aborda Wahl es la de mostrarnos cómo se constituye esa problemática. Quiere mostrarnos qué es ese "pensamiento de la existencia" que no puede definirse. Quiere indicarnos cómo las filosofías de la existencia, que difieren profundamente unas de otras, se hermanan en el tratamiento de algunas categorías fundamentales. Porque hay algo que es la filosofía de la existencia. Hay algo que caracteriza en verdad a los filósofos de la existencia, aunque, quizás, ese algo lo persigamos tenazmente sin alcanzarlo jamás.

Wahl entiende que para lograr esa caracterización hay que comenzar por el pensamiento de Kierkegaard. De éste debe partir también toda historia de la filosofía de la existencia, sin que esto entrañe desconocer los antecedentes próximos y lejanos. Luego de Kierkegaard hay que considerar a Jaspers y a Heidegger quienes generalizan los descubrimientos íntimos de Kierkegaard y a la vez lo "completan" en dos o tres puntos, puesto que el pensador danés había considerado al individuo aislado, el "único", y ellos en cambio piensan que es necesario establecer un enlace entre los existentes. Enlace que persiguen mediante las ideas de "comunicación" (Jaspers) e historicidad (Jaspers y Heidegger). Además era necesario restablecer la unión entre el existente y el mundo, porque estamos -en - el mundo, como dice Heidegger.

Pero si en cierto modo Jaspers y Heidegger generalizan y completan a Kierkegaard, en cierto sentido lo limitan, pues eliminan los aspectos religiosos y trascendentales de su doctrina al afirmar la finitud radical del hombre.

Wahl estima que a partir de estos dos pensadores y, al mismo tiempo, paralelamente a ellos la filosofía existencial se desarrolla en dos direcciones contrarias: el existencialismo religioso de Marcel y el existencialismo ateo de Sartre.

*
* * *

Con estas premisas, Wahl dedica la primera parte de la obra a la exposición del pensamiento de Kierkegaard. Resumiremos aquí las influencias que, según él, ha ejercido Kierkegaard sobre los filósofos de la existencia posteriores.

No hay, dice Wahl, ninguna idea en la filosofía de la existencia que no tenga su origen en el pensamiento kierkegaardiano, si bien este pensamiento será completado mediante las ideas de mundo, historia y comunicación.

Así Jaspers desarrolla, comenta, profundiza en sus libros el pensamiento kierkegaardiano de la unión de existencia y trascendencia y la voluntad kierkegaardiana de ir hacia la fuente, el origen (*Ursprung*).

Por su parte Heidegger retendrá de Kierkegaard su insistencia sobre la facticidad, la idea de la muerte y de la nada, la crítica del mundo cotidiano y la idea de autenticidad. Los conceptos heideggerianos de peligro y riesgo, también derivan del pensador danés, aunque pierden su carácter religioso para adoptar el ontológico.

A su vez, Sartre, pese a todas las diferencias que puede haber entre ambos, toma de Kierkegaard la idea de la ambigüedad esencial de la conciencia, del "para sí", y su concepto de la nada.

Es con referencia a Kierkegaard, según Wahl, que puede entenderse la idea de Heidegger: la esencia del hombre consiste en su existencia. Y si en Jaspers como en Kierkegaard hay un dominio que nos supera —la espera del ser— el problema se agudizará en Heidegger y Sartre, quienes mantienen un enlace con la trascendencia, pero que definirán a ésta de otro modo, puesto que niegan la trascendencia divina.

Dado que —como lo hace notar Jaspers— la situación filosófica del presente se halla determinada por el hecho de que dos pensadores, Kierkegaard y Nietzsche, que no habían llamado mayormente la atención de sus contemporáneos, han cobrado enorme importancia, Wahl estima oportuna analizar las relaciones entre ambos.

En primer lugar, Nietzsche y Kierkegaard inauguran un nuevo modo de filosofar. Son, a la vez, profetas, poetas, genios estéticos, santos. Presentan características que los alejan muchísimo de lo que normalmente se entiende por filósofo. En segundo término, ambos se oponen al pensamiento puramente racional, y, sobre todo, al sistema. Ambos son enemigos de Hegel. Los dos —como indica Jaspers— problematizan a la razón desde el punto de vista de la profundidad de la existencia. Ambos se han educado en el cristianismo y han sufrido profundamente la influencia de Schopenhauer. Los dos han reflexionado sobre Sócrates. Tanto el uno como el otro hacen la apología de la máscara, de la disimulación, con el fin de proteger al individuo contra los otros y contra la sociedad. Por otra parte, el individuo que muestran es ambiguo, lleno de contradicciones. Si Kierkegaard invoca al Único, Nietzsche presenta la figura solitaria de Zoroastro. Y si Kierkegaard piensa delante de Dios, Nietzsche se presenta a sí mismo delante del cadáver descompuesto de Dios, en oposición existencial a Dios. Si Kierkegaard ubica la creencia en el lugar del saber objetivo, Nietzsche coloca la

voluntad de poderío. Hay una visión dinámica de la existencia tanto en uno como en otro. La idea de posibilidad se halla presente en ambos. El acto por el cual decimos sí a la vida en Nietzsche es análogo al acto de repetición en Kierkegaard. Además es posible una comparación entre el instante de Kierkegaard y el eterno retorno de Nietzsche.

¿Y cuál es la significación de ambos pensadores en conjunto? Wahl expone la conclusión de Jaspers. En ellos, la modernidad se niega a sí misma. El mundo moderno adquiere conciencia de su fracaso. Y si Kierkegaard quiere retornar a la visión cristiana, Nietzsche desea volver a un ideal pre-socrático. En ellos el mundo moderno desea desembarazarse de sí mismo, busca el regreso al ser. Una vez que hemos meditado sobre la vida y la obra de ambos no podemos continuar viviendo en la tradición conceptual. Sus libros son signos de una significación infinita, cifras de la trascendencia.

Wahl termina la primera parte del libro, ofreciendo un ensayo de clasificación de las categorías existenciales. Tabla escolástica —nos dice— pero que nos ayudará a desenvolvemos en el ámbito de esta filosofía. Lo característico de la tabla —nota Wahl— es que procede más bien hegeliana-mente que existencialmente, por trinidad de términos que son a veces, sin serlo siempre, tesis, antítesis y síntesis. Pero lo que no nos aclara el autor es si esta presentación dialéctica al modo hegeliano es un simple artificio expositivo o es exigido por la índole íntima de las categorías existenciales.

*
* * *

La segunda parte del libro la dedica Wahl a la exposición de la filosofía de Jaspers, basándose sobre todo en las ideas contenidas en "Philosophie" pero completándolas con algunas de "Von der Wahrheit". Wahl nos aclara que utiliza este método porque algunas ideas que no se hallan en el primer plano de "Philosophie", han adquirido luego una importancia extraordinaria en el pensamiento de Jaspers. Cosa que ocurre, por ejemplo, con las ideas de "razón" y de "englobante" (*Ungreifend*).

Wahl dice que la filosofía de Jaspers puede considerarse como una reflexión sobre Kierkegaard; sobre la vida y la obra del pensador danés. El pensamiento de Jaspers sería una generalización y profundización del pensamiento de Kierkegaard. Pero dada la índole laica del pensar jaspersiano, Wahl se pregunta —sin contestarse— si las ideas que en Kierkegaard están enlazadas con la idea de la religión revelada pueden mantener su vigor en un pensamiento que se mueve exteriormente a toda creencia religiosa.

Jaspers ha experimentado otras influencias: Kant, Fichte, Schelling, Nicolás de Cusa. Sería largo enumerar todo lo que Jaspers le debe a Kant. Quizás —dice Wahl— podríamos definir la filosofía de Jaspers, aunque de manera insatisfactoria, como una interpretación de los pensamientos kantianos fundamentales para nuestra época. Fichte es para Jaspers el filósofo que ve al hombre como cifra de la divinidad y que pone en evidencia el

hiatus irracional entre la existencia y la trascendencia. Schelling es el pensador que ha visto en el racionalismo una filosofía negativa, que ha insistido sobre la historicidad profunda.

Y si hay oposición entre Jaspers y Hegel, hay, a la vez, numerosos enlaces entre ambos. Si bien Jaspers rechaza el sistema de Hegel y la idea de que la consideración histórica debe señorearlo todo, por la importancia que atribuye al concepto de totalidad, se aproxima al autor de la "Fenomenología". Cuando Jaspers habla de cifras y de la sublimación de los objetos en las cifras, hay ahí algo que no está muy lejos de la supresión que es sublimación en Hegel (*Aufhebung*). Además, ambos afirman la historicidad profunda del hombre y, al mismo tiempo, exigen la unidad. Sólo que en Hegel la exigencia de unidad se halla en primer plano y conduce a la afirmación de historicidad, mientras que en Jaspers es la historia existencial la primera. Como dice Pareyson ambos filósofos, aunque de modo diferente tratan de conciliar la afirmación del carácter profundamente histórico de la filosofía con la idea de una filosofía absoluta y eterna.

¿Cómo juzgar la filosofía de Jaspers? Wahl comienza descartando ciertos reproches inexactos. No es cierto que la filosofía de Jaspers esté fundada esencialmente sobre el naufragio o que eleve a lo absoluto la idea de existencia. El naufragio constituye para Jaspers sólo un medio de alcanzar el ser. No es el naufragio lo verdadero —dice Jaspers en "Von der Wahrheit"— sino el ser que se revela en el naufragio. En cuanto a la idea de existencia, no es absoluta, puesto que el plano del Dasein se define por debajo de ella y el de la trascendencia por arriba.

Pero, claro está, la terminología de Jaspers no queda al abrigo de las críticas. Particularmente su concepto de Dasein, al cual a veces atribuye un carácter de infinitud que no concuerda con el significado que le atribuye corrientemente de ser particular y empírico. Ofrece también inconvenientes la ambigüedad de los términos inmanencia y trascendencia.

Wahl analiza luego lo que denomina "dificultades esenciales de la doctrina". En primer lugar ¿cómo puede consagrarse un libro a la existencia si ésta constituye justamente lo inefable? Jaspers que ve la dificultad, quisiera trascender el pensamiento objetivo mediante el mismo pensar objetivo, pero esto es imposible. Parecería ser que el pensamiento existencial, si quiere advenir a la filosofía, debe perder en parte su carácter existencial. Pero entonces se corre el riesgo de racionalizar lo irracional.

En segundo término, la filosofía de la existencia exige que nuestro pensamiento sea uno con nuestro propio ser, como lo mostraron Kierkegaard y Nietzsche. Pero Jaspers quiere filosofar "a la luz de la excepción", a la luz que emana de la vida y doctrina de esos pensadores. Esto indica que Jaspers pretende hacer filosofía existencial, sin que su propio pensamiento sea existencial.

Otra dificultad: Jaspers nos dice que estamos forzados a elegir un sistema

de cifras entre todos los sistemas. Pero él, por su parte, nos habla de todos esos sistemas, pero no elige jamás.

Además, Jaspers nos recomienda vivir manteniendo la tensión entre los distintos términos en lucha. Pero, a la vez, nos manifiesta que si queremos ser originales y auténticos debemos dejar a las actitudes existenciales desarrollarse libremente en nosotros, sin constricción por parte de nuestra voluntad.

Pero quizás, dice Wahl, todas estas objeciones pueden resumirse en una sola: hay una contradicción entre la existencia tal como la entienden Kierkegaard, Jaspers y los otros filósofos de la existencia y el concepto común de filosofía. De ahí el carácter paradójico de la filosofía de Jaspers.

Pero ese mismo adjetivo, paradójico, nos permite, dice Wahl, adivinar la respuesta que nos daría Jaspers: la situación del hombre, del existente, ante la trascendencia es siempre una situación muy difícil. Y las dificultades e imposibilidades que encuentro cuando quiero hablar de la existencia no implican una razón que me impida emprender la gran tarea que me he fijado. En todo lo que emprende, el hombre, desde luego, fracasa; pero en el naufragio yo veo la llave de la trascendencia que me abre el camino hacia el ser.

Mas, esta idea de naufragio nos presenta otro problema. Tal vez el naufragio sea la cifra de Jaspers. Pero otros filósofos —Hegel o Spinoza, por ejemplo— se han realizado mediante pensamientos muy distintos ¿No confundirá Jaspers la tarea de elaboración de su filosofía personal con la tarea de hacer una metodología general de la filosofía? ¿No habrá una confusión entre la cifra propia de Jaspers y la cifra en general?

Otra cuestión nos la presenta la idea de trascendencia en Jaspers. Como motor y postulado de su filosofía hallamos esta idea: nada particular puede satisfacernos; por consiguiente es necesario algo que es el ser, la verdad, la trascendencia. Pero Jaspers no prueba que la trascendencia es. Hay ahí un acto de fe que no puede ser legitimado.

Wahl cree oportuno hacer notar también que la desconfianza hacia el kantismo y la idea de universalidad moral, conducen a Jaspers a resultados discutibles.

*

* *

En la cuarta y última parte de la obra el autor expone sus reflexiones sobre el libro de Jaspers "Von der Wahrheit".

Wahl nos muestra cómo arriba Jaspers a dos especies de verdad; una verdad de la "conciencia en general" que es separación, y una verdad existencial que es unidad. Y como la conciliación entre ambas es imposible, no queda más remedio que elegir una u otra y, en ambos casos, sufrir un fracaso.

Wahl nota los puntos de contacto entre la doctrina de la verdad de Jaspers y la de Heidegger. Ambos buscan la verdad más allá de la esfera del juicio. La verdad es revelación del ser, la verdad es antepredicativa. Los dos filósofos reconocen el doble carácter ontológico y existencial de la verdad. Ambos consideran que hay verdad porque es posible la no-verdad y que partiendo de la no-verdad, del error, el hombre va hacia la verdad. Verdad y no-verdad se pertenecen recíprocamente.

Wahl estima que ambos pensadores fracasan con sus respectivas teorías. Que Jaspers fracase no nos puede llamar la atención, puesto que su teoría es una filosofía del fracaso, o una sistemática del naufragio. Pero Heidegger también fracasa, porque sostiene que hay identidad entre verdad y revelación del ser, pero no nos dice cómo puede definirse el ser. Del ser sólo afirma que nosotros somos sus guardianes. Pero ¿qué es eso que guardamos cuando nos titula guardianes del ser o de la verdad? Heidegger no lo dice y quizás no lo pueda decir. O tal vez, no quiera decirlo, porque sabe que la cuestión del ser, cuestión fundamental de la filosofía para él, debe permanecer siempre en estado problemático.

Por eso Wahl considera que hay que regresar de las tesis ontológicas de la verdad de Heidegger y Jaspers a las teorías lógicas. La verdad pertenece al logos, a la esfera de los juicios y de las proposiciones. La “verdad primaria” de Jaspers y Heidegger convendría denominarla realidad, y mantenerla presente bajo esta denominación como la esfera de la cual partimos cuando decimos que algo es verdadero.

Wahl hace notar también en esta parte, cómo el anhelo de Jaspers de dar cabida en su concepción del mundo a lo que considera importante de las doctrinas opuestas a la suya, lo lleva a construir una sistemática que lo acerca peligrosamente a Hegel. En “Von der Wahrheit” —dice Wahl glosando a Pareyson— se observa una rehegelienización del pensamiento de Kierkegaard.

*
* *

En la tercera parte del libro reaparecen los ensayos titulados “Jaspers y Kierkegaard” y “El problema de la elección, la existencia y la trascendencia en Jaspers”, que figuraban en el apéndice de la primera edición de la monumental y conocida obra de Wahl “Etudes kierkegaardienes”. Por esa razón los hemos excluido de nuestra reseña.

Pero es necesario hacer notar un detalle. En “La pensée de l’existence” no hay ninguna referencia que indique al lector donde fueron publicados por primera vez esos estudios. En la segunda edición de “Etudes kierkegaardienes” se incurre en un defecto similar, porque habiendo desaparecido el apéndice de la primera edición no hay indicación alguna que así lo haga saber. Omisiones de esta naturaleza sólo pueden confundir al estudioso y originar interpretaciones erróneas.

En un libro como el que reseñamos, donde se reúnen ensayos sobre un mismo tema elaborados en distintas épocas, las incongruencias y repeticiones son inevitables. Pero esto a la vez nos muestra que la mente de Wahl está a todas las variaciones que en sus ideas introducen los grandes agonistas de la filosofía de la existencia que aún se encuentran en plena tarea de producción espiritual.

Estimamos que este libro constituye un excelente medio de acceso a algunos puntos centrales de la temática más viva del pensamiento filosófico actual, llena de riesgos e incertidumbres, pero de fecunda vitalidad y heroica grandeza.

EMILIO ROSSO.

G. Morpurgo Tagliabue, *Il Concetto dello Stile*. Edic. Fratelli Bocca, Milán, Año 1951.

En las actuales orientaciones de la Estética, sea entendida como Ciencia del arte o en la interpretación que tiende a subsumirla en la Filosofía del arte, se presenta con perfiles bien nítidos la cuestión de si el arte se resuelve en cultura o si por el contrario queda como expresión de puro arte, ya que lo primero sería, en cierto modo, una manera de desnaturalizarlo reduciéndolo a otra cosa como ser moralidad, sociedad, etc. Si por cultura entendemos un mundo de valores en vigencia y realización, el arte puede ser el momento en el cual la estética se hace cultura y su auténtica realidad artística estar precisamente en este pasaje. Pero esta solución no es más que aparente porque abre otros dos grandes problemas. En primer término, pone en situación crítica las relaciones entre momento estético y momento artístico, por cuanto interpretar el arte en función de cultura supone considerarlo en función extra-estética. En segundo término, la relación cultura artística y cultura moral parece resolverse más bien a favor de lo segundo, con lo cual cuestiones como la autonomía del arte, la libertad de la creación artística y la educación artística quedan como relegadas o al menos incluídas en la más amplia esfera de la cultura moral, a modo de formas específicas de realización del valor moral por el camino de la valoración estética. Como se ve, no es problema simple delimitar con justeza el alcance de estas relaciones sin que aparezcan como mutiladas una u otra realidad.

