

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

100
cf

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

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO I

BUENOS AIRES
SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
LUCA, 2227
1948

S U M A R I O

MARTIN HEIDEGGER

De la esencia de la verdad

NICOLAS ABBAGNANO

Finitud y problematicidad

CARLOS ASTRADA

La mostración ontológica de la idea de ser



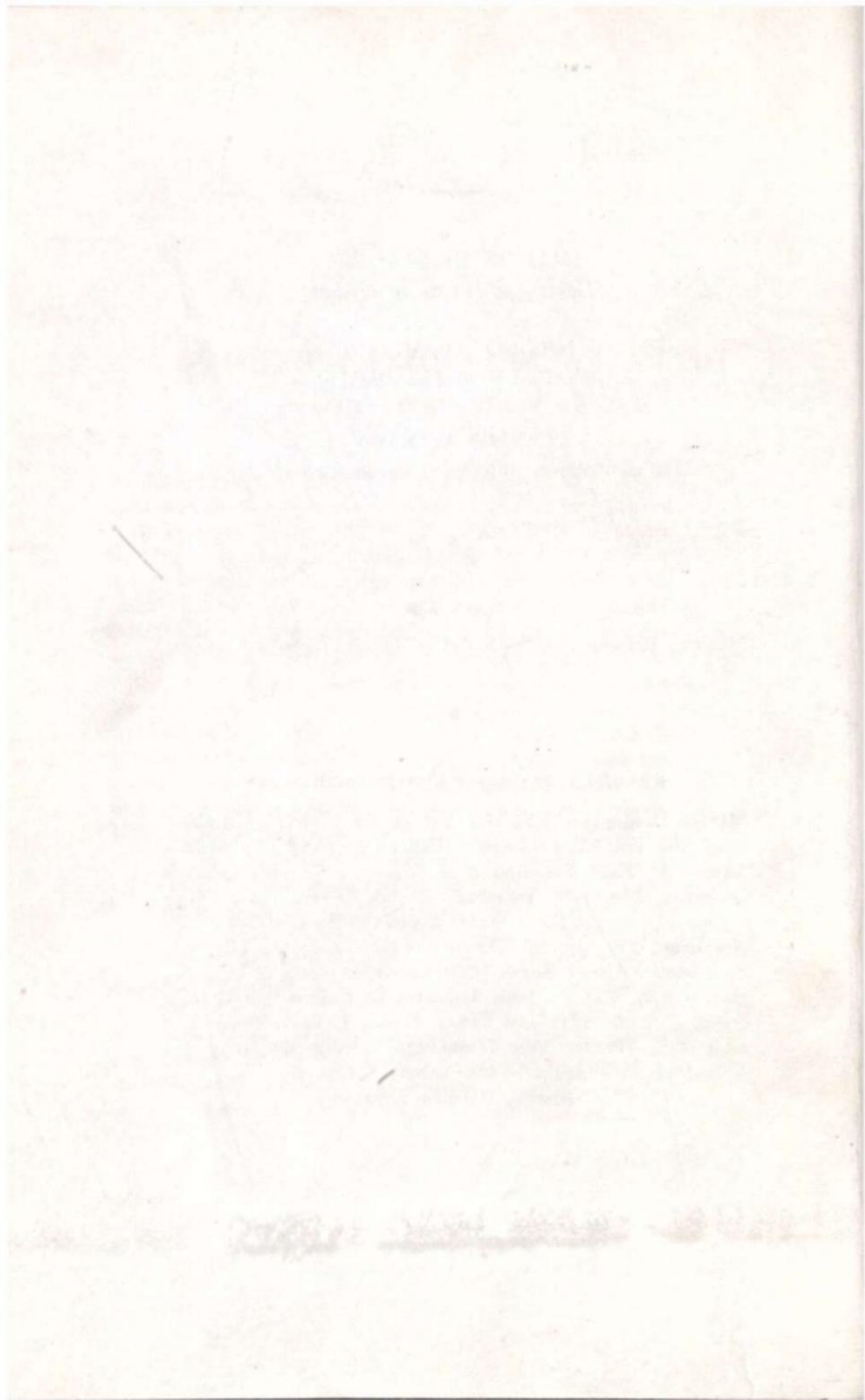
NOTAS

Mística y Reforma en el "Siglo de Oro" Español (CARLOS ASTRADA)



RESEÑAS Y CRITICA BIBLIOGRAFICA

Martín Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit-Mit einem Brief über den "Humanismus"*, (CARLOS ASTRADA). **Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur:** *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. (MIGUEL A. VIRASORO). **Josiah Royce:** *El espíritu de la filosofía moderna*, (LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBÍA). **F. C. S. Northrop:** *The Logic of Sciences and the Humanities*. (HORACIO SCHINDLER). **Alfred North Whitehead:** *Aventuras de las Ideas*, (HORACIO A. FASCE). **Jean Laporte:** *Le Rationalisme de Descartes*, (ANDRÉS MERCADO VERA). **Georg Lukács:** *Goethe und seine Zeit*. (PEDRO VOM HASELBERG). **Guido de Ruggiero:** *L'Esistenzialismo Aggiuntà alla prima edizione dei Filosofi del Novecento*, (CARLOS ASTRADA).



DE LA ESENCIA DE LA VERDAD

POR MARTIN HEIDEGGER

El presente ensayo Vom Wesen der Wahrheit constituyó el tema de una conferencia pronunciada por Martín Heidegger el 11 de diciembre de 1930, en la "Sociedad Académica Literaria" (Akademisch Literarische Gesellschaft) de Friburgo (Alemania), conferencia dada a publicidad y editada en 1943 por Klostermann, Frankfurt am Main, edición que por las circunstancias conocidas es inhallable, lo que hace que podamos considerar prácticamente inédito tal trabajo. La traducción que aquí ofrecemos está hecha sobre la versión taquigráfica, tomada en aquella oportunidad. Es más que posible que el autor, al editarlo, haya ampliado o dado nueva forma a algunos párrafos de la misma. "De la esencia de la verdad" es un ensayo que, en su medular densidad filosófica, aclara y precisa un aspecto de Sein und Zeit, al cual se le asigna, en el índice de la primera parte, la publicada, de la obra, una sección (la III), que quedó en blanco, debido, según Heidegger, a dificultades de índole expresiva, porque el pensar no podía salir del paso con el auxilio del lenguaje de la metafísica. Se trata del enfoque del problema de la ontología fundamental a partir del tránsito del tiempo al ser (Zeit und Sein), tránsito que se realiza al hilo de la libertad como esencia de la verdad, vale decir por el salto que constituye al Dasein en libertad ec-sistente para el ser. De aquí que de este trabajo, tan importante para la mejor comprensión de la temática heideggeriana, nos diga su autor: "La ex-

Exposición "De la esencia de la verdad", la que fué pensada y comunicada en 1930, pero impresa recién en 1943, proporciona un cierto atisbo en el pensar que de Sein und Zeit vuelve a Zeit und Sein. Esta vuelta no es una modificación del punto de vista de "Ser y tiempo", sino que el intento inicial de este pensar sólo en ella alcanza el lugar de la dimensión en que "Ser y tiempo" es comprendido y, sin duda, comprendido a partir de la experiencia fundamental del olvido del ser. (Brief über den Humanismus, pág. 72, in Platos Lehre von der Wahrheit, A. Francke A. G., Berna, 1947.)

Debe tratarse aquí de la esencia de la verdad, es decir de lo que a toda verdad, en tanto verdad, la hace tal. En la interrogación por la esencia de la verdad, no nos preocupamos de si la verdad es una verdad de la experiencia práctica de la vida, del cálculo económico, de la reflexión técnica, de la perspicacia política, de la investigación científica o de la formación artística. Haciendo abstracción de todo eso, preguntamos: ¿Qué es verdad en general?

¿Acaso no nos remontamos, con esta pregunta, en el vacío sin asidero de lo general, en el que uno queda sin aliento? ¿Y la altitud de tal interrogar no hace evidente la total carencia de suelo firme de la filosofía? Por el contrario, un interrogar radical, que toma en serio la realidad ¿no tiene que conducir directamente del principio al fin y sin rodeos a la pregunta: ¿Cuál es la verdad real, que hoy nos ayuda en la tribulación de los acontecimientos y nos mantiene en medio del caos de las opiniones? ¿De qué sirve, en presencia de esta efectiva penuria, la pregunta abstracta por la esencia de la verdad, pregunta que se aparta de todo lo real? ¿No es la interrogación esencial lo más inesencial y, al mismo tiempo, lo menos comprometedor que puede preguntarse?

Nadie habrá de sustraerse a la evidente certeza de estas reflexiones; a nadie le está permitido despreciar a la ligera la seriedad apremiante de las mismas. ¿Quién habla en estas consideraciones, y contra qué se levanta su celo por lo real? Es el entendimiento humano común, el que se subleva contra la filosofía, y con esto sólo se pone en evidencia la situación a la que toda filosofía se ve constantemente desplazada.

El entendimiento humano común posee su propia necesidad. Afirma su derecho con la única arma de que dispone: la apelación a lo natu-

ralmente obvio de sus pretensiones y reflexiones. La filosofía, sin embargo, no puede jamás refutar directamente al entendimiento humano común, porque éste es sordo a su lenguaje. A ella no le está permitido siquiera querer de inmediato rebatirlo, porque el entendimiento humano común es ciego para la esencia de la filosofía. ¿Quién es este que llamamos entendimiento humano común? Nosotros mismos, incluso y justamente los que filosofamos, los que ahora hemos venido a caer en la pregunta por la esencia de la verdad, como en otra cuestión cualquiera, que solemos plantear, como cuando casualmente preguntamos por el tiempo meteorológico.

La verdad real debe ser interrogada y enunciada. Se reclama la respuesta a la pregunta, dónde hoy nos encontramos; aun más, se quiere saber qué es de nuestra situación hoy. Tal es el llamado del entendimiento humano común. ¿La verdad real, por consiguiente, es también verdad? En el ardiente llamado por la verdad real se quiere, pues, también saber qué se entiende en general por verdad. ¿O se sabe esto sólo así, en general, sólo aproximadamente, sólo así por sentimiento, es decir que en el fondo, a pesar de todo, y en sentido estricto, en absoluto no se lo sabe?

¿Qué se entiende, pues, por verdad? Verdad comprende aquello que hace de algo verdadero algo verdadero. ¿Qué es algo verdadero? Decimos, por ejemplo: Es un verdadero placer trabajar con este o aquel hombre. Queremos con ello significar que es un puro, efectivo placer. Lo verdadero es lo real (lo efectivo). Conforme a esto hablamos nosotros de verdadero oro, a diferencia de oro falso. Oro falso no es aquello como lo que él aparece, o sea como sólo semeja. Lo no real como lo opuesto de lo real verdadero. Pero oro aparente (falso) es también, sin embargo, algo real. Por consiguiente, expresado más correctamente: El real y auténtico oro es aquel que, a diferencia del que circula como igualmente verdadero oro, es en verdad oro. ¿Pero qué significa aquí "en verdad"? Oro verdadero es el que está en concordancia con el oro real, con aquello que nosotros de antemano entendemos realmente por oro. Inversamente: donde sospechamos oro falso, decimos: aquí algo no concuerda. Cuando es como corresponde, decimos: la cosa concuerda. Con otras palabras, llamamos verdadero no sólo todo placer, oro y cosas similares reales, sino que también llamamos verdadero y también falso asimismo y ante todo a nuestras proposiciones enunciativas y conocimientos. El enunciado es verdadero cuan-

do lo que mienta concuerda con la cosa sobre la cual él enuncia. También aquí decimos: esto concuerda. Pero ahora no es la cosa la que coincide, sino la proposición. [Lo verdadero, ya se trate de una cosa verdadera o de una proposición verdadera, es lo que coincide, lo coincidente.] Ser verdadero o verdad significa coincidir, y en la doble modalidad, primero de la concordancia de una cosa con lo prementado como propio de ella, y, en segundo lugar, de la concordancia de lo mentado en el enunciado con la cosa. Este doble carácter del coincidir se expresa en la tradicional definición de la verdad: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, la verdad es la congruencia de la cosa con el conocimiento y viceversa.

Lo contrario de la verdad es la no verdad. La no verdad de la cosa es la apariencia, la no verdad de la proposición es la falsedad. En ambos casos cabe aprehender la no verdad como falta de coincidencia, como no concordancia; ella es lo contrario de la concordancia. Ahora, que se trata de indicar la esencia de la verdad, esto que se le opone puede evidentemente dejarse de lado. La verdad es así como la doble concordancia de enunciado y de lo mentado en su constante congruencia recíproca.

El primer paso del conocimiento esencial es lo que está indicado por lo que comúnmente se entiende por verdad. El proporciona tanto menos la respuesta a la pregunta esencial, que con él no sólo no se acaba de responder a la cuestión, sino que ni siquiera se comienza. Únicamente ¿cómo interrogamos más allá de la esencia común de la verdad, y la ponemos en duda? Para esto, ella misma tiene que dar evidentemente ocasión. El saber usual conoce el ser verdadero en la doble significación aducida del enunciar: la cosa coincide, la proposición también, o sea es verdadera. Ahora bien, si se quiere saber más a fondo cómo debe ser entendida esta correspondencia, entonces se la investiga no tanto como coincidir de la cosa, sino del enunciado, como congruencia del enunciado con la cosa mentada. Conforme a vieja tradición de la filosofía, verdad es, en primer lugar y propiamente, verdad del enunciado. También nosotros hemos de converger en la dirección tradicional de la cuestión.

¿Qué significa concordancia del enunciado con la cosa? ¿En qué tiene su interno asidero tal concordancia? Hablamos de concordancia en distinto significado; por ejemplo, en presencia de dos monedas de cinco marcos que están sobre la mesa, decimos que concuerdan recíproca-

mente; ellas concuerdan en un punto, en el aspecto que tienen en común; por eso ellas son, en este respecto, iguales. Aparte de esto, hablamos de concordancia cuando nosotros, por ejemplo, acerca de una de dichas monedas, formulamos el enunciado: esta moneda es redonda; el enunciado concuerda con la cosa. Ahora existe la relación no entre moneda y moneda, sino entre enunciado y moneda. ¿Cómo ha de existir aquí una concordancia, donde las cosas relacionadas, palpablemente, son, pues, del todo distintas?; la moneda es metal, el enunciado no es ninguna cosa material; la moneda es redonda, el enunciado no tiene ninguna forma espacial; con una moneda se puede comprar algo, el enunciado no es un medio adquisitivo, etc. No obstante toda esta desigualdad entre ambos, concuerda el mencionado enunciado con la moneda, y esta concordancia debe ser una congruencia. ¿Cómo lo enteramente dispar, el enunciado y la moneda deben ser congruos? Más bien, el enunciado tendría absolutamente que anularse a sí mismo; sin embargo, esto él no puede hacerlo, si, como enunciado, debe concordar con la moneda. En la congruencia, el enunciado tiene justamente que quedar, más aún, llegar a ser lo que él es.

¿Qué es él, que es completamente distinto de la cosa? El enunciado es tal, que en sí, en lo que él es, se refiere a la moneda, en tanto a ésta la mienta. Una de las monedas no mienta absolutamente a la otra. Ambas monedas no se mientan recíprocamente, ellas no son ni siquiera, una hacia la otra, indiferentes. Porque para serlo tendrían, por lo menos, que mentarse mutuamente. Ser moneda no significa mentar a otra moneda. Por el contrario, ser enunciado significa en sí algo expresado y en esto un mentar de algo determinado. Enunciado es en sí un mentar, enunciar sobre algo, es un comportarse con relación a algo, y la congruencia del enunciado con la cosa es un corresponderse en el comportamiento. Esto significa, como comportamiento con relación a algo, comportarse así como aquello, respecto a lo cual el comportamiento se comporta, lo reclama de él, en cuanto es este comportamiento. Este *así-como* es el mandato interno bajo el cual está el enunciado. A este mandato lo aporta consigo el enunciado, pero el enunciar como tal no se lo ha dado a sí mismo, sino que su cumplimiento le ha sido encargado, en tanto él es, a saber, un comportamiento.

La dote de todo comportamiento, como tal, contiene el mandato interno de ponerse a tono con aquello respecto a lo cual el comportamiento se comporta y en el modo como él se comporta. El ponerse a tono

del comportamiento es además un abrirse a aquello con relación a lo cual él se comporta. Por eso decimos: todo comportamiento es manifiesto. Sin embargo, no todo comportamiento es un poner de manifiesto, en el sentido de la determinación cognoscitiva o incluso teórica. Lo que se hace en el oficio sólo está manifiesto en la post y coejecución del trabajo mismo, es decir en el comportamiento productivo. El taller no es sustituible por una mera toma de conocimiento, todo lo rica que se quiera, de la obra terminada y ahí presente. Análogamente, al arriesgarnos personalmente por un hombre determinado, nos acercamos a éste, sin acechar en lo más mínimo los estados anímicos de este hombre o recabar informes morales sobre el mismo. El arriesgarse por él, como comportamiento, lo pone de manifiesto.

Comportarse es un revelador ponerse a tono con algo, y, sólo porque el enunciar es también un comportamiento, le es posible, al enunciar como comportamiento, concordar a su manera con aquello con lo cual él se relaciona, y en el modo como se relaciona. [El ser verdadero del revelador ponerse en consonancia con algo no es propio del enunciado como enunciado, sino del enunciado como comportamiento.] Con esto, por consiguiente, la exclusiva consignación de la verdad al enunciado, al juicio, es reconocida, en efecto, como unilateral y exterior. [El ser verdadero del ponerse en consonancia con algo, se extiende a través de todo comportamiento humano.] Pero, con esta inspección de la amplitud del ser verdadero, se establece recién la precariedad del mismo, y entonces tenemos que preguntar: ¿quién o qué imparte a todo comportamiento el mandato interno de ponerse a tono con algo, y cómo puede el comportamiento hacerse cargo de semejante cosa?

[El ponerse el comportamiento en consonancia con aquello respecto a lo cual él se comporta es sólo posible cuando, a su vez, el comportamiento de esto con relación a lo cual él se comporta se deja, en cada caso; medir y regular.] ¿Cómo este regular puede entrar en juego? ¿No tiene de antemano el comportamiento que dejar a aquello, con relación a lo cual él se comporta, que sea regulador? ¿No tiene ya el comportamiento que tener ante sí mismo una ventaja? Tiene en sí que adelantarse a aquello con relación a lo cual él se comporta y tener delante de sí algo que establece un nexo, algo que enlaza. Mediante la presencia de esta garantía (lo que enlaza) es posible a lo que da la regla ponerse a tono con algo.

Al mismo tiempo, todo comportamiento pone algo de manifiesto.

Descubrir algo y permitir un enlace pertenecen de igual manera a cada comportamiento. ¿Qué relación hay entre ambos? La posibilidad de manifestación ¿se funda en la permisión del enlace o ésta se funda en aquélla? Evidentemente es lo último. [Porque el comportamiento tiene visiblemente que tener, en primer lugar, ante sí, algo manifiesto, para tomar en esto una medida para sí mismo.] ¿Pero no pertenece entonces lo manifiesto, en primera línea, a lo que hace posible la concordancia del comportamiento? Mas, por otra parte ¿cómo quien toma la medida debe ponerse a tono con algo, si este algo no muestra los caracteres de medida y del proporcionar medida? ¿Cómo se relacionan recíprocamente poner algo de manifiesto y permisión de enlace? Mientras no se haya alcanzado ninguna claridad sobre la relación entre ambos, quedará ignorada la esencia de la concordancia.

Y con todo, subsiste algo: la interna posibilidad de cosas tales como el ponerse a tono del comportamiento respecto a algo yace en que éste siempre tiene en vista y además a él se opone enlace. [La interna posibilidad de la concordancia, es decir de la verdad, consiste en tener a la vista enlace.] La interna posibilidad de algo, *possibilitas*, vale para la filosofía, ya desde hace tiempo y con buenas razones, como *essentia*, esencia de una cosa. Si el primer paso fué) la indicación de la esencia de la cosa, la indicación de la esencia de la concordancia, entonces el segundo es) la elucidación de la interna posibilidad de lo que nosotros indicamos como la esencia común y cuya posibilidad consiste en tener enlace a la vista. ¿Nos hemos apoderado con esto de la esencia de la verdad, ha sido captado todo lo que en estos dos pasos se ha mencionado como esencia de la verdad? ¿Qué pasa con aquello que nosotros, en el tener enlace a la vista, aprehendimos como la interna posibilidad de la verdad? ¿Qué ha acontecido ya en esta concesión previa de enlace y unión? [Tener enlace a la vista supone ya estar en libertad para unir, para hacer efectivo el enlace. En el remitirse a algo ya oscila el ser libre para algo. Sobre la base de la libertad acontece el avance interno, en el cual todo comportamiento se deja dar su medida.] El fundamento de la posibilidad interna de la concordancia, es decir de la esencia dada de la verdad, es la libertad.]

Recién con este tercer paso en la profundización del fundamento de la interna posibilidad de la esencia común de la concordancia hemos llegado al fondo de la esencia de la verdad. La esencia de la verdad es la libertad. Hay que contener todo el asombro que provoca esta tesis: la

esencia de la verdad es la libertad. Comúnmente chocamos y choca la filosofía con la libertad en el dominio de la voluntad y precisamente del obrar moral práctico; ahora también la verdad, que en primer lugar y predominantemente se reserva al comportamiento teórico, al conocimiento, debe tener su esencia en la libertad. Sin duda, lo que la lógica desde antiguo intentó aprehender, como verdad de la proposición y del *logos*, es libertad en su estado esencial.

[En toda proposición, aun en la más vacía e indiferente, domina, como esencia suya, la libertad.] Pero esto, en última instancia, no es obvio. Para poder llevar a cabo un acto, y por consiguiente también un acto del enunciar teórico, asentir o no asentir a una verdad, el que obra tiene que ser libre. Nosotros no sólo decimos que para efectuar la comunicación, la apropiación de verdad se requiere un obrar libre, sino que la tesis está concebida así: libertad es la esencia de la verdad, de la verdad misma, su constitución esencial. ¿Es esto obvio o no más bien tan sorprendente que nosotros rechazamos esta tesis con tanta rapidez como facilidad? ¿No significa poner la esencia de la verdad en la libertad, abandonar la verdad a la libertad del hombre? ¿Puede ser más profundamente minada la verdad que entregándola al arbitrio del hombre? Lo que durante toda la discusión se impone al sano juicio se manifiesta ahora claramente: la verdad es rebajada a una propiedad del sujeto humano, el hombre es, conforme a su voluntad, la medida de todas las cosas. Que el hombre es el refugio de la falsedad, disimulo, mentira, error, en síntesis de todas las especies de no verdad, ¿quién querría negarlo?