Sin embargo, la complejidad de tales problemas en ciertos casos resulta magnificada porque el análisis lleva el sello de un *parti pris*, las más de las veces adscripto, oscura e inconcientemente, a la *Weltanschauung* que sin duda informa la conciencia de quien aspire a dar solución a estas cuestiones. De ahí que nos parezca a todas luces conveniente el criterio empleado por el autor que ahora nos ocupa cuando señala que las exigencias previas a toda ulterior solución en materia de arte están condicionadas a un tratamiento del mismo con los recursos del método fenomenológico. Así, dice Morpurgo Tagliabue, "una ciencia estética en sentido lato significa una fenomenología del arte", con lo cual puede dar solución a cada uno de aquellos problemas, al menos en ese plano al que antes hicimos oportuna mención. En cuanto a las relaciones del arte y la estética, puede concluirse con él que si bien cabe reconocer que el arte está en función de un resultado extra-estético, no por ello se debe renunciar a la condición estética del arte. En las relaciones entre cultura artística y cultura moral puede igualmente aceptarse como legítima la solución según la cual si bien es verdad que el mundo de los valores que el arte revela no es ya arte sino cultura moral, aquello que denominamos

cultura artística, poética, etc., debe permitirnos en última instancia concluir en verdadera vida moral, porque el arte no es sino aparición de aquellos valores. Así, el intrínseco problema que plantea el arte, digamos con el autor, se presenta siempre como problema estético (técnico) y problema poético (cultural), vale decir entonces como término de coincidencia para la cultura artística y la cultura moral. Sólo así se logrará comprender que “el momento artístico es un momento de inestable equilibrio siempre perdido y siempre reconquistado”.

*
* *
*

Considerando por separado la parte de información estética de la exposición doctrinaria, diremos que en esta obra el autor no trata de deducir los aspectos del arte a partir de principio alguno, sea el de la “objetividad”, como en Kant, sea el de la “racionalidad moral” como en Schiller. Tampoco se orienta desde una interpretación metafísica del arte, como en Schopenhauer, ni desde la perspectiva de una estética que defienda al arte como “teoresis pura”, a la manera de Fiedler, o se constituya sobre la base de una “pura autonomía” del arte, como en la estética de Croce. En todas esas concepciones el arte debe ser así y no puede ser de otra manera, claro está tan pronto se acepte la validez universal de aquellos principios.

En *Il concetto dello Stile*, el autor trata más bien de ofrecer una *Fenomenología del arte* inclinándose con Burke a favor de la tesis de que todo método expositivo o de enseñanza es tanto mejor cuanto más se acerca al método de investigación relativo a los objetos que se pretenden conocer. Sin embargo, su tesis sobre el problema del estilo, que sin duda alguna constituye el centro de mayor interés en estas indagaciones estéticas, aparece precedida de una exposición crítica referente a los problemas generales de la Estética tal como ésta se ha ido presentando a lo largo de las diversas formaciones culturales, especialmente en cuanto dichas formaciones giran en torno a la significación propia del arte, ya como puro arte ya como testimonio cultural.

Un panorama sobre las más recientes doctrinas estéticas en Italia, expuesto con agudeza crítica en la consideración filosófica y no menor penetración en cuanto a los cambios históricamente determinados en los rumbos del arte al correr de los últimos años, concluye por reconocer que los estudios de estética italiana han seguido las huellas impresas por la influencia crociana. El autor muestra cómo, no obstante la influencia de Croce, en torno a los últimos veinte años puede hablarse también de otras influencias y de una renovación en las doctrinas estéticas motivada por los planteos de la *Filosofía dell'arte* de Gentile, pero por otra parte señala muy bien cómo a este último le cabe más el mérito de haber sacudido algunos planteos dogmáticos de la estética crociana que el haber iniciado nuevas rutas problemáticas en cuanto a un sistema del arte. Insiste también el autor en mostrar —muy atinadamente, creemos— que en las líneas de esta estética italiana ha prevalecido el aspecto teórico y dialéctico, así como en destacar el hecho de que las tendencias críticas inauguradas a partir de la herencia de Croce y Gentile han

ido desarrollándose a través de la obra de sus discípulos, y lo que es más importante, cómo se han logrado genuinos movimientos de influencia cultural en materia de estética y de filosofía del arte, por cierto vinculados a posiciones filosóficas diversas como el neocriticismo, la fenomenología y el existencialismo.

Aceptada después de larga exposición esta herencia en la estética italiana actual, el autor, refiriéndose especialmente a Croce, insiste sobre lo que él denomina “el aspecto pasivo de dicha concepción estética”. Así, para Morpurgo Tagliabue, el análisis crociano se erige sobre una aporía inicial que habría pasado a las doctrinas estéticas más recientes. Prescinde de la demostración de cómo se haya formado y desarrollado esta aporía en el pensamiento estético de Croce, pues se esfuerza más bien en mostrar cómo aquél buscó resolverla y en cambio sólo terminó —según él— por complicarla. Se trata de la aporía que encierra el concepto de “intuición” pues ésta como *individual* e *ideal* es según el autor intrínsecamente contradictoria e inexistente. No obstante las modificaciones que evidentemente se han operado a lo largo de cuarenta años de ininterrumpida labor estética (entre la aparición del *Saggio sulla storia ridotta sotto il concetto dell'arte*, en 1893 y la aparición de *La poesia*, en 1936) el pensamiento crociano sólo habría evolucionado —según el autor— en el sentido de que su teoría del arte como intuición, individual e ideal, si bien adquirió precisión en cuanto al concepto de intuición, perdió perfiles individuales y correlativamente vigor ideal, y con ello no lograba resolver aquella aporía inicial que, como tal, habría pasado al pensamiento estético de la Italia actual. Pero la interpretación de la última etapa estética de Croce (decimos nosotros) de la “intuición” como “sentimiento contemplado” o “representación lírica”, tal como aparece en sus últimas *Notas y Apostillas* así como en su breve artículo para la Enciclopedia Británica intitulado *Aesthetica in Nuce*, sería también pasible por consiguiente de la misma crítica que señala Morpurgo Tagliabue, lo cual nos parece a todas luces injusto si se tiene en cuenta que el pensador abruces ha ido precisando a lo largo de sus numerosos trabajos de estética el sentido de su teoría de la intuición como expresión, facilitando así la comprensión de tal supuesta aporía al afirmar, reiteradamente, que la expresión es la clave para el reonomiento de la existencia real de la intuición, cosa no esencialmente distinta, aunque con otro planteo, a la tesis sostenida por Morpurgo Tagliabue al hacer del “Estilo” el *esquema* sólido en el que se proyecta, dinamiza y vehicula la intuición del artista. Este mismo *esquema* y por consiguiente el “Estilo” instauro en el plano estético la relación del espectador con la obra de arte a través del otro plano que se dibuja entre el *esquema* y la expresión; por consiguiente el autor no puede negar su neta filiación crociana como lo revela por su propia solución. Así, la superación de aquella aporía inicial imputada a la estética de Croce consideramos que no ha sido del todo resuelta, si es que existía, por el hecho de haber apelado a la interpretación del “Estilo” como *esquema* entre la intuición y la expresión, ya que con ello, repetimos, el

planteo no parece sino seguir las últimas conclusiones a que arriba la teoría crociana de la intuición-expresión.

*
* * *

Pero el análisis estético que hace el autor, quizá más que nada debido al método que le impone la fenomenología, facilita la superación de aquella original aporía. Nos referimos a la cuestión de si el problema del arte puede ser indagado de modo suficiente al incluirlo, como en Croce, en la vertiente teórica del espíritu. En el planteo de Morpurgo Tagliabue, quizás por la tendencia a resolver las cuestiones del arte más bien en el plano de la práctica, se abre una más fácil ruta para dar solución a esta real aporía (y no la que el autor denuncia) sobre la cual evidentemente se ha erigido la concepción estética de Croce. Con estas afirmaciones queremos hacer justicia, al menos en la interpretación del problema estético, tanto a Croce como a Morpurgo Tagliabue. Insistimos así una vez más en la legitimidad, que este último reconoce, no sólo de las influencias sino hasta de las huellas que Croce ha dejado en el pensamiento estético italiano más reciente; por eso nos parecen justas las palabras del autor cuando afirma que en la estética actual los esbozos críticos no pueden ser interpretados sino como derivaciones sugeridas por el concepto crociano del arte como intuición: "concepto genial y justo en parte, pero en el cual todos desde un principio sospechaban un error sin lograr precisarlo . . ." Y lo más importante a destacar aquí es que dicha afirmación se articula coherentemente con esta otra del mismo autor: . . . "a pesar de las diferencias de puntos de vista y de las nomenclaturas, el arte como intuición ha permanecido denominador común de casi todas las estéticas contemporáneas". Sin embargo para el autor ni la intuición es teórica ni el arte se resuelve en intuición. En este sentido, a pesar de que las corrientes de la estética contemporánea, especialmente la italiana, ponen claramente de manifiesto una como natural tendencia a resolver el arte en estética pura, es decir en mero capítulo de teórica, el autor se esfuerza en la tentativa de un planteo de la Estética conforme al significado etimológico de la misma, vale decir como estudio de la realidad sensible y concluye con la invitación a retomar el problema del arte como adscripto a la esfera de la "praxis". La estética contemporánea ha considerado en general el arte como una realidad ideal y ha tratado a la intuición ideal como pura teórica, pero de hecho las cosas en verdad no ocurren así porque a través de una indagación fenomenológica del problema del arte se ve que éste no se resuelve en mera intuición y al mismo tiempo se prueba que la intuición artística no es puramente ideal, vale decir que no puede ser, sin más, reducido al plano de una pura teórica.

En primer término esta investigación distingue dos aspectos del arte: el *figurativo* y el *intuitivo*, cuya confusión habría dado lugar a tan diferentes fórmulas y a tanta diversidad de doctrinas. El primer aspecto sería estético, el otro en cambio poético o cultural. Así aparecen una dimensión teórica y otra práctica, es decir un conocimiento y un sentimiento adscriptos al aspecto

figurativo y al aspecto intuitivo del arte, respectivamente. Gracias a esta distinción entre un aspecto puramente estético (que el autor precisa como técnico y figurativo) y un aspecto de significación cultural (que el autor precisa como patético o poético) es posible desatar el nudo aporético que entrañaba el concepto de intuición en el arte, el cual según su propio decir, sólo lograba confundir y sacrificar (o mortificar) la vitalidad misma del arte en la unión de ambos aspectos. De tal modo, en cuanto a la teoría de la intuición, su tesis principal consiste en mostrar a lo largo de nutridos capítulos: “El arte como forma sensible”, “La concepción dialéctica del arte”, “La realidad del arte y el examen del gusto”, etc., que con tal teoría quedaba sacrificado el aspecto técnico del arte pues con ello se tendía a resumirlo en pura teoría. No menos sacrificado resultaba el otro aspecto de significación cultural o moral en cuanto se lo hace pertenecer a la vertiente teórica del espíritu. Naturalmente, este propósito puede parecer similar a los viejos intentos, muchas veces resucitados, de los teóricos de la estética afectos a la interpretación de la intuición artística como “visualidad”. Nos referimos a las clásicas distinciones entre el arte como “decoración” y el arte como “ilustración”, distinción que tenía el mérito de facilitar en torno al problema del arte la estimación de dos aspectos igualmente valiosos pero desde distinta perspectiva, que llevaba a aceptar los valores de plasticidad por un lado, y los valores de significación por el otro. Sin embargo, en Morpurgo Tagliabue no se trata de una distinción como ésa, tan fácil y equívoca, de valor simplemente polémico en la medida en que ha servido para poner de relieve aspectos que otras doctrinas estéticas hundían en el olvido o relegaban de la estimación. La mencionada distinción entre lo figurativo y lo intuitivo en el arte se ordena aquí a una cuestión de fondo pues en última instancia lleva a distinguir entre lo estético y lo cultural y no puede ser en modo alguno identificada como las ya desechadas categorías de la “decoración” y la “ilustración” relativas al arte.

El autor reivindica en el análisis estético términos en desuso como “contenido” y “forma” que, efectivamente, poco significado tienen en una estética pura pero que adquieren un nuevo sentido pues le permiten al autor distinguir, en el arte, lo “ideal” de lo “individual”; la “imagen” de la “figura”. A su vez, facilitan extender al máximo la distinción fenomenológica que apela a las diferencias estructurales entre dimensión estético-técnica y dimensión poético-cultural en el problema del arte. De igual modo se sirve de una distinción tan antigua como empírica y de ininterrumpida vigencia a lo largo de las investigaciones estéticas. Nos referimos a los conceptos de “genio” y “gusto” que, en esta doble consideración del arte, por un lado estético-técnico y por otro poético-cultural, abren dos perspectivas coincidentes en cuanto a la significación del arte: *la perspectiva del autor*, cuya problemática estética estaría cifrada en función de *la categoría de genio*, y *la perspectiva del espectador* cifrada en *la categoría del gusto*.

Pero tales distinciones, de no mediar un necesario factor de unidad, si bien facilitan la analítica en torno del problema del arte, dejan como escin-

didada aquella realidad, o al menos la violentan y desintegran, pues el mero análisis termina reduciendo el tema a favor de una u otra de estas visiones en el fondo unilaterales. Por eso, como muy bien advierte el autor, en las investigaciones estéticas se hace necesario superar este procedimiento que discrimina merced a escisiones y suturas. En tal caso siempre se impone descubrir el factor de unidad que da vida al arte. En estas indagaciones estéticas tal factor nos es proporcionado por el concepto de "estilo". Según el autor, "el esquema estilístico nos da la relación entre lo intuitivo y lo individual en el arte", pero para ello surge como necesario operar el tránsito desde el concepto de técnica, que las teorías estéticas de un modo u otro siempre deben tener en cuenta, al concepto de estilo, que por lo general dichas teorías desestiman cuando no olvidan o ignoran. En el planteo de Morpurgo Tagliabue el problema del estilo se concreta en el problema de la servidumbre de lo intuitivo a lo individual, vale decir en la sumisión de la imagen a la figura. Si la obra de arte se instaura como tal en un doble plano: empírico e ideal, perceptivo y fantástico, sólo el aspecto estilístico permitirá lograr aquí la ansiada y necesaria unidad. Así, surge con toda evidencia que lo que llamamos arte no es una realidad simple sino más bien el resultado de un equilibrio de tensiones que obedecen a actitudes continuamente dispuestas a disociarse. Sólo en el juego de este equilibrio adquieren sentido los diversos criterios de valoración relativos al esquema estilístico. Así, para algunos, por esta unidad del estilo la estética sería asimilable a una retórica, mientras que para otros el esquema estilístico vendría a proporcionar algo así como un itinerario que lleva a la esencia misma del arte. Correlativamente a estas diferencias de valoración asumen papel importante las diferencias de significación acerca de lo intuitivo y de lo patético o poético en el arte. Así mientras hay quienes reducen el arte al equilibrio de esas mismas significaciones, otros las consideran negativas o factores extrínsecos y espurios en cuanto al problema del arte. Actitudes o posiciones frente a la obra de arte que, coherentemente articuladas en sistemática relación con el problema del genio y del gusto, llevarían a las grandes categorías de clasicismo y romanticismo; arte puro y poesía pura por un lado, o arte socializado y poesía social por otro.

*

* *

Una fenomenología del arte permitiría descubrir entonces dos ámbitos cuya unidad y articulación se pondría de manifiesto a través del estilo. Un ámbito propio para las exigencias estéticas: técnica y perceptiva; otro que se ofrecería como la resultante poética: emotiva e ideal-intuitiva. Por consiguiente ambas terminologías y significaciones adquirirían validez específica en cada una de estas esferas. Ahora bien, un ensayo de fenomenología del arte, como el propuesto por el autor, tendría la ventaja de mostrar el *ensamble* de ambas esferas, que habrían sido erróneamente traspuestas y equívocamente funcionalizadas en sede ya estética ya extra-estética, con lo cual sólo habrían logrado aumentar la confusión reinante en la ciencia del arte. Pero se engañaría quien interpretase estas dos estructuras, descubiertas fenomenológicamente, a modo

de antinomia dialéctica porque ambas podrían ser antinómicas solamente en el plano de una crítica cultural o en el plano de una reflexión sistemática sobre el arte, pero nunca podrían ser antinómicas en el plano de un análisis fenomenológico relativo al arte. En esta última perspectiva no se trata sino de dos momentos diversos que se presentan mutuamente relacionados, y si bien el análisis opera aquí una escisión siempre precaria no esteriliza la interna unidad siempre reconquistable por magia y gracia del estilo que viene a constituir la vida misma del arte, o sea su tan expresiva como inefable realidad. La posesión completa de la obra de arte no puede ser sino aquella que valore ambos aspectos, porque si el arte es “representación” y “figura” que tiende a constituirse en “imagen”, es también imagen que tiende a desrealizarse y evadirse de su propia figura. Es evidente que hay aquí una tensión dialéctica, pero no es menos evidente que si desde un punto de vista explicativo y no fenomenológico el interés es mayor en cuanto hay que resolver o superar dicha dialéctica, y por lo mismo cabe detenerse en los aspectos antinómicos en juego y tensión, desde un punto de visto descriptivo y estrictamente fenomenológico el mayor interés reside precisamente en esta tensión a expensas de la cual vive el arte, y por lo mismo cabe desentenderse de sus aspectos antinómicos.

En síntesis, la unidad del estilo con su doble esquema: el que *se proyecta como esquema formal* y el que *se patentiza como esquema emocional*, constituye la unidad viviente del arte. Este, sometido a las exigencias de una analítica fenomenológica muestra por separado un aspecto del arte como “cosa”, realidad perceptiva, técnica, objeto signifiante, y por otro como continua evasión patética e intuición que tiende a transponerse sobre un plano ideal, vale decir cultural y moral transformándose en un mundo de valores. Desarrollando el concepto de *estilo*, como esquema y unidad donde se articulan contemporáneamente el esquema formal y el esquema emocional, pueden hallarse —según el autor— resueltas las exigencias teoréticas de la línea estética moderna desde Baumgarten a Croce y las exigencias prácticas de la estética antigua de Aristóteles a Kant.

Así, una consideración rigurosamente estética (y por consiguiente filosófica) del problema del estilo en su doble esquematismo: formal y emocional, llega incluso a ofrecer, como vemos, cierta validez a modo de criterio ordenador para la programación de los estudios estéticos desde la antigüedad clásica hasta nuestros días. En este sentido, lo más importante, a nuestro parecer, consiste en que una consideración de los problemas estéticos ordenada de suerte que pueda verse la actividad estética funcionalizada a través de la unidad del estilo, sin olvidar su acento o predominio formal en la estética antigua: clásica y apolínea, así como su acento patético o predominio emocional en la estética moderna: romántica y dionisiaca, facilita la comprensión filosófica del arte, su problematicidad estética y cultural, a la vez que abre las anchas rutas de acceso a otros dominios de la investigación y vincula en estrecha solidaridad aquellas denominaciones tan frecuentes de clásico y romántico, apolíneo y dionisiaco, ingenuo y sentimental e innume-

rables otras, las más de las veces exigencias que en disciplinas como la Historia del Arte, las Literaturas nacionales y las Literaturas de época, fuerzan a la integración de factores implicados a saber: la actividad artística creadora, por un lado, y la contemplación y valoración del arte, por otro, informadas a su vez por una concepción del mundo que da sentido ideal (permanente) y real (histórico) a toda creación de arte para que ésta adquiera significación y valor de cultura.

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS.

Ugo Redanó, *Morale y Religione*. Edición "Mazara", Roma, Año 1948.

La crisis profunda que conmueve en sus cimientos a la cultura de nuestra época ha motivado en Ugo Redanó sólidas reflexiones filosóficas acerca de la vida moral y religiosa así como de las doctrinas éticas y teológicas que le son respectivas. La sensibilidad y penetración del autor, profesor en la Universidad de Roma, nos advierte que sólo indagando en los niveles más hondos de la conciencia del hombre de hoy, podremos hallar la verdadera causa de la crisis que, siendo en esencia de carácter moral y religioso, asume las formas aparentes de la competencia y el partidismo entre los grupos humanos y aun entre los Estados.

Acaso no sea impropio decir que el mensaje de Redanó acrece en significación filosófica a medida que transcurre nuestro tiempo epocal, con sus fuerzas espirituales y materiales en tensión, en cuya trama se lacera y desgarran anónimamente el ser humano o existencial. Sin embargo, tal mensaje obliga a ser más bien optimista, pues la tónica de su filosofar gira esencialmente en torno al hombre con el fin no sólo de conocerlo sino también de restituirle dignidad y así elevarlo a su merecido rango de valor.

Por eso, si se mira en la perspectiva de la historia del pensamiento se ve que si las sistematizaciones filosóficas se suceden unas a otras, aunque sean contradictorias, intrínsecamente, se mueven por el común afán de comprender el fondo más oculto de la naturaleza humana y por el común afán de hallar la unidad entre el hombre y el Universo; unidad que corre por las venas de la multiplicidad de formas transitorias concurrentes al misma manantial, de donde fluye, como permanente e inagotable testimonio de eticidad y religiosidad, la vida toda del espíritu que infinita y eternamente una se finitiza y determina en la vida histórico temporal del hombre y la cultura.

Sin embargo, esa unidad nunca pareció más amenazada que ahora, de ahí el signo alarmante de nuestra crisis; y si bien es cierto que cada época ha configurado su propia *Weltanschauung*, como se ve en el Iluminismo, el Romanticismo y el Positivismo, no es menos cierto que el hombre hallábase más integrado en esas formas o estilos de vida espiritual. Digamos más integrado al menos que lo que parece estar en nuestro tiempo, cuyo clima cultural y filosófico revela tanto una distorsión del sentido y de la orientación histórica cuanto una disolución de toda construcción sistemática. El signo característico de nuestra época puede verse —dice Redanó— en ese Activismo puro en el que todos parecen coincidir. Por eso, amenazada en lo profundo nuestra cultura y habiendo perdido solidez, unidad y *ethos* nuestro mundo, no puede extrañar que el hombre, en la riesgosa aventura de su existencia, gire a merced del cambio que determinan las tensiones de la vida en banalidad, donde

disputan, en exagerado e idolátrico culto de la acción, tanto la “voluntad de dominio” y el “titanismo” cuanto la exaltación del “espíritu fáustico” y el “marxismo”.

*

* *

En su formación más radical y profunda el imperativo ético se convierte en expresión de íntima y conmovida conciencia religiosa. Su mandato se traduce en los términos apostólicos del: ¡vive según el espíritu! Así, por un lado es evidente que el sentido y finalidad última de la vida ética es la realización de la propia espiritualidad del hombre, pero por otro lado no es menos evidente que la misma experiencia moral lleva a la persona humana a un necesario reconocimiento de su finitud y limitación tanto en el orden del pensamiento como de la acción. Estos límites circunscriben el ámbito de la existencia humana y por consiguiente la total esfera de posibilidades para el yo-finito en cuanto ser pensante y operante. Sin embargo, esto mismo es signo —dice el autor— de que el yo-finito participa en una infinitud. Ahora bien, esta infinitud se manifiesta ya en la conciencia sensible en cuanto ella implica referencia al continuo del espacio y del tiempo, pero indudablemente se revela mucho más en la universalidad del juicio y en la unidad ideal de la razón. No obstante, estamos aquí ante una inadecuada revelación de la infinitud, pues en el primer caso mediante la conciencia sensible la infinitud nos es simplemente sugerida por una suerte de certeza en cuanto a la presencia inagotable del continuo espacio-temporal; mientras el juicio y la unidad ideal de la razón ofrecen otro tipo de certeza que se ve facilitada por la universalidad propia de los actos de pensamiento, aunque sólo brindan una certeza abstracta y universal, meramente lógica, de la infinitud. Digamos (interpretando al autor) que en ambos casos se trata de una revelación inadecuada porque sólo se logra un acceso mediato a la infinitud, una forma de conocerla como *lo otro* y no una real participación en la misma. Pero hay también una revelación adecuada de la infinitud. Es en las simas profundas del sentir y del querer donde reside la posibilidad de una experiencia *sui generis*, radicalmente distinta, en la que se tiene a modo de contacto y participación (diríase religación) una adecuada revelación de la infinitud. Experiencia en la que el yo-finito, existencial, procede a dar testimonio de un inmediato sentimiento de lo infinito, cuya trama vivencial está inseparablemente unida a la cara finita de la experiencia.

*

* *

Ahora bien, si es indudable que el análisis escinde en esta experiencia los términos “infinito-finito” de modo que no parece viable solución lógica alguna, no es menos indudable que en el plano existencial nunca se destruye ni se escinde la unidad interior y estructural de esta misma experiencia, la cual se constituye entonces como única posibilidad real de toda otra posibilidad, pues “campea sobre un infinito que en ella se determina y finitiza”. Surge entonces el nexo necesario entre acto ético y acto reli-

gioso, cuya posibilidad real se da en la estructura existencial del ser humano, cuya espiritualidad se determina como conciencia moral en la finitud y, merced a un ahondamiento en el ámbito de la finitud que le es propio, campea sobre un infinito que es ya conciencia religiosa. Así, hay una religiosidad de la acción —dice el autor— en su íntimo empeño con lo infinito. Nos atrevemos a interpretar estos términos de Redanó, conforme a las temáticas filosóficas más agudas del pensamiento contemporáneo, agregando que el problema queda radicalizado en la dimensión ontológico-existencial del instante, vale decir del instante que se vive históricamente, cuyo tiempo compromete con una temporalidad infinita (como Spinoza entendía lo eterno) que sería menester reducir (o no) a eternidad. Ahora bien, como nuestro autor no habla más que del encuentro entre el tiempo de un instante (de la temporalidad histórica) y la eternidad (que se determina y finitiza como valor) se nos presenta aquí la duda acerca del esencial sentido que para él puedan tener los términos: “religiosidad de la acción”. Así, cuando nos dice que advertir la implicación de la infinitud en los actos éticos es ya entrar en la conciencia religiosa, su afirmación no ofrece mayores dificultades si se accede a considerar el instante del acto moral (determinado y finito) como posibilidad de un instante más dilatado y profundo (por el sentimiento de infinitud) tal como sería el instante del acto religioso, abierto hacia una temporalidad infinita. Pero si en cambio, según otra afirmación del autor, el tránsito de la conciencia moral a conciencia religiosa implicase el encuentro entre lo temporal y lo eterno, surgirían otras dificultades, que el autor no aclara, puesto que ello entrañaría la exigencia de reducción del tiempo a la eternidad, y a mayor abundamiento llevaría a una interpretación de la conciencia moral como conciencia religiosa más diferenciada o limitada en sus actos, con la consiguiente asimilación de la experiencia moral a “forma” o “especie” de la experiencia religiosa.

Sin embargo, todo hace suponer que el autor se inclina más bien por la solución primera ya que caracteriza el pasaje de lo ético a lo religioso como un “ahondamiento” en la propia conciencia moral, presidido por el principio que reza: *per interiora ad superiora*. Asimismo, igual sentido le confiere a la problemática de San Agustín, en quien se basa para mostrar la coexistencia de conciencia ética y conciencia religiosa, interpretando la inquietud moral y religiosa como un *trascende te ipsum*, con lo cual viene a decir que el hombre no puede sino dar testimonio existencial de su ser más propio merced a los actos éticos y religiosos de auténtica realización espiritual. Así, este testimonio se presenta a la mirada del filósofo como una constante búsqueda de lo infinito que aparece en lo finito a modo de complemento y fundamento necesario. He aquí cómo, a través de los actos éticos y religiosos, se dibuja la órbita finita de proyección del hombre, cuya estructura ontológica-existencial resulta vertebrada sobre la paradoja de una inmanencia (en la finitud) de la trascendencia infinita y actual.

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS.

Roger Daval, *La Metaphysique de Kant*, "Perspectives de la Metaphysique de Kant d'Après le Théorie du Schematisme". Presses Universitaires de France, 1951.

La permanente fecundidad del pensamiento de Kant, señala Daval, es prueba de su inmortalidad. ¿Mas supone ello que hoy, al cabo de un siglo de exégesis, esté acabada la reconstitución objetiva de la filosofía kantiana? El autor no lo cree y desde las primeras páginas de la obra se lanza en pos del *quid proprium* de aquélla, siguiendo el hilo conductor de la teoría del esquematismo.

Colócase Daval allende la exegética histórico-literal y aquende la interpretación que iluminara al autor con la luz de la propia doctrina, en la medida que, apoyado en una rica información, quiere explicitar una hipótesis sugerida por los textos mismos, buscando, con el hilo conductor a que aludimos, "reconstituir una metafísica latente en la filosofía de Kant, si se considera la evolución que ha seguido desde 1769 ó 1770 hasta los últimos escritos...".

Ningún comentarista ha dado respuesta a la cuestión, que ya vió Vleeschauwer, en *La Dédution transcendante dans l'oeuvre de Kant*, de por qué Kant ha elegido la palabra "esquema" para designar ese intermedio misterioso entre el concepto y la intuición, y la palabra "esquematismo" para bautizar la operación del pasaje del concepto a la intuición. La decantación del contenido significativo de la palabra *esquema*, al cabo del análisis de las cuatro acepciones que tenía en la época de Kant —*schematismus latens*, como estructura oculta que la ciencia devela, para Bacon; "esquematismo" como "trans-formación" o pasaje de una forma a otra, para Leibnitz; "esquema" como "figura geométrica", término corriente en la literatura matemática de la época, como lo atestiguan los *Elementa Matheseos*, de Christian Wolff; "esquematizarse", como lo haría un demonio al convertirse en tentadora mujer que se apareciese a un santo, es decir, "tomar la forma sensible de"...— permite señalar, además del sentido muy general de "forma", otros dos elementos: transposición y sensibilización de formas. "La doctrina de un pensador —dice Heidegger— es lo tácito en su decir" y bien se sabe la importancia que el mismo Kant da, en la *Critica de la Razón Pura*, a la tarea de "hacer sensibles los conceptos" y, de "hacer inteligibles las intuiciones"; por otra parte, si la teoría del esquematismo permitiera aprehender la unidad profunda del pensamiento kantiano, hasta el *Opus Postumum* inclusive, mostraría, como hipótesis heurística, una sorprendente fecundidad.

Podría aducirse que la teoría del esquematismo no pasa de ser un momento dentro del marco general del filosofar de Kant, pero éste ya en una respuesta a Eberhard, afirma que, a la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos “a priori”, responde toda la teoría del esquematismo del juicio; además, ello confirmaría que la *Analítica de los principios*, cuyo primer capítulo es el del esquematismo, no sería otra cosa que la teoría de éste. El esquematismo interviene en cada uno de los momentos de la doctrina kantiana: cierra ya el hiato entre concepto e intuición; en el *Apéndice a la Dialéctica Trascendental*, dice Kant que la Idea trascendental es el análogo de un esquema; hay un esquematismo de la Razón Práctica y en la *Crítica del Juicio*, la *Religión dentro de los límites de la simple razón* y el *Opus Postumum* se hace alusión una y otra vez al esquematismo. Kant señala también (*Lose Blätter XVIII*, N^o 5612 (1778-1779?) 293) que la palabra *esquematismo* significa fenómeno. Así, “en la medida que, por consiguiente, la teoría del esquematismo explica la aparición del fenómeno, constituye fundadamente la clave de la filosofía de Kant”.

El período que va de 1768 a 1772 parece haber sido de importancia decisiva para Kant. Una de sus *Reflexionen* da testimonio de que ha recibido “una gran luz” en el año 1769. En 1772, escribe a Herz que ha advertido que toda la “clave del misterio”, en una obra que proyectaba sobre los “límites de la sensibilidad y la razón”, residía en “cuál era el fundamento de la relación entre la representación y su objeto”. Nada más lógico, pues, que rastrear el porqué de la importancia de esa época en la *Dissertatio* de 1770.

Destaca Daval en la *Dissertatio* tres temas fundamentales. El primero de ellos es el de la distinción entre representación intelectual y representación intuitiva que, para Kant, es intrínseca y no se reduce a una diferencia de grado que fuera de lo distinto a lo confuso, ya que el entendimiento, por ejemplo, puede acceder a un todo, el *Mundo*, o a la parte *simple*, por vía de síntesis o de análisis, según conceptos; y la intuición, sometida a la condición temporal, sin poder superar ni una cantidad infinita, ni una cantidad continua, no puede llegar ni al *Mundo* ni a lo *simple*. Así, dice Kant, “las ideas abstractas que el espíritu aporta después de haberlas recibido del entendimiento, frecuentemente no puede realizarlas en lo concreto y transformarlas en intuiciones”. El segundo tema es el concepto de “forma”, que se define con relación a una “materia”, desde un punto de vista cosmológico en primer término. Entiende Kant por *materia* “las partes de las cuales se admite aquí (en la *Dissertatio*) que son substancias” y por *forma* aquello que “consiste en la *coordinación* y no en la *subordinación* de las substancias”. Mas la *coordinación*, reciprocidad de las partes en la constitución del todo “mundo”, que es *real*, es el supuesto, como estructura inmanente al mundo, de las relaciones de espacio y tiempo, que no son *en sí*, sino *fenómenos*; mientras que la *subordinación*, relación de determinante a determinado, irreversible al par que la *coordinación* recíproca es reversible, es puesta por el entendimiento. De tal modo se ve cómo la sensibili-

dad es oriunda de una fuente otra que la del entendimiento, que opera por subordinación de conceptos, dimensión ideal que se opone a la coordinación *real*, que a su vez fundamenta al espacio y tiempo fenoménicos.

El tercer tema se refiere al análisis del poder del hombre en tanto que es sujeto cognoscente. *La noción de objeto* —subraya Daval— *no tiene el mismo sentido, según que se la considere en el plano del conocimiento sensible o en el del conocimiento intelectual*, en la medida que la *sensibilidad receptiva* del sujeto supone la afección por la presencia de un objeto y, como dice Kant, “la *inteligencia* (racionalidad) es la *facultad* del sujeto por la cual puede representarse lo que, por su naturaleza, no cae bajo los sentidos”. Mas en la teoría del conocimiento sensible interviene un cuarto elemento que se suma a los tres anteriores (sensibilidad, inteligencia, objeto exterior sensible) y es la *forma de la sensibilidad*, forma en cuanto el sujeto aporta una *coordinación* a la *materia* sensorial, y que no le puede llegar desde el objeto a través de los sentidos.