Mas, si queremos asir la pura esencia de la verdad, tenemos que mantener alejada la no verdad, como lo opuesto a la verdad; ¿pero cómo puede la esencia de la verdad ser reducida a la libertad? Así se levanta contra nuestra tesis la resistencia más enérgica; a la que le está permitido hasta contar con el apoyo de la filosofía misma, pues para ésta vale la verdad como lo imperecedero, eterno. ¿Pero puede algo semejante ser edificado sobre la fugacidad y fragilidad del hombre? De ninguna manera debemos permitir que a estas ideas se las lleve el viento, pero tampoco dispensarnos de interrogar si esta resistencia en general ha comprendido aquello contra lo cual se defiende, o si la legítima defensa contra esta tesis no trastrueca todo.

La esencia de la verdad es la libertad. Pero esta libertad ¿es una propiedad del hombre? Eso no fué afirmado en nuestra tesis, pero no

se dijo tampoco, ni siquiera fué interrogado qué es la libertad. Por consiguiente la tesis queda siendo precaria y expuesta a las objeciones del entendimiento humano común. Así, que de lo que se trata es de salvar, contra los reparos de éste, la afirmada esencia de la verdad como libertad. Pero puesto que nosotros mismos somos el entendimiento común; salvar, contra él, la esencia, no implica ninguna consolidación ulterior del obtenido conocimiento esencial, sino que en el poner en obra la salvación de la esencia recién llega a su estadio decisivo el conocimiento esencial.

Hasta este momento hemos efectuado en tres pasos solamente la captación de la esencia, tratándose ahora de hacer llegar a ser esencial en su plena esencia la esencia de la verdad. Con esto pasamos al segundo estadio; frente a la apropiación de la esencia se trata, en el segundo estadio, de potenciarla. El primer paso del segundo estadio es la salvación de la esencia ganada en su esencialidad.

La esencia de la verdad es la libertad. Concedido que verdad y libertad sean propiedades del hombre, ¿de dónde se toma, en una afirmación semejante el concepto de hombre? ¿Es el hombre solamente esta cosa lunática, obstinada, dotada de razón, en el cual la verdad está bastante mal alojada? O ¿qué concepto del hombre se forma, cuando se hace sospechosa la reducción de la esencia de la verdad a la libertad? Para fundamentar esta sospecha, ¿no tiene que ser aportada una acotación satisfactoria del dominio del problema de la esencia del hombre? Pero ¿cómo nos permitimos reprochar al entendimiento común haber descuidado la pregunta por la esencia del hombre, cuando nosotros mismos nos hemos dispensado de interrogar y decir qué es la libertad?

¿Hemos omitido esto, efectivamente? Parece así. Y sin embargo, lo indagado hasta ahora acerca de la esencia de la verdad ha logrado justamente ponernos en la situación de interrogar filosóficamente por el hombre y su esencia. Ya ha sido dada la respuesta decisiva a la pregunta, sólo que nuestro entendimiento común precipitadamente la ha malentendido; verdad y libertad no son propiedades del hombre, el hombre no es soporte y poseedor de verdad y libertad, sino que todo es, más bien, a la inversa.

¿En qué medida? Resultó que el comportamiento concordante con relación a algo se hace posible mediante la permisión de enlace. ¿Cómo, preguntamos, en cada caso, el comportamiento con relación al ente al cual él se comporta, deja a éste, siempre y a su manera, operar el

enlace? Pero el ente, para, partiendo de sí mismo, poder atar a él al comportamiento, tiene ante todo que estar siempre manifiesto como ente. El manifestarse del ente, por consiguiente, precede en el comportamiento a la permisión de enlace. Con lo ya mencionado en la pregunta por la relación de estos caracteres esenciales del estar manifiesto y de la permisión de enlace, nosotros estamos de nuevo dentro del comportamiento.

¿Qué quiere decir, el comportamiento tiene antes que descubrir aquello respecto a lo cual él se comporta? Nada menos que el comportamiento tiene de antemano que dejar siempre al ente ser lo que es y como es. El ente no podría nunca llegar a estar manifiesto, ya sea objetivamente o no, si el comportamiento hacia él ya de antemano no se mantuviera en un dejar que los entes sean. Usualmente hablamos de dejar ser o estar, cuando nosotros, por ejemplo, prescindimos de una empresa planeada; a una cosa la dejamos estar, vale decir no la tocamos, cuando nos ponemos en situación de no seguir trabajando en ella. Dejar estar algo tiene aquí un significado negativo, el de prescindir de, renunciar a, el que imperceptiblemente pasa al abstenerse. Dentro de nuestro contexto, tomamos con mayor amplitud y más primariamente el concepto de dejar ser; entendemos por él al dejar ser al ente como ente. Dejar ser, también allí y justamente allí donde no tanto nos apartamos de algo, sino donde nosotros justamente nos volvemos hacia algo, donde lo dejamos ganar y desarrollar poder y medida sobre nosotros, y donde preservamos, cuidamos y salvamos al ente como lo que él quiere ser y debe ser. Este originario dejar ser ente como tal ente otorga de antemano a todo comportamiento su campo de acción y su asidero.

En el dejar ser a ente en cuanto ente acontece que algo así como ente en general está a la vista, descubierto. El adentrarse en lo que está al descubierto del ente no se pierde en éste, sino que se despliega en un retroceso ante el ente, para que éste se manifieste en lo que él es y como es. La filosofía occidental, ya desde sus decisivos comienzos en Heráclito, llama a lo desoculto, a lo que está a la vista, *aletheia*; nosotros solemos traducir con la palabra verdad al estado de desocultación, o mejor, al estar a descubierto del ente.

Ahora vemos, por el despliegue interno de la esencia de la concordancia, que lo que aturdidamente llamamos verdad es el ente al descubierto en cuanto tal, y esto acontece en el dejar ser al ente. Este de-

jar ser al ente es en sí desocultar, poner de manifiesto, y en cuanto el dejar ser desoculta y pone de manifiesto ente como ente, deja ya a éste ser también lo que enlaza, lo que une, a saber a ente en su ser, y, a su vez, sólo porque ente en su ser es lo que enlaza, aparece ente en su ser.

Los caracteres del dejar manifestarse y del dejar ser a lo que enlaza no son dos en suma, sino uno y el mismo; y dejar ser al ente no es, empero, aquel indiferente acaecer, sino aquel dejar que, en fin, se aventura a que ente como tal sea y no nada.

El dejar ser osa algo primero y último, no osa esto o aquello, sino que el dejar *ser* al ente osa en medio del ente, y a partir de sí mismo, levantarse contra él como un ente. Este erguirse contra el ente no tiende a poner de lado o rebajar; el erguirse no es sublevación, sino que el elevarse contra el ente como tal se retiene justamente en sí para, en la contención de este retenerse en sí, dejar ser al ente, ¿qué cosa, pues?: dejarlo ser lo que es y como es. Pero esta contención tanto menos se repliega inactiva sobre sí misma, que ella justamente se adelanta a todas las cosas; adelantándose, el dejar ser se expone al ente como a tal. Este dejar ser al ente como exponiéndose a él en forma reprimida y descubridora, es la libertad; la libertad, en la que acontece la liberación del ente para sí mismo, vale decir para su poder y medida. La libertad es en sí exponiéndose *ec-sistente*. La exposición del hombre al ente como tal (a estar en medio de él), que acontece en esta libertad, es la Existencia (o sea la esencia del hombre).

La libertad como el caracterizado dejar ser al ente como tal es originariamente en sí ec-sistente. Libertad no es lo que el entendimiento común hace circular bajo este nombre, el surgir, de tiempo en tiempo, del deseo de inclinarse hacia este o hacia aquel lado en el acto de elegir, tampoco la libertad de poder o no poder hacer. En la libertad, como el dejar ser al ente como tal, consiste el acontecimiento de la Existencia del hombre. En tanto este hecho acontece, es, en el modo de tal acontecer, efectiva la en sí manifiesta separación entre ente y ente. A esta separación real entre ente y ente, en cuanto manifiesta, la llamamos el *Dasein* (el estar presente) del hombre. En la libertad para el dejar ser al ente como tal se libera el hombre para la Existencia del *Dasein* (del estar presente).

Esta Existencia del hombre comienza en aquel momento en que el primer filósofo se irguió con la pregunta: ¿Qué es el ente en sí mis-

mo? En esta interrogación, acerca del ente como tal, fué éste al mismo tiempo experimentado por primera vez, y desde entonces estamos nosotros irrevocablemente en la historia de este existir. La liberación del hombre para el *Dasein* existente comienza en el filosofar y como filosofar. Con esta liberación se inicia primeramente historia y en esta liberación recién se revela la naturaleza en el sentido originario de la *Physis*. Estas tres cosas: comienzo del filosofar, iniciación de la historia del hombre y la revelación de la naturaleza como tal, acontecen y son contemporáneamente en el mismo instante del mundo.

Pero si el hombre como *Dasein* existente se libera para su libertad en el dejar ser a los entes, entonces el arbitrio humano no dispone sobre la libertad; el hombre no la posee como propiedad, sino, a la inversa, la libertad, el *Dasein* existente y revelador posee al hombre —y tan originariamente que la libertad sola antes lo hace posible para su esencia a él manifiesta. Por eso la libertad así entendida, como dejar ser al ente como tal, es, a la vez, la flameante esencia de la verdad. La verdad no es absolutamente una coyuntura subjetiva del hombre, sino la manifiesta exposición de su ser en el ente revelado como tal; y porque, a causa de esto, todo hombre descubre a su manera, y se pone a tono con aquello respecto a lo cual él se comporta, la contención del dejar ser, es decir la libertad, le tiene que haber concedido aquella dote de un mandato interno.

El hombre existe, esto ahora significa que él está en la verdad expuesto a la revelabilidad del ente como tal. Pero porque la verdad en su esencia es libertad, por eso el hombre en el dejar ser al ente puede también no dejar ser al ente lo que él es y como él es. El ente es entonces velado, disimulado, queda de alguna manera oculto. ¿Es, por consiguiente, la esencia de la verdad como libertad una vacía abstracción o es aquello que a nosotros y a cada uno de nosotros en lo más íntimo y extremo nos reclama, en tanto existimos?

Pero si de tal manera la esencia de la verdad como libertad se torna esencial para nuestra existencia ¿puede en este caso la no verdad como lo inesencial ser omitida? ¿No pertenece a la esencia de la verdad, justamente lo opuesto a su esencia? Pero, la potencialización de la esencia, en la que nosotros nos hallamos, ¿no tiene entonces que retomar la hasta ahora omitida no esencia de la verdad, la no verdad, y admitirla expresamente en la esencia de la verdad? ¡Evidentemente! La admisión de la no esencia en la esencia no es asimismo, para el conocimiento

esencial, ningún agregado ulterior, en el fondo superfluo, sino que la admisión de la no esencia en la esencia pertenece a la más íntima consistencia de la potencialización de la esencia.

¿Cómo, no obstante, debemos aprehender la no esencia en la esencia de la verdad? ¿En qué consiste la peculiar esencia de la no-verdad? La esencia de la verdad se devela como libertad; ésta es el existente y descubridor dejar ser ente al ente, y todo comportamiento humano se balancea en un dejar ser al ente y además siempre se comporta con relación a este o a aquel ente.

Y sin embargo en todo comportamiento aun y siempre hay algo más. Todo comportamiento del hombre está siempre, ya en forma acentuada o no, en una cierta disposición anímica, y, mediante este temple del ánimo, empinado dentro del ente en total. Cada comportamiento del hombre no necesita saber expresamente de este ente que rodea a todo comportamiento. Este estar revelado el ente en total tampoco coincide con la suma de los entes justamente conocidos; por el contrario, donde para el hombre el ente es poco familiar y científicamente conocido sólo apenas y en bruto, la revelabilidad del ente en total puede ser más poderosa que allí donde lo conocido y en todo tiempo cognoscible se ha tornado inmenso, donde la actividad del conocer ha llegado a ser tan grande que a ella nada es capaz de resistírsele, donde el dominio meramente técnico de las cosas opera sin cortapisas. Justamente en lo liso y llano de la omnisciencia y sólo en el saberlo todo falta la revelación del ente en total. El dejar ser al ente obra a través de, y siempre se anticipa, todo comportamiento que, oscilante, se insinúa en él. Anticipándose, abraza al ente en total. El comportamiento del hombre está de tal manera siempre sostenido de todos lados por la revelación del ente en total. Pero este "en total" aparece como lo incalculable, lo que no se puede aprender, lo que justamente a partir del ente cada vez manifiesto, ya sea de la naturaleza, ya sea de la historia, no se puede determinar. Aunque constantemente él es en torno a nosotros lo indeterminado y lo indeterminable, no obstante, no es, como tal, nada, sino el estar oculto del ente en total. Justamente, en tanto el dejar ser deja, en comportamientos particulares, ser al ente respecto al cual él se comporta y así lo pone al descubierto, oculta al ente en total; el dejar ser es, a la vez, un ocultar. Con la libertad del *Dasein*, es decir con el dejar ser existente y descubridor del ente acontece y está presente el encubrimiento del ente en total. Encubrimiento, vale decir, ocultación, no verdad,

en sentido primario. El encubrimiento del ente en total no resulta recién como una consecuencia ulterior, como si nosotros, quizá de resultados de la nunca acabada inferencia serial del ente particular, jamás tuviéramos todo descubierto a un tiempo. El estar oculto del ente en total, la no verdad propiamente dicha, es más antigua que el auténtico poner de manifiesto de esto o aquello, es tan viejo como el dejar ser mismo, que ya descubriendo mantiene también encubierto.

¿Qué guarda el dejar ser en este mantener oculto? Nada menos que el dejar ser de lo encubierto en total, es decir, un secreto. No un secreto, este o aquel secreto, sino el secreto, que absolutamente impera como secreto en el comportamiento descubridor y del dejar ser del *Dasein*, y que acontece en este comportamiento. El (*Dasein*) está dominado de todos lados por el ente en total. En el *Dasein*, en tanto éste existe, hay el mayor encubrimiento, la más esencial no verdad. La auténtica esencialidad de la no esencia de la verdad es el secreto. Lo inesencial en la esencia no es un defecto, o lo que así llamamos y medimos con nuestro canon harto insuficiente; sólo para el entendimiento común toda no esencia es al mismo tiempo inesencial.

La libertad como el dejar ser que descubre y revela entes como tales, se develó como la esencia de la verdad; ahora se muestra la libertad en el mantenerse abierta para la esencia del secreto como esencia de la verdad. "Quien su claridad conoce, se vela en su oscuridad."

No obstante, la esencia de la verdad no llega a ser sin más y tampoco permanece sin más, en su no esencia, esencial para el secreto. El hombre se comporta, por cierto, constantemente, en su comportamiento, con relación a entes, pero él las más de las veces lo deja también de continuo, a este comportamiento, atenerse a este o aquel ente en su estar manifiesto. El hombre se mantiene en lo frecuentado y dominable también allí donde se trata de un primero y último, y cuando él se ha dispuesto a modificar y asegurar de nuevo lo que está manifiesto en sus distintas relaciones del hacer y del omitir, entonces, las más de las veces, toma la indicación a partir del círculo de los propósitos y necesidades corrientes.

Pero este dejarlo atenerse a lo frecuentado es, en sí, no dejar actuar al encubierto ente en total. Por cierto que, también en lo que es viable, hay enigma, lo inaudito, lo irresoluble, pero estas dificultades frecuentes son sólo algo accesorio en lo viable y, por tanto, no son esenciales en el *Dasein*. En semejante dejar atenerse al hombre a lo viable, el se-

creto que impera en torno al *Dasein* es olvidado. Sólo que el olvidado secreto del *Dasein* no es, empero, descartado por el olvido. Este concede a la aparente impotencia de lo olvidado cierta fuerza, y en tanto que el secreto fracasa en y para el olvido, deja continuar al hombre en su práctica usual y sus comodidades. Así, dejado en tal situación, él suplementa al *Dasein* a partir de las necesidades, propósitos programas y declaraciones más inmediatos. A éstos, olvidado del ente en total, sustrae ahora su volumen; a ellos se aferra, se abreva en los volúmenes, se enajena. La audacia olvidadiza del *Dasein* consiste en una patencia del ente accesible en sus frecuentaciones prácticas y sólo en éstas. El *Dasein* olvidadizo y temerario insiste en éstas. En la existencia temeraria y olvidadiza, el *Dasein* del hombre siempre es, al mismo tiempo, ec-sistente e insistente. Pero también en la existencia insistente impera el secreto, mas como olvidado, es decir como la esencia de la verdad, llegada a ser inesencial, como no verdad auténticamente inesencial.

¿Cómo así? El *Dasein*, insistente, está vuelto a la frecuentación práctica, pero él insiste como existente, en tanto deja ser al ente como tal lo que enlaza, y en éste toma la medida. Pero en su tomar medida está apartado del secreto, es ec-sistente. Un insistente tornarse a lo viable y un ec-sistente apartarse del secreto se corresponden recíprocamente, son una y la misma cosa. Al giro peculiar del ir y venir en el *Dasein*, a este ser llevado de un lado a otro del *Dasein*, al alejarse del secreto en dirección hacia lo viable, lo llamamos el errar. El hombre anda errante y puede sólo extraviarse porque insistiendo ec-siste, vale decir porque él está ya extraviado en un andar de aquí para allí.

El extravío, en el cual el hombre anda, no es algo que junto al hombre tira hacia abajo, como una fosa dentro de la cual, de vez en cuando, él cae, sino que el extravío pertenece a la interna constitución del *Dasein* mismo. Extravío es el margen de acción de aquel giro, en el cual la existencia insistente, vuelta hacia el mismo, constantemente se olvida y se enajena. El extravío es la no esencia de la ec-sistencia, surgiendo del llegar a ser inesencial de la verdad, es decir la esencia de la no verdad inauténtica, que se aleja del secreto. El extravío es el fundamento para la posibilidad del error, y por éste entendemos los distintos modos posibles, en los que el *Dasein* puede dispersarse, engañarse, perderse, excederse, equivocarse en su cálculo, etc., en sentido estricto y en el más amplio y más decisivo en el que el *Dasein* puede equivocarse y perderse.

Lo que común y justamente también en la filosofía se conoce como error, a saber, la falsedad del juicio, es sólo una manera, y además la más superficial del error.

Pero, dijimos que el extravío, hacia el cual —no en el que— tiene que marchar el hombre, para que su paso sea errático, es la constitución íntima del *Dasein* mismo. Constitución no quiere decir un esqueleto y estructura en la cosa presente, sino la manera en la cual el *Dasein* es concebido en su ser por parte de éste, esto es, asido o no asido, o sea dejado estar. El extravío está en el *Dasein* del hombre, en tanto que él desconcierta al *Dasein*. Como desconcierto, el extravío coopera en la posibilidad que tiene el hombre de no dejarse desconcertar, de no equivocarse acerca del secreto del *Dasein*.

Porque la ec-sistente existencia del hombre anda extraviada, y el extravío como confusión oprime al *Dasein* en cualquier forma, y porque, en esta opresión, domina el secreto y efectivamente en tanto olvidado, por eso el hombre, en la existencia de su *Dasein*, está sometido a la vez al poder del secreto y a la aflicción del extravío. El está por penuria constreñido por el uno y la otra. La no esencia de la verdad, la no verdad auténtica del secreto en su desprendimiento para lo inauténtico mantiene al *Dasein*, con este constante giro del ir y venir, en la penuria. El *Dasein* está en su ser vuelto hacia la penuria, vale decir en el *Dasein* del hombre y sólo en él adviene la necesidad. En el ser de la piedra y en el ser del animal no hay carencia, porque no hay libertad; en Dios no hay libertad porque no hay carencia.

Esta carencia es toda la no esencia de la verdad. Se trata ahora de admitir la no esencia en la esencia de la verdad. Reconocimos como esencia de la verdad a la libertad. En ésta y sólo en ésta domina la carencia. La libertad es sólo como la penuria, que tiene que tomar una primera y última medida y atarse a ella. En este atarse a la más peculiar esencia hereditaria tiene lugar la liberación del *Dasein*. La esencia plena de la verdad es la libertad en sí, vuelta a la penuria. Libertad significa, el dejar ser al ente como tal en total. Este dejar ser acontece esencialmente en el mantenerse abierto para el secreto, es decir al mismo tiempo en el debate con la confusión a través del extravío.

Apertura, por medio de la libertad, para el secreto es interrogar por el ente en total, como él, el ente como tal, es. Preguntar qué es éste, significa preguntar por el ser del ente como tal y en total. A este interrogar se lo llama desde antiguo filosofar. Como filosofar, se expresa

y obra la liberación del hombre para la existencia. Pero en el mismo instante del mundo en que comienza el filosofar, conjuntamente también es traído al mundo y puesto en el comando lo que nosotros llamamos el entendimiento común. El filosofar es, por lo tanto, el constante ataque al entendimiento común y a su desdichada irritación. Mediante esta pregunta por el ser del ente como tal y en total, la filosofía es un ataque, en cuya interrogación no se trata de aderezar aquel interrogar de manera que a todos y a cada advenedizo les venga bien al cuerpo, aquel interrogar en el que no importa proporcionar una comodidad al opinar común, y en el que no es cuestión de sumisión, sino únicamente de ruptura, haciendo que irrumpa aquella escisión, cuya unidad conciliadora constituye la más genuina fuerza del filosofar. El filósofar es aquello escindido en lo uno, es la moderación de la suavidad, a la que no se rehusa el encubrimiento del ente en total, y él es, sobre todo, la estrictez del interrogar, la que, por así decir, salta en la faz al ente como tal y lo fuerza a descubrirse.