La conciencia divina y la conciencia humana son dos formas de intuición en la medida que se ponen en contacto con el objeto mismo. Pero el *intuitus* divino se da a sí mismo su objeto, es decir, lo crea, mientras que el *intuitus* humano encuadra un objeto que *le es dado*, y la inteligencia del hombre, que no puede proceder sino por conceptos universales, los forma y pone como objetos, sin conferirles, empero, existencia. Si en la conciencia divina había homogeneidad entre el objeto de la intuición y el objeto de la inteligencia, en la humana se producirá un *ambigüedad* del objeto del conocimiento. “Ahora bien, el conocimiento humano debe ser *uno*, o no ser, lo que quiere decir que para lograr un conocimiento perfectamente objetivo, sería necesario a la vez que el objeto que me es dado a la sensibilidad, sea el producto de la inteligencia”. Ese hiato debe ser llenado por el esquematismo. Ahora bien, agrega Daval, “vamos a asistir, por el desarrollo de la Filosofía kantiana hasta el *Opus Postumum* inclusive, a un esfuerzo constante para resolver el problema de la ambigüedad del objeto, y para constituir una filosofía trascendental capaz de armonizar interiormente la conciencia humana haciendo de ella un análogo fiel del *intuitus* divino”.

Luego de lo expuesto cabe advertir la estrecha relación que existe entre la “clave del misterio” de los “límites de la sensibilidad y la razón”, que estriba en el “fundamento de la relación entre la representación y el objeto”, según aludimos más arriba, y el problema de la ambigüedad del objeto que, si bien en germen en la *Dissertatio*, se expone en términos mucho más explícitos en la carta de Kant a Herz, del 21 de febrero de 1772.

La segunda parte de la obra de Daval se dedica al “*Esquematismo y conciencia fenomenal*” y se inaugura con la indagación del “Problema de la objetividad”. Muestra Daval cómo para Kant *un conocimiento es un juicio de donde surge un concepto que tiene realidad objetiva*, es decir, al cual le puede ser dado un objeto correspondiente en la experiencia. La referencia, pues, del concepto a la intuición es el *acto mismo del juicio*. Kant mismo señala a Eberhard dónde reside el principio de los juicios

sintéticos “a priori”: *todo el capítulo del esquematismo del juicio*. El esquematismo ha de resolver la ambigüedad del objeto, echando un puente entre espontaneidad y receptividad, “podrá hacer del objeto dado a ésta el producto de aquélla”.

La exposición de la segunda parte de la obra que reseñamos se divide en otras tres partes: la primera se dedica al análisis del *intuitus* humano, *intuitus derivativus*, que no es para Kant, una simple *tabula rasa*. La segunda a las *formas conceptuales y judicativas* y la tercera a la conjugación de las formas intuitivas con las conceptuales, esto es, al *esquematismo*.

Poseen espacio y tiempo caracteres comunes, tales son su *facticidad pura en cuanto “data” simplemente tales*, es decir, no son constituídos reflexivamente, sino poseen una irracionalidad que ya Kant subrayó en los *Prolegomena* con la paradoja de las dos manos; son incomprendibles, indemostrables, ininteligibles. Tampoco son *conceptos en general*, abstractos de lo sensible, pues su conocimiento necesario “a priori” es independiente de toda experiencia. Indiferentes en sí a lo abstracto y a lo concreto, que concierne sólo a su uso, son susceptibles de ser aplicados *in abstracto* o *in concreto*. No se trata igualmente de conceptos *puros* del entendimiento, en cuanto suponen partes que están *en* y no subsumidas *bajo* ellos, como las representaciones *bajo* los conceptos. No son *entia reali* ni *entia imaginaria*, sino los dos únicos modos de la intuición pura, *formas “a priori”* de la sensibilidad.

Espacio y tiempo constituyen un conjunto de relaciones *dadas*, puras, “a priori”. Su conocimiento debe fundarse en la *intuición* pura, por consiguiente se refiere a las formas de la sensibilidad que conciernen “a priori” a objetos sensibles, cuyas conexiones son *restricciones* del espacio y el tiempo como “*quanta infinita*”. La materia del conocimiento es aquí la cantidad de origen formal. En la matemática, ciencia del espacio y del tiempo, se conjugan las conexiones espacio-temporales como *quanta* y como *qualia* materiales.

Además, espacio y tiempo serían formas *adquiridas originarias*, no simplemente innatas, en cuanto que, por una parte, advienen con ocasión de la experiencia sin derivar de ella, y, por otra parte, tienen el *principio* de su formación en el sujeto mismo.

Espacio y tiempo son, empero, principios formales diferentes de percepciones y ciencias diferentes y tienen cada uno su peculiar irracionalidad. El problema es si ambas formas de sensibilidad intervienen en todo acto de conocimiento, o si la una es dispensable con relación a la otra. Si el tiempo es la forma del objeto interno (la representación), el espacio lo es del objeto externo u objeto *real*. Pero la representación del objeto externo, en tanto que estado de conciencia, supone la forma del tiempo; a su vez, la representación en tanto que representación-de-algo, inclusive de mí mismo, supone la forma del espacio: toda representación interna es espacial y toda representación externa es temporal. La *apercepción* —conciencia de sí mismo por los propios actos— opera la distinción *conciencia de sí*

(prescindiendo del contenido de la representación)-conciencia del objeto (prescindiendo del acto del representar).

Ya Brunschvicg había observado (*“L’expérience humaine et la causalité physique”*) que existía un *tiempo de la causalidad*, pero hay que observar que el tiempo es *mediatamente* objetivante, en la medida que el yo trascendental pone como objeto a toda representación en tanto que tal y en cuanto afecta al sentido interno.

El espacio, además es condición del tiempo, en la medida que el sujeto (de la percepción) no puede convertirse en objeto (percibido), pues la conciencia de la representación externa (de un objeto externo), dada “la imposibilidad de determinar su existencia (del contenido de la representación) en la sucesión del tiempo por la sucesión de las representaciones en nosotros —dice Kant— y al mismo tiempo la realidad de esta determinación de su existencia, es una conciencia inmediata de (la existencia) de algo fuera de nosotros, que corresponde a estas representaciones y esta intuición no puede ser una apariencia”. Existe, pues, conciencia de una representación en tanto que externa, conciencia de la misma en tanto que interna y conciencia de la inconvertibilidad de ambas.

Además, el objeto externo no es una ficción del sentido interno, sino el espacio es condición del ejercicio de la imaginación. El espacio tiene prioridad sobre el tiempo en el sentido de que, como forma de representación de lo externo, hace posible la determinación del tiempo: la conciencia del yo supone la conciencia anterior del mundo. Las *Erinnerungen* (recuerdos) y las *Dichtungen* (ficciones), en la medida que tomamos las imágenes de objetos externos por percepciones (ensoñaciones) suponen el espacio. De tal modo, la imaginación se auto-afecta mediante el sentido externo, que le confiere la materia del objeto imaginado. Un último argumento muestra la implicencia del espacio y del tiempo: lo sucesivo del tiempo y lo permanente del espacio, no se conciben el uno sin el otro.

Espacio y tiempo son dos piezas armónicamente ensambladas del conocimiento, cuyo juego mutuo fundamenta la posibilidad de la receptividad.

El *intuitus derivativus* permite así el acceso al objeto dado, pero el conocimiento nace de su conjugación con el acto del juicio. Es necesario estudiar, pues, las relaciones entre concepto y juicio.

La esencia de la actividad del entendimiento radica en el juicio: pensar es juzgar. El juicio es principio de la posibilidad de un pensamiento de objetos (conceptos) y, en la medida, que refiere concepto a intuición, es el eje del conocimiento. Existe pues, en cierto sentido, en Kant, anterioridad del juicio al concepto. Se opondría en ello a Aristóteles, en cuanto en éste el juicio se limitaría a expresar la unión o separación de dos conceptos ya dados.

Existen en Kant dos tipos de juicios, los que llama conceptos y los que llama juicios. Juzgar es establecer la unidad en la pluralidad de nuestras representaciones. Así el concepto de “cuerpo”, y el juicio “todos los cuerpos son divisibles”. Subyace en ambos un mismo acto de unificación que

forma al concepto y al juicio. Pero si el concepto es una mediación, el juicio es una mediación de una mediación: supone un grado más de alejamiento con relación a la intuición. El juicio sería *aquello que da unidad*, mas el concepto sería la *unidad misma*.

En el último sentido aludido habría anterioridad del concepto con relación al juicio, habría una unidad del juicio y una unidad de esa unidad que sería la del concepto. El juicio es el acto, el concepto la unidad del acto. “Decir en efecto —afirma Daval— que el juicio es determinante, es decir que es un acto de pensamiento. Un acto posee estructura, forma, y esa forma es precisamente el concepto. Si de un solo golpe de lápiz, mi mano traza un círculo, es cierto que mi mano ha actuado, pero podría haber realizado otro acto, y por ejemplo, trazar un cuadrado... el juicio es un acto del pensamiento, el concepto es la ley de ese acto”.

Esa relación entre concepto y juicio explica el tránsito de las formas del juicio a los conceptos puros del entendimiento: dadas las formas posibles de juicios, hallar los conceptos que subyacen a ellas como unidades de las unidades judicativas.

El tránsito de las formas del juicio a las formas de la intuición representa un importantísimo paso adelante en la marcha del conocimiento, puesto que “La misma función que da la unidad a las diversas representaciones *en un juicio* da también la unidad a la simple síntesis de diversas representaciones *en una intuición*, unidad que, en general, es llamada concepto puro del entendimiento” (*Crítica de la Razón Pura*). No obstante hay que mostrar cómo se opera el paso de la intuición al concepto, cómo se hace inteligible aquélla y sensible éste y para eso es menester examinar el papel de la imaginación.

El problema general de la imaginación es cómo referir entre sí intuición y concepto, en cuanto ello supone componer lo diverso dado en la intuición bajo la unidad que expresa el objeto. El problema se resuelve en tres pasos: aprehensión, distinción entre dos formas de la imaginación y relación entre la imaginación y el entendimiento.

La *aprehensión* es la puesta del objeto *dado* como tal bajo el concepto. Aprehender es tomar conciencia de la intuición como tal. Por ello, la aprehensión es el fundamento de la *percepción* —intuición de la cual soy consciente— mediante la *síntesis del comprender* la diversidad dada en la intuición según el tiempo (*recorrida*) que *pone* a la diversidad como tal, como *contenida en una representación*. De esa manera el objeto, *datum*, es puesto bajo la unidad de la conciencia, y se hace *conceptum*, objeto-objetividad.

En cuanto a las formas de la imaginación, según Victor Basch, citado por Daval, cabría distinguir una *imaginación reproductora*, “a posteriori”, empírica, y en tanto que consciente, *entendimiento empírico*, y una *imaginación productora*, “a priori”, pura, y en tanto que consciente, *entendimiento puro*. Existe una función que realiza la síntesis “a priori” y otra que recorre y agrupa las impresiones sensibles, ¿mas existe un simple paralelismo entre

ellas? Cabe plantearse el problema de si existe una *reproducción pura*, fundamento de la posibilidad de una reproducción empírica. Muestra Daval cómo no es posible la segunda sin la primera, y cómo ésta a su vez es obra de la imaginación productora, de manera que queda de manifiesto la mutua implicencia de la imaginación reproductora y la productora por el intermediario de la reproducción pura que, a pesar de las palabras, es obra de la imaginación productora.

Así como las fases de la imaginación muestran entre sí una íntima armonía, existe ésta entre la imaginación misma y el entendimiento. Si el principio de la composición reside en el entendimiento, el componer mismo, como acto, es producto de la imaginación. La imaginación pura productiva condiciona todo conocimiento y al entendimiento mismo, y la apercepción (entendimiento puro) condiciona a la imaginación pura, como principio de sus determinaciones. La imaginación pura productora produce “a priori”, en cuanto a la forma, los objetos de la experiencia posible, según la unidad sintética del entendimiento que, de suyo, sin la intuición pura, operaría en el vacío.

Analiza luego el autor las relaciones entre imaginación y esquematismo. Distingue entre esquema como representación y esquematismo como método de producción del esquema. El esquema es producto del esquematismo que construye los conceptos “a priori” en la intuición. El esquematismo, según la *Crítica del Juicio*, es una *hypotyposis*, presentación que da “a priori” a un concepto captado por el entendimiento la intuición correspondiente y tal exposición constructiva del concepto en la intuición es obra de la simple imaginación, siguiendo un concepto “a priori.” El esquema es el concepto mismo hecho intuitivo: hay una verdadera transformación, transposición de planos que cierra el hiato espontaneidad-receptividad.

El esquema conjuga concepto e intuición, y en tal sentido es concepto objetivado. El reloj es el concepto objetivado del reloj concebido por el relojero. El esquematismo representa un concepto puro del entendimiento como pensable en un objeto de experiencia posible. El *simbolismo*, a diferencia del esquematismo, forja artificialmente una intuición para un concepto. Así, me es absolutamente imposible ver cómo un concepto pensado por el entendimiento divino puede transmutarse en una planta o en un animal; “la idea que tengo de Dios no es “mutable” en una “intuición”. Prueba de ello es que, para comprender la creación de un objeto natural es necesario recurrir al ejemplo del relojero. El esquematismo se funda en la demostración; el simbolismo en la analogía. La demostración es una traducción del concepto en la intuición, tal como en la ciencia matemática. Es la mutación de una forma en contenido.

¿Pero por qué es posible esquematizar ciertos conceptos, como los de triángulo y de perro y otros no, como los de Dios y alma? “El hombre, prisionero de la estructura de su *intuitus derivativus* —dice Daval— no es capaz más que de crear, merced al esquematismo, su universo de fenómenos: el esquematismo es pues al hombre lo que el *intuitus originarius* es a Dios”.

De aquí que el autor confirme el pensamiento de Heidegger que atribuye a la intuición primacía sobre el concepto.

La teoría del esquematismo se va confundiendo cada vez más con la teoría del fenómeno: "... el esquema, dice Kant, no es en rigor más que el fenómeno o el concepto sensible de un objeto, en tanto que se acuerda con la categoría ...".

El esquematismo adopta formas particulares según la naturaleza del concepto al cual se aplique. Los conceptos empíricos, por ejemplo el concepto de perro, poseen la realidad intuitiva del *ejemplo*. Los conceptos puros del entendimiento la del *esquema*. Los conceptos racionales o ideas, por ejemplo, de Dios o del alma, no poseen realidad intuitiva alguna que se les pueda hacer corresponder. Kant distingue además en el capítulo del esquematismo, en la *Crítica*, entre conceptos empíricos a los cuales corresponde una imagen empírica, conceptos puros "a priori" a los que corresponden imágenes puras y que son de número ilimitado y categorías, en número de doce, a las que no corresponde imagen alguna y sí esquemas. La imagen empírica es siempre singular y sólo puede *ilustrar* como *ejemplo* al concepto universal. Las imágenes puras son adecuadas a su concepto, no así las imágenes empíricas. Los conceptos no pueden fundarse pues en éstas, aunque sean empíricos o conceptos sensibles puros, es decir, matemáticos, sino en esquemas. La inadecuación del concepto a la imagen hace que no sea determinable el tránsito del uno a la otra y "la razón de ello radica en la riqueza de lo individual concreto".

En el esquematismo de las categorías es donde se muestra la exigencia indispensable de dicha función y donde su tarea es más difícil. La fuente de las categorías, el entendimiento, independiente de la imaginación pura, carece de vínculo alguno con la intuición. Los conceptos empíricos y matemáticos poseían un esquematismo tal que hacía posible la proyección de los conceptos en imágenes, que resultaban relativamente homogéneos entre sí. Pero el esquema de una categoría no puede ser expuesto en imagen alguna, dada la radical heterogeneidad de concepto e intuición. "¿Cómo, en tales condiciones, el esquematismo trascendental podrá desempeñar su función y ligar categoría a intuición pura y a intuición empírica? Aquí es necesario apelar a la función de la imaginación dentro del esquematismo trascendental.

En cada uno de los esquemas intervienen el entendimiento y la intuición pura por una parte y la imaginación por otra. En el *número*, esquema de la cantidad, resulta éste de la movilización de la unidad que, a través de la pluralidad, deviene totalidad. La categoría es condición del esquema del número en cuanto éste supone adición, pero a su vez el tiempo la condiciona en la medida que hace posible la sucesión. Pero la imaginación es quien opera la síntesis, quien produce el tiempo mismo. Dice Kant que "... el número es unidad de la síntesis operada en lo diverso de una intuición homogénea en general, por el hecho mismo de que *produzco el tiempo* mismo en la aprehensión de la intuición". El número es *producto* de la

imaginación conforme al entendimiento, en cuanto éste da la forma de la composición, lo cual supone la determinación de la síntesis del tiempo mismo por la imaginación productora en la reproducción pura. En general, el esquema es una determinación “a priori” del tiempo, que supone un agente determinante: la imaginación, y un principio de determinación o enlace: el entendimiento. Las categorías se funcionalizan según la serie, el contenido, el orden, el conjunto del tiempo, con relación a todos los objetos posibles. “Lo que el entendimiento era incapaz de hacer, la imaginación lo ha hecho, pues, en su lugar”.

La tercera parte de la obra está dedicada al “Esquematismo de la Razón”. La conciencia divina, *intuitus originarius*, no se escinde en entendimiento e intuición. El *intuitus derivativus* humano debe superar la *ambigüedad* del objeto del conocimiento, resultante de la heterogeneidad de aquellas facultades. La inteligencia divina objetiva y confiere existencia a sus ideas, *intellectus archetypus*. La inteligencia humana es el análogo de la divina: la razón humana es también capaz de crear su objeto, pero no tendrá otra existencia que la de una idea. En la divinidad no cabe separar razón, entendimiento e intuición. En el hombre se produce “un divorcio inevitable entre razón y entendimiento y “a fortiori” entre razón y sensibilidad. Nuevamente el esquematismo “bajo nuevos aspectos, así como el simbolismo se encargarán de restablecer el acuerdo entre esas diferentes funciones”.