En la suave estrictez y estricta suavidad del interrogar por el ente como tal y en total, vale decir en el interrogar filosofante por el ser, busca el hombre el primer recogimiento libre del *Dasein* en sí mismo, para mantenerse en esta ipseidad. Es por esto que Kant dice de la filosofía: "Vemos a la filosofía colocada de hecho en un peligroso punto de vista, el que debe ser firme malgrado que él, ni en el cielo ni en la tierra, está atado a algo en que se apoye. Aquí debe demostrar ella su pureza como autoguardadora de sus leyes, no como heraldo de aquellos que le insinúan un sentido inculcado o quién sabe qué naturaleza bajo tutela."

FINITUD Y PROBLEMATICIDAD

POR NICOLAS ABBAGNANO

El presente ensayo, cuya versión ofrecemos, se titulaba originariamente en italiano: "Finitudine e Problematicità" y fué enviado, inédito todavía, por su autor para ser publicado exclusivamente en estos cuadernos.

En el Congreso de Filosofía celebrado en Roma, en noviembre de 1946, había sido presentado como una de las contribuciones del existencialismo italiano.

A la fecha, transcurridos varios meses, hacemos notar que el ensayo de Abbagnano ha pasado a constituir, con levisimas modificaciones y con el nuevo título de "Esistenza e Ragione Problematica", la primera parte de su nuevo libro "Filosofia, Religione, Scienza", que bajo el signo de la editorial Taylor, se ha publicado en Turín a fines del año próximo pasado.

1. *La consideración pensante necesaria*

¿Puede prescindirse, en filosofía, de toda consideración de lo finito en cuanto tal?

La respuesta afirmativa a esta pregunta, puede parecer, a primera vista, evidente. La filosofía puede, indudablemente, elegir para su consideración, objetos como el sér, Dios o la razón, que carecen de cualquier carácter de finitud y no implican necesariamente una referencia a lo finito. Y aun cuando elija para considerar lo finito como tal, las cosas o los entes del mundo, el hombre, la temporalidad, la contingencia, el acto mismo de esta consideración parece transfigurar radicalmente lo finito y resolverlo en lo infinito. La consideración filosófica es siempre consideración racional o pensante: no puede tener por resultado más que el descubrimiento o el reconocimiento de la substancia

universal y permanente de sus objetos, esto es, del principio infinito que los hace ser o aparecer.

Por otra parte, si toda consideración filosófica de un objeto, sea finito o infinito, parece implicar una referencia a lo finito, esto es, al hombre, que dudando y buscando suscita aquella consideración, es evidente que en este acto el hombre no vale como tal, como finito, sino como sujeto pensante o razón, es decir como principio infinito; o bien que, en aquel acto, él es el sujeto mismo que revela y realiza plenamente su substancia infinita.

Luego, ya se considere el objeto, ya el sujeto de la filosofía, aparece siempre la misma conclusión: solamente lo infinito puede ser el objeto y el sujeto de la filosofía. La instauración misma de una consideración filosófica parece sellar irreparablemente la suerte de lo finito. Lo finito se desvanece sin dejar rastros. Una filosofía puede preocuparse naturalmente por encontrar, en la estructura racional del mundo o en el devenir del sujeto pensante, un puesto para lo finito-existencia singular, temporalidad, contingencia, apariencia. Pero situado en el orden racional del mundo o en el devenir del yo, lo finito cesa de ser tal, esto es, existencia singular, temporalidad, contingencia, apariencia, para convertirse en ese mismo infinito en cuanto momento o revelación del infinito. El propio reconocimiento de lo finito parece posible en filosofía sólo a costa de su disolución en lo infinito. Lo que es finito debe disolverse y revelarse como verdaderamente es, como infinito: tal parece a primera vista, la exigencia fundamental de la investigación filosófica.

2. *La consideración pensante como problema.*

Esta exigencia puede, no obstante, permanecer implícita y constituir la médula escondida de la filosofía. Pero claro que cuando llega a hacerse explícita engendra una actitud de desprecio total hacia todo lo que es finito —hacia lo empírico, lo contingente, lo individual, lo temporal—, y al mismo tiempo el anhelo de tratar tan sólo de cosas elevadas y sublimes y por ello, de romper o de considerar inútiles los límites que parecen ceñir por todos lados la propia consideración filosófica, declarándolos aparentes o ignorándolos sin ambages. La filosofía se realiza entonces como un impulso sublime, que coloca al hombre en una esfera donde no lo tocan los intereses y las miserias humanas. Desde allí ve todo, juzga todo y justifica todo. No es más él mismo, el hom-

bre, que piensa e investiga, sino el sér que se revela, la razón que se reconoce. La filosofía es el puro ojo de Dios abierto sobre el mundo.

En tal filosofía no existen verdaderamente *problemas*.

Antes bien, constituye una visión única y simple, intuitiva y, en su complejo, inmediata, cuyas fases, puramente lógicas, se ligan en una estrecha contemporaneidad, en un eterno presente. La categoría que la domina es la de la *necesidad*: el deber ser y el ser coinciden y forman un todo; lo racional es lo real y lo real es lo racional. Un problema es sólo un estado provisorio de incertidumbre y de duda que desaparece y se desvanece apenas se obtiene la solución y que en ningún caso califica o roza la substancia de la cosa en torno a la cual pende.

Y sin embargo, a esta filosofía que rechaza fuera de su ámbito los mismos problemas que encuentra y se rehusa a considerar la problematidad como tal, se le presenta incesantemente un problema fundamental: el de sí misma. En efecto, ella debe continuamente volver a plantearse el problema de la posibilidad de una justificación racional del todo, hacer valer histórica y polémicamente esta justificación al contrastarse con las otras filosofías, absorber en sí estas últimas y mantener abierta y viva la problemática que le es esencial, tanto frente a cada nueva realización como a cada obstáculo o limitación. Lo finito constituye el contenido del cual extrae sus problemas concretos; pero la presencia de este contenido introduce en ella una escisión irreparable y un litigio no resuelto. *La exigencia de resolver lo finito en lo infinito constituye un problema cuya posibilidad no está justificada por esta misma exigencia*. La exigencia de reconocer la identidad tras lo real y lo racional, constituyendo un problema que se presenta incesantemente en formas y aspectos particulares, debe ser justificada. Pero no puede ser justificada en virtud de la identidad entre lo real y lo racional porque esta identidad *escamotea* el problema. Así, el problema mismo de una filosofía que resuelva lo finito en lo infinito cae fuera del plano de esta filosofía e introduce en ella una dualidad de actitudes inconciliables: por un lado el esfuerzo repetido y vigilante de la resolución; por el otro, la incapacidad o el rechazo explícito de justificar el esfuerzo mismo. De tal manera esta filosofía se ve solicitada y movida por algo extraño: la presencialidad, la efectualidad, la realidad o como quiera llamársele a lo finito todavía no resuelto. Como el ave de Minerva, ella inicia el vuelo al caer el crepúsculo, cuando la realidad está terminada, y como el ave de Minerva ella ignora la luz

del día, que hace la realidad y por sí misma condiciona y solicita el vuelo.

La resolución de lo finito en lo infinito no sería más que un problema resuelto. Pero un problema resuelto no está eliminado o abolido como problema; es, por el contrario, problema mantenido incesantemente vivo y actual por la misma posibilidad de la solución. Esta solución, por lo tanto, debe siempre contener la justificación de la posibilidad del problema. Si el problema en cada caso es resoluble, debe serlo y debe ser justificado como problema. Y es así cómo, la solución de lo finito en lo infinito, una vez reconocida como problema, aunque más no fuere que a título provisorio, se revela inmediatamente problemática. El problema no permanece exterior a esa solución, como si fuera su antecedente omisible o provisorio, sino que se conecta a ella de una manera esencial y la inviste de su propia problematicidad. Por eso, cuando la filosofía llega a tomar conciencia de su propio problema, se coloca como posibilidad del problema mismo, es decir como consideración problemática del mundo. La categoría de la necesidad, en la cual ella se movía cómodamente, hasta el punto de figurarse que podía librarse inmediatamente de la condición problemática, considerada como aparente y provisorio, se resquebraja y cae como un involucro ficticio que le impidiese llegar a la plena autoconciencia de su objetivo. Los problemas en los cuales ésta se encuentra no son aparentes sino substanciales: revelan la problematicidad esencial de su objeto. Pero en este punto la resolución de lo finito en lo infinito, reconocida ella misma como problemática, asume otro significado y abre un nuevo horizonte.

3. *La fundación de lo finito*

El pasaje de la consideración pensante fundada sobre la categoría de la necesidad a la consideración pensante fundada sobre la categoría de la problematicidad, implica esta mutación radical: la realidad es problemática, o mejor, la problematicidad misma es la realidad. Con esto, lo infinito cesa de ser el término o resultado necesario de la filosofía. El objeto, (cualquiera que sea), permanece esencialmente caracterizado por el problema que le concierne, rehusa cualquier determinación necesitante porque se revela como la simple posibilidad de toda determinación posible. El sujeto, permaneciendo él mismo caracterizado esencialmente por el problema que propone, no se desvanece en la universa-

lidad necesaria de un sujeto pensante o de una razón absoluta, sino que permanece como la pura posibilidad de pensar. Y la posibilidad no es una abstracta potencialidad que aguarda tornarse real *en* el acto sino, cabalmente, el acto de una problematicidad concreta, que se resuelve y se elige libremente. En el acto de esta problematicidad concreta, objeto y sujeto de la filosofía forman un todo único. La filosofía es substancialmente el problema de la propia problematicidad.

Así entendida, la filosofía puede ser denominada saber, razón, pensamiento, subjetividad o como se quiera; lo esencial no es aquí el sustantivo sino el adjetivo: ella es un saber, una razón problemática, un pensamiento o una subjetividad que constituye el problema de sí misma. Al presente una consideración pensante problemática es esencialmente finita. Llegados a este punto es necesario distinguir los diversos sentidos de la palabra finito. *Finita* (*consumatum*) en el sentido de lo acabado, es una totalidad cumplida y perfecta que no tiene nada fuera de sí: tal el sér de Parménides, el universo de Aristóteles y el número de las categorías en la lógica hegeliana. *Finitas*, en el sentido de la *limitación*, son las cosas en el espacio. Una consideración problemática es finita en el sentido de la *finitud*, en cuanto su límite es intrínsecamente inherente a su problematicidad. En efecto, la problematicidad es tal sólo en virtud de la posibilidad negativa que le es inherente, es decir del no-ser de aquello de lo cual es problematicidad. Una situación problemática es la inestabilidad constitutiva y la nulidad posible del modo de ser que le es propio. Esta nulidad posible, esta posibilidad negativa, es el límite intrínseco de la problematicidad como tal.

Un saber problemático es por lo tanto un saber finito; es siempre, contemporáneamente, la posibilidad del no-saber, e implica el claro reconocimiento de esta posibilidad. Este reconocimiento es la *duda* como criterio metódico de la investigación. La duda filosófica no es un estado provisorio de incertidumbre y desorientación, sino la reducción decidida del saber a su problematicidad fundamental. Una duda así entendida *debe* acompañar el curso íntegro del saber y constituir la intrínseca garantía de su validez.

Es evidente que un saber problemático, en cuanto saber finito, no conducirá jamás a la negación y al anulamiento de lo finito. Su tarea explícita será la *fundación* de lo finito, esto es: 1) la justificación de la posibilidad de lo finito; 2) la consolidación de lo finito sobre su posibilidad originaria.

4. La consideración existencial

Una consideración pensante problemática, en cuanto finita, es una consideración *existencial*; y la condición o modo de ser que ella define y expresa es la *existencia*. Por existencia se debe entender, en efecto, la condición o el modo de ser del hombre; y el hombre es el único *sér pensante finito*. La existencia, caracterizada esencialmente por un saber problemático, es ella misma una condición o un modo de ser problemático. El hombre no tiene una naturaleza determinada y determinante: es el problema mismo de su naturaleza. No es razón ni instinto, ni ninguna de cuantas otras determinaciones se le pueden adscribir; no es ángel ni bestia. Puede ser una u otra de las determinaciones que se le presentan como posibilidades inherentes a su condición problemática y se le ofrecen, por consiguiente, en la forma de la alternativa y de la elección.

Las aclaraciones propuestas sobre la filosofía, entendida como consideración pensante problemática, restringen por un lado y agrandan por otro el dominio de la filosofía. Lo restringen al hombre y a su modo de ser, sustrayendo la filosofía a la ilusoria pretensión de valer como un saber divino del mundo. Lo agrandan porque, restituyendo la filosofía al hombre y a su modo de ser, le reconocen la posibilidad de entender todos los aspectos y las actitudes del hombre, evitándole el inconveniente de confinar en la apariencia, en el error y en lo arbitrario buena parte de tales actitudes. Si como consideración problemática finita la filosofía es consideración existencial, nada de lo que es humano le es o le debe ser *extraño* (ajeno). Su problema es el problema mismo del hombre como tal; su problematicidad, la problematicidad misma de la existencia.

En primer lugar esta problematicidad excluye la consideración de la existencia como el pleno, total y pacífico goce de sí mismo. La existencia no goza de sí misma bajo la forma de una posesión necesaria pero, estando constituida esencialmente por la problematicidad se halla, consigo misma, en una relación problemática. Puede ser y no ser; y todas sus determinaciones concretas están sujetas a la misma alternativa fundamental. La atención, que el pensamiento religioso y filosófico de la humanidad siempre ha dirigido hacia el nacimiento y hacia la muerte, hacia el comienzo y hacia el fin, expresa la fuerza con que la problematicidad fundamental de la existencia se ha impuesto siempre

a la especulación. Y en realidad, nacimiento y muerte expresan, no ya los términos extremos de la existencia, sino la problemática inestabilidad de la relación en que ella está consigo misma, y por esto acompañan íntegramente su curso y están, en alguna manera, presentes en todos sus momentos. Si bien estos temas se descuidan en toda filosofía *divinizante*, no pueden ni deben ser descuidados por una consideración problemática existencial. En estos temas aparece, en efecto, con una claridad que no puede ser disminuída o negada, la relación problemática en la cual la existencia se halla consigo misma; y aparece en la forma concreta de la existencia individuada y singular, cuyo significado, cuya suerte y cuya responsabilidad no puede ser asumida ni cargada por otro. Es por su problematicidad constitutiva que la existencia es siempre la existencia de un yo singular que vive en el tiempo y en relación con los otros yo. El *tiempo*, en efecto, es la dimensión misma de la problematicidad, que se radica en el pasado para extenderse hacia el futuro del cual puede sobrevenirle la consolidación o la pérdida de sus posibilidades. Los demás existen para el yo, sólo en tanto se reconoce finito, y por consiguiente ligado a ellos por el nacimiento y la muerte y por todas las posibilidades que le son propias. La vida interior del yo como conciencia y su vida asociada como individuo, guardan estrecha conexión con la relación problemática de la existencia consigo misma. Y a la misma relación se liga indisolublemente el otro aspecto fundamental de la existencia, su conexión con el *mundo*. En cuanto no es goce y posesión autosuficiente, la existencia sabe que no es todo pero que está, en cierto modo, en conexión con el todo y que de él depende. La relación con el mundo es esencial al yo singular, como le es esencial la relación consigo mismo y con los demás. Esta relación se le revela inmediatamente en las *necesidades* que por todos lados lo constriñen y que lo inducen a radicarse en el mundo y a conocerlo para dominarlo. Todo el campo de la ciencia, entendida como búsqueda mediante la cual el hombre se radica en el mundo para conocer el orden de las cosas, esto es, el proyecto posible de su utilización, encuentra su fundamento en la constitución problemática de la existencia. Una consideración problemática debe pues, asumir una actitud de positiva valoración respecto de las confrontaciones de la ciencia, para reconocerle, sin más, aquella validez a la cual ella aspira intrínsecamente.

5. *La realidad como posibilidad*

El primer y más evidente resultado de una consideración pensante problemática, es la *reducción de toda realidad a posibilidad*. La categoría de la realidad está estrechamente ligada a la de necesidad; real es lo que no puede no ser, lo que es necesariamente. La instauración de una consideración problemática disuelve inmediatamente una y otra categorías. Una consideración problemática no es solamente problemática en sí, sino que es también consideración de *lo* problemático. Ella modifica pues, esencialmente, el predicado ontológico; y si la consideración necesaria reduce la realidad a necesidad, la problemática debe reducir la realidad misma a posibilidad. Para ella no hay realidad que no sea una posibilidad concreta que, como toda posibilidad, puede ser conservada o perdida.

Las cosas del mundo son, indudablemente, reales; pero el análisis empirista ya ha demostrado hace tiempo que su realidad se reduce a una pura posibilidad de percepción y que fuera de esta posibilidad no es nada. Lo que debe agregarse es que la misma percepción en acto es una posibilidad de valoración, posibilidad tanto más imprecisa y amorfa cuanto más simple y tanto más determinada y rica cuanto más compleja. Hasta el más simple aviso sensible es una posibilidad de orientación y de valoración y fuera de esta posibilidad no es nada. El orden del mundo, que constituye el objeto propio del conocimiento científico, no es otra cosa que una posibilidad de medida y de previsión; y las leyes científicas no tienen valor de realidad sino en el sentido de esta posibilidad. La definición de concreta posibilidad de medida y de previsión constituye propiamente la realidad de los objetos de la ciencia.

Si de la realidad del mundo se pasa a considerar la realidad de los *otros* en cuanto otros, resulta más evidente todavía la reducción de tal realidad a posibilidad. Los demás (los otros) no son reales sino como posibilidades concretas de relaciones de comprensión, de afecto, de amistad, de amor o también de solidaridad o de trabajo: posibilidades a las que, precisamente como tales, están ligadas las posibilidades contrarias de la incomprensión, de la enemistad, de la hostilidad, etc., las últimas de las cuales tienden a anular la realidad del otro como otra persona y constituyen la amenaza pendiente sobre toda relación interhumana. Los otros no constituyen nunca para el yo, realidades estables y necesitantes pero se configuran concretamente en virtud de las rela-

ciones posibles en las que vienen a hallarse con el yo. Y estas mismas relaciones, si bien firmemente establecidas, permanecen como posibilidades abiertas hacia el porvenir y conservan su problematicidad radical.

Pero aun aquella misma realidad, que aparece tan privilegiada en la filosofía moderna con respecto a las demás, que se la toma como el fundamento de toda certeza y verdad, la realidad que el yo tiene por sí mismo, se resuelve también en posibilidad. Ya en el *cogito ergo sum* de Cartesio, el *cogito* que constituye la esencia del *sum* es la pura posibilidad de dudar, percibir, pensar, imaginar, etc.; y cada una de estas actividades, cuando está en acto, es, a su vez, una posibilidad: pensar es la posibilidad de alcanzar lo verdadero antes que lo falso, imaginar es la posibilidad de conservar, reunir, organizar las imágenes y así sucesivamente. De suerte que, *la substancia pensante*, cuya realidad le parece a Cartesio establecida por el acto mismo del *cogito*, es la pura posibilidad del pensamiento. Pero el yo no es por sí mismo un pensamiento o un sujeto en general, ni una genérica unidad; es una unidad concreta que se expresa en un pensamiento, en una voluntad o, en una palabra, en una vida *determinada*. Y esta vida es para el yo mismo un complejo de posibilidades que se radican en el pasado y se extienden hacia el futuro, posibilidades que el yo busca reunir en la unidad de un objetivo o de un pensamiento dominante. Y aquí está precisamente la posibilidad fundamental que se ofrece al yo: la de ser verdaderamente un yo, es decir una unidad que no se dispersa en manifestaciones insignificantes, o bien, la de perderse y extraviarse en tales manifestaciones que tienden a disminuir o a disgregar su unidad. Esta posibilidad negativa está siempre presente aun ante el yo que más sólidamente se haya reconocido y afirmado y que, por lo tanto, permanece como una posibilidad; pero llevado al extremo puede conducir a la *locura*, la enfermedad humana por excelencia, que hiere lo que el hombre tiene de más propio, la unidad de su yo.

Y así, para una consideración problemática, no existen realidades estables y necesitantes, no existen *datos* necesarios, no existen relaciones definitivamente establecidas, sino solamente, en cada campo, posibilidades determinadas. Esto no quita todo límite: el límite es intrínseco a cada posibilidad como tal, en cuanto es siempre, contemporáneamente, la propia posibilidad negativa. La consideración problemática, reduciendo la realidad a posibilidad, permite comprender el límite intrínseco de toda realidad.

6. La disciplina del saber problemático

¿Permite también establecer un criterio de valoración y de selección? ¿Un saber problemático es capaz de una disciplina intrínseca? La razón necesaria encuentra en la necesidad su criterio de valoración y rechaza fuera de sí, hacia la apariencia o el error, lo que no es necesario. La razón problemática debe, a su vez, reconocer en la problematicidad el principio de la propia disciplina, de la propia lógica interna. Tal disciplina debe conducirlo a reforzar y garantizar por todos los modos la propia problematicidad fundamental. La lógica de una investigación problemática es la problematicidad misma elevada a fundamento de sí misma.

Se ha visto cómo la consideración problemática resuelve en posibilidad toda realidad. Ahora es evidente que el propio dominio de la posibilidad debe contener un criterio de distinción y de selección, ya que existen, sin duda, posibilidades verdaderas y auténticas y posibilidades no-auténticas, engañosas e ilusorias. Una posibilidad *auténtica* es aquella cuya garantía está en sí misma. La *posibilidad de la posibilidad* (o, como puede decirse también, la *posibilidad transcendental*) es el *criterio de toda posibilidad*. Entre las relaciones posibles que el yo puede establecer con los *otros* (los demás) debe escoger aquellas que garanticen la posibilidad de tales relaciones, excluyendo las que las nieguen o reduzcan a nada. En efecto, tal es el sencillo fundamento de toda actitud moral. El mismo imperativo categórico kantiano está expresado como todos saben en términos de posibilidad y prescribe la elección de una máxima (de una actitud posible) que *pueda* valer para todos, es decir, como la posibilidad misma de las relaciones humanas. Esta posibilidad es pues el único criterio de valoración y selección de las relaciones humanas, de las posibilidades determinadas que se ofrecen en su confrontación con los otros (los demás).

Análogamente, entre las posibilidades que se abren ante el hombre en sus relaciones con el mundo, el yo debe elegir las que refuerzan y garantizan *la* posibilidad de tales relaciones. Los conocimientos auténticos son aquellos que no encierran al hombre en un mundo de explicaciones ficticias, sino que le permiten actuar eficazmente sobre el mundo plegándolo a sus propias necesidades. La ciencia que realiza y recoge tales posibilidades se ofrece por lo mismo, como la forma auténtica de la relación entre el hombre y el mundo. Ella renuncia incesantemente

a hipótesis, principios y doctrinas armónicas y satisfactorias en sí, para garantizar a sí misma la posibilidad auténtica de una relación con el mundo.

Pero en la relación del yo con sí mismo, se le ofrece la elección decisiva. La posibilidad que él debe garantizarse es la de ser un yo, es decir una unidad, lo que debe evitar es dispersarse en el coqueteo con posibilidades ficticias que le impidan recogerse y concentrarse en una tarea única, y por ello, valer verdaderamente como persona. La unidad del yo no siendo una unidad genérica, no le es dada, sino que es meramente posible; ante esta posibilidad debe mantenerse firme, garantizándola y reforzándola con sus elecciones. Ninguno puede resolver verdaderamente el problema de su vida como no sea manteniendo abierta la vía de aquella problematicidad en la que está oculta la substancia del yo.

7. *Deber ser y substancia*

A la consideración problemática se liga estrechamente la consideración normativa. La problematicidad es *norma* para sí misma. La valoración de las posibilidades no puede ser fundada más que sobre sus posibilidades de ser tales; esta originaria posibilidad transcendental es la norma y el deber ser de las posibilidades mismas.

La razón problemática se encuentra, frente al deber ser, en una actitud opuesta a la de la razón necesaria. La razón necesaria identifica el deber ser con el sér, con la realidad, la efectualidad, o más exactamente, la *presencialidad* (dado que ella no rehuye la consideración temporal sino que prescinde únicamente del *presente*). La razón necesaria no puede reconocer la propia impotencia de realizarse cumplidamente en el mundo y debe ver, por ende, en el deber ser, una presuntuosa abstracción que cierra los ojos frente a la perfecta racionalidad de lo real. Una filosofía divinizante (como lo es la que se funda sobre la razón necesaria) debe considerar con irrisión el deber ser y su abstracción contraposición a la efectiva presencialidad de lo real. Tal filosofía conduce a la negación de toda normatividad y no puede tener otra tarea más que no sea el reconocimiento y la justificación de lo que es. Pero por la razón problemática lo que es, es en todo caso una concreta posibilidad; y una posibilidad, cuando es auténtica, es el deber ser de sí misma. En este caso la fuerza y la potencia del deber ser es tanto mayor cuanto más rica y concreta es la posibilidad en la cual el sér se resuelve. Una posibilidad ficticia está privada de normativi-

dad: se disuelve a la primera prueba por la incapacidad de mantenerse y garantizarse en lo que ella es, en su sér de posibilidad. Pero una posibilidad auténtica es tal, porque reconoce la propia posibilidad como deber ser; no obstante cuanto más se reconoce y se realiza en su autenticidad, tanto más reconoce la potencia de su propio deber ser. Un yo que ha elegido su posibilidad auténtica y ha reconocido su tarea, reconoce por lo mismo, a esa tarea, el máximo valor normativo. Sabe que debe empeñarse en ella y conducirla a término; pero sus empeños no disminuyen a sus ojos la normatividad de la tarea, antes bien, la enaltecen y refuerzan. Resulta claro que desde este punto de vista el deber ser no representa la separación entre lo ideal y lo real, sino el fundamento y la estructura misma de lo real problemático. Lo real problemático es una estructura que refiere incesantemente toda posibilidad a su fundamento problemático y hace de este fundamento la norma y el deber ser de la posibilidad misma. Se puede decir entonces que el deber ser es la *substancia* del sér. Substancia, en efecto, es el principio intrínseco que hace que el sér sea; y la normatividad es substancia en el sentido de ser el fundamento problemático al que toda posibilidad auténtica debe incesantemente referirse y sobre el cual debe constituirse. La fundación de una realidad problemática cualquiera (y toda realidad es problemática) consiste en justificar y garantizar su problematicidad, la cual aparece en este acto como la substancia que la constituye, la norma que le da sér.

De aquí que sea también evidente que el reconocimiento de una *substancia* del mundo es posible solamente mediante una consideración problemática y normativa; y que donde se hable de substancia, fuera de toda consideración de este género, la substancia no es verdaderamente tal sino el mundo mismo en su presencia efectiva. El reconocimiento de la substancia es el reconocimiento de una estructura normativa que no está absorbida o anulada por la presencialidad como tal, sino que se vuelve a proponer incesantemente en la dimensión ontológica de la posibilidad. La consolidación de una posibilidad real (o de una realidad problemática) consiste únicamente en su incesante volver a referirse al fundamento problemático que constituye la substancia. Solamente las posibilidades ficticias tienen la pretensión de ignorar este fundamento y con esto revelan lo que son, es decir, ficticias, y sin más, desaparecen.

8. *Historicidad y tradición*

Una consideración problemática es esencial y explícitamente, una consideración *temporal*. En esto, ella no se distingue sino en apariencia de la consideración necesaria, la cual pretende prescindir del tiempo y moverse en la esfera de lo eterno, pero no prescinde ni puede prescindir de él porque reduce todas las determinaciones de lo real a la contemporaneidad y al presente. Y la contemporaneidad y el presente son determinaciones del tiempo. La consideración problemática se distingue de la necesaria: 1º porque reconoce explícitamente la propia temporalidad, 2º porque reconoce, no en el presente sino en el futuro, la determinación fundamental del tiempo. Con esto el concepto de la *historia* sufre una transformación radical. Para la razón necesaria, la historia es un orden racional perfecto, en el cual cada acontecimiento encuentra su puesto necesario y su justificación; es una totalidad de la cual todos los elementos son contemporáneos y co-presentes, una visión única y simple, un como golpe de vista divino sobre el mundo. Desde este punto de vista nada hay en la historia que sea accidental, nada que sea contingente; y sobre ella no pesa ninguna amenaza de extravío, de dispersión y de pérdida irreparable. La historia conserva y garantiza en cada caso los valores fundamentales, de tal modo que ni siquiera puede hablarse de progreso o de regresión; ella es, en cada momento, todo lo que debe ser. Pero, para la razón problemática la construcción de un mundo histórico es un problema que se plantea por sí mismo en la dimensión de la historicidad. Un problema histórico concierne indudablemente al pasado como tal; pero es, conjuntamente, la iniciación de una búsqueda que se tiende hacia el porvenir. La enunciación misma de un problema histórico cualquiera compromete el porvenir al compararlo con el pasado; y se vuelve hacia el porvenir con la fe y la pretensión de que éste pueda y deba revelar la *verdad* del pasado. El material de la historia (tradiciones, documentos, monumentos) no tiene otra realidad que no sea la de una posibilidad de re-evocación o de reconstrucción; y toda posibilidad es una abertura hacia el porvenir. Desde este punto de vista la historia es esencialmente problemática. Ella se resuelve en sus problemas, que vuelven a plantearse a resultados de su propia solución: ya que la solución de un problema histórico abre inmediatamente el problema de la propia confirmación o confutación, en base a nuevas fuentes o mediante una revaloración

del material ya conocido. Por esto, un problema histórico es siempre la conexión entre el pasado y el porvenir y, mejor todavía, la problematización misma de esta conexión. En esta problematización consiste la *conciencia crítica* de la historicidad, conciencia que debe acompañar el curso íntegro de la investigación filosófica. La ausencia de la conciencia crítica, o sea la certeza ilusoria de que la solución no torne a plantear el problema sino que lo elimine y saque del medio, constituye la *tradición*. Por tradición se aceptan, se hacen propias y se viven las soluciones ya dadas, sin considerar ni tornar a plantear su problematización. La tradición asume implícita o explícitamente la continuidad necesaria de la historia y, por consiguiente su total contemporaneidad. Ella se funda, por esto, al menos implícitamente, sobre la razón necesaria. La errada distinción entre tradición e historicidad es el motivo que ha hecho considerar "antihistóricos" períodos o movimientos que son solamente *antitradicionales*. Esta confusión es inevitable cuando no se reconoce explícitamente la problematización de la historia.

Contra la *objetividad* de la historia se ha levantado a menudo la burla de una indagación que pretendía fundarse sobre la razón necesaria. Pero la objetividad de la historia es la misma problematización elevada a norma de la investigación histórica. No existe ninguna duda acerca de que el historiador no puede intentar entender e interpretar un hecho histórico como no sea sobre la base de convicciones, principios o doctrinas que le son propios; pero también es evidente que el carácter crítico de una investigación histórica deriva únicamente de cimentar y poner a pruebas las mismas convicciones, principios y doctrinas que constituyen las directivas de la investigación. Cuando las convicciones, principios, etc., se presuponen simplemente y se colocan fuera de discusión, de modo que las valoraciones históricas se les subordinan sin involucrarlos conjuntamente, no se tiene en rigor investigación histórica y se continúa sobre el plano de la tradición. Un problema histórico es siempre, esencialmente, el problema de la investigación que se lo propone: él pone en juego y torna problemáticos los principios que esta investigación acepta y que entiende fundar para el porvenir. Por lo tanto la objetividad historiográfica implica, no la ausencia de principios directivos, sino la problematización de tales principios en la impostación del problema histórico. Cada época tiene su historiografía en la cual se proyectan los intereses, las necesidades y los ansiosos interrogantes de la misma. Pero estos intereses, necesidades e interrogantes

alcanzan el plano de la historicidad solamente si valen por sí como problemas y no pretenden acaparar desde el comienzo la valoración de los hechos históricos, proponiéndose como la solución anticipada de los problemas históricos y negando con este proceder los problemas mismos.

9. Temporalidad y libertad

Una investigación histórica que acepte y reconozca como norma la problematicidad, se radica en la temporalidad y parte *del* tiempo. La temporabilidad es la posibilidad de la dispersión, de la anulación y de la muerte, unida a cada posibilidad como tal. La investigación histórica es el esfuerzo de sustraer a la obra anonadante del tiempo y conservar y garantizar para el futuro, la verdad del pasado. Por consiguiente, hállase a la vez condicionada y estimulada por el tiempo. El tiempo circunscribe por todas partes sus límites pero le ofrece también el incentivo y el móvil. Sin el tiempo no habría investigación histórica; y no habría investigación histórica si el tiempo se redujese a la contemporaneidad absoluta de una visión única y total. Las fuentes históricas son posibilidades de re-evocaciones que, sin embargo, pueden perderse si la investigación histórica no interviene para utilizarlas y hacerlas valer como tales. Pero esas fuentes *no deben* perderse; la posibilidad de la re-evocación implica una obligación, que constituye un compromiso para el futuro. El *no deber* no constituye aquí una ley necesitante sino la norma inherente de su constitución problemática. No obstante, la amenaza de la pérdida está pendiente y de tal amenaza toma posibilidad y fuerza el deber ser de la investigación.

Esta amenaza es la amenaza del tiempo. La razón problemática no sucumbe a la exigencia, propia de la razón necesaria, de una ilusoria supresión del tiempo con su reducción a la contemporaneidad. Por el contrario, ella reconoce la esencial temporalidad de lo real, en cuanto advierte en ella una estructura problemática que vuelve a reunir el porvenir al pasado.

Esta conexión es, precisamente, la historicidad; pero en cuanto es problemática no anula la amenaza del tiempo que puede debilitarla o desvanecerla. La razón problemática reconoce por consiguiente la realidad (la posibilidad) de lo accidental, de lo contingente, de lo insignificante, ya que esta posibilidad se halla siempre en conexión con la posibilidad de aquello que es válido y significativo y por lo tanto propiamente histórico. Esto no equivale a la negación del orden histórico

sino solamente a la de su necesidad, de suerte que todo orden es problemático y, por esta problematicidad, normativo, en tal manera, que su reconocimiento equivale a un compromiso de laboriosa realización. Un orden problemático, precisamente como tal, implica un llamado al propio reconocimiento; a un reconocimiento no abstracto y ficticio sino concreto y operante y por lo tanto, comprometedor con respecto al porvenir. Una razón necesaria interviene en la realidad solamente cuando está lista (como el ave de Minerva) para justificarla en su totalidad. Una razón problemática se inserta en la realidad misma para transformarla activamente, ya que para ella el reconocimiento de un orden constituye verdaderamente un compromiso de realización. Esta razón no se coloca nunca como justificación a toda costa, de la presencialidad y del hecho, sino que se mantiene libre en sus valoraciones y en sus actitudes concretas, considerando esta libertad justificada suficientemente por la problematicidad fundamental de la realidad. Una razón problemática es y se siente responsable frente a la realidad; toma sobre sí las fallas y las aberraciones, considera las razones, extrayendo de todo eso motivo de acción para el futuro. Ella excluye absolutamente el optimismo que pretende justificar en masa toda la realidad; pero constituye al mismo tiempo una fe operante porque es compromiso con la realidad y compromiso significa fe.

10. *Los dos caminos de la filosofía*

Dos solamente son las sendas por las cuales siempre se ha encaminado y puede encaminarse la filosofía. Una es la de la consideración necesaria, la otra la de la consideración problemática. La primera realiza la filosofía como una visión simple, total y divinamente justificadora de toda la realidad. Ella resuelve lo finito en lo infinito, pero ignora el problema mismo de esta resolución, problema que la estimula y la solicita desde el exterior sin encontrar en ella una justificación cualquiera. La segunda realiza en cambio la filosofía como una investigación que se propone reiterada e incesantemente el propio problema y que, en la tentativa de fundar la posibilidad del problema, funda por eso mismo, lo finito como tal. La primera actitud hace de la filosofía la actividad propia de un sér pensante infinito; la segunda la reconoce como propia de un sér pensante finito y, en cuanto el único sér pensante finito es el hombre, la reconoce como consideración existencial.

La consideración existencial es propia de la razón en cuanto no pos-

tule su identidad con lo real y en cambio se coloque, con lo real y consigo misma en una relación problemática, y haga, además, de tal relación, en forma explícita, un problema. Una razón problemática así entendida no elimina lo finito sino lo funda, ya que lo torna a unir a la substancia que lo rige, esto es, a su estructura normativa. Por lo tanto, ella se rehusa a la resolución del deber ser en el sér (es decir en la presencialidad) y reconoce al deber ser de la substancia tanto más fuerza y eficacia cuanto mayor es la autenticidad y la solidez de las manifestaciones del sér (es decir, de las posibilidades concretas que lo constituyen). La razón problemática se presenta como historicidad no ya porque se identifique con un orden necesario y eterno sino porque reconoce la posibilidad de un orden y por consiguiente la obligación de comprometerse a seguirlo en lo porvenir. Pero este orden, como posibilidad, implica la posibilidad del desorden, de la decadencia y de la muerte y, en una palabra, del tiempo. La razón problemática se mueve entonces desde el tiempo hacia la historia buscando consolidar y fundar la posibilidad del orden en que la historia consiste. Pero ella no ignora ni olvida que la amenaza de la dispersión temporal, pendiente sobre este orden, implica una actitud de vigilancia y de responsabilidad frente a toda la realidad, y la valora, no en su presencialidad autojustificadora, sino en su problematicidad normativa. Si la razón necesaria se diviniza a sí misma, la razón problemática se coloca y se reconoce en lo finito, vale decir, en el hombre.

NICOLA ABBAGNANO.

Agosto de 1947.

Traducción de HORACIO A. FASCE.

LA MOSTRACION ONTOLOGICA EN CIRCULO DE LA IDEA DE SER

POR CARLOS ASTRADA

A más de dos décadas de la publicación de *Sein und Zeit*, cabe comprobar que el problema planteado, y elucidado parcialmente por Heidegger en su obra fundamental, aun inconclusa, constituye hoy el centro de gravitación especulativa de la filosofía contemporánea. Esta, inclusive en aquellas direcciones que, afincadas en la problemática tradicional, con más desconcierto e incomprensión han reaccionado ante la incisiva temática heideggeriana, está mostrando, por la crisis a que se ha visto abocada, por la *impasse* a que han llegado sus desarrollos, su dependencia de aquélla. Por obra de la postura ontológico-existencial de Heidegger, se debaten en situación precaria y sin posibilidad alguna de prospección, tendencias hasta ayer influyentes algunas, y en relativo auge otras, como la filosofía de la vida, la fenomenología, la filosofía de los valores y todos los "neos", surgidos en el siglo XIX y que penosamente se han prolongado hasta el presente: neo-kantismo, neo-hegelianismo, neo-fichteanismo y neo-tomismo, tendencia esta última, más que filosófica, apologética y dependiente de lo confesional.

Singular ha sido el destino de *Sein und Zeit*, no sólo por la bibliografía extraordinariamente abundante que ha suscitado, sino por el influjo, perceptible aun a través de la resistencia polémica de una crítica casi siempre impermeable, que sus ideas están ejerciendo en una amplia y removida zona del pensamiento actual. En atención a ello, podemos decir que, en sentido negativo, el destino de *Sein und Zeit* es sinónimo de la historia de una incomprensión, precursora, no obstante, de una etapa productiva en la faena del pensar filosófico, el cual, liberándose

de los "ismos" que lo limitan y lo lastran, está llamado a ejercitarse de una manera más radical y primaria, para ser digno de la grandeza de sus orígenes griegos.

Entre los intérpretes de la filosofía de Heidegger, algunos, más dispuestos a hacer su crítica que a comprenderla y pensarla verticalmente en profundidad, han escollado, llevados por tal proclividad, en el alcance y carácter que Heidegger asigna a la *idea de ser en general*, aclarada ontológicamente y obtenida mediante la elaboración estricta de la comprensión del ser, que es propia del *Dasein* (el estar presente del hombre). Como la comprensión del ser sólo es asible originariamente sobre la base de una interpretación igualmente primaria del *Dasein* al hilo de la idea de la existencia (*Existenz*), resulta que la elucidación del problema ontológico y este mismo problema, en su intrínseco desarrollo, se mueven en círculo.

Ya sabemos que la lógica y las posiciones ortodoxas, que dan por sentada e indiscutible la hegemonía de ésta y sus reglas, sobre el total proceso del pensar filosófico, condenan, como una encrucijada vitanda para la discursividad del pensamiento, el *circulus vitiosus*. Pero desde el momento que la analítica existencial opera la diferenciación y disyunción fundamental entre existencia y realidad, la mostración de la idea de ser, emergiendo de la comprensión del ser, no sólo no puede evitar el círculo, sino que ella, como lo subraya Heidegger, es únicamente posible dentro del movimiento circular, por cuanto el círculo mismo pertenece esencialmente a la comprensión existencial, caracterizándola de modo bien acentuado. La comprensión, o el comprender (*Verstehen*), es un existencial, vale decir que está ya signada por su intrínseca pertenencia al ser del *Dasein*. Cuando el *Dasein* bosqueja su ser sobre posibilidades, lo hace ya como comprensión. El desarrollo de la comprensión es su explicitación; en este explicitarse, la comprensión, comprendiendo, se apropia lo por ella comprendido. En el explicitarse, que le es propio, la comprensión no llega a ser algo distinto de sí misma, sino lo que es por sí misma. "La explicitación no es la toma de conocimiento de lo comprendido, sino la elaboración de las posibilidades bosquejadas en el comprender" (1). La comprensión, por ser la inferencia del allí (*Da*) del estar, o sea del *Dasein* como estar-

(1) *Sein und Zeit*, pág. 148 (parágrafo 32).

presente, concierne al todo del estar-en-el-mundo. Este todo es una pre-estructura. De modo que "en toda comprensión del mundo es co-comprendida la existencia, y a la inversa" (1). Ahora bien, si la explicitación se tiene que mover en lo comprendido y nutrirse de ello, entonces los resultados de la misma, al actualizarse, tienen que moverse en círculo, máxime cuando la ya supuesta comprensión también se mueve en el conocimiento común del hombre y del mundo, no siendo este último más que una articulación o elemento de la pre-estructura unitaria del estar-el-hombre-en-el-mundo. De donde, desde este obligado punto de partida, y si se ha de tomar la comprensión como lo que ésta realmente es, no cabe considerar el círculo en que ella se mueve como un "círculo vicioso" o tratar de evitarlo, por considerar que él es una imperfección o deficiencia en el conocimiento así obtenido. "Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de manera adecuada. Este círculo de la comprensión no es un círculo en el que se mueve una especie discrecional de conocimiento, sino que él es la expresión de la pre-estructura existencial del *Dasein* mismo" (2). Por tanto, en el círculo se oculta la posibilidad positiva de un modo más primario de conocer, la que sólo puede ser asida auténticamente en la medida en que la explicitación comprenda que su primera y última tarea es asegurar la elaboración del tema científico, partiendo de la cosa misma, es decir de la situación concreta configurada por ésta. De lo dicho resulta que sólo el ente que, como estar-en-el-mundo, se interesa por su ser mismo, posee una estructura ontológica circular. Si se tiende a evitar la caracterización ontológica del *Dasein* mediante el fenómeno del círculo es en atención a que éste pertenece ontológicamente a un modo de ser propio de la cosa material que está ahí (*Vorhandenheit*). Aquí el círculo podrá ser vicioso y, conforme a las reglas de la lógica, convendrá evitarlo en un dominio donde ellas tienen validez; pero en el modo de ser del *Dasein* el círculo no tiene nada de vicioso, puesto que él está ya en su pre-estructura existencial.

Pero acontece que la explicitación cotidiana del *Dasein*, al hilo del ser que declina en dirección a aquello que de modo más inmediato y urgente tiene que procurar en el mundo, oculta el ser auténtico de aquél. De aquí que el ser primario del *Dasein* sólo puede quedar despejado merced a un movimiento opuesto a la tendencia explicitadora óptica y

(1) *Op. cit.*, pág. 152.