La estructura de la razón parece estar concebida en Kant según un plan diferente al del entendimiento. En efecto, la intuición pura constituye un conjunto de conexiones unidas entre sí por *coordinación* recíproca y no por *subordinación* irreversible, en la medida que supone el encadenamiento no ya recíproco de lo determinante a lo determinado. “Teniendo por función componer la experiencia que le es dada en los cuadros de la intuición pura, el entendimiento procederá por coordinación, mientras que el conocimiento racional se hará por subordinación”. ¿Cómo se vinculan entre sí la estructura subordinante y la coordinante? Kant dice que “Los conceptos del entendimiento sirven para entender (las percepciones). Agrega Daval: “Si la razón permite ir hasta la comprensión, es porque el concepto racional encierra lo *incondicionado*”. La razón permite “realizar la universalidad, es decir, comprender en la definición de una clase la totalidad de los individuos, que constituyen su extensión. La razón sólo es capaz de ello, pues permite el “pasaje al límite”. Ahora bien, para captar la adaptación de la razón al entendimiento es necesario, pues, determinar aquello que, en la síntesis de las intuiciones, responde a la universalidad”. Esa capacidad de “pasar al límite” de la razón permite realizar la totalidad de las condiciones para un condicionado dado: “Esta cantidad absoluta de la extensión —dice Kant— con relación a tal condición, se denomina *universalidad* (*universalitas*). A esta corresponde, en la síntesis de la síntesis de las intuiciones, la *totalidad* (*universitas*) de las condiciones”. Las ideas ejercen un poder regulador sobre el entendimiento: “... el de dirigir —dice

Kant— al entendimiento hacia un cierto objetivo que hace converger las líneas de dirección que siguen todas sus reglas en un punto que, por no ser, en verdad más que una idea (*focus imaginarius*), es un punto desde donde los conceptos del entendimiento no parten realmente...”. De aquí nace la tentación de hipostasiar la idea e incurrir en una ilusión. El acto de la razón terminaría de tal modo en una objetivación más allá de los límites de la experiencia posible.

“La razón contribuye asimismo a la objetividad del conocimiento fenomenal”, en la medida que hace posible “la *sistemática del conocimiento*, dice Kant, es decir, su encadenamiento en virtud de un principio”. La razón es la facultad de los principios, así como el entendimiento es la facultad de las reglas. “El principio de la razón es un conocimiento sintético por conceptos. Y si el entendimiento refiere los fenómenos a la unidad de la regla, la razón refiere las reglas del entendimiento a la unidad por medio de principios”, en virtud de su capacidad de comprensión de las percepciones más arriba aludida. Mas, dice Kant en el *Opus Postumum*, “... la sistemática hace objetivo al esquematismo”. Daval agrega: “Hay un esquematismo de las ideas de la razón, como lo hay de los conceptos del entendimiento”; precisamente la capacidad objetivante de la idea, que no va más allá de su papel regulador, no le permite esquematizarse del mismo modo que el concepto. El esquematismo de la razón aparece así como “sinónimo de *determinación*. La idea es así indirectamente objetivante, siendo indispensable para la objetivación del sistema total de los conceptos...”.

El esquematismo de la razón no se reduce al campo teórico, sino que se extiende al campo práctico y al terreno de la biología y al de la estética.

Dentro de la practicidad: “siendo el hombre un verdadero agente, si su acción no podría ser identificada a la acción divina, del mismo modo que su conocimiento al conocimiento que atribuimos a Dios, le es menester la razón humana, fuente de las ideas prácticas, una operación mediadora que le permita imponerse al dato sensible. Esta operación es un *esquematismo práctico* que establece entre el agente libre y lo sensible el puente necesario”.

Por otra parte, “el hombre puede de algún modo situarse por el pensamiento en el lugar de Dios, y ponerse como capaz de hacer surgir un mundo sensible, que será el producto adecuado de un acto racional: o bien pensará en una información de lo sensible no por el entendimiento, sino por la razón, y exigirá a la Idea un principio de explicación de lo sensible que el entendimiento le rehusa, o bien, queriendo hacer de una Idea trascendente a lo sensible y sin común medida con ella, el principio de un universo sensible y sin común medida con él, (principio de un universo sensible distinto del que le es dado) exigirá a la infinidad de imágenes reunirse a la de la Idea: aparecerán así sucesivamente la *Idea reguladora* del biólogo y la *Idea estética* del artista. La idea sólo podrá traducirse en lo sensible por operaciones análogas a las del esquematismo”.

La última parte de la obra está dedicada al “Problema de la Física y proyecciones metafísicas”.

Para Daval, “si se ponen en relación con las filosofías crítica y precrítica los temas dispersos en el *Opus*, se puede ver más que una rapsodia de motivos tanto nuevos como conocidos: el esbozo de un verdadero *sistema metafísico*”. Mas tal metafísica debía recoger las *críticas* previas, no ser ficticia; sino real: tal es la tarea que, según Daval, se impone Kant en el *Opus Postumum* y que es asimilable a una reelaboración del esquematismo.

Un texto kantiano, “inspirado quizá por una reflexión sobre la filosofía de Fichte”, contiene valiosos puntos de vista sobre la posibilidad de una metafísica: de él surge que “el metafísico choca con una grave dificultad a la cual escapa el filósofo trascendental: el espíritu humano es la sede de dos tendencias opuestas, en tanto que espíritu finito. Es sin duda activo, apunta al conocimiento de lo absoluto; pero, no puede alcanzarlo más que a través de sus propios límites, y su actividad no se manifiesta sino cuando es afectado”. La satisfacción de tal tendencia a lo absoluto no es posible sino por la satisfacción de aquella que le veda precisamente el acceso a lo absoluto; de ahí que la tarea del filósofo trascendental sea fundamentar la *posibilidad de la posibilidad de la experiencia*. La metafísica, para Kant, es una forma de filosofía *material*, que se ocupa de *objetos*, de tal manera que, “si la filosofía trascendental... busca reconocer y describir la actividad objetivante del sujeto puro, viene a ser una verdadera metafísica”, dado que ya no se trata de plantear una metafísica ontológica y substancialista. Si la filosofía trascendental, haciendo pie en la posibilidad de la experiencia, accede a la posibilidad de tal posibilidad y a la construcción de un “sistema total del Mundo, del Hombre y de Dios, coincide en el límite con la metafísica”. “Si llamamos “x” a la rama de la filosofía que determina la estructura del sujeto puro y las leyes por las cuales éste construye el mundo objetivándose a sí mismo e “y” a la rama que determina más particularmente la naturaleza de éste u otro objeto: Kant reserva a “y” el solo y único nombre de metafísica, pero para designar a “x”, se sirve tanto de la palabra “metafísica” como de la expresión “filosofía trascendental”. Agrega Daval que “La filosofía trascendental va a absorber uno de los caracteres que primitivamente diferenciaban a la metafísica: no será ya determinación de lo formal del conocimiento, sino también de lo material de éste, es decir de su contenido”. Para que la filosofía trascendental devenga metafísica, sin limitarse a lo que era en la época de la *Crítica*, “debe apuntar a un sistema total deduciendo la materia del conocimiento a partir de las formas, como lo hace la matemática, caso en el que procede también por construcción de conceptos”, y no sólo adquirirá así la perfección de aquélla, sino que dejará de ser analítica para ser sintética.

Si la *Crítica de la Razón Pura* había echado los cimientos de la Física Pura, del conocimiento natural puro, la tarea del *Opus Postumum*, en la medida que atiende a la deducción de la materia del conocimiento, debe buscar el enlace entre el conocimiento natural puro y el conocimiento na-

tural empírico. El sistema fisiológico de los principios de la posibilidad de la experiencia, como ciencia natural pura, contiene las leyes naturales universales, esto es, es el fundamento de la *necesidad* de las relaciones dadas, mas no es conocimiento de las *relaciones necesarias mismas en cuanto que dadas*. La física es ciencia de *lo sensible como tal*. ¿Acaso recibe su carácter de ciencia de la filosofía trascendental en cuanto ésta la legitima con la relación a la *forma*? La filosofía trascendental parte del *factum* de la física, tal como la entiende el físico, que ve el objeto de su ciencia en lo sensible como tal.

Muestra Daval cómo Kant pone en tres sentidos al objeto de la física. La física es ciencia del objeto *sensible*: doctrina *experimental* de la naturaleza *materialiter*, que supone una *doctrina de la naturaleza*, y que es ciencia de los objetos sensibles en tanto que sistema de la experiencia. Ya física es ciencia del objeto físico, sensible "privative": aquí el objeto real físico podría ser considerado como revestido por una apariencia sensible, y estar constituido por vibraciones que no pueden ser percibidas por defecto de nuestra organización sensorial, pero que no serían no-sensibles en sí, mas perceptibles para otro ser con una organización sensorial adecuada. La física, ciencia del objeto físico, es la doctrina de las fuerzas motrices como sistema, en tanto que dadas "a posteriori", cuyo enlace es posible "a priori" en un sistema. Además, la física es ciencia del objeto físico *en tanto que afecta a nuestros sentidos*. Así, si ponemos al objeto físico no en tanto afectante sino en sí, será no ya un *fenómeno de primer orden*, sino de *segundo orden*, según la mediatez de su conocimiento. En esta concepción de la física se toma al fenómeno de segundo orden como fenómeno de primer orden que, en la medida que supone el *tránsito* del objeto sensible al objeto físico, implica la doctrina de la *observación y la experimentación* como métodos, mediante las cuales el sujeto cognoscente *pone* al objeto sensible como objeto físico y que muestra el *factum* de la ciencia natural empírica. Así el físico obra de tal manera que, mediante el tránsito por la observación y la experimentación, compone las percepciones de un sistema. El fenómeno es un compuesto de percepciones, mas la composición misma es obra del Yo trascendental.

Emprende Kant sus deducciones de la materia del conocimiento físico, y su punto de partida es una delimitación de lo que corresponde al conocimiento dinámico de la materia. El conocimiento matemático del movimiento no puede trascender el campo cinemático, en cuanto prescinde de la causa del movimiento, ya que lo toma en sí como efecto, limitándose a la *descripción* del movimiento, y a la *explicación* de sus causas. El conocimiento físico es fundamentalmente dinámico: la física es ciencia de las fuerzas motrices. La primera tarea de Kant es la deducción del *sistema de las fuerzas motrices* en tanto que causas del efecto de los objetos sensibles, pero en la medida que tales fuerzas suponen ciertas propiedades de la materia, pasa a la segunda deducción del *sistema de las propiedades de la materia*, mas debe haber una condición suprema de la experiencia posible

“a priori”, como materia que existe necesariamente y cuyas fuerzas motrices y movimiento preceden a la producción de los cuerpos en el tiempo, encara Kant así la deducción del *sistema fundamental del éter*.

Si la categoría accede hasta el objeto físico, trasmutándose en un producto, que es “la fiel imagen del productor, y que a su vez produce sobre el yo una determinación empírica” hay un *esquematismo físico*, pero “las mismas razones permitirán denominar a la filosofía trascendental un *esquematismo metafísico*, pues establece cómo la mutación de las Ideas crea la receptividad misma y, llegando a la sistematización, constituye el universo”. La tarea del *Opus Postumum* supone, en una primera etapa, la de la *Crítica de la Razón Pura*, y ésta a su vez exige el desarrollo de la última filosofía kantiana: sobre estos dos *pivotes* muestra Daval la unidad profunda del pensamiento de Kant y verifica la fecundidad de la hipótesis inicial que veía en el *esquematismo* la clave de bóveda de la interpretación del filósofo.

Dilucida también Daval el sentido de “idealismo” y “realismo” con especial relación a Kant: “Afirmar la existencia de un universo trascendente, no es ser idealista, aun si los objetos que pueblan ese universo son Ideas en lugar de ser cosas materiales; es ser realista. Hay que distinguir entre *realismo intelectualista* y un *realismo materialista*; la primera de esas doctrinas está representada típicamente por Platón. Pero reservamos la denominación de idealista a toda filosofía que deduce las leyes de la naturaleza a partir de las leyes del espíritu, excluyendo toda afirmación de existencia de “cosas” exteriores al Espíritu, aunque fueran ellas Ideas. En esas condiciones podrá parecer difícil rehusar a la filosofía trascendental el título de idealismo”.

Con relación a la interpretación realista de Vaihinger y Adickes y a la idealista, representada particularmente por Lachièze-Rey, adhiere Daval en lo esencial de esta última. Las dos interpretaciones realistas son resumidas por Lachièze-Rey en los siguientes términos: “doble afección y doble actividad, anterioridad y exterioridad del objeto con relación a la representación, inconciencia de la construcción efectuada originariamente por la actividad espiritual, supresión, por vía de consecuencia, de la conciencia inmediata del objeto construido”. Pero el tema fundamental del *Opus Postumum* es “el yo se pone a sí mismo”; queda excluida, pues, una afección trascendental por la cosa en sí y la distinción que introdujera una afección empírica.

La prueba decisiva en pro de la interpretación idealista la ve Daval en “el uso que hace Kant del concepto de *fenómeno de fenómeno*, que llama también *fenómeno indirecto* o *fenómeno de segundo orden*” y en la interpretación del mismo, se separan, según Lachièze-Rey, los dos realistas, Vaihinger y Adickes. “Si se admite como cierta su teoría de la doble afección — dice Lachièze-Rey en *L'Idéalisme kantien* (pág. 460) — se entenderá por *fenómeno directo* el producto de la afección trascendental del yo en sí por la cosa en sí; pero Vaihinger denomina *fenómeno indirecto* a la sensación determinada por el fenómeno directo en el yo empírico, mientras que Adickes reservará la expresión para designar el producto de las operaciones por las cuales el yo

empírico reviste al objeto de sus cualidades segundas". Pero los textos muestran, como lo hace ver Daval, que el fenómeno del fenómeno es el objeto físico y que ello ocurre porque Kant describe la representación y retoma la génesis partiendo no del yo en sí, sino del yo empírico, "para este yo, en efecto, la percepción es un conocimiento inmediato", fenómeno directo, mas "el objeto físico que el yo empírico consideraría de buen grado como una cosa en sí, aparece indirectamente como siendo un fenómeno cuando se retoma su génesis a partir del yo en sí".

La obra de Daval tiene el gran mérito de haber puesto de manifiesto la íntima coherencia de la producción de Kant, al cabo de una laboriosa investigación fundada en un notable conocimiento de sus obras. Aporta, además, la profunda y novedosa interpretación de la Idea práctica, eje de la filosofía moral de Kant. La interpretación del *Opus Postumum* ilumina una vez más la potencia admirable del filósofo de Königsberg, contra quienes no supieron ver en aquél más que un producto "senil", de una genialidad que ya había rendido todos sus frutos y contra quienes, ante tal "senilidad" se atrevieron a deformar por cuenta propia el texto del *Uebergang* (cf. *Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Norman Kemp-Smith, *Appendix on the Opus Postumum*, donde se podrá tener información sobre los primeros trabajos de la edición de la obra citada en último término).

ROBERTO PODESTÁ.

John Dewey, *Lógica, "Teoría de la Investigación"*. Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

John Dewey es bien conocido entre nosotros por sus obras de filosofía y de pedagogía. Es el último y mayor representante de la poderosa corriente que se inició en el empirismo inglés, se transformó y amoldó al medio americano (pragmatismo de Peirce y de James) y ahora se clarifica y ordena como una genuina modalidad del espíritu norteamericano en el instrumentalismo actual.

Dewey ha elaborado una filosofía en el sentido más amplio de la palabra (en la cual la pedagogía no es más que una prolongación y complemento) que merece ser conocida como una de las manifestaciones más espontáneas y pujantes del pensamiento contemporáneo. Su misma modalidad hace difícil incluirla entre las escuelas clásicas; mantiene afinidad con las filosofías de la vida y especialmente con el pragmatismo en la medida en que huye de los esquemas intelectualistas y considera la actividad misma de la mente como un valor instrumental, de donde le proviene el nombre de "instrumentalismo" con que se la designa, sin que este término signifique exclusión de una ulterior búsqueda imparcial y desinteresada.

*
* *

Entre las corrientes que se proponen la renovación de la filosofía —afirma Nicola Abbagnano— aquellas que deberían llamarse "filosofías militantes" manifiestan una activa inserción en la vida singular y asociada del hombre. Estas corrientes son principalmente tres: el *neo-empirismo o instrumentalismo*, cuyo máximo representante es Dewey, que ha impregnado potentemente la cultura filosófica de los Estados Unidos, el *positivismo lógico* (metodología de las ciencias), y el *existencialismo* que se divide el campo de la filosofía en Europa y en América Latina. A pesar de las diferencias, a veces notables, todas coinciden en la demoledora crítica a los fundamentos y a la estructuración de la filosofía clásica y en el presupuesto común del cual parten: *el carácter problemático del hombre y del mundo en el cual vive el hombre*. La racional y luminosa concepción de una monarquía jerarquizada de realidades esenciales se ha derrumbado. Para estas filosofías se ha desvanecido el mito de una ordenación estable y definitiva del mundo, de una razón absoluta que lo encauce y domine, de un destino feliz y progresivo que lleve al hombre inequívocamente a sus últimas metas. El mundo, la vida, la sociedad son vistos ahora en su inestabilidad y precariedad fundamentales; la razón ha sido reconducida al problema de la razón.

es decir, de sus estructuras y categorías, que por lo tanto han perdido su carácter de preformadas y necesarias; el hombre ha sido reconocido como el problema de los problemas, como el punto crítico en el cual la problematicidad del universo alcanza una posibilidad de solución y de selección.