(2) *Op. cit.*, pág. 153.

ontológicamente decadente. Vale decir que al ser del *Dasein* tiene que conquistarlo, recuperarlo, la interpretación ontológica, contra su propia tendencia a la ocultación. Es por esto que, para las pretensiones y la tranquila obviada de la explicitación cotidiana, el análisis existencial, enderezado a tal conquista, ofrece el carácter de una intromisión violenta en el dominio de la pacífica trivialidad. Mas la ontología del *Dasein* se singulariza por esta característica —la violencia—, la que, desde luego, es propia de toda interpretación, por cuanto la comprensión que se desarrolla en ésta posee la estructura del bosquejo, y, con ella, la fuerza de proyección ínsita en éste. Precisamente, la tarea de la interpretación ontológica no es otra que bosquejar a un ente, ya dado, sobre el ser que le es propio, a fin de conceptualizarlo en lo que atañe a su estructura. Esto supone que la interpretación se atiene a un índice que señala la dirección en que ha de realizarse el bosquejo, para que a ella le sea dable acertar con el ser. Y aunque sus bosquejos procedan de la explicitación cotidiana del buen sentido del anónimo "uno" (del "todo el mundo"), el *Dasein* siempre ya se comprende de hecho en determinadas posibilidades existenciales. "Ya sea expresamente o no, ya en forma adecuada o no, la existencia de algún modo es co-comprendida" (1). Tal sucede porque toda comprensión óptica entraña sus supuestos, aunque éstos sólo sean concebidos de manera pre-ontológica, es decir de manera no teórica ni temática. Asimismo cabe destacar que mediante el modo de ser del *Dasein* está ya preparada y condicionada toda expresa interrogación ontológica por el ser del *Dasein*. Únicamente en lo que aporta la comprensión existencial, o sea de los contenidos del *Dasein* (*existenzielles Verstehen*) puede el análisis de la existencialidad, o sea de las estructuras de la existencia, encontrar su base y aprehender lo que determina a la auténtica existencia del *Dasein*. "La interpretación existencial no querrá jamás hacerse cargo de un acto de fuerza sobre posibilidades y compromisos existenciales" (2).

La violencia del bosquejo en que se explicita la comprensión tiende a poner en libertad, sin disimulo alguno, la consistencia fenomenal del *Dasein*. La decisión anticipatoria, que como poder ser existencial y auténtico está en la base de la posibilidad a que, desde el fondo de su existencia, se siente llamado el *Dasein*, no es una posibilidad discrecional. Porque el estar-en-el-mundo no reconoce una instancia más

(1) *Sein und Zeit*, pág. 312.

(2) *Op. cit.*, pág. 312.

alta de su poder ser que la muerte, el modo ontológico conforme al cual se comporta el poder ser del *Dasein* con relación a la muerte, es decir a su señalada posibilidad, no es algo de que la interpretación eche mano casualmente y al arbitrio. Entonces hay que reconocer que la interpretación existencial toma, al fin de cuentas, el hilo conductor de una idea ya supuesta de la existencia, pero no arbitrariamente ni por un acto de fuerza. Asimismo el proceso del análisis de la cotidianidad inauténtica se regla por el establecido concepto de existencia. Es merced a éste, y bajo la luz un tanto velada de la supuesta idea de existencia, que podemos afirmar que el *Dasein* decae o declina, y por este motivo hay que conquistar para él, contra su tendencia ontológica a decaer, la autenticidad del poder ser. Esta idea, ya supuesta, de existencia no es una idea inventada, asida al azar y transformada también discrecionalmente en hilo conductor de la analítica existencial, de la interpretación ontológica. Tan no lo es, que "la indicación formal de la idea de existencia va dirigida por la comprensión del ser, que yace en el *Dasein* mismo" (1). Esta comprensión del ser nos devela, aunque sin diafanidad ontológica, que el ente que llamamos *Dasein* somos siempre nosotros mismos y ciertamente como poder ser, para el cual es cuestión de ser este ente. Aunque sin suficiente certeza ontológica, el *Dasein* se comprende como estar-en-el-mundo. En tanto él es, vienen a su encuentro entes cuyo modo de ser los caracteriza como utilizables o amanales (los instrumentos y todos los conjuntos instrumentales operantes) y entes que se caracterizan ontológicamente por estar sólo materialmente ahí. Pero, como lo hace notar Heidegger, aunque la diferencia entre existencia y realidad esté lejos de haber cuajado en un concepto ontológico, y el *Dasein* comprenda e interprete la existencia como realidad, éste no sólo se considera como estando materialmente ahí, sino que siempre se ha comprendido a sí mismo en una explicitación mística y mágica, cualquiera que ella sea. Si no hubiese sido así, el *Dasein* no se habría concebido y vivido espiritualmente en un mito y no hubiera cuidado de su magia en el rito y en el culto. La establecida idea de existencia no es otra cosa que el diseño de la estructura formal de la comprensión del *Dasein*, en general, la cual no supone para éste una obligación en cuanto a lo existitivo.

La idea formal de existencia, que existitivamente no obliga a nada,

(1) *Op. cit.*, pág. 313.

entraña en sí, pues, aunque no en forma destacada, cierta substancia ontológica, la cual, lo mismo que la idea de realidad, por el contrario perfectamente acotada, presupone una idea de ser en general, en cuyo horizonte únicamente puede tener lugar la diferenciación de existencia y realidad. La crítica, objetando a la interpretación existencial, sólo puede limitarse a señalar que ésta se mueve en círculo, desde que la idea de existencia y de ser es *supuesta*, y conforme a ésta se interpreta el *Dasein* para así obtener la idea ontológicamente aclarada de ser. La objeción es inoperante porque *suponer*, aquí, no significa que, con la idea de existencia, se establezca un principio, a partir del cual, y de acuerdo a las reglas formales de la lógica de la consecuencia, se deduzcan otros principios sobre el ser del *Dasein*, sino que, en este caso, *suponer* posee el carácter de un bosquejar que comprende, de modo que la interpretación que desarrolla a esta comprensión permite justamente expresarse a aquello que se trata de interpretar. En general, el ente respecto a su ser no puede expresarse de otra manera. Por lo demás, aún suponiendo que tal crítica tuviese algún fundamento, es necesario destacar que el punto de vista desde el cual ella se ejercita como asimismo "la objeción del círculo procede de un modo de ser del *Dasein*" (1).

En definitiva, lo que el buen sentido desea descartar, evitando el círculo, para satisfacer la suprema estrictez exigida por la investigación científica, es nada menos, subraya Heidegger, que la estructura fundamental del *cuidado* (*Sorge*), esta estructura que hace que el *Dasein*, al estar constituido primariamente por ella, se anticipe ya a sí mismo. El ente que es el *Dasein* ya siempre se ha bosquejado sobre determinadas posibilidades de su existencia, y en estos bosquejos existenciales él ha co-bosquejado pre-ontológicamente algo así como existencia y ser. "Lo característico del buen sentido consiste en que él pretende sólo tener experiencia del ente "real", para desembarazarse de una comprensión de ser. Desconoce que de ente sólo "efectivamente" se puede tener experiencia si el ser ya ha sido comprendido, si bien no concebido" (2).

Por tanto, no sólo no debe evitarse el círculo u ocultárselo, sino que, por el contrario, para asegurar la plena y más perspicua visión sobre el ser circular del *Dasein*, hay que saltar primariamente y del todo en aquél. En atención a este singular *desideratum*, exigido por el análisis mismo del *Dasein*, Heidegger nos dice, con magistral concisión: "No

(1) *Op. cit.*, pág. 315.

(2) *Op. cit.*, pág. 315.

demasiado, sino *demasiado poco* «se da por supuesto» para la ontología del *Dasein*, si se «parte» de un yo acósmico (sin mundo) para luego procurarle un objeto y una relación con éste, ontológicamente sin fundamento. *Demasiado corta es la mirada*, si «la vida» es erigida en problema, y *después también la muerte es considerada ocasionalmente. Artificiosa y dogmáticamente es tallado* el objeto temático, cuando se lo circunscribe «en primer lugar» a un «sujeto teórico», para luego, «hacia el lado práctico» complementarlo con una «ética» añadida” (1).

Evidentemente, en la base de esta interpretación ontológica de la existencia del *Dasein* está una determinada concepción óptica de la existencia auténtica, “un ideal fáctico del *Dasein*”, hecho que no cabe negar o confesarlo forzosamente, sino que hay que concebirlo “en su positiva necesidad a partir del objeto temático de la investigación” (2). Es que la “filosofía no querrá jamás negar sus “supuestos”, pero tampoco otorgarlos gratuitamente” (3).

Si no hay una instancia más alta del estar-en-el-mundo que la muerte, entonces no se da, por encima de esta posibilidad auténtica del poder ser del *Dasein*, ninguna otra posibilidad. La experiencia existencial no puede, por consiguiente, aceptar nada más allá del estar-en-el-mundo. Recientemente, entre otras sugestivas acotaciones y precisiones sobre puntos esenciales de la temática de *Sein und Zeit*, aportadas en su *Brief über den “Humanismus”*, las que contribuirán, sin duda, a invalidar frecuentes e insistentes tergiversaciones de su posición, provenientes sobre todo de representantes del neo-tomismo, Heidegger aclara y acentúa definitivamente: “En la expresión «estar-en-el-mundo», «mundo» no significa, pues, absolutamente, el ente terreno a diferencia del celestial, tampoco lo «mundano» a diferencia de lo «espiritual». En aquella determinación, «mundo» no significa, en general, un ente y tampoco ningún dominio del ente, sino la apertura del ser” (4). El hombre accede en esta apertura del ser, la que como tal es el ser mismo, es decir, así como la “proyección en que la esencia del hombre se ha bosquejado en «el cuidado»”. Y Heidegger recalca precisivamente que “el hombre no es jamás primeramente hombre más acá del mundo como un «sujeto», ya sea imaginado como «yo» o como «nosotros». No

(1) *Op. cit.*, págs. 315-316.

(2) *Op. cit.*, pág. 310.

(3) *Op. cit.*, pág. 310.

(4) HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit - Mit einem Brief über den “Humanismus”*, pág. 100, Verlag A. Francke AG., Bern, 1947.

es tampoco previamente sólo sujeto, el que siempre, por cierto, al mismo tiempo también se relaciona con objetos, de manera que su esencia yaciese en la relación sujeto-objeto. Más bien, el hombre es antes, en su esencia, ec-sistente en la apertura del ser, cuyo claro ante todo despeja el «intermedio» dentro del cual puede «haber» una «relación» del sujeto con el objeto" (1). Ya en *Sein und Zeit*, Heidegger dejó dicho, sin lugar a dudas, que "sólo mientras el *Dasein* es, vale decir la posibilidad óptica de comprensión del ser, "hay" ("se da") ser" (2). Esto es, que únicamente hay ser para el ente que se diferencia de todos los demás entes porque sólo él está dotado de comprensión del ser, vale decir es ec-sistente. A este respecto, Heidegger precisará aún: "Esto significa que sólo mientras acontece el clarear del ser, sobreviene ser para el hombre. Pero que el allí (el *Da*), el clarear como verdad del propio ser, tenga lugar, es el destino del ser mismo" (3). Esto nos viene a decir, en coincidencia con una idea fundamental de Kant, que, sin duda, el ser (en tanto sobreviene para el hombre) consiste en ser conocido, pero no en el sentido de que el *Dasein* sea algo real, en la acepción tradicional de *existentia*, independiente de ese clarear, del despuntar del conocimiento, que para él sobreviene como verdad del ser. Al asentar esto, aquel enunciado de *Sein und Zeit* no quiere significar, de ningún modo, que "el *Dasein* del hombre, en el sentido tradicional de *existentia*, y pensado modernamente como realidad del *ego cogito*, sea aquel ente por el cual, ante todo, el ser fuera creado" (4), porque el ser no es un producto del hombre. De modo que en esta posición no hay el menor asomo de un inmanentismo de lo meramente relativo, que erigiría a la subjetividad del hombre singular e irreiterable en instancia creadora del objeto del conocimiento, como erróneamente lo han afirmado algunos expositores y críticos de la filosofía heideggeriana.

Frente a la comprobación de que no hay ninguna posibilidad del estar-en-el-mundo que supere a la muerte, como posibilidad máxima y auténtica, se objetará, como algunos lo han hecho, que ésto es extender al *Dasein*, en general, una comprobación que sólo conviene a cierto *Dasein* en concreto, y que hay otro tipo de *Dasein* que no se aviene ni ajusta a tal afirmación inicial. De aquí se pasa a suponer que este

(1) *Ibid.*, pág. 101.

(2) *Sein und Zeit*, pág. 212.

(3) *Brief Uber den "Humanismus"*, pág. 83.

(4) *Ibid.*, pág. 83.

otro tipo de *Dasein* puede interpretarse partiendo de una concepción opuesta, porque a cada hombre le es doble hallar en la experiencia de su propia vida las "pruebas" confirmatorias de su fe. Y no sólo ésto, sino que se llega a afirmar que otros entes concretos del modo de ser del *Dasein* de este tipo tienen a su disposición posibilidades diferentes de aquellas que nos muestra la analítica existencial. Aquí hay que hacer notar que un *Dasein* que se interpreta a sí mismo a partir de una exigencia ideal, de un *desideratum* de fe, puede, sobre la base de una creencia, de un anhelo, postular una posibilidad que supera la muerte, que trasciende la finitud de la estructura óptica del *Dasein*, vale decir una instancia más alta, en un trasmundo o en un más allá del estar-en-el-mundo. Pero afirmar como existensiva y existencialmente dada tal posibilidad es, o confundir lisa y llanamente una estructura ideal, la que surge por un acto de fe, con una estructura existensiva, efectiva o "real", en el sentido translaticio en que podemos hablar de real, tratándose del *Dasein*, que no es una cosa que materialmente está ahí (una *Vorhandenheit*), o falsear esta estructura existensiva, interfiriéndola con una exigencia ideal, que ilusivamente impulsa al hombre a ir, en la idea, más allá de su más auténtica e insuperable posibilidad, creyendo trascender así su finitud, como totalidad conclusa de duración.

En su ser circular, el *Dasein*, anticipándose a sí mismo en virtud de la estructura constitutiva de la *Sorge*, va, con la decisividad de su más auténtico poder ser, al encuentro de su fin, de su insobrepasable posibilidad, para desde ésta existir. En esta situación del *Dasein*, nada contingente puesto que traduce la autenticidad de la decisión anticipatoria de su poder ser, no hay, para la interpretación ontológica ni un más acá ni un más allá. El círculo es la dinámica misma de la existencia del *Dasein*, impelida por la comprensión del ser, ínsita en él; vale decir que el círculo es toda la estructura existencial, sin que quepa hablar de algo extra-circular o intra-circular, como lo haríamos tratándose de cosas. El círculo apunta en una dimensión ontológica fundamental; de él emerge la interrogación esencial por la verdad del ser. Para aclarar esta estructura constitutiva y primaria, Heidegger nos dirá: "la proposición: la esencia del hombre radica en el estar-en-el-mundo, no encierra ninguna decisión acerca de si el hombre es, en sentido teológico-metafísico, un ser de un más acá o si es de un más allá (1).

(1) *Ibid.*, pág. 101.

Este enunciado no es decisivo en tal respecto, sencillamente porque la pregunta por la verdad del ser interroga de una manera más primaria y radical que lo que la metafísica puede interrogar en vista a su objeto específico, el ente supra-sensible.

La decisión anticipatoria del *Dasein* con relación a su poder ser, tiene esenciales consecuencias para el problema de la verdad. Vimos ya que las más de las veces la predominante comprensión del ser, en la esfera de la trivialidad, concebía el ser en el sentido de la cosa que materialmente está ahí (*Vorhandenheit*). Ella traduce el estado decadente del *Dasein*, que así se nos presenta en su inautenticidad, con lo cual queda para nosotros velado el fenómeno primario de la verdad. Pero el análisis de la decisión anticipatoria nos conduce al fundamento de la primaria verdad existensiva (como modo descubridor del *Dasein*).

Ahora bien, si sólo se da el ser en tanto hay verdad, o, dicho en términos kantianos, si ser para el hombre es lo mismo que ser conocido, entonces la comprensión del ser del *Dasein* y del ser en general tiene que sernos garantizada, asegurada, por la verdad primaria y auténtica. La más originaria y básica verdad existencial, a que tiende la ontología fundamental, es la inferencia o la develación del sentido del ser del cuidado ⁽¹⁾.

En virtud de un modo de ser que le es propio, o modalización ontológica suya, el *Dasein* es un ente que descubre verdades. De donde el ser verdadero es un modo ontológico del *Dasein*. "Los fundamentos existenciales ontológicos del descubrir mismo muestran ante todo el más primario fenómeno de la verdad" ⁽²⁾. Primariamente verdadero, vale decir descubridor es el *Dasein*; y por lo tanto el descubrir es una modalización ontológica del estar-en-el-mundo del *Dasein*. En sentido secundario, verdad o ser verdadero significa estar descubierto, siendo objeto de este descubrimiento todos los entes intramundanos con los que se relaciona el *Dasein* mediante sus diversos comportamientos.

Ser verdadero, en sentido primario, supone ya de parte del *Dasein* una aptitud descubridora, la que sólo es posible ontológicamente sobre la base del estar-en-el-mundo. En la estructura de este *factum* yace el fundamento del fenómeno originario de la verdad.

A la constitución ontológica del *Dasein* pertenece esencialmente en general la aptitud de inferir, de develar, la que abarca la totalidad de

(1) *Sein und Zeit*, pág. 316.

(2) *Op. cit.*, pág. 229.

la estructura ontológica que llega a ser explicitada mediante el fenómeno del cuidado. Es merced a su capacidad de inferencia que el *Dasein* puede alcanzar la verdad como el fenómeno más primario. También el *Dasein*, por obra de su capacidad de inferencia o develación, se infiere y devela a sí mismo en su más peculiar poder ser. De aquí que la auténtica capacidad de inferir muestre precisamente el fenómeno de la verdad más primaria en el modo de la autenticidad o propiedad del *Dasein*. "La más primaria y asimismo la más auténtica capacidad de inferencia, en la que el *Dasein*, como posibilidad ontológica, puede ser, es la *verdad de la existencia*" (1). En tanto el *Dasein*, como instancia ya inferida y a la vez descubridora es esencialmente aptitud de inferir, él es también esencialmente verdadero.

De aquí se sigue que el *Dasein* "está en la verdad", expresión que significa que a su constitución ontológica pertenece la inferencia o develación de su ser más peculiar o auténtico. Esto viene a confirmarnos que sólo con la aptitud de inferencia propia del *Dasein* nos es dable llegar a la instancia más originaria de la verdad.

Mas también pertenece a la constitución ontológica del *Dasein* el decaer o declinar, merced a lo cual, ante todo y las más de las veces él se encuentra perdido en su *mundo*. La comprensión del *Dasein*, como bosquejo sobre posibilidades ontológicas, se ha desplazado en dirección a lo inauténtico, permitiendo que se imponga el anónimo *uno* (*das Man*), el "todo el mundo" de la interpretación que acuña la publicidad trivial. Porque el *Dasein*, en este caso, se presenta esencialmente como decadente, él, conforme a esta su constitución ontológica, no puede "estar en la verdad", sino "en la no verdad". De modo que "el pleno sentido existencial-ontológico de la proposición: "el *Dasein* está en la verdad" enuncia a un tiempo, de manera igualmente originaria: "el *Dasein* está en la no verdad" (2). Esto nos dice que el ser de la verdad se encuentra en conexión primaria con el *Dasein*. Si podemos comprender algo así como ser, vale decir si es posible la comprensión del ser, es solamente porque el *Dasein* está constituido por la aptitud de inferir, o sea, de comprender. "Se dá ser —no ente— sólo en tanto hay verdad. Y ésta es sólo en tanto y mientras es *Dasein*. Ser y verdad «son» igualmente originarios" (3).

(1) *Op. cit.*, pág. 221.

(2) *Op. cit.*, pág. 222.

(3) *Op. cit.*, pág. 230.

Mística y reforma en el "Siglo de Oro" Español

(Prelusión a la conferencia del profesor Gómez Arboleya: Introducción a la filosofía española del "Siglo de Oro", pronunciada el 12 de septiembre de 1947).

Si contemplamos, en visión panorámica, la filosofía española del "Siglo de Oro", veremos perfilarse sobre este grandioso fondo unitario, de caracteres tan netamente acusados, la temática señera del pensamiento barroco español, y ocupando un lugar destacado, dentro de este marco, la obra de relevante dimensión metafísica, del gran filósofo y teólogo granadino Francisco Suárez.

Es, sin duda, una extraordinaria peripecia la que consuma el espíritu español, troquelando con vocación heroica un destino histórico, que rezuma grandeza y riesgo, atento a cristalizar y a exaltarse a sí mismo en una concepción del hombre y del mundo en función de los fines últimos, de las supremas aspiraciones de un alma que busca, en pujante esfuerzo de develación y autoafirmación, el centro de su equilibrio difícil y magnífico.

Dentro del panorama europeo de los siglos XVI y XVII, la floración mística, filosófica y teológica de la España del Siglo de Oro constituye una expresión exhaustiva de la humanidad hispana, un cosmos espiritual concluso en su desbordante plenitud, pero cuyos hilos áureos de fe, de especulación mística y de poesía, cuyas soterrañas corrientes —también hilos, pero los tensos de una voluntad enhiesta— afluyen a las zonas álgidas de la preocupación universalista europea y, a la vez, recogen y hacen afluir a su cuenca, llena de resonancias y vibrante de empuje creador, todas las inquietudes y germinaciones de qué rebotaba el alma europea, en trance de novación múltiple, de recorrer nuevos y fértiles caminos en todos los órdenes de la vida, de la ciencia y del pensamiento.

Los místicos españoles, los que hicieron de la teología poesía, que era también trasunto de un saber esencial extraído de la fe, los místicos, los ascetas y los teólogos florecieron en el siglo más henchido y rico de sustancia humana del Renacimiento, el siglo de la Reforma. Aunque ésta no penetró profundamente en España, no pasó, sin embargo, sin dejar en su alma inquieta y expansiva su huella, su impronta luminosa, liberadora.

De raíz doctrinaria reformista es el misticismo contemplativo que prende en ambientes religiosos y laicos de la península, y del que es ejemplo el quietismo de Miguel Molinos, y hasta el misticismo de proyección moral de Juan de Valdés.

Pero España, aunque parezca paradójal la afirmación, tuvo también su reforma, la que caló más hondo en su espíritu. Como lo ha dicho muy bien Unamuno, la verdadera reforma española fué la mística. El alma española se pronunció ciertamente contra el misticismo clásico de la Reforma, pero no por ello dejó de afirmar un misticismo naturalista —realismo místico— centrado en la hegemonía de la voluntad. Esto lo ha visto perfectamente Oliveira Martins, el penetrante autor de *Historia de la Civilización Ibérica*, que, estrechando la esencia del misticismo español, escribe: "El misticismo español tiene este carácter propio, único y verdaderamente nuevo: es la afirmación de la voluntad humana, es naturalista. Conciliar en un equilibrio más o menos estable la libertad y la predestinación, la razón y la gracia, fué empresa en la que se empeñó en vano toda la escolástica." Y Oliveira Martins, al señalar el carácter verdaderamente excepcional de la historia de España en el siglo XVI, va a decirnos: "Esta historia es, sí, un milagro de energía humana. El misticismo es un foco, en el que reconcentra esa luz; es la fuente de que emanan la acción, la fuerza, la extraordinaria fe en la invencible voluntad humana." "El español —agrega— halló en el misticismo un fundamento para su heroísmo e hizo del amor divino la mejor arma para su brazo. En vez de dejarse absorber por el cielo, atrajo y encerró en sí a la divinidad, conquistando de este modo una fuerza más que humana, porque la energía de su voluntad fué ya para él la voluntad de Dios encarnada en los hombres."

Es que también España, entroncando a su manera en el espíritu del Renacimiento y de la Reforma, aporta lo suyo, peculiar e inconfundible —por vía de un misticismo realista— a la tarea central renacentista: el redescubrimiento del hombre, al que iba a afirmar enterizo y creador, encaminado, todo decisión y voluntad, a la aventura planetaria de un destino, del destino histórico de una estirpe.

El individualismo introspectivo español se revierte y sublima en humanismo. La esencial preocupación del alma española, sobre todo en aquel su gran avatar, es el hombre concreto, viviente, que en el despliegue soberano de su voluntad ve la realización, la plenaria plasmación de su ser. Se trata, como diría Unamuno, del hombre de carne y hueso, con sangre y apetencias, y no del ente anónimo y abstracto acuñado por el racionalismo iluminista. Es, en una palabra,

el hombre español, el hombre hazañoso que a través de los fines últimos, supremos, de un Dios también concreto y viviente —de ese Cristo acardenalado que agoniza en los cuadros de Velázquez— tiende hacia sí mismo el puente vibrátil del esfuerzo, para que sobre este hilo tenso —nervio de toda empresa verdaderamente grande— pasen las centurias con su pesadumbre de glorias, en equilibrio inestable, con sus hazañas de toda laya, los héroes —Don Quijote el primero— y, recogido en el hombre, pase el total acontecer telúrico con su caducidad y su brillo, y todo ello, en procesión ecuménica, rumbo al pié-lago divino, absolutamente remoto.

La filosofía española de los siglos del Renacimiento y la Reforma, con su mística y su ascética, es una filosofía del esfuerzo, aprobado a la realización de la grandeza por la grandeza misma; esfuerzo que se consume y agota en su propia plenitud.

Este gran periplo espiritual del alma española, está jalonado por problemas filosóficos y religiosos de gran trascendencia especulativa.

Es dentro de este marco que vemos adelantarse hacia nosotros la figura extraordinaria de Francisco Suárez, el exponente máximo de la escolástica renacentista, promotor genial de esta corriente filosófica que él, desde su fluencia por el cauce medieval, enderezará hacia el nuevo clima histórico, para darle a su expresión doctrinaria, después de repristinarla en un nuevo contacto con las fuentes, el tono y la temperatura especulativa requeridos por la época y sus cruciales problemas filosóficos.

Más allá del molde especulativo de la tercera escolástica, tan peculiarmente forjada por él, está presente el influjo de Suárez, del gran metafísico, llamado por el protestante Hereboord *omnium metaphysicorum papa atque princeps*. Precisamente, en la temática germinal de la filosofía moderna incide con fertilidad el influjo de Suárez, a cuyo encuentro venía aquella problemática por su tendencia nominalista y la mentalidad, también nominalista, de sus representantes. Es así como el pensamiento filosófico suareciano —conocido y elucidado en las universidades alemanas durante el transcurso del siglo XVII— alcanza a Descartes, e influye en Leibniz, llegando con el aporte de fermentos y principios escolásticos, hasta ese momento tan grande y singular en que se va a gestar la filosofía crítica kantiana, el primer eslabón gigante del idealismo alemán, aventura filosófica máxima, en la historia de la humanidad, desde el alumbramiento de los grandes sistemas clásicos del pensamiento griego.

Carlos Astrada.

Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit-Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Francke AG., Bern, 1947.

Heidegger ha venido guardando un largo silencio, actitud sintomática, si tenemos en cuenta el interés suscitado por el problema que ocupa su pensamiento, la originalidad del punto de vista desde el cual lo encara y las dificultades que rodean a su elucidación. Después de este paréntesis, durante el cual su influjo no ha hecho más que acrecentarse, éste es el primer trabajo dado a publicidad, y que es accesible —en la edición original— a un amplio círculo de lectores. Los últimos ensayos breves, inmediatamente anteriores, a excepción de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, publicado aparte en 1937 (después de su aparición, en 1936, en "Das Innere Reich"), como la conferencia sobre el himno de Hölderlin "Wie Wenn am Feiertage...", 1941, y el discurso sobre la elegía, también de Hölderlin, "Heimkunft", no han llegado hasta nosotros, debido a la incomunicación resultante de la guerra.

En el primero de los dos ensayos que integran este volumen (ambos vinculados a lo medular de la problemática de *Sein und Zeit*), Heidegger nos ofrece una profunda interpretación de la "alegoría de la caverna", que Platón expone al comienzo del libro séptimo de la "República". Se trata de iluminar, de descifrar, en lo dicho por Platón, acerca de su disquisición fundamental, lo que ha dejado sin decir, lo que quedó tácito, pero aludido y latente en las palabras, dándoles a éstas el peso específico y especulativamente gravitante de lo indecible. "La «doctrina» de un pensador es lo tácito en su decir", afirmación heideggeriana que tiene su asidero, por cuanto, siendo el filósofo, como afirma Platón, el hombre que parte en busca del ser primero, es de suponer que, dado el linaje de su empresa, lo que nos diga sobre el itinerario de la misma y el resultado último sea sólo un indicio de lo que dejó sin decir, por ser el pensar, en sentido primario, inconmensurable por el lenguaje conceptual.

Lo que a los hombres rodea en el interior de la caverna es, para ellos, lo real, es decir el ente; en la morada cavernaria, ellos, confiados, se sienten en el mundo y en su casa. En cambio, las cosas mencionadas en la alegoría como existiendo fuera de la caverna proporcionan la imagen de aquello en que consiste lo propiamente entitativo del ente y por ésto, según Platón, es que el ente se muestra en su "aspecto". Es presentándose en su aspecto que el ente mismo se muestra. Este aspecto del ente no es otra cosa que la *idea*. De modo que las cosas que yacen fuera de la caverna, en la luz del día, configuran o ilustran, en la alegoría, las ideas. Ahora bien, el tránsito de la caverna a la luz diurna y el de ésta a aquélla requiere un desacostumbrarse de los ojos de la oscuridad para acostumbrarlos a la claridad e inversamente desacostumbrarlos de ésta para acostumbrarlos a la oscuridad. Esto significa que el hombre o puede llegar desde un no saber, apenas notado, hasta donde el ente se muestra a él de modo esencial,

o decaer desde la actitud de un saber esencial, derivando hacia el dominio de la primacía de la realidad común, sin ser capaz de reconocer como lo real lo que aquí es usual y practicado. Este desacostumbrarse y acostumbrarse del ser humano del y al dominio a él momentáneamente asignado constituye la esencia de lo que Platón llama la *paideia*, que, para él, es el acompañamiento para el giro de todo el hombre en su esencia. De aquí que la *paideia* sea esencialmente un tránsito, y, en efecto, el paso de la *apaideusia* a la *paideia*, quedando, conforme a este carácter de tránsito, la *paideia* siempre referida a la *apaideusia*. Esto surge ya de las propias palabras con que Platón comienza el relato de la alegoría, abriendo el coloquio del libro séptimo: "Cotejad el estado de nuestra naturaleza, en orden a la cultura y a la incultura (a la *paideia* y a la *apaideusia*) con la siguiente alegoría."

La palabra *paideia*, que tiene su equivalente aproximado en el vocablo *Bildung*, hace mención al giro de todo el hombre, en el sentido de su desplazamiento, mediante habituación, desde el dominio de lo que en primer lugar y de inmediato viene a su encuentro, a otro dominio en el cual el ente mismo aparece. Este desplazamiento es posible a causa de que todo lo notorio y patente, y la manera misma como fué conocido, llega a ser, para el hombre, otra cosa, distinto. Es así que aquello para el hombre manifiesto, desoculto, y el modo de su desocultación, tiene que experimentar una mudanza. A lo desoculto o descubierto lo llamaron los griegos *aletheia*, que se traduce por "verdad", significando, desde hace mucho tiempo, "verdad", para el pensar occidental, la congruencia de la representación intelectual con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*. Teniendo en cuenta no la versión literal de las palabras *paideia* y *aletheia*, sino pensándolas en el significado real que les asignó el saber de los griegos, cultura y verdad se reúnen en una unidad esencial. Si tomamos seriamente la consistencia esencial de lo que la palabra *aletheia* designa, caemos en la cuenta que el problema que preocupa a Platón, y del que se trata en la alegoría de la caverna, es el de la esencia de la verdad.

Los aspectos de lo que las cosas mismas son, es decir, las *ideas*, constituyen la esencia, en cuya luz todo ente particular, éste y aquél, se muestra, en cuyo mostrarse lo que aparece llega a ser solamente descubierto y accesible. Lo más desoculto se muestra en lo que cada vez el ente es; y se llama lo más desoculto porque en todo lo que aparece se muestra antes y hace accesible lo que aparece. La perfección esencial de la "cultura" (de la *paideia*) sólo puede, por consiguiente, realizarse en el dominio y sobre la base de lo más desoculto, es decir, de lo más verdadero, o sea de la verdad propiamente dicha. De modo que la esencia de la "cultura" se funda en la esencia de la "verdad". Verdad significa primariamente lo arrancado de la ocultación en que yacía, mediante esfuerzo y lucha. La idea es el aspecto que proporciona la perspectiva sobre lo presente. "La idea es el puro resplandecer, en el sentido de la expresión "el sol resplandece"; la idea es lo resplandeciente. Su esencia consiste en la luminosidad y en la visibilidad. Merced a éstas tiene lugar la esencialización de lo que cada ente es, significando "esencialización" la esencia del ser. Lo que la idea trae a la visión y de este modo deja ver es, para el mirar dirigido a ella,

lo desoculto de aquello que precisamente aparece como idea. La disposición en este dirigirse a las ideas determina la esencia de la apercepción y en consecuencia, pues, la esencia de la "razón". La desocultación tiene en vista lo desoculto, considerado siempre como lo accesible mediante la luminosidad de la idea. Pero en tanto el acceso es logrado necesariamente por medio de un "ver", la desocultación, puesta en "relación" con el ver, es relativa a éste.

En la alegoría, el sol es la imagen para la idea del bien, que es la idea de las ideas. Esta idea, aunque Platón haya dado oportunidad para ello, al considerarla como la más excelente de las ideas, no debe ser interpretada como el "bien moral", porque sea conforme a la ley moral, sino que la idea del bien significa, pensada en el concepto griego, lo que es bueno para algo y hace ser apto para algo. Lo que a toda idea hace capaz de ser una idea es la idea de todas las ideas, es decir, la idea del bien, y por eso ésta consiste en hacer posible el aparecer de todo lo presente en toda su visibilidad. De aquí que sólo de ella surja la posibilidad de todas las otras ideas, y de aquí también que allí donde en general un ente se muestra, esté la idea del bien, en cierto modo, constantemente y por doquier en la mirada, a pesar de lo penoso y difícil de la mirada ascendente requerida para su aprehensión peculiar.

De la esencia de la idea suprema resulta toda mirada previosa en el orden práctico, y por consiguiente quien debe y quiere obrar en un mundo determinado por la idea necesita, ante todo, de la visión de las ideas. Precisamente, pues, la esencia de la *paideia* también consiste en liberar al hombre y afirmarlo para la lúcida constancia que requiere la visión esencial. La alegoría de la caverna no trata, por cierto, propiamente de la *aletheia*, pero ella contiene la doctrina platónica de la verdad, por cuanto la alegoría se funda en el proceso tácito a través del cual se impone la idea sobre la *aletheia*. Esta cae bajo el yugo de la idea de las ideas, de la que Platón dice que es la soberana, la que permite la desocultación del ente. Es por esto que la esencia de la verdad como esencia de la desocultación no se despliega desde la propia plenitud esencial, sino que se desplaza sobre la esencia de la idea. Si por doquier, en todo comportamiento con relación al ente, se trata de la apercepción del aspecto, de la visión de la idea, entonces todo esfuerzo debe concentrarse primeramente en hacer posible esta visión. Para esto es necesario el justo mirar, y es por esta justeza que el ver y conocer deviene justo, apropiado, dirigiéndose en derechura a la idea suprema. En este dirigirse se adecúa el aperebirse a lo que debe ser visto. Esto que debe ser visto es el aspecto del ente. Como consecuencia de esta adecuación de la apercepción, como adecuación de un idear a la idea, existe una congruencia del conocer con la cosa misma. Así, de la preeminencia de la idea y del idear sobre la *aletheia*, surge una mutación de la esencia de la verdad, llegando ésta a ser justeza de la apercepción y del enunciar. En esta mutación de la esencia de la verdad se cumple, al mismo tiempo, un cambio de lugar de la verdad. "Como desocultación ella es aún un rasgo fundamental del ente mismo; pero como justeza del «mirar», ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente."

De modo que Platón tiene que mantener firme la "verdad" como carácter

del ente, porque éste, como lo presente en el aparecer, tiene al sér, y, a su vez, este último trae consigo la desocultación; pero al mismo tiempo el interrogar por lo desoculto y manifiesto se desplaza al aparecer del aspecto y con ello al ver coordinado a éste y a lo justo y a la justeza del ver. De aquí que en la doctrina platónica de la verdad impere una ambigüedad, la que se manifiesta en todo su filo, por cuanto en la misma serie de ideas (en la alegoría de la caverna) se trata y se enuncia de la *aletheia* y simultáneamente se tiene en vista la justeza de la apercepción, la cual es erigida como regla. De resultas de esta situación se decide, en Platón, la primacía de la idea del bien como de lo que hace posible la justeza del conocer y de la desocultación de lo conocido. Aquí, todavía, "verdad" es sobre todo desocultación y justeza, aunque la primera está ya bajo el yugo de la *idea*. La misma dualidad en la determinación de la esencia de la verdad domina también en Aristóteles, el cual, en el capítulo final del noveno libro de la *Metafísica*, al mismo tiempo que destaca la desocultación como el rasgo fundamental del ente, que todo lo domina, nos dirá, al final del último capítulo del libro sexto, que "lo falso y lo verdadero no está en las cosas . . . , sino que yace en la reflexión (inteligencia)".

Es por este camino que el enunciar juzgativo de la inteligencia ha devenido el lugar de la verdad y falsedad y de su diferencia. Decimos que el enunciado es verdadero cuando se adecúa a la situación objetiva; por consiguiente, cuando es congruencia. En esta determinación de la esencia de la verdad no se contiene ya más ninguna referencia ni apelación a la *aletheia*, en el sentido de la desocultación. Más bien es a la inversa, la *aletheia*, como lo opuesto de lo falso en el sentido de lo no justo, es pensada como justeza. A partir de este momento llega a ser determinante, para todo el pensar occidental, la troquelación de la esencia de la verdad como justeza del pensamiento enunciativo. Aparece caracterizado este cuño de la esencia de la verdad en los principios conductores que lo exhiben en las épocas culminantes del desarrollo de la metafísica. Así, en la escolástica medieval cobra vigencia el principio de Tomás de Aquino de que "la verdad se encuentra propiamente en la inteligencia humana o en la divina". Vale decir que en la inteligencia tiene la verdad su lugar esencial, y que ella no es concedida más, tal cual lo fué originariamente, como *aletheia*, sino como congruencia. En el comienzo de la modernidad filosófica, Descartes, en la octava de sus "Reglas para la dirección del espíritu", aguzando dicho principio y secularizándolo, nos dirá: "... la verdad o la falsedad no pueden estar en sentido propio en ninguna otra parte más que solamente en la inteligencia." Y, por último, en los días en que alcanza su acabamiento el espíritu de la época moderna, encontramos un nuevo fortalecimiento de tal enunciado en esta radical afirmación "perspectivista" de Nietzsche (*Wille zur Macht*, 493, WW., Bd. XVI, página 19, Kroner Verlag): "*Verdad es la clase de error*, sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia." Si tal es la verdad, según Nietzsche, entonces su esencia está en un modo del pensar, el que necesariamente siempre falsea las cosas, en la medida en que toda representación paraliza al incesante y fluyente "devenir", oponiéndole, como lo sedicente real, algo que no le corresponde, es decir, lo

no justo, algo erróneo, y todo por imperio de una necesidad vital. De modo que en la determinación nietzscheana de la verdad está implícito el asentimiento a la esencia tradicional de la verdad como justeza del enunciar, o sea del *logos*. Con singular acierto, nos dice Heidegger que el concepto nietzscheano de verdad muestra el último reflejo de la más extrema consecuencia de aquella mutación de la verdad desde la desocultación del ente hasta la justeza de la apercepción; mutación que se cumple en la determinación del ser del ente como *idea*. La idea, en consecuencia, no es un primer plano presentativo de la *aletheia*, sino el fundamento que a ésta hace posible. La verdad, como desocultación, no es más, pues, el rasgo fundamental del ente, sino que por haber ella devenido justeza bajo la sujeción de la idea, es desde este momento la característica del conocimiento del ente.

En la alegoría, la desemejanza de las dos residencias, dentro y fuera de la caverna, es decir, en medio de las sombras y a la luz del día, es una diferencia de *sophia*, significando en general esta palabra, sabiduría, el reconocerse en algo, el comprenderse con relación a algo. Hablando más propiamente, *sophia* mienta el reconocerse en lo que se esencializa como lo desoculto, descubierto, y es constante en tanto es lo presente. Pero ese reconocerse que, abajo, en la caverna, sirve de regla, reducido a una *sophia* de sombras, es superado por otra *sophia*. Esta es únicamente y tiende ante todo a la apercepción —contemplación— del ser del ente en las "ideas". Esta última *sophia*, a diferencia de aquella que en la caverna se aferra a las sombras, es una predilección y amistad por las "ideas", las que nos confieren y remiten a lo desoculto, a lo descubierto. Por consiguiente, la *sophia* fuera de la caverna es *philosophia*, palabra que mediante Platón es tomada como nombre para aquel reconocerse en el ente, reconocerse que a la vez determina el ser del ente como idea. A partir de Platón, el pensar sobre el ser del ente, porque es un elevar la visión a las ideas, llega a ser "filosofía", pero adquiriendo desde entonces la "filosofía", que comienza con Platón, el carácter de lo que más tarde se llama "metafísica", a cuya forma fundamental la ilustra, la configura, ya Platón, en la alegoría de la caverna. Hasta la misma palabra "metafísica" tiene su pre-acuñaación en Platón, en su afirmación de que el pensar va más allá y trasciende lo que sólo es comprendido como sombra y copia, en dirección a las "ideas".

La interpretación del ser como idea, a cuya primacía débese la mutación de la esencia de la *aletheia*, exige una caracterización del acto de llevar la mirada a las ideas, signo al que corresponde el papel de la *paideia*, de la "cultura" del hombre. Esto nos explica que a través de la metafísica domine el esfuerzo y la preocupación por el ser humano, por la posición del hombre en el seno del ente. De aquí que, en el pensar de Platón, el comienzo de la metafísica sea, al mismo tiempo, el comienzo del "humanismo", palabra que, en su más amplia acepción y en lo esencial, se refiere al proceso ensamblado con el comienzo, desenvolvimiento y fin de la metafísica, y por el cual el hombre, según distintas perspectivas, se desplaza siempre, pero a sabiendas, hacia un término medio del ente, sin ser él, por esta circunstancia, el ente supremo. Vemos así la íntima relación que instaura la *paideia*, la cultura, con el humanismo, lo que nos per-

mite comprender en su pleno sentido la afirmación de Jaeger de que el ideal cultural de los griegos es la raíz de todo humanismo, pudiendo agregarse que lo es aun en aquellas formas y especies de humanismo más alejadas de su origen.

La doctrina de Platón sobre la verdad —concluye Heidegger— no es algo que pertenezca al pasado, sino que históricamente es "actual", no como un trozo doctrinario cuyo efecto ulterior es materia de comentario histórico, ni tampoco como imitación de la antigüedad. Su actualidad radica en que ella nos impone la tarea de repensarla. Al recordar la esencia primaria de la verdad, recuerdo en el cual se devela la desocultación como rasgo fundamental del ente, se tiene que pensar esta esencia de modo más primario. De donde tal recuerdo no puede jamás tomar la *aletheia*, el estado de desocultación del ente, sólo con el sentido que le asigna Platón, vale decir bajo la sujeción en que él la coloca con respecto a la idea. No puede salvar la esencia de la desocultación ninguna tentativa de fundamentarla en la "razón", en el "espíritu", en el "pensar", en el "logos", ni en cualquier otra especie de "subjetividad". Antes se requiere una apreciación de lo "positivo" que yace en la esencia "privativa" de la *aletheia*, y a esto positivo comprenderlo como rasgo fundamental del ser mismo. "Primariamente tiene que irrumpir la necesidad, en la cual no siempre sólo el ente, sino un día también el ser, devenga problemático. Y porque esta necesidad está en perspectiva, por eso la esencia primaria de la verdad reposa aún en su oculto comienzo."

El segundo trabajo del volumen es la *Carta sobre el "humanismo"*, en la que Heidegger responde a preguntas que acerca del problema suscitado por esta palabra, le formuló Jean Beaufret. En su respuesta, Heidegger aporta valiosas precisiones y explicitaciones de su postura filosófica, principalmente sobre enunciados mal interpretados o falseados por la crítica.