*

* *

La fe depositada en el Ser y en el conocimiento de sus atributos se ha perdido en estas filosofías contemporáneas que, al decir de muchos estudiosos, parecen patentizar la sensibilidad y el pensamiento del hombre actual. Conviene dejar bien aclarado que el problema del Ser sigue tan vivo y presente en la problemática filosófica como lo ha sido siempre. Por lo mismo que el hombre de hoy vive acuciado y angustiado en su búsqueda no puede encontrar sosiego en un Ser abstracto y desvitalizado que nos presentan envuelto en el viejo ropaje con que la racionalidad y el intelecto puro lo cubrió un día ya muy lejano. Estamos en la antípoda histórica de la famosa afirmación de Plotino para quien la acción es decadencia de la contemplación. Hoy la disposición moral frente al cambio está profundamente modificada. La concepción contemplativa del saber, que presupone un objeto estable e inmutable, pierde todo su valor. Está en la modalidad del hombre de ciencia contemporáneo no esperar contemplativamente una revelación sino comenzar por hacer algo.

Las tres corrientes antes mencionadas tienen de común el poner la acción sobre la contemplación, el no dar la espalda a la problematicidad del mundo en su aspecto cambiante, inesperado, conflictual. El pragmatismo instrumentalista quiere resolver el problema en el seno de la interacción entre el hombre y la naturaleza, es decir, entre la experiencia y la naturaleza, a través de una primera aproximación estética de las situaciones existenciales. La palabra naturaleza está tomada aquí en el sentido muy amplio de biológica y de cultural o social. Se espera así recuperar la unidad naturaleza-espíritu cuyo divorcio tiene honda raigambre en la filosofía europea. Al establecer estos puentes el instrumentalismo pretende que la savia vivificante de la naturaleza insufla vida nueva a las viejas categorías del intelecto y permita descubrir nuevas posibilidades y nuevos fines a alcanzar en la historia del hombre. El positivismo lógico acentúa su preocupación por el análisis del lenguaje científico-natural y afirma que la lógica posee un carácter puramente tautológico, pues, los juicios lógicos, desentendidos de la ontología clásica, son vacíos e incapaces de proporcionar conclusión alguna sobre la realidad. Esta es investigada por las ciencias de la naturaleza. La filosofía no puede consistir en doctrina alguna, no es más que una actividad.

Por último, el existencialismo busca en el maridaje hombre-mundo una forma de relación más honda que la de sujeto-objeto —herencia de una gnoseología adscripta a viejas formulaciones intelectualistas—. El existencialismo afianzándose en patencias existenciales tiende a derrumbar la férrea muralla que la tradición kantiana mantiene entre la sensibilidad y la

razón, entre lo patológico y lo puro y, así, aspira a ontologizar nuevas marcas antes excluidas de la órbita del filosofar, como ser, el sentimiento, la voluntad, el instinto, etc., para lo cual procura crear las categorías funcionales adecuadas. Su insistir sobre la temporalidad y finitud humanas y su ceñirse únicamente a lo que tenga raíz patencial lo aboca a un problema crucial: el problema moral y la consiguiente formulación de una ética existencial, en cuya problematización y solución juega su destino.

*
* * *

Sin entrar a detallar lógicas diferencias, instrumentalismo y existencialismo tienen mucho de común. Ambos parten del sentimiento vivaz de la antítesis entre la intuición antigua de la vida y la moderna. Para los griegos la inmovilidad y la inmutabilidad eran los caracteres esenciales del ser verdadero. El bien se entendía y definía en la medida que se ordenaba al ser verdadero (aunque en Platón, por ejemplo, aún está abierto el problema de la primacía del ser verdadero o del bien). Aquella concepción clásica y clasicista —dice Dewey— de las esencias verdaderas, eternas e inmutables era propia de una clase selecta y ociosa —“ocio creador”— que alejada de los quehaceres se entregaba a la vida contemplativa. Al mundo de la imperfección “manual” oponía el mundo de la perfección intelectual. Al devenir aparental oponía el reino de las ideas, esencias reales e inmutables.

Instrumentalismo y existencialismo quieren permanecer dentro del ámbito de la experiencia (vital e histórica) afrontar sus obstáculos y resolver sus conflictos. Ambas son corrientes renovadoras y creadoras de nuevas posibilidades estéticas, gnoscológicas, éticas. En las dos la relación primera con las cosas es a través de la experiencia estética e instrumental. El hombre en su interacción con la naturaleza —dice Dewey— tiende a transformar una situación problemática, difícil y confusa en una experiencia clarificada mediante la instrumentación de recursos exitosos de anteriores comprobaciones.

En Heidegger, por ejemplo, el “Dasein” en su trascender, en su interrogar por el ser del ente, acota mundo circundante y abre mundo al conferirle a cada cosa un primer valor instrumental y, al obrar así, amplía su horizonte existencial. Acaso pueda decirse que en el instrumentalismo predomina una tendencia “hacia fuera”, en el sentido de instrumentar todos los recursos para un dominio práctico de la realidad, cuyo ideal máximo sería la perfección técnica (perfección que a lo mejor llegará a equivaler en su aspecto vital para el hombre preocupado y activo de hoy, lo que el ideal de perfección significó para la clase “ociosa” y contemplativa de la Grecia clásica). En cambio, en el existencialismo parece predominar una tendencia “hacia dentro” como un insistir sobre el ser y destino del hombre.

*
* * *

Según Folke Leander la contribución de Dewey al desarrollo del pragmatismo moderno puede ser resumida brevemente: en primer lugar, más que

ninguno, Dewey es el *lógico* de esta corriente filosófica; en segundo lugar, contribuye —para toda la filosofía contemporánea— a caracterizar la investigación dentro del *papel de la acción* en nuestro conocimiento; y por último, y aquí se separa de James y de otros pragmatistas, sustenta una peculiar *Weltanschauung* basada en un *idealismo social*.

Dice Joseph Ratner que es fundamental en la concepción de la filosofía de Dewey que ésta no esté cultivada en secreto y en silencio por encima ni fuera de las otras preocupaciones humanas; la filosofía es y actúa dentro del dominio público de todas las actividades, una entre otras, diferente por sus fines y funciones, mas no por transitar senderos apartados.

Mientras algunos expositores y críticos —por ejemplo I. M. Bochenski— manifiestan la idea de que Dewey profesa un behaviorismo a lo Watson según el cual el espíritu no es más que “lo que hace el cuerpo” y que, además, consideran a Dewey como el más poderoso impulso espiritual de los Estados Unidos (país entregado al progreso técnico y que aún no conoce la experiencia amarga del “progreso” científico como la conoce Europa) que ha transformado la doctrina del pragmatismo (surgida en James como una protesta contra la sobreestimación de la técnica y de las ciencias de la naturaleza) en uno de los apoyos fundamentales de la concepción científico-materialista del mundo; otros pensadores —por ejemplo Nicola Abbagnano— dicen que los temas fundamentales de su investigación son los mismos de la filosofía europea y que hay en ambas una común inspiración. Esta común inspiración es la exigencia de una filosofía humana, a través de la cual el hombre se reconoce como hombre. La filosofía de Dewey es sobre todo la justificación y la exigencia de la filosofía en el sentido de una actividad o de una necesidad intrínseca a la existencia humana y es, por lo tanto, una filosofía digna y humana que merece afrontar la prueba de la historia. Esta filosofía es un factor importante de aquel *nuevo iluminismo* que por muchas partes se perfila como la última exigencia de la filosofía contemporánea; un iluminismo que trata de ser una fuerza humana capaz de hacer más humano al mundo.

*

* *

Se considera *La Experiencia y la Naturaleza* como la obra de Dewey que más apunta hacia la metafísica, entendida como metafísica naturalista. Para Santayana este naturalismo surge de una situación ambiental, social y moral sentida y vivida desde sus orígenes por el pueblo norteamericano. La filosofía vivida por los norteamericanos, en contraste con las que profesan, es naturalista. En su profesar pueden ser fundamentalistas, católicos o idealistas, porque la opinión americana es ampliamente preamericana; pero en sus corazones y en sus vidas son todos pragmatistas. Su real filosofía es la filosofía de la empresa. Esta empresa se desenvuelve en el extenso mundo juvenil de los hechos y de los descubrimientos: en el mundo del naturalismo. De ahí nace el pragmatismo que no se resuelve —a juicio de Santayana— en un pesimismo heroico, como hasta cierto punto se ve en Nietzsche y en Vaihin-

ger, sino que adopta las formas confiadas y optimistas del instrumentalismo americano.

Para Guido de Ruggiero hay todavía una conexión con el idealismo en la concepción de Dewey, no en el sentido de un idealismo post-kantiano que ha sido criticado por Dewey sino en un sentido más amplio, en tanto hace del pensamiento y de la ciencia “la dirección intencional de los acontecimientos de la naturaleza hacia significados capaces de posesión y de gozo espiritual”. El idealismo, conforme a la tradición clásica que identifica el objeto del conocimiento con la realidad, la verdad con el ser, se ve constreñido a tomar la obra del pensamiento en forma absoluta y total de una vez, en cambio de hacerlo relativamente y por grados. La reconstrucción mental es tomada por una construcción originaria. El idealismo no habría notado que el pensamiento es intermediario entre algunos datos empíricos y otros de orden más alto, entre acontecimientos y objetos. En la concepción de Dewey, en cambio, la distinción entre físico, psico-físico y espiritual o mental se resuelve en una distinción de niveles de complejidad creciente y de íntima interacción entre los acontecimientos naturales. Estos tres campos están íntimamente unidos y en constante intercomunicación. El primer campo corresponde al mundo físico donde se dan las interacciones más restringidas y externas, atañe, pues, al dominio de los sistemas físicos-matemáticos-mecánicos. El segundo campo o nivel es el de la vida, corresponde a las acciones vitales en la órbita de lo psico-físico. El tercer nivel es el de la asociación, de la participación y de la comunicación donde se dan en una relación mucho más compleja, los “significados” que confieren valor y sentido a la religión, al arte, al derecho, a la economía, a la moral, etc.

Este sistema organizado de significados expresables, es decir, el conjunto de creencias, conocimientos e ignorancias, de aceptaciones y de rechazos formados constituyen el *espíritu*, formado a través del tiempo y sostenido por la tradición. Cuando el individuo, al emerger como personalidad que rompe la fuerza del hábito y de la tradición, abre una serie de posibilidades de innovaciones, de renovación y de creación, encontramos el *yo* o *personalidad*. No se debe confundir personalidad o espíritu con *conciencia*, que constituye el momento crítico de una transformación de la experiencia. La conciencia no es la causa del cambio, es el *cambio mismo*; es la duda, el sentido de una situación indeterminada que urge determinar y clarificar. En un mundo estable y seguro la vacilante llama de la conciencia se apagaría para siempre.

*

* * *

La *Lógica* —obra que nos ocupa ahora— conjuntamente con *La Experiencia* y *la Naturaleza* constituyen las dos obras fundamentales de Dewey. En ambas está expuesto y analizado el núcleo de su filosofía instrumentalista: la resolución de toda construcción científica en la función práctica de un control inteligente de los objetos de la experiencia común. Es afín a las dos obras una penetrante crítica a la concepción clásica del Ser, del

pensamiento y del sujeto-objeto del conocimiento, como asimismo la constante afirmación del carácter problemático y organizador de la mente. En ambos libros se afirma la tesis fundamental de Dewey: hombre y mundo constituyen una unidad en la cual la experiencia auténtica es la historia de esta unidad, de donde queda excluida para el hombre la posibilidad de ser espectador desinteresado del mundo y de sus peripecias; muy por el contrario, es activo participante de esta relación. Toda actividad es productiva y operativa en la que hombre y mundo quedan envueltos en una acción recíproca. Toda actividad humana implica una relación de medios a fines y de fines a medios; ningún fin es exclusivamente final y consumativo y ningún medio es exclusivamente instrumental o productivo. Si la razón fuese perfecta —dice Abbagnano con aguda penetración— la investigación humana no tendría nada que hacer. La situación que la mantiene constantemente en vida es la irracionalidad, el desorden, el contraste que dan lugar a la duda y al problema. Entre el racionalismo romántico del siglo XIX, para el que la razón es toda la realidad y fuera de la razón no hay nada, y el racionalismo iluminista del siglo XVIII, para el que la razón es simplemente la fuerza que debe iluminar y dirigir el mundo, la elección de Dewey no titubea y se inclina sobre este último. Pero no participa del optimismo iluminista en la infalibilidad de la razón. La razón es en sí misma falible y esta falibilidad debe tener su puesto en la lógica. Esta queda definida como una *teoría de la investigación* y de las condiciones que, hasta determinado límite, pueden garantizar el surgimiento y el éxito de la investigación, con exclusión de toda pretensión de infalibilidad y de absolutismo.

*
* * *

Confiesa el autor que el propósito de su *Lógica* es llevar a su forma más cabal sus concepciones sobre el problema lógico ya expresadas en obras anteriores. Hay que llamar la atención —dice Dewey— sobre el principio que considera la investigación como un continuo. La aplicación de este principio hace ver la necesidad de una explicación empírica de las formas lógicas. A través de toda la obra se ve la conexión de este principio con la generalización en sus dos formas y con el coeficiente de probabilidad de toda generalización existencial.

Agrega Dewey que el tratado es absolutamente pragmático, siempre que se entienda por pragmático la función que incumbe a las consecuencias como pruebas necesarias de la validez de las proposiciones, y siempre que estas consecuencias se hayan logrado operativamente y sean tales que resuelvan el problema específico que suscita las operaciones.

La *Lógica* es una obra densa, problemática y polémica; el mismo autor reconoce las dificultades que ha debido enfrentar y las que aún quedan por dilucidar. Más que una obra acabada “el tratado que presento ofrece un carácter de introducción. Es la presentación de un punto de vista y de un método para abordar el tema... el punto de vista es tan completamente

sano que aquellos que lo acojan con simpatía, podrán en años venideros desarrollar una teoría de la lógica que se halle en completo acuerdo con los métodos más autorizados en la adquisición de conocimiento”.

Se pretende aquí sentar las bases de una lógica como teoría de la investigación independiente de todo sometimiento a las gnoseologías y metafísicas anteriores, acaso sea mejor decir gnoseologías y metafísicas intelectualistas porque no sabemos hasta qué punto es viable la formulación de una lógica como ciencia pura. Pues, aunque libre de los esquemas intelectuales estáticos y permanentes no puede negar su familiaridad con la naturaleza, la vida, la historia, la acción, la investigación científica y la existencia humana.

Intentaremos ahora una aproximación a algunos temas centrales de esta obra capital.

*

* *

Dewey afirma la condición naturalista de la lógica: desde las primeras manifestaciones vitales hasta las formas más evolucionadas y complejas, desde lo físico a lo espiritual, se da la relación de una existencia y de un ambiente. Los procesos vitales son desencadenados tanto por el ambiente como por el organismo. Toda diferenciación de la estructura viva amplía el ambiente, pues establece nuevos modos de interacción. En los seres humanos esta interacción se desarrolla en forma mucho más compleja en el mundo cultural. Entre lo físico y lo cultural no hay una separación abisal. La influencia del medio cultural sobre las actividades de los individuos llega a modificar su estructura neuromuscular. Las operaciones intelectuales se hallan en cierto modo anticipadas en la conducta de tipo biológico y viceversa. Al llegar al plano de la “cultura”, Dewey nos dice que sólo es posible su conocimiento y ordenación mediante el lenguaje, (tomado en el sentido muy general de comunicación y transmisión) que hace posible conservar y transmitir a las generaciones futuras las capacidades adquiridas como consecuencia de exitosas interacciones con el medio natural-cultural. Las palabras dicen lo que quieren decir en conexión con actividades conjuntas. La palabra necesitada y buscada en una situación vital está envuelta en ese encadenamiento de actividades encaminadas al mismo fin: transformar en clara y comprensible una confusa situación existencial. Las palabras o símbolos no suministran *pruebas* de ninguna existencia, pero hacen posible el discurso ordenado o razonamiento. El lenguaje —sea una señal, una máquina o un instrumento— señala el nivel del progreso humano en su empresa por traducir las situaciones existenciales hostiles y huidizas en situaciones determinadas y controladas.

*

* *

Hay una estrecha relación entre el sentido común, la investigación científica y la actualidad de las formulaciones lógicas. El sentido común, entendido como buen juicio, da una primera aproximación clarificadora de la

naturaleza, es de gran riqueza cualitativa y sirve expresamente a las urgencias del existir cotidiano. La investigación científica —en términos predominantemente cuantitativos— lleva esa primera aproximación a sus últimas y cabales consecuencias a fin de lograr el total dominio, dentro de las circunstancias que la configuraron, de una situación problemática. Ya vimos que todo fin nunca es definitivo y consumativo sino que es, de inmediato, medio para otra alternativa existencial donde se verá expuesto al éxito o fracaso de la prueba nueva.

La investigación lógica sigue el ritmo de este éxito o fracaso. Su actualidad y eficacia serán indiscutibles en la medida en que no pierdan la pauta de la investigación en cada momento. Los juicios que resultan de esta actividad no viven bajo la tutela de principios ontológicos, que garantizarían su legalidad y corrección, sino expuestos permanentemente al rojo vivo en la fragua de la experiencia más radical donde deben dar constancia de su temple a cada paso. Es deber actual de la lógica hacer por la ciencia y la cultura contemporáneas lo mismo que hizo Aristóteles por la ciencia y cultura de su época.

*

* *

En el panorama de las lógicas actuales hay acuerdo general acerca del objeto inmediato de la lógica (campo de las relaciones de las proposiciones entre sí), pero hay desacuerdo acerca del objeto mediano o último (el porqué términos tales como *es*, *no es*, *si-entonces*, *solamente*, *y*, *o*, *algunos-todos* constituyen el objeto de la lógica). De aquí surge la controversia: ¿Se trata de formas puras, que tienen una existencia independiente, o son más bien formas de una materia? Y, en este caso ¿qué es aquello de lo que son formas y qué sucede cuando la materia cobra forma lógica? ¿cómo y por qué?