Antes de abordar la respuesta a la pregunta central del temario, Heidegger nos presenta la relación entre el pensar y el ser, tal como ella se articula en su sentido más primario y esencial. — El pensar es ya acción desde que él piensa; su obrar es, a la vez, el más simple y el más alto, y esto porque el pensar atañe a la directa referencia del ser al hombre. Tarea del pensar y también del poetizar es dar al ser la palabra, a la que hay que rescatar de las redes interpretativas de la lógica y la gramática y devolverle su pristino troquel ontológico. Por cuanto la tarea del pensar es la revelación del ser, del cual él es pertenencia, el pensar mismo es empeño por la verdad del ser. Su historia no es algo ya pasado, sino lo que, por su inmanente prospección, está siempre en trance de advenir, vale decir que está en perspectiva; ella es soporte y determinación de toda condición y situación humana. Para acostumbrarnos a comprender e incluso a consumir la esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar, cuyos comienzos se remontan a Platón y Aristóteles. Esta interpretación es la que ha caracterizado al pensar como *theoria*, y al conocer como comportamiento teorético. Por haber sido interpretado el pensar como *téchne*, el ser como elemento del pensar es abandonado. De aquí que sea necesario reconducir el pensar al ser, es decir, a su elemento.

Ante el enunciado del propósito de dar de nuevo sentido a la palabra "humanismo", Heidegger se pregunta si ello es necesario, y aludiendo a la desgracia que ocasionan los "ismos" de esta especie, de los cuales está ávido y siempre pide nuevos el mercado de la opinión pública, nos recuerda que nombres como los de "Lógica", "Ética" y "Física" sólo surgieron tan pronto tocó a su fin el pensar primario, y que los griegos pensaron en sus grandes épocas sin acudir a tales títulos, no llamando ni siquiera "Filosofía" al pensar. Este llega a su fin cuando sale de su elemento, que es el ser, el cual lo capacita para que sea un pensar, ya que el elemento es la capacidad, el poder que se apodera del pensar y de este modo lo transporta a su esencia. Es así como el pensar es pensar del ser, implicando aquí el genitivo una doble pertenencia, en el sentido, primero, de que el pensar, sobreviniendo por el ser, pertenece al ser, y, en segundo lugar, de que el pensar es pensar del ser, en cuanto, perteneciendo al ser, está atento al ser, lo escucha.

El imperio de tales títulos no es casual, sino que reposa, ante todo, en y desde la época moderna, en una peculiar dictadura de la publicidad, con relación a la cual la llamada "existencia privada" no es ya el ser esencialmente humano, esto es, el ser libre del hombre, sino que ella se obstina en una negación de lo público, quedando como un vástago dependiente de él, que se nutre del mero apartarse de lo público. Como consecuencia de esto, se convierte la palabra y el idioma en mero intermediario de las vías públicas. De este modo, cae el idioma bajo la dictadura de la publicidad. Lo dicho en *Sein und Zeit* sobre el casi incontestado imperio del "man" (del innominado "uno", el "todo el mundo", el "quien" neutro, como sujeto de la publicidad) no pretende ser, como erróneamente se lo ha interpretado, un aporte incidental a la sociología, ni tampoco se refiere el "man" solamente a la contrafigura, entendida en sentido ético-existencial (*ethisch existentiell*), para la identidad de la persona, sino que lo enunciado contiene, más bien, la alusión, pensada desde la interrogación por la verdad del ser, a la primaria pertenencia de la palabra al ser. — Y si el hombre debe encontrarse nuevamente en la cercanía del ser, tiene, pues, que aprender a existir en lo innominado y a reconocer, en igual medida, tanto la seducción que se ejerce sobre él mediante la publicidad cuanto la impotencia de lo privado. El hombre, antes de hablar, tiene primeramente que dejarse dirigir la palabra por el ser.

El "cuidado" (*die Sorge*) no se encamina hacia otra dirección que a reconducir de nuevo al hombre a su esencia, y esto no significa otra cosa que el hombre (*homo*) devenga humano (*humanus*). Es así como la *humanitas* constituye la demanda de un pensar de esta clase, pues humanismo es meditar y velar para que el hombre sea humano y no inhumano, es decir, que no esté fuera de su esencia, ya que la humanidad del hombre estriba en su esencia. — Pero la cuestión es saber desde dónde se ha de determinar la esencia del hombre, porque hay diferentes concepciones del humanismo y cada una de ellas parte de un supuesto distinto que remata en una idea peculiar de la esencia del hombre. Si se entiende por humanismo generalmente el esfuerzo tendiente a que el hombre llegue a ser libre para su humanidad y encuentre en ésta su dignidad, en-

tonces el humanismo difiere según sea la concepción de la "libertad" y de la "naturaleza" del hombre, difiriendo asimismo los caminos que llevan a la realización del humanismo. Es así como diverge el humanismo preconizado por Marx, que ve el "hombre humano" en el hombre "natural" tal cual éste se da en la sociedad, del humanismo cristiano, para el cual la *humanitas* del hombre se determina con relación y frente a la *Deitas*, y de ambos difiere el módico humanismo voceado por Sartre, que lo concibe como "existencialismo".

En su acepción, la palabra humanismo es cambiante. Como nos dice Konrad Burdach, a la palabra humanismo "adhieren un doble concepto. En primer lugar, la idea y el precepto de una formación espiritual, la que busca lo humano como su contenido y su finalidad, y, podemos decir, como el ideal del hombre. Por otra parte, se enlaza con ella, en un sentido especial, una determinada dirección del estudio (*studium*), históricamente condicionada, la que cree encontrar y apropiarse este ideal del hombre sobre un camino único, firmemente acotado: mediante el ahondamiento en una época muy pretérita de la cultura humana, en la antigüedad greco-romana. La idea de humanidad está en la base de este propósito, pero también la opinión de que esta humanidad sólo una vez se ha revelado plena y puramente, y de aquí que sólo de esta única fuente haya que extraerla. Con otras palabras, el concepto de humanismo está en relación recíproca con el concepto de lo clásico" (*Reformation, Renaissance, Humanismus*, páginas 91-92, Paetel, Berlín, 1926). Heidegger hace notar que la *humanitas* es expresamente tomada en consideración y buscada por primera vez en la época de la república romana. Frente al *homo barbarus* se afirma y opone el *homo humanus*, siendo éste el romano, que realza y ennoblece la virtud romana por la "incorporación" de la *paideia* recibida de los griegos, traduciendo la palabra *paideia* por *humanitas*. Sólo que los griegos que suministran tal modelo son los griegos del helenismo tardío, cuya cultura fué adquirida en las escuelas filosóficas. De modo que encontramos en Roma la primera expresión del humanismo; el llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV, en Italia, es una *renascentia romanitatis*.

"Todo humanismo o se funda en una metafísica, o se transforma a sí mismo en fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, la que ya supone la interpretación del ente sin interrogar por el ser, es, a sabiendas o no, metafísica." Pero, en la determinación de la esencia del hombre, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con la esencia del hombre, sino que él es un obstáculo para que ello acontezca, desde que el humanismo, por originarse precisamente en la metafísica, ni conoce, ni comprende tal interrogación. Aunque ciertamente la metafísica presenta al ente en su ser, y de este modo piensa el ser del ente, ella no piensa, empero, la diferencia de ambos. Por consiguiente, la metafísica no interroga por la verdad del ser mismo, y por este motivo tampoco jamás pregunta de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. La metafísica no sólo no ha formulado hasta ahora esta pregunta, sino que para la metafísica, como metafísica, tal interrogación es inaccesible. "Aun aguarda el ser devenir, para el hombre, memorable." Pero cualquiera que sea el modo en que logremos determinar, con relación a la determinación de la esencia del hombre, la *ratio* del animal, siem-

pre se funda la esencia de la razón en que, "para toda aprehensión del ente en su ser, el ser mismo ha clareado ya y ha advenido en su verdad".

Resultado de la limitación apuntada es que la metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en dirección a su *humanitas*. Al estar en el clarear del ser lo llama Heidegger la ec-sistencia del hombre, siendo sólo apropiado a éste tal modo de ser. "La existencia así entendida no es solamente el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino que la ec-sistencia es aquello en lo cual la esencia del hombre conserva el origen de su determinación." De modo que lo que el hombre es, o sea aquello que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la "esencia" del hombre, estriba en su ec-sistencia, la cual no es idéntica con el concepto tradicional de *existentia*, que significa realidad, a diferencia de *essentia*, que es posibilidad; ec-sistencia significa, en cuanto a su contenido, acceder en la verdad del ser. En la afirmación: "la "esencia" del *Dasein* yace en su existencia", la palabra "esencia" entrecomillada indica que la "esencia" aquí no se determina ni por el *esse essentiae*, ni por el *esse existentiae*, sino por lo ec-stático del *Dasein*; y el enunciado de que "la "substancia" del hombre es la ec-sistencia" no significa otra cosa que el modo como el hombre, en su propia esencia, se esencializa para el ser, es el ec-stático interiorizarse en la verdad del ser. Sin duda, por esta determinación esencial del hombre, que ya en el punto de partida de *Sein und Zeit* denota una ruptura con la posición humanista y teorizante de las épocas precedentes, no son tenidas por falsas las usuales interpretaciones humanistas del hombre como animal racional, como "persona", como ser corporal anímico-espiritual, sino que aquella definición insinúa solamente que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre no saben aún de la peculiar dignidad del hombre. Si Heidegger se pronuncia contra el humanismo, tal como es concebido por estas determinaciones, es porque éste no coloca lo suficientemente alto la *humanitas* del hombre.

La referencia de la esencia del hombre a la verdad del ser "es así, como ella es, no sobre la base de la ec-sistencia, sino que la esencia de la ec-sistencia es existencial-ec-stática (*existenzial-ekstatisch*) por obra de la esencia de la verdad del ser". Ciertamente, en un humanismo que sólo ve la *humanitas* del *homo animalis*, la ec-sistencia, y, a través de ésta, la referencia de la verdad del ser al hombre, queda velada. En la determinación de la humanidad del hombre como de la ec-sistencia, no es el hombre lo esencial, sino el ser como la dimensión de lo ec-stático de la ec-sistencia. "En su esencia histórica ontológica, el hombre es el ente cuyo ser como ec-sistencia consiste en que él habita en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser." Porque este pensar piensa la *humanitas* del *homo humanus* es "humanismo" en el sentido más radical; es el humanismo en el que la humanidad del hombre es pensada emergiendo de la proximidad del ser, pero, al mismo tiempo, en este humanismo, resultado de un pensar radicalmente esencial, lo que está en juego no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su procedencia de la verdad del ser. La ec-sistencia, diferenciándose fundamentalmente de toda *existentia* y *existence*, es el habitar ec-stático en la proximidad del ser. La esencia del "humanismo" que se trata de galvanizar, devolviéndole a la palabra el sentido que ella ha perdido, es, sin

duda metafísica, y esto nos dice ya que la metafísica, en cuanto persevera en el olvido del ser, no sólo no formula la pregunta por la verdad del ser, sino que la disimula. En cambio, para el "humanismo", tal como lo concibe Heidegger e incluso lo propone como tarea de un pensar primario y radical, "la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que, en consecuencia, no se trata del hombre, simplemente como tal. Pensamos, así, un "humanismo" de extraño linaje. La palabra proporciona un título que es un *locus a non lucendo*". De aquí que su alusión al estar-en-el-mundo como el rasgo fundamental de la *humanitas* del *homo humanus* no afirma que el hombre sea meramente un ser "mundano", entendido en sentido cristiano, es decir, alejado de Dios y desligado de la "trascendencia". En aquella expresión, "mundo" no significa absolutamente el ente terreno a diferencia del celestial, ni tampoco lo "mundano" a diferencia de lo "eclesiástico", ni un ente, ni siquiera un dominio del ente, sino que mundo significa la apertura del ser. "El hombre es y es hombre en cuanto él es el co-sistente." Por consiguiente, el enunciado de que la esencia del hombre estriba en el estar-en-el-mundo no implica tampoco ninguna decisión acerca de si el hombre es, en sentido teológico-metafísico, sólo un ser del más acá o del más allá. "Con la determinación existencial de la esencia del hombre no se ha decidido nada, pues, sobre la "existencia de Dios" o su no ser, como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de Dioses."

En síntesis, para Heidegger, pensar la verdad del ser significa al mismo tiempo pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Vale decir que, de acuerdo a su exigencia radical, se trata aquí de la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sobre la base de la exclusión del humanismo en sentido metafísico. Y esto porque la metafísica no piensa el ser, sino al ente en su ser, quedando consignada al ente, lo cual la hace perseverar en el olvido del ser.

CARLOS ASTRADA.

Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Collections "Esprit." Editions du Seuil, Paris 1947.

Carlos Jaspers es uno de los filósofos cuya obra viene ejerciendo una mayor influencia sobre el pensamiento de la época. Desde este punto de vista comparte con Heidegger un lugar de excepción como representativos de la filosofía de la existencia, siendo quizás el que con más amplitud y facundia ha asimilado los motivos kierkegaardianos, ya que Heidegger, cuya obra entre nosotros ha sido más divulgada y valorada, especialmente por su relación incidental y metodológica con la fenomenología, ha dejado hasta ahora su obra capital inconclusa y en su pensamiento, al decir de Pareyson, la construcción sistemática tiende a comprimir y a ocultar la evidencia de experiencias espirituales de índole netamente existencialista. Su obra capital *Philosophie*, publicada en tres volúmenes, en 1932, comprendiendo más de mil grandes páginas, es considerada por Augusto Guzzo, "Sguardi su la filosofia contemporanea", como una de las máximas obras de la filosofía contemporánea. Ella ha sido objeto de valiosos estudios: Lehmann, Bollnow, Hennig, E. Frank y otros, en Alemania; Gabriel Marcel, Jean Wahl, Lavelle, Marck, etc., en Francia; Stefanini, Guzzo, E. Paci y especialmente Luigi Pareyson, cuya obra "La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers" es una de las más completas, en Italia.

Esta obra de Dufrenne y Ricoeur viene a enriquecer esta vasta bibliografía, con uno de los análisis más esforzados y, digámoslo también, mejor logrados y que mayor plenitud y profundidad de comprensión revelan de la obra jaspersiana. Por eso su consulta y frecuentación serán siempre de incalculable utilidad para el conocimiento de la misma.

El primer problema que se suscita es el de la posibilidad de un conocimiento de valor universal. La filosofía de la existencia se origina en Kierkegaard como una vuelta de lo universal y objetivo a lo individual y subjetivo: sólo hay un conocimiento individual y de lo individual. Para Jaspers, en cambio, la filosofía de la existencia no puede considerarse ya como el itinerario de una conciencia puramente individual. La filosofía de Jaspers no tiene por ideal la realización del individuo aislado frente a Dios. Toda conciencia supone otras conciencias en comunidad con las cuales puede únicamente realizarse. La unión de los existentes ha dejado de ser por sí misma la *falsedad* y el *mal*. Para Jaspers, debemos comunicarnos mediante los signos y el lenguaje, pero sin dejarnos absorber por la objetividad. Nuestra más profunda esencia es, como lo presentía Kierkegaard, individualidad y subjetividad. Podemos comunicarnos nuestros pensamientos, nuestros estados de ánimo, mediante el lenguaje, que es patrimonio común; pero el pensamiento mismo, el estado de ánimo, es siempre individual. Las palabras, el aparejo de los conceptos, el caparazón óseo de los

argumentos, se encuentran en el plano de lo intersubjetivo, gozan de cierta objetividad e independencia, yacen dormidos en los libros y esperan ser despertados, vivificados, por una experiencia subjetiva.

Pero reproducir el movimiento del pensamiento de un filósofo mediante una experimentación interna, plantea la difícil cuestión del comienzo. Sabemos cuánto esta cuestión ha preocupado a pensadores de todas las épocas y escuelas. En particular, Kant y Fichte y más tarde Hegel, en actitud polémica con ambos, y luego Croce y Ortega y Gasset, se han sentido obsesionados por el problema. Pero el problema del principio es en cierto modo un problema ficticio. Todo filosofar se da en un existente, como actividad de un existente concreto, y toda existencia es siempre situación. Todo comienzo será entonces contingente y deberá brotar desde el corazón mismo de una situación existencial y determinado en su dirección y su impulso ascendente por la profundidad, el volumen y la fuerza de gravedad de la napa existencial de donde brota. Esta situación, que Jaspers llega por momentos a identificar con la existencia misma, es así el resultado, la síntesis viviente de una multiplicidad de factores, de lugar, de tiempo, de ambiente, sentido existencial, impulso creador, etc., difícilmente precisables o que sólo pueden ser precisados desde fuera y en lo que no tienen de esencial. Todo camino de acceso a la filosofía de Jaspers se encontrará así envuelto, difuminado dentro de esta niebla indefinible que el autoesclarecimiento de la existencia podría únicamente ir desgarrando desde dentro: es camino así siempre nuevo, intransitado y azaroso, que debe ser abierto una y otra vez como un atajo en la selva, como una picada inestable por la que nuestros pasos pueden extraviarse en senderos, encrucijadas, vericuetos que no conducen al corazón mismo de su filosofía, en el supuesto aún de que en su filosofía de múltiples caras exista un único y radical centro de irradiación.

Dentro de esta conciencia de la accidentalidad e inseguridad del terreno que practicamos, podemos ahora tratar de aproximarnos a la filosofía de Jaspers mediante una consideración puramente externa del momento histórico en que surgió, en lo que éste pudo ser determinante, según el propio Jaspers, como impulso primero de su filosofar. Esta situación histórica podría ser caracterizada, según los autores, por dos notas. La primera, la crisis de la metafísica clásica, desde cuyos escombros ella intenta abrirse a un nuevo orden del ser. La segunda, la doble influencia de Kierkegaard y Nietzsche, que habría ayudado a Jaspers a encontrarse a sí mismo por caminos aparentemente opuestos e inconciliables. Estos dos filósofos, que nunca se conocieron, deben ser comprendidos el uno por el otro, no obstante la diferencia fundamental de sus intuiciones centrales: el uno, alzando con temor y temblor la paradoja absurda del Dios hombre, de la eternidad temporal, del absoluto contingente; el otro, reivindicando el coraje de sobrevivir solitario a la "muerte de Dios", o como también dice Wahl: reaccionando a la misma experiencia de la muerte de Dios, en sentido diametralmente opuesto: "para el uno, la muerte de Dios, de un Dios que se revela Dios por su muerte, es nuestra salvación o salud espiritual; para el otro, nuestra salvación o salud espiritual es la muerte de Dios, de un Dios que por su muerte deja de ser Dios". Pero tomados en conjunto y aclarados el uno por el otro, ambos se abren mutuamente camino. Pero ¿cuál es su mensaje co-

mún? Ellos son como los mártires anunciadores de una nueva conciencia, de una nueva fe; ellos son testigos, dan testimonio de la existencia. La existencia es el individuo en el sentido más absoluto de la palabra. Pero no el individuo biológico, sino el individuo concreto libre que arriesga su destino en el tiempo y frente a la muerte y que puede ganarse a sí mismo, pero también perderse. Este estremecimiento de la libertad, que constituye la más radical intimidad del yo, ha sido llamado por Kierkegaard angustia y por Nietzsche peligro. Pero al mismo tiempo que ellos nacen a la conciencia de su existir, nacen también a la conciencia de que radica esencialmente en ella, aparte de su relación consigo misma, una relación con la trascendencia que es su fundamento y plenitud.

Kierkegaard y Nietzsche son individuos de excepción. Sólo pueden influir en nosotros como fermentos, con la inquietante atracción de un abismo. Sus voces solitarias (*Vox clamantis in deserto*) han tenido la virtud de despertarnos de toda somnolencia, mas no alcanzan a darnos una tarea precisa: la cuestión es saber cómo debemos vivir nosotros, que no somos excepción, pero buscamos nuestro camino interior, la mirada fija sobre esas "excepciones".