Resolver estas preguntas equivale a decidirse por una de las líneas de la filosofía teórica. Pese a que no parece pertinente a la relación de la teoría lógica con su objeto el tener que someterse al realismo, idealismo, racionalismo, empirismo, monismo, dualismo, tan pronto se espigue un poco se ven los supuestos metafísicos y gnoseológicos de la gran mayoría de las lógicas conocidas. Cualquier aseveración sobre la naturaleza de la lógica sólo puede ser aceptada, en el estado actual de la investigación, como una hipótesis y un programa a desarrollar. Estar en la hipótesis es no estar todavía en la verdad, pero tampoco puede tener la hipótesis una formulación caprichosa, debe apoyarse en lo que Dewey llama una *vera causa*, es decir, tener la propiedad de “existencia verificable”. Se admitirá entonces que la investigación tenga que ver con la duda; admitir esto implica una consecuencia con respecto al fin de la investigación. Si la investigación comienza con la duda, termina estableciendo las condiciones que remueven la necesidad de la duda. Para este último estado Dewey utiliza la expresión *asertibilidad*

garantizada. En segundo lugar una hipótesis sobre el objeto último de la lógica debe explicar y ordenar el llamado objeto inmediato. En tercer lugar debe poder explicar los argumentos en que se apoyan otras teorías.

*
* *
*

Veamos la teoría en que se apoya la posición de Dewey: “Todas las formas lógicas (con sus propiedades características) surgen dentro de la operación investigadora y tienen que ver con el control de la investigación, de suerte que ésta puede suministrar aserciones garantizadas”.

Las formas lógicas surgen de un investigar la organización de la investigación científica, la que a su vez es el fruto de la estrecha interrelación entre la conciencia del hombre o experiencia y la naturaleza.

Así se puede afirmar que “la investigación de la investigación es la *causa cognoscendi* de las formas lógicas, la investigación primaria es, a su vez, la *causa essendi* de las formas que nos descubre la investigación de la investigación”.

El autor define la investigación en la que se apoya su teoría lógica de la siguiente manera: “La investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado”.

El paso inicial de la investigación consiste en ver que la situación requiere investigación. De una primera situación existencial la conciencia toma en primer momento conciencia de su problematicidad. En un segundo momento se ordena y clarifica esa problematicidad en un problema que, de estar bien planteado, presupone ya la solución. La problematicidad puede resolverse en muchos planteos problemáticos con sus correspondientes soluciones conforme a las urgencias de cada caso.

Como se ha visto, Dewey prefiere la expresión “asertibilidad garantizada” como posible criterio de verdad. Dewey define la verdad como “aquella concordancia de una formulación abstracta con el límite ideal hacia el cual la investigación sin fin tendería a llevar a la creencia científica, concordancia que la formulación abstracta puede poseer en virtud de la confesión de su inexactitud y unilateralidad, y esta confesión constituye un ingrediente esencial de la verdad”. O también: “Entendemos por verdad la opinión destinada a que en última instancia, asientan en ella todos los investigadores y el objeto representado por esta opinión es lo real”.

Ambas definiciones aparecen en una nota al pie y son de Charles Peirce. La cuestión de la “verdad” sólo aparece en la lógica por la fuerza de la tradición. La discusión acerca de la verdad carece de importancia. El concepto de verdad carece de eficacia en la moderna lógica de la investigación y es reemplazado por el de “asertibilidad garantizada” La verdad carece de valor filosófico pero —como señala muy bien Bertrand Russell— las consecuencias

que se derivan de poner a la "verdad" en una posición tan humilde y derivada transforman toda la estructura lógica. Agrega Russell que lo más distintivo en la lógica de Dewey es particularmente el énfasis puesto sobre la investigación como opuesta a la verdad o conocimiento. La investigación no es, para él, como para la mayoría de los filósofos, una búsqueda de la verdad, sino que es una actividad independiente.

*

* *

En el sentido tradicional, los principios de identidad, contradicción y tercero excluido representaban propiedades inmutables y últimas de los objetos. Estos principios ontológicos regían soberanamente y así se los consideraba como criterios de verdad absoluta. Según el punto de vista de Dewey estos principios son generados en el efectivo proceso de control de la investigación continua; según el clásico punto de vista, se trata de principios a priori fijados con anterioridad a la investigación y que la condicionan desde fuera. La vigencia de estos principios a través del tiempo no tiene más fuerza que el hábito. Cualquier hábito es una manera de actuar, cuando se ha formulado se convierte, en la medida en que es aceptado, en una regla o en un principio o ley de acción. Según Dewey estos principios lógicos directivos no son premisas de la inferencia o de la argumentación, son condiciones que han de ser satisfechas de tal suerte que el conocimiento de ellas nos proporciona un principio de dirección y de prueba. Son ciertas condiciones últimas que han de ser satisfechas y no propiedades de las proposiciones en cuanto tales. La identidad significa la exigencia lógica de que los "sentidos" sean estables en el continuo de una investigación. Si estos "sentidos" no permanecieran inalterables a través de una determinada investigación se carecería de la menor garantía sobre qué "sentidos" y relaciones de "sentidos" descansa la conclusión realmente alcanzada. Esto no cierra la posibilidad de nuevos "sentidos", al contrario, la aplicación de la identidad nos garantiza la persistencia de un "sentido" hasta la culminación de una experiencia en un juicio cabal, luego la identidad no rige más sobre el "sentido" de un término, que queda libre para formar, en otro conjunto de situaciones, otro "sentido". La contradicción representa una condición que es necesario sea satisfecha. En la marcha de la investigación el establecimiento de una negación contradictoria se considera y trata como un paso en la continuación de la investigación en pos de un juicio último.

El principio de tercero excluido establece una condición lógica que debe ser cumplida en el curso continuo de la investigación. Formula la meta final de la investigación que daría plena satisfacción a las condiciones lógicas, pues determinar un objeto de suerte que no sea posible una alternativa representa la tarea más difícil de la investigación.

Los principios tienen en Dewey un valor operativo e instrumental.

*

* *

Dentro de todo el conjunto de planteos originales y de soluciones novedosas podemos acentuar la distinción entre proposiciones y juicios. El contenido de las proposiciones es intermedio y representativo, mientras que los juicios, a los que se llega finalmente, tienen una significación existencial directa. Cuando llegamos a formular el juicio último hemos alcanzado clarificar plenamente una situación existencial originaria.

Es muy importante el papel de los términos o “sentido” en esta lógica de la investigación. La distinción de los términos se sigue de la teoría del juicio. Cualquier término —dice Dewey— se aplica, en definitiva, al contenido del sujeto o del predicado del juicio; su referencia es existencial o conceptual. Contrariamente a las definiciones corrientes de términos que les confieren un valor puramente formal, para Dewey tienen un valor funcional.

El método científico, la inducción y la deducción tienen en Dewey una aplicación original conforme al espíritu de su teoría lógica.

La experiencia posee continuidad temporal. El proceso de la investigación refleja y encarna este continuo experimental. La investigación, con la que formamos el juicio, constituye en sí misma —dice el autor— un proceso de transición temporal que tiene lugar con materiales existenciales. Si es verdad que la formación de cualquier juicio garantizado implica la continuidad de la investigación, no es menos cierto que la aplicación del principio se extiende a la sucesión de juicios que componen el cuerpo del conocimiento.

*

* *

Para Dewey la lógica es una ciencia *progresiva*, no formulada de una vez para siempre e hipostasiada en el reino de los intocables. La lógica se va haciendo y rehaciendo en el continuo de la investigación. El *objeto* de la lógica se halla determinado operativamente. Las formas lógicas son aquellas condiciones con que tiene que cumplir la investigación como tal investigación. Las formas lógicas tienen carácter de postulados, es decir no están impuestos desde fuera sino que surgen y cambian cuando los métodos de investigación se perfeccionan. La lógica es una *teoría naturalista*, en el sentido de que las operaciones racionales emergen de actividades orgánicas sin que éstas sean idénticas a aquello de donde emergen. La lógica es *naturalista* en el sentido de la observabilidad, de la actividad de la investigación.

La lógica es una *disciplina social* en tanto que la investigación es un modo de actividad socialmente condicionada que tiene consecuencias culturales. La significación más honda —dice Dewey— se encuentra en el hecho de que toda investigación emerge de un transfondo cultural y lleva el sello, más o menos modificado, de las condiciones de que surge.

La lógica es *autónoma*, en tanto que investigación de la investigación es un proceso circular, no depende de nada extraño a la investigación. La autonomía excluye la idea de que sus “fundamentos” sean metafísicos, gnoseológicos o psicológicos.

*

* *

Un problema es genuino solamente cuando es planteado por *situaciones* existenciales problemáticas. Cualquier problema de investigación científica —dice el autor— que no surja de condiciones sociales reales, situaciones existenciales o “prácticas” es ficticio.

A esta condición de “práctica” está sometida toda determinación de una genuina problemática, la discriminación, ponderación y ordenamiento de los hechos en su condición de pruebas y la formación y examen de las hipótesis sostenidas.

Sólo en la “práctica” se establecen las interacciones novedosas y se entretienen las situaciones existenciales que han de resolverse en un planteo problemático que es, a su vez, prefigurado por la “práctica” y la “acción” humana.

La idea de “praxis” está presente a lo largo de toda la temática de Dewey. Acaso un exhaustivo estudio de la misma nos aproximaría a una comprensión más honda de la raíz, sentido y alcance de toda la filosofía de Dewey.



En definitiva, la *Lógica* de Dewey es el fruto de un esfuerzo tesonero y no desmayado a lo largo de muchos años de estructuración y rectificación de ideas juveniles. Esta es la obra de la madurez intelectual de un filósofo que por muchas razones no debe ser extraño a nosotros, americanos del Sur. Su *Lógica*, como en general toda su obra, constituye un permanente e incitante llamado a la acción creadora, una invitación a despertar los talentos dormidos de los hombres, una promesa de mejores soluciones en el orden político, económico, social, moral, logradas mediante la instrumentalización de los recursos técnicos al servicio del hombre. Como dice el autor la problemática está abierta. Su posición puede ser discutida, aceptada o rechazada. Su lógica no es para un pequeño núcleo, tiene sobrados motivos para ser social pues su campo de acción es la vida misma. Además de ser una *teoría de la investigación* tiene la validez de un “mensaje”, especialmente para nuestra realidad natural y cultural en creciente proceso de industrialización y de transformaciones sociales y económicas.

HORACIO PINTOS.

Ludwig Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*. Athenaum Verlag, Bonn, 1952.

Entiéndese como filosofía del presente no aquella perteneciente al momento cronológico, sino la problemática propia de la unidad de una situación histórica, en este caso condicionada por la reacción al movimiento positivista y en especial dentro del núcleo en que vive el autor. Lo foráneo entra en cuanto ha aportado su savia y ha seguido el ritmo de la misma inquietud como se ha puesto de manifiesto en el Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza en 1949.

Landgrebe ve todo el conflicto de tendencias, su origen, su choque, sus derivaciones. Así como la imagen forjada por la filosofía de cada época ha ido plasmando al hombre, dejando su impronta en los de la generación siguiente, hoy tiene plena conciencia el filósofo hasta qué punto resulta una concepción decisiva para la imagen del hombre del futuro.

En cierto sentido es posible colocar la situación de esta hora bajo el denominador de la gravitación de la relación entre ciencia, arte, religión y Dasein. El punto de arranque ha sido una posición optimista del hombre, dueño del mundo mediante su creación, la técnica, la que se ha enseñoreado amenazando con reducir a la esclavitud a su creador.

Muéstranse los hilos que conducen a la entraña de esta problemática. La relación entre conocer y proceder ha sufrido una desviación, una traslación. No se trata ya de una conducta ética, sino ya sólo se tiene en cuenta un hacer, un obrar, un manipular al igual que la *tecné* de Aristóteles cuyo resultado es un objeto extrínseco. Es a este hacer que ha ido sometándose el conocimiento, consecuencia última de aquella teoría de promisoría apariencia, una vez desbloqueados los supuestos tácitamente admitidos.

La salida de la encrucijada es puesta bajo la advocación de Heidegger, quien asume la misión de guía capaz de impedir al hombre el naufragio inminente de su dignidad.

La polémica que Heidegger entabla no es con un pensador ni con una tendencia sino con los propios fundamentos de toda la tradición filosófica occidental para poner despiadadamente en claro todo supuesto gratuitamente admitido, que habrá luego de limitar e invalidar tales sistemas en los que se insume bajo un título, especie de compromiso, cuanto ha escapado al análisis y así se habla de providencia divina, de la razón del hombre, del acrecentamiento de la exuberancia vital o bien todo queda supeditado a lo económico.

Heidegger se inserta con su pensar en la brecha abierta por esfuerzos

anteriores, en el empeño de Husserl por un fundamento seguro que permitiese una visión de las cosas sin desfigurarlas, que no obstante quedaba encerrado en la correlación entre ser y conciencia (acto constituyente).

Scheler al objetar que el *Menschsein des Menschen* (ser hombre del hombre) no podía equipararse con el de los objetos ha despejado el camino para el planteo del problema del Dasein, que a partir de Heidegger ocupa el primer plano. El problema del Dasein humano en su facticidad histórica es elucidado en su raíz más profunda a partir de la única certeza del desnudo "Dass" de la existencia del hombre. Este replanteo trae consigo el del mundo, que ya no es como lo era para Husserl, producto de actos de conciencia, sino adonde el Dasein es *yecto* y que proporciona todas las posibilidades.

La historia no es ya un problema especial, tiene conexión con la estructura fundamental del Dasein. Entra en juego el interrogante acerca del alcance de la razón humana, la que no le transforma en dueño de una época. El hombre comprende su situación, capta sus exigencias en las que se muestra la historia del ser, que le indica que es lo que es situación para él. No es la inteligencia y la voluntad del hombre las que hacen la historia. El lenguaje tampoco es obra humana posterior a las vivencias, sino que éstas son a raíz de la facultad de escuchar. De tal modo el arte cumple una función superior a la de la ciencia. A través del decir de los poetas *se descubre la aletheia*, se instaura un mundo. Incide en esta concepción la de Dilthey respecto de las fuerzas operantes en el artista. El conocer resulta no ya de una postura de ataque sino de la sumisión frente al ser.

La finalidad del ocio es la de permitir una evasión de la esfera del trabajo, tal evasión es la fiesta, en ella el hombre va hacia lo sagrado.

Como saldo queda una defensiva contra los conceptos arcaizados, anquilosados, contra los preconceptos, una actitud cauta contra los peligros que acechan desde el "man". En cambio supone una entrega confiada para con el llamado del ser.

En este fluir en que han sido disueltos los rígidos contornos de sujeto-objeto y de los marcos espacio-tiempo, la intuición de Heráclito — si bien no citado — se vuelve actual.

A través de la exposición de Landgrebe el lector no gana una convicción ciega, nada es definitivo en Filosofía. Su mérito reside en comunicar la actitud para un viviente filosofar.

CARLOTA T. DE MATHAUS.

José Ferrater Mora, *El Hombre en la Encrucijada*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1952.

José Ferrater Mora, el prestigioso autor del "Diccionario de Filosofía", obra indispensable de consulta para los estudiosos en nuestra lengua, y de agudos ensayos filosóficos como el consagrado a Wittgenstein, en alemán (*Wittgenstein oder die Destruktion* in "Der Monat", N° 41, Febrero de 1952), aborda en esta obra, con fino aparato conceptual y sólido conocimiento de la historia de la filosofía, el problema de las crisis. Es el problema que, en sus frecuentemente ocultas motivaciones, perciben las mentes más sensibles y aptas para ahondar y destacar reactivamente, en sus propias concepciones, la situación colectiva de una época con sus inquietudes espirituales y urgencias humanas. No es éste, a pesar de la amplitud de sus temas, un libro de encasillamiento filosófico y tabulación clasificatoria; sino que en él la filosofía es vista a través de la vida y en función de sus necesidades. Nos muestra que el estado de crisis, con sus ansiedades e incertidumbres, no es un lote de nuestra época, no es el pesado "patrimonio" del hombre actual, sino que el hombre, en las diversas épocas —sobre todo en las señaladas por su genuina configuración y aporte— se ha visto colocado siempre, con cierta inexorabilidad, en la encrucijada, adquiriendo conciencia de las situaciones críticas y de sus posibles desenlaces. Busca los rasgos típicos de las "crisis" por las vías de la totalidad sondeando en el pasado a fin de comprender el presente.

La ansiedad como rasgo propio del hombre desarraigado y la transfiguración o renovación son los polos entre los que se movió la humanidad. La historia es considerada como una melodía "in crescendo" con una cantidad de notas discordantes.

Contemplando al hombre fuera de la función social, era menester crearle un clima que lo hiciera inaccesible a los choques de la crisis. Los filósofos cínicos y estoicos obturaron las vías a sus posibilidades existenciales con el desprecio, la resistencia y la resignación, que fueron sus grandes posturas frente al devenir.

El hombre necesitó conocer. Pero conocer por conocer era un acto gratuito; era y es menester para salvarse. Esta salvación del hombre la evidenciaron los "platónicos" y de ahí la importancia humana de su doctrina. Los términos claves del platonismo: conocimiento, contemplación, huída se combinaron íntimamente con la negación y la "vita beata". Como "existencia teórica" fué el gozne sobre el que giraría la enorme puerta de la cobardía. El neoplatonismo con Plotino y su clasificación de los hombres —sensibles, razonables y divinos— no dió mucho más. Así se cumple el ciclo griego o lo que Ferrater Mora llama "la historia de una retirada".

El tema de la huída en nuestra opinión está más o menos presente en todas las épocas e ideologías, pues cristaliza —como veremos más adelante— en pluralidad de actitudes existenciales.

El autor enfoca desde el punto de vista histórico-filosófico una actitud que miró al porvenir, la de los “futuristas”. Respiraron la esperanza sin ver que ésta ocultaba también la huída, frente a la situación de hecho: “la crisis de Israel”. Lo real para el griego era la naturaleza, para el semita, el diálogo entre Dios y la tribu. Dos métodos posee el hebreo para escapar a la desesperación: la acción y el entenderse con Dios por Pactos. El Pacto —o Ley— canalizará la acción y ésta será sostenida por el entendimiento de la voluntad divina o Providencia. La voz de la Providencia ya ni se oía, la “Ley”, las nuevas formas de vida eran vacilantes; una falta absoluta de asimilación del sentido de la Promesa contrastaba con el intento de “encajonarla” en los moldes de las “normas” y con gran fuerza surgía la profecía y lo que es más importante, surgían “los profetas”. La sociedad entonces tuvo tres caminos: “o aniquilarse, o desesperarse, o transformarse”. Existe en todo y para todo un común denominador: “la falta de sentido”, que, frente a la apariencia del poder, lleva por compulsión a un estado privado de toda responsabilidad. Ya no hay medidas; y todo se hace en la contingencia; nos atrevemos a decir “para el día de hoy solamente”, pues todo se tornaría vacilante, con o sin nosotros. Por este camino el autor nos lleva “hasta el umbral de la renovación”. El hombre nuevo implicaría el cristianismo como tesis. El triunfo de tal doctrina estaría en su carácter “humano”. Toma a Jesús como núcleo central y punto de partida. Esta figura abrió la sociedad para todos, y en esto estuvo el secreto de su posterior universalidad. Tal movimiento llevaría por lógica consecuencia a la “transfiguración”, a la conversión y a tantos otros raptos merced a los cuales tenemos el perfil del hombre nuevo.

Al dilucidar el tema “crisis y reconstrucción” llega a síntesis claras y precisas o soluciones esquemáticas del problema contemporáneo. Es el “problema de la época moderna” en que el campo de observación se ha tornado más dilatado, donde los Estados como haces de energía participan de toda inestabilidad. Reina gran agitación y ansiedad; “ententes cordiales” en todos los grupos humanos junto a cruentos resentimientos; las guerras ofrecen oportunidades únicas y crean un clima de suspenso. Explosiones y rupturas en todos los órdenes.

Ferrater Mora señala los “procesos de occidentalización” del mundo, paralelos a los de “desoccidentalización del Occidente” que se desarrollan en un plano crítico y pleno de desequilibrio. La crisis occidental ya es planetaria; se ha llegado a esta universalización por las tentativas en cierto modo patéticas de conocernos, de amarnos, de encontrarnos en el “nosotros” como “nosotros-mismos”.

Se operan tres movimientos: el Renacimiento clásico, el Contra-Renacimiento y la Reforma científica. En este clima floreció la inteligencia cartesiana cuya excelencia es el “uso que se hace de la razón”, penetrándolo todo hasta nuestros días. El imperio de la razón no era para “muchos”,

menos para “todos”. La Ilustración que se originó de este primado de la razón resultó insuficiente; había que unir la inteligencia a la fuerza, y se lo logró en el “despotismo ilustrado”. El “antiguo régimen” cayó y la humanidad marchó aceleradamente hacia la sociedad contemporánea.

Estamos en la crisis de los “todos”; ésta es nuestra propia crisis. El campo geográfico-histórico se ha ampliado terroríficamente; más aún, la aceleración histórica ha llegado al vértigo. Sólo el momento actual tiene vigencia, es necesario adentrarse en él y perder de vista lo pretérito y lo futuro para salvarnos en medio de tal situación. No olvida Ferrater Mora que el hombre se da en situación casi de irresponsabilidad, porque “el poder es de todos y es de nadie”; esto crea un clima pesimista. Nietzsche lo anticipó proféticamente. En este momento se desarrollan tres temas: “la técnica, la organización de la sociedad y la búsqueda de un “absoluto”. Asimila la técnica al “espíritu de época”, dando lugar a la aparición de un fuerte “modus operandi” del hombre. Dos caracteres definen la técnica actual; su cambio de cantidad y de función. Esto llevado a grandes extremos dará necesariamente: la “cosificación de nuestra existencia”.

En cuanto a la sociedad, se trata de articularla con un solo propósito: salvarla. Los dos aspectos señalados nos llevarán a vislumbrar el gravísimo problema de la búsqueda de un “absoluto”. Ante estas tensiones que lo trabajan, el hombre no halla paz en Dios, ni en la sociedad ni en la naturaleza. Para este estado de dramática incertidumbre el autor propone una solución: el equilibrio de los elementos antes citados y como remate de su interesante disquisición nos dice: “Llevar a cabo esto será, ciertamente, una tarea abrumadora. Mejor, una tarea infinita. No hay peligro, pues, de que acabe nunca, de que brote algún día sobre esta tierra una comunidad de santos en vez de nuestra pobre, de nuestra querida sociedad de hombres”.

BEATRIZ HILDA GRAND RUIZ.

Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*. Traducción de María Mercedes Bergada, Introducción y Notas de Ismael Quiles S. I., Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

Conocemos por primera vez en traducción castellana de María Mercedes Bergada la *Suma Contra los Gentiles*. La difusión que han tenido desde fines del siglo pasado las obras del Angélico, no eximía de la necesidad de una versión castellana que acercara al lector de habla española al conocimiento directo de las fuentes del pensamiento tomista, liberándolo en cierto modo de la tiranía de los comentaristas y divulgadores, máxime en esta época en que un mayor y mejor conocimiento de la historia de la filosofía permite una revaloración de la escolástica. Por ello resulta indiscutible la oportunidad de esta traducción, que vierte a nuestro idioma una obra escrita en un momento decisivo para la filosofía medieval, cuando se inicia el período de su florecimiento espiritual más fecundo. Resulta inoportuno insistir aquí sobre el significado que dentro de este período posee la *Summa contra Gentes*, bástenos decir que si bien fué escrita con un propósito circunstanciado, y a pedido de San Raimundo de Peñafort, para refutar los errores de los infieles moros y judíos, posee como toda obra filosófica auténtica una actualidad, siempre renovada. La traductora ha comprendido con exactitud la importancia, de esta doble exigencia histórica y filosófica que encierra la obra, respetando, hasta donde lo permite el idioma, la ordenación y construcción del texto latino, sin preocuparse de las observaciones que pudieran surgir desde un punto de vista estilístico. La dificultad no es pequeña pues la estructura de la argumentación y la forma de exponerla tal cual aparecen en la *Suma*, se adaptan muy penosamente al gusto del lector moderno. En tal sentido debe valorarse la presente traducción, que cumple acabadamente su propósito de divulgación sin caer en el error de deformar el pensamiento del autor para hacerlo más accesible. Esta labor se encuentra complementada por las notas que el P. Quiles ha agregado al final de algunos capítulos para aclarar diversas referencias históricas o doctrinarias contenidas en el texto. Es de hacer notar la honradez intelectual con que Ismael Quiles ha redactado estas notas; por lo general los comentaristas tratan más de guiar a sus lectores hacia sus propias convicciones, que de invitarlos a una verdadera reflexión sobre el texto. Todo lo contrario ha ocurrido con esta traducción de la *Summa contra Gentes*, las notas tratan de presentar el problema con la mayor objetividad posible y evita imponer al lector un punto de vista determinado, se limitan a avisarle que sobre tal o cual problema o sobre la interpretación de un pasaje la filosofía tradicional se ha expresado en

forma diversa. La lectura de la Suma sirve así a modo de introducción en las grandes controversias que han dividido a los pensadores cristianos sobre temas fundamentales para la filosofía, la analogía entis, la distinción real, la pluralidad de formas, las pruebas acerca de la existencia de Dios, etc., haciéndolo ver cómo junto a la doctrina del Aquinate se han elevado otras, compatibles con el dogma, y que responden a enfoques distintos y aun opuestos de la realidad. En tal sentido revisten sumo interés las notas que figuran al pie del capítulo LXIII, con respecto al conocimiento de los objetos singulares, y las apreciaciones que allí se hacen sobre la doctrina tomista de la inteligencia; la del capítulo XXXIV del mismo libro referente a la analogía de atribución y de proporcionalidad, así como las extensas consideraciones que aparecen en la nota explicativa al capítulo LVIII del libro II, donde Santo Tomás discute la tesis platónica sobre la pluralidad de almas en el hombre. No nos parece tan feliz en su intento de explicación de los capítulos en donde Santo Tomás hace referencia a la tesis, común a su escuela, de una distinción real entre la esencia y la existencia, en el sentido de reducirla a una mera distinción de razón. No puede dudarse que el capítulo XXIV del libro primero: “que el ser divino no puede ser designado por adición de la diferencia sustancial”, se presta a la argumentación del P. Quiles. Las palabras con que Santo Tomás inicia este capítulo: “También puede demostrarse, partiendo de lo ya dicho que al mismo ser divino no puede añadirse algo que lo designe con designación esencial, como se designa el género por las diferencias”, hablan de una analogía entre la distinción que va a tratar y la que media entre el género y la especie. La argumentación está dirigida a probar que de la imposibilidad de añadir ninguna diferencia sustancial al ser divino —entendido como existencia actual—, se concluye una identidad lógica y no sólo real entre la esencia y la existencia divinas, con un corolario importantísimo, la esencia y la existencia se distinguen sólo *ratione* en la creaturas. La interpretación así presentada de éste y otros pasajes paralelos de la Suma contra los Gentiles y la Suma Teológica, daría por tierra con la exégesis tradicionalmente conocida de estas obras del Aquinate, que ha creído ver en varios capítulos y cuestiones de estas dos obras (capítulos XXII y LII de los libros primero y segundo respectivamente de la Suma Contra los Gentiles, y Cuestión IIIª artículo cuarto de la Suma Teológica) la confirmación de la teoría, esbozada ya en el opúsculo *De ente et essentia*, sobre la esencia y la existencia. La importancia de estos textos es decisiva en lo que respecta a una cuestión tan largamente debatida, pues ambas Sumas expresan el pensamiento definitivo del Santo Doctor. Sin embargo esta interpretación resulta un tanto apresurada, cuando Santo Tomás trata expresamente de la esencia y la existencia, en los capítulos precedentemente citados, lo hace en términos que no dejan lugar a dudas, las considera realmente distintas en las creaturas, y realmente idénticas en Dios. Se acepte o se rechace la solución propuesta por el P. Quiles representa un esfuerzo por abrir nuevas vías en la comprensión de la filosofía tomista, sin sujetarse con excesiva estrictez a los cánones tradicionales impuestos por los comentaristas de la orden. Reflejan en tal sentido con suma claridad el pen-

samiento que ha guiado tanto a la Srta. Bergadá, como al P. Quiles en la preparación de esta obra, los párrafos finales de su introducción: “Nuestra admiración no nos ciega hasta el punto de hacernos escribir, como a Silvestre de Ferrara. Seguimos la doctrina de Santo Tomás que es verdaderísima, la cual ni al exponer la Sagrada Escritura, ni al tratar de problemas teológicos, ni al comentar a Aristóteles contiene nada falso, o inexacto. Los hechos nos dan la razón. Y creemos además que es ésta la única actitud conforme con el espíritu del Santo Doctor, para quien el argumento de autoridad era el último de todos, y que supo tratar, con este mismo espíritu de respeto, pero de libertad, a los Padres y doctores, que le habían precedido, incluso a la máxima autoridad de su tiempo, San Agustín” (tomo I, pág. 53).

HERMES A. PUYAU.

NOTICIA

XI CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Bruselas 20 - 26 de agosto 1953.

La sesión de apertura está anunciada para el jueves 20 de agosto de 1953 a las 10.30.

El Congreso se clausurará el miércoles 26 de agosto a la tarde.

Las comunicaciones serán agrupadas bajo las rúbricas siguientes:
1). Teoría de la Filosofía. 2). a) Epistemología, 2) b) Metafísica y Ontología, 2) c) Teoría general de los valores. 3) a) Filosofía de las ciencias deductivas, 3) b) Lógica, 3) c) Lógica matemática. 4). Filosofía de las ciencias de la naturaleza. 5). Psicología filosófica. 6) Filosofía del lenguaje. 7). Filosofía de la historia. 8). Filosofía social. 9) Filosofía política. 10). Filosofía del derecho. 11). Moral. 12). Estética. 13). Filosofía de la Religión. 14). Historia de la Filosofía, 14) a) Filosofía Antigua. 14) b) Filosofía de la Edad Media. 14) c) Filosofía moderna. 14) d) Filosofía contemporánea. 14) e) Filosofía de Oriente.

El Comité aspira a organizar sesiones consagradas a los siguientes temas:

Experiencia y metafísica;
Alcance de la prueba;
La explicación en las ciencias de la naturaleza;
El conocimiento del prójimo (d'autrui) ;
La significación;
La inteligibilidad de lo histórico;
Fundamento y límites de la autoridad;
La incidencia del relativismo sobre la obligación moral;
Rober de Lincoln (dit.) Grosseteste (muerto en 1253).
George Berkeley (muerto en 1753).

IMPRESO EL 27 DE DICIEMBRE DE 1952
EN LOS ESTABLECIMIENTOS GRAFICOS
PLATT S. A. C. e I.
CALLE MEXICO 444, BUENOS AIRES

INSTITUTOS DE LA FACULTAD

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

INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA

Director: ENRIQUE FRANÇOIS

Sección de lingüística (Anexa a la dirección del instituto)

Sección de estudios latinos, *director:* Antonio Alonso Díaz.

Sección de estudios griegos, *director:* Carlos A. Ronchi March

INSTITUTO DE FILOLOGÍA ROMÁNICA

Director interino: ARTURO BERENQUER

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director: CARLOS ASTRADA

Sección de filosofía (Anexa a la dirección del Instituto)

Sección del pensamiento argentino, *director:* Francisco González Ríos.

SECCION DE PSICOLOGIA

Director: LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA

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 HISTORICAS

Director: DIEGO LUIS MOLINARI

Sección argentina (Anexa a la dirección del Instituto).

Sección de historia moderna y contemporánea, *director interino:* Diego Luis Molinari.

Sección americana, *director:* José Torre Revello

Sección española, *director:* Claudio Sánchez Albornoz.

Sección de historia del arte, *director:* José R. Destéfano.

SECCION DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Director: ALBERTO FREIXAS

INSTITUTO DE LITERATURA ARGENTINA

Director: HOMERO M. GUGLIELMINI

INSTITUTO DE LITERATURA CASTELLANA

Director: ANGEL J. BATTISTESSA

INSTITUTO DE LITERATURAS NEOLATINAS

Director: GERARDO MARONE

Sección de literatura francesa, *director:* Federico Aldao.

SECCION DE LITERATURA INTERAMERICANA

Director: ANTONIO E. SERRANO REDONNET

INSTITUTO DE LITERATURA ANGLOGERMANICA

Director: JUAN C. PROBST

Sección de literatura germánica (Anexa a la dirección del Instituto).

Sección de literatura anglosajona, *directora:* Ilse M. de Brugger.

INSTITUTO DE SOCIOLOGIA

Sección de sociología argentina, *director:* Rodolfo J. R. M. Tecera del Franco

BIBLIOTECA

Director: JOSÉ ANTONIO GÜEMES

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector: Doctor don CARLOS ALBERTO BANCALARI

Secretario General: Doctor don JUAN C. DE ARIZABALO

Prosecretario General: Don J. CÉSAR BARROS MONTERO

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

Decano: Doctor don JOSÉ A. FERNÁNDEZ MORENO

Vicedecano: Doctor don EDUARDO CERVINI

FACULTAD DE CIENCIAS MEDICAS

Decano: Doctor don JORGE A. TAIANA

Vicedecano: Doctor don FELIPE M. CIA

FACULTAD DE ARQUITECTURA Y URBANISMO

Decano: Arquitecto don MANUEL AUGUSTO DOMÍNGUEZ

Vicedecano: Arquitecto don CARLOS FEDERICO KRAG

FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS, FISICAS Y NATURALES

Interventor Delegado: Doctor don ALBERTO GRACIA

FACULTAD DE INGENIERIA

Interventor Delegado: Ingeniero don LORENZO BARALIS

FACULTAD DE AGRONOMIA Y VETERINARIA

Decano: Ingeniero Agrónomo don JUAN JOSÉ BILLARD

Vicedecano: Doctor don SALOMÓN PAVÉ

FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS

Decano: Ingeniero don JUSTO PASCALI

Vicedecano: Contador don ALDO VIRGILIO CITTARONI

FACULTAD DE ODONTOLOGIA

Decano: Doctor don GUILLERMO A. BIZZOZERO

Vicedecano: Doctor don CARLOS CALLONI

ESCUELA NACIONAL SUPERIOR DE COMERCIO "CARLOS PELLEGRINI"

Rector: Doctor don E. M. PIÑÓN FILGUEIRA

Vicerrector: Doctor don MARTÍN R. RIVOIRE

COLEGIO NACIONAL DE BUENOS AIRES

Interventor: Doctor don CARLOS ALBERTO BANCALARI

Vicerrector: Doctor don JUAN ALBINO HERRERA (turno mañana)

Vicerrector: Profesor ENRIQUE C. NICOLÁS GONZÁLEZ TRILLO (turno tarde)