Pero filosofar con la mirada fija en la excepción es unir la profundidad abisal de aquellas intuiciones a la claridad intelectual, que es la vocación y la esencia misma de la filosofía. La filosofía de la existencia tiene la ambición de unir la razón a la existencia, entendiendo por razón la precisión conceptual, el encadenamiento sistemático y la claridad del pensamiento, tal como lo exige la tradición filosófica de Occidente, y por existencia, el sentido de la intimidad, del drama y de la profundidad, tal como surge de las experiencias cardinales de estas dos individualidades de excepción. Tarea aplastante, algo así como si nos propusiéramos enlazar el agua con el fuego. La filosofía de Jaspers no es así una nueva concepción intuitivista e irracionalista. Es una filosofía de la existencia y también, y antes que nada, según los autores, una filosofía del ser. El problema del ser es el agujón que empujará al filósofo más allá de toda posición conquistada. Ni el objeto de la ciencia (mundo), ni aun la existencia misma, serán, para Jaspers, el ser-en-sí, el objeto final de la metafísica, sino la trascendencia inalcanzable. El ser es así el polo ideal al que se dirige la existencia humana y el conocimiento en cuanto aspiración a un saber absoluto. Según los autores, sería entonces inexacta la observación formulada por Heidegger a las respectivas posiciones de Kierkegaard y Jaspers, que define como filosofías existenciales, que se interesan sólo por las posibilidades y estructuras de la existencia, sin referencia mediata al ser. Por el contrario, Jaspers tendría presente en todo momento el problema de los problemas: el problema metafísico o del ser. El sentido agudo que tiene de la existencia, es decir, de la individualidad y subjetividad humana, no ha eclipsado, sino renovado, su sentido del ser. La filosofía de Jaspers se caracterizaría por ser una filosofía de doble "hogar". Para Heidegger, el ser es siempre el ser de la existencia, el ser que se revela y manifiesta en el fenómeno, aunque sin ser el mismo fenómeno; es entonces ser immanente a la existencia misma. Para Jaspers, en cambio, el verdadero ser, como para el propio Kierkegaard y el teólogo Carlos Barth, es la trascendencia absoluta. La existencia posee por sí misma sólo un ser imperfecto y alcanza su plenitud en su comunicación y unificación con la trascen-

dencia. En esta conquista del ser, la filosofía no puede resignarse al sentimiento, a la intuición afectiva. Deberá más bien esforzarse por sobrepasar los límites de lo racional, sometiendo a una verdadera prueba de fuego los procedimientos de la razón. Pero el ser se nos da siempre fragmentado, desgarrado interiormente. Tres modos fragmentarios del ser deberán ser considerados en lugar del pensamiento imposible del ser en general: el ser-objeto; el ser-yo, o existencia, y el ser-en-sí. El primero comprende la realidad tempoespacial, materia y vida, cosas y personas, instrumentos, pensamientos sobre la realidad, objetos culturales, construcción de objetos ideales de tipo matemático, imágenes, todo lo que se llama objetividad en general, todo lo que me está presente y que encuentro "ahí" por el solo hecho de estar en situación. Para Jaspers, ser objeto, ser acá (*Dasein*) y mundo son aproximadamente sinónimos. La primera parte de la obra de Jaspers será así una exploración del ser empírico del mundo, *Weltorientierung* (exploración u orientación en el mundo): la ciencia es ya una exploración de tal índole, pero la filosofía vuelve críticamente sobre ella para determinar su sentido y sus límites. Pero si nos remontamos críticamente al origen mismo de la noción de mundo, notaremos que se encuentra afectada por equívocos irreductibles. En primer lugar, el mundo es el no-yo, un no-yo que se opone al yo, el otro con el cual participo necesariamente del ser, desde que no se agota en mí la totalidad del ser. Este es el mundo circundante, el horizonte de nuestros proyectos, lo que tan exactamente describiera Heidegger, cuyos análisis insuperados muestran hasta qué punto se encuentra adherido a la existencia; es uno con la existencia misma (no hay mundo sino como proyección de la existencia, pero tampoco puede darse una existencia sino como correlato de mundo). Pero el filósofo debe esforzarse por romper este círculo cerrado del yo y el no-yo, extendiendo más y más las redes del conocimiento por descubrir un mundo objetivo por encima de los mundos subjetivos particulares. Pero no obstante nuestras esperanzas y nuestros anhelos de un mundo objetivo, no podemos en momento alguno abandonar el mundo de nuestra subjetividad. A éste pertenece no sólo todo lo que en el hombre es animal, sino también lo espiritual, ya que es este mundo subjetivo el que deberá servir de materia y ámbito de su realización espiritual. La vocación ideal del filósofo es conocer el mundo objetivo; su destino inexorable es vivir en el mundo subjetivo. Pero si no podemos sobrepasar nuestra subjetividad, tampoco podemos contentarnos, como Kierkegaard, con un conocimiento puramente individual y subjetivo, ya que el propio mundo subjetivo sólo deviene inteligible en relación con un mundo objetivo que lo engloba. La misma dialéctica se repite en el plano de la acción. El mundo es para mí un mundo dado, el mundo de mis descubrimientos, y un mundo producido, el mundo de mis invenciones. Podemos así contraponer el mundo paradisiaco en el que todo viene a nuestro encuentro y el mundo de la acción en el que todo debe ser conquistado. La noción de mundo, entonces, en la que el pensamiento objetivo podría esperar hallar la clave del ser, comporta una irrevocable ambigüedad. Así, antes de ser explorado presenta ya en esa polaridad de los dos mundos su primer obstáculo. Es poco probable que pueda ser identificado al ser absoluto. El mundo no puede constituirse como unidad desde que se encuentra dividido entre esos dos aspectos

recíprocos e irreductibles. Para realizar su totalidad sería preciso que uno de estos dos hemisferios del ser absorbiera al otro, revelándose como el único auténtico ser. El mundo sería entonces en su totalidad mundo objetivo, comprendiendo en sí la totalidad de los objetos, o mundo puramente subjetivo, comprendiendo en sí la totalidad de las perspectivas subjetivas (la totalidad unificada de los innumerables mundos individuales). Pero tampoco estas totalidades parciales son accesibles. El mundo subjetivo no es nunca más que un todo precario y fragmentario, desde que la síntesis total de las subjetividades es irrealizable para la razón finita humana. Por otra parte, también la unidad del mundo objetivo es sólo un anhelo, una ambición que no puede ser alcanzada. Distinguimos en él diversidades irreductibles. La primera de ellas es la que distingue entre las ciencias de los objetos naturales y las ciencias del espíritu. Lo que anima a las ciencias de la naturaleza es su voluntad de conocer las cosas objetivamente. Su tarea es la de determinar hechos sin perderse en la diversidad de las apariencias, ya que su investigación está siempre orientada por las ideas, que se objetivan en las teorías y se traducen en esquemas. Las ideas son sólo los instrumentos destinados a poner los hechos en su ubicación según un orden inteligible, al cual la propia naturaleza parece plegarse hasta cierto punto. Las ciencias del espíritu tienen otra ambición. Ellas son, en primer lugar, "históricas", ya que el espíritu se produce históricamente. En tanto que el devenir de la naturaleza se resuelve en leyes intemporales, el devenir del espíritu, y aun sus abstracciones, reviste un color histórico. Por sus métodos y sus objetivos, las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza se muestran irreductiblemente dispares. Esto nos basta para advertir que un sistema unitario de las ciencias es imposible. Así, de la misma manera que el mundo no puede reducirse a unidad, tampoco puede reducirse el saber. Pero mi existencia no es un objeto que pueda asimilarse a los objetos mundanales. No puede por eso ser aprehendida objetivamente; sólo puede ser aclarada de un modo indirecto y por medio de una iluminación desde dentro, como la propugnada por Kierkegaard. Esta iluminación o autoesclarecimiento de la existencia es el tema de la segunda parte de la obra, titulada *Existezerhellung*.

Filosofar, hemos dicho, es la actividad del pensamiento en busca del ser. Pero entre las diversas formas del ser, entre el ser empírico mundanal y la existencia, no hay progresión de continuidad, sino un salto cualitativo. El conocimiento no puede pasar del ser empírico a la existencia, sino trascendiendo aquellas formas del ser que obstruyen sus perspectivas. Contrariamente a Husserl, para el cual el trascender de la conciencia se expresaba como intencionalidad, en cuanto toda intencionalidad implicaba una salida de la conciencia de sí misma para dirigirse al objeto de la representación, para Jaspers, intencionalidad e inmanencia se confunden. Trascender, en cambio, significa sobrepasar toda representación y abrirse a lo irrepresentable. Desde este punto de vista, el filósofo que más habría avanzado en la determinación de la trascendencia es Kant. Kant ha proyectado sobre el acto de trascender una admirable luz. Trascender no es tanto experimentar la insuficiencia de las representaciones objetivas como transformarse a sí mismo hasta abrirse a la certidumbre objetiva de la trascendencia: este acto sobre sí que hace del hombre otro hom-

bre y que define la existencia. Pero no se comprende a Kant si se cae en la tentación de objetivar la existencia, olvidando que su esencia suprema es la libertad y que el acto de trascender procede de esta libertad. Elevarse a la existencia, afrontar la trascendencia, es entonces función de la libertad. Existencia y libertad se equivalen. Jaspers distingue tres incommensurables: la incommensurabilidad del mundo, la incommensurabilidad de la conciencia en general y la incommensurabilidad de la trascendencia. La existencia no aparece así enumerada, precisamente en cuanto ella, en cuanto libertad, es siempre la inspiradora que anima el acto de trascender, da sentido y posibilita los diversos modos de lo incommensurable. La existencia no es el objeto del pensamiento que trasciende, porque ella es el resorte que lo pone en movimiento. Mediante este movimiento, la existencia se aclara interiormente, desde que concibiendo la incommensurabilidad del ser que yo mismo soy como conciencia me despierto a mi propia posibilidad, y concibiendo simultáneamente la trascendencia capto la relación nutricia que me une a ella y funda mi existencia. La existencia es puesta en descubierto entonces y aparece como la última figura del ser incommensurable que yo soy. Ella es al mismo tiempo ese "incommensurable" y el espólón del pensamiento, que lo trasciende. Pero si el pensamiento que trasciende recibe de la existencia su movimiento, ésta a su vez recibe su dirección de otra parte: de la razón. La razón es el lazo de unión de los diversos modos de lo incommensurable, el único poder que permite poner alguna claridad en aquello que desafía al pensamiento, el agujijón sin el cual la existencia permanecería inactiva, como embotada y como ausente. Los problemas referentes al método de este esclarecimiento de la existencia, la libertad, la comunicación, la historicidad, la mundanidad y las situaciones límites, la teoría de la verdad y de la ética son otros tantos problemas que los autores estudian con profundidad, poniendo de relieve la originalidad y envergadura del genial pensador. La tercera parte, *Metafísica*, está destinada al estudio del ser absoluto y de las relaciones de la existencia con el mismo. Esta tercera parte sería para los autores no sólo el coronamiento de la obra, sino también su polo de atracción: el problema de la trascendencia, de las categorías, la lectura de las cifras (mitos, religiones, especulación, etc.). Siguen después algunas observaciones críticas y muy valiosas referentes al método existencial y existitivo, al problema de la verdad y del ser, y, por último, a las doctrinas centrales en la *Metafísica* de Jaspers de la ruptura y la conciliación, los conceptos de desafío y de entrega frente a Dios, caída y ascensión con los dos movimientos opuestos presididos por la ley del día o la pasión de la noche, llevadas a cabo con una agudeza apasionada y una comprensión amorosa e integral del tema, en la que tienen en cuenta no sólo la obra central, *Filosofía*, sino también otras más populares y de divulgación, como *Razón y existencia* y *Filosofía de la existencia*. Razones de espacio nos impiden detenernos en una apreciación de esta crítica. Vamos sólo a agregar algunas palabras, dado especialmente su interés histórico, respecto a la cuestión de las relaciones de Jaspers con Heidegger: Jaspers y Heidegger coincidirían, según el propio Jaspers (carta a Jean Wahl), en una actitud crítica y negativa con respecto a la filosofía tradicional, como también en la dependencia con respecto a ciertos problemas de Kierkegaard. Además, en una cierta ma-

nera idéntica de comportarse con respecto a los llamados filósofos existenciales (Kierkegaard y Nietzsche), en los que el acento viene cargado sobre el existencial en desmedro de la filosofía. Heidegger y Jaspers serían, en cambio, según Bardiaeff, más bien filósofos de la existencia que filósofos existenciales. Pero esto no implica que dejen de existir entre ambos diferencias de inspiración esenciales. Esta distinción de principio ha sido expresada por Heidegger diciendo que el problema que antes que nada le interesa no es el de la existencia sino el del ser. Pero esta cuestión agrega, la única planteada en Ser y Tiempo, no ha sido tratada en modo alguno por Kierkegaard ni por Nietzsche, y Jaspers pasa enteramente de largo" (carta a Jean Wahl). Pero Jaspers por lo contrario define también la filosofía como un conocimiento especulativo sobre el ser. Desde este punto de vista Dufrenne y Ricoeur definen, según vimos, la metafísica de Jaspers como una metafísica de dos hogares: la libertad y la trascendencia, mientras que para Heidegger no hay más ser que el del *Dasein*. Según Heidegger la existencia humana está constitucionalmente ligada al mundo. La existencia humana se trasciende a sí misma en la forma de una proyección en la que devela el mundo. Transcender para Heidegger es entonces, trascender hacia el mundo constituyéndolo en cuanto ámbito y problema de su propia realización. Lo que Heidegger llama trascendencia, es precisamente lo que Jaspers llama inmanencia o voluntad del "acá". Por eso para Jaspers la trascendencia heideggeriana no es en verdad un método de liberación, sino el proyecto mismo de la prisión. Para Heidegger el problema central en cambio es el de la fundamentación del mundo, problema que aparecería totalmente escamoteado en Jaspers. Jaspers rebasaría tan fácilmente el ser del mundo porque no lo ha fundado suficientemente en las posibilidades de la realidad humana, definiendo en revancha falsamente las posibilidades de la existencia al margen de la estructura misma del ser en el mundo. En particular habría confundido la teoría del mundo con la teoría de la objetividad, es decir de saber, sin advertir que las raíces de todo saber arraigan en el *cuidado*: el cuidado es una estructura más primaria y al mismo tiempo más rica que el saber, más apta para hacer aparecer el mundo mismo y la existencia humana como las dos caras de una única estructura, que sería precisamente "el ser-en-el-mundo". Para Jaspers la existencia es experiencia inmediata de la trascendencia. Nuestra existencia es siempre más que mundo, que se le opone dramáticamente, pero para ser trascendido. Para Heidegger en cambio este trascender de la existencia por más allá del mundo, no es más que una ilusión, una de las tantas formas de la inautenticidad. La revelación afectiva de nuestra existencia en el temple de ánimo de la angustia como existencia caída, abandonada en el mundo, es diferente de la captación de nuestras situaciones límites de Jaspers. En la derelicción aprehendemos nuestras existencia como pura facticidad, como ser que surge de la nada y cuyo destino absoluto es el ser. De aquí la importancia fundamental que tiene el concepto de la muerte en Heidegger. La muerte es para Heidegger la más alta y decisiva de las posibilidades; en ella la existencia humana alcanza su plenitud y acabamiento. El hombre ha sido abandonado en el mundo, para en él morir. El hombre es libertad, pero libertad para la muerte; no hay resolución auténtica si no es para la muerte.

Para Jaspers en cambio el concepto de la muerte no tiene ni el privilegio ni el sentido que la atribuye Heidegger. Es sólo una de las situaciones límites entre otras. La muerte vale únicamente para la realidad empírica, que es sólo la apariencia del ser. Un concepto diverso de la trascendencia implica una concepción diversa de la muerte. Para Jaspers trascender es sobrepasar el orden del mundo. Para Heidegger trascender es fundar el orden mismo del mundo; por eso la muerte no es constitutiva de la existencia, en el primero, en tanto que en el segundo es su estructura esencial y su más completa posibilidad. Donde Jaspers ve dos saltos, del mundo a la libertad y de la libertad a la existencia, Heidegger ve dos identidades: la libertad es trascendencia, la trascendencia es el ser-en-el-mundo.

MIGUEL A. VIRASORO.

Josiah Royce. *El espíritu de la filosofía moderna*, traducción de Vicente P. Quintero, Editorial Nova, Colección La Vida del Espíritu, Buenos Aires, 1947.

Sólo quien vaya a la filosofía moderna en busca de experiencias y no de técnicas mentales, y las encuentre fecundas y numerosas, puede escribir un libro como éste. No basta una larga intimidad con los pensadores ni basta, tampoco, la adhesión a una tendencia filosófica tan esencialmente moderna como lo es el idealismo. Escribir un libro de esta calidad que denota profunda y sostenida vivencia de los problemas de la época, exige que al conocimiento, que a la erudición, incluso a la simpatía o al amor por el tema, se agregue el ímpetu y la plenitud de la capacidad especulativa original. Hay que ser filósofo de raza para producir una obra como ésta de tan difícil facilidad. Si cupiese alguna duda de que Royce lo era, la estructura de estos capítulos sobre el espíritu moderno y los "Esbozos de una doctrina" de que va seguida la parte histórica, lo prueban abundantemente.

Filósofo de originalidad y vigor, de planteos propios y soluciones personales —"The Philosophy of Loyalty", "The World and the Individual", "The Religious Aspect of Philosophy", etc., etc.— su pensamiento se enlaza conscientemente con la historia de la filosofía. No es por azar que los "Estudios de Pensadores y Problemas" anteceden a los "Esbozos de una doctrina". "Después de tantos siglos de filosofía, la necesidad que sentimos ahora de tener en cuenta nuestra relación con el pensamiento que nos precede es peculiarmente apremiante, y el descuido (o la mala inteligencia) de estas relaciones históricas es particularmente funesto... La fidelidad a la historia es el comienzo de la sabiduría creadora. Amo a ésta y deseo alcanzarla. Con este fin cultivo aquélla" (página 11). El estudioso de filosofía aprende de la historia cuál de sus ideales tiene un valor permanente; "pues la historia del pensamiento es la única escuela en la cual *se puede* aprender a humanizar los propios procesos intelectuales y a distinguir lo accidental de lo esencial en el propio temperamento" (página 324).

La filosofía como suprema curiosidad reflexiva del hombre es expresión de un momento histórico, de un lugar, de una sociedad humana que vive una peculiar circunstancia. De ahí le viene el ser siempre forma y expresión de una vida determinada, de un punto de vista tan singular como limitado. Así, "la vida griega no era toda la vida humana; la vida griega estaba condenada a desaparecer; los instintos y limitaciones de los griegos no podían ser eternos. Los cielos transparentes que los griegos veían sobre ellos estaban, claro está, condenados a esfumarse por completo y los elementos de su vida debían, sin duda, desaparecer en rápido fuego. Pero la vida griega debía entrar en toda futura y más noble humanidad como un factor, como una parte de sus instintos civilizados, como una pasión ennoblecedora de su producción artística, como un momento de su espiritualidad" (página 24). De esta manera, las intuiciones del mundo

suficientemente fundadas pueden integrarse en una visión conjunta, abierta e ilimitada hacia el futuro. "¿Qué sucedería si nuestro fracaso hasta ahora para encontrar y formular la filosofía absoluta se debiese al hecho, no de que todas las filosofías han sido hasta aquí esencialmente falsas, sino de que la verdad es tan rica que requiere no sólo estas expresiones, sino también otras expresiones futuras para agotar su contenido?" (página 28). No se vea en esto la tolerante aceptación de doctrinas encontradas ni su conjunción ecléctica y más o menos extrínseca. Royce, hegelianamente inspirado, quiere llegar a una teoría bien definida que consiste en "afirmar que el universo entero, incluyendo también el mundo físico, es esencialmente una cosa viva, una mente, un gran Espíritu, infinitamente más rico en sus experiencias que nosotros, pero por esta misma razón susceptible de ser comprendido por nosotros sólo en términos de nuestra más rica experiencia" (página 31). Las variedades de los sistemas metafísicos son variedades de la más alta experiencia espiritual y la belleza de una concepción del mundo proviene de ser un testimonio de la pasión, el asombro y la verdad íntimamente vividas y bellamente expresadas.

Esa variedad de experiencias espirituales es la que descubre Royce en el transcurso del pensamiento moderno. Los "Estudios de Pensadores y Problemas" son el itinerario de esas experiencias que dirigidas todas a un fin común y movidas por un parejo afán de saber incondicionado sobre el mundo o de progresiva reclusión en la interioridad, nos llevan de la mentalidad barroca a Kant, Fichte, los románticos y Hegel. En este último, y en particular en el Hegel de la "Fenomenología" se detiene especialmente el interés de Royce para describir con simpática comprensión la dinámica de la Autoconciencia. "En este análisis de la Autoconciencia que hace Hegel hay mucho que me parece de valor permanente e indudable. (Hombre que) describió, como pocos, las paradojas, los problemas y las glorias de la vida espiritual... su sistema en cuanto sistema se ha desmoronado, pero su vital comprensión de nuestra vida permanece en pie por siempre" (pág. 220). La lección de Hegel se mantiene presente más allá del capítulo que le está consagrado y constituye el trasfondo, la referencia última y la implícita fuente inspiradora de los trabajos originales de la segunda parte. La figura severa de este "lógico de la pasión", cuyo error consistió, según Royce, en concebir la lógica de la pasión como la única lógica posible, se encuentra a cada paso en el idealismo que inspira los "Esbozos de una doctrina".

Superación de la conciencia empírica y superación, asimismo, de las categorías del conocimiento científico, todo intento de lograr un saber verdaderamente fundado tiene que trascender la experiencia. El mundo cambiante de los fenómenos, el reino de las determinaciones espacio-temporales, de la materia y del movimiento, así como el de la vida y la conciencia inmediata, no pueden ser sino la expresión finita y temporal de una verdad más profunda. "Si este mundo de la experiencia es verdaderamente real, su realidad tiene que ser mucho más profunda que nuestra experiencia" (página 297). La misma consideración de los procesos físicos lleva a ese resultado. Un universo en el cual, según hipótesis científicas corrientes, se produce una paulatina y creciente pérdida de energía, una degradación constante en un sentido dado, es un universo que

encierra en sí la contradicción. Exige admitir en nuestro tiempo finito y en nuestro mundo físico real, una distancia infinita entre dos partículas dadas. Decir que el espacio es infinito, implica enunciar uno de los caracteres de nuestra concepción del espacio. Todo lo más, nuestra imposibilidad de atribuirle un límite; pero, concebir un estado del mundo —de nuestro mundo— en el cual la distancia entre dos partículas de materia es una distancia infinita, supone incurrir en contradicción. Sin embargo, la hipótesis mencionada, "exige de nosotros la afirmación de que tal estado contradictorio de las cosas tiene que haber sido real para que el estado actual del mundo haya acaecido" (página 313). Se ve que esta aparente verdad del conocimiento científico no puede ser toda la verdad. Que es sólo la rapsódica apariencia fenoménica de una realidad más honda carente de esas contradicciones internas. "Lo que se aprende de tales dificultades no es que nuestra experiencia científica sea falsa, sino que no es la reveladora de toda la verdad, no que la materia y la energía y sus leyes son ilusiones, sino que constituyen revelaciones únicamente parciales de aquello que visto desde un punto de vista más elevado, tendría que alcanzar la unidad y la plenitud que hasta ahora le falta a nuestro humano punto de vista" (páginas 316/7). Por eso el resultado de estas consideraciones no es un agnosticismo sobre los conocimientos suministrados por la ciencia, sino la expresa intención de examinarlos reflexivamente desde el ángulo filosófico. Desaparecerán, entonces, los enigmas de muchos misterios del mundo natural, ya que esta visión filosófica hará entrar en escena un nuevo factor: el sujeto cognoscente. "La maravilla de las maravillas, a saber, que este ser evolucionado desde la naturaleza inorgánica, desde la substancia y la energía de un sistema solar que se va enfriando; que este mortal fragmento de mecanismo pueda, después de todo, *conocer*, pueda mirar adelante y atrás hacia la eternidad y aprender tanto de la naturaleza que lo produjo, semejante maravilla exige, sin duda, un examen más profundo. El mundo en que se manifiestan tales cosas seguramente no es lo que parece; y la lección es que, en el estudio crítico de este poder cognoscente nuestro, en el examen de nuestras ideas más fundamentales, hay que encontrar, si ello es posible, la clave de esos misterios" (página 319). Las paradojas y contradicciones del mundo exterior nos retraen a las profundidades de la vida interior; sólo allí podrán encontrar su adecuada respuesta los interrogantes no aclarados del mundo de la naturaleza. Allí ese mundo se convertirá en *nuestro mundo*, en el ámbito de nuestra acción y de nuestro conocimiento, en un universo al cual no somos totalmente extraños. Habremos aprendido así la lección permanente del idealismo moderno: "que el mundo externo y el mundo interno tienen necesariamente relaciones orgánicas" (página 320). Quien no atienda a estas relaciones se verá condenado a un definitivo agnosticismo. Porque nada puede saberse con certeza acerca del mundo que se desarrolla en el espacio y en el tiempo, el agnosticismo sobre los sucesos de la experiencia es inevitable si nos limitamos al mundo de la finitud. Pero en la imposibilidad de limitarse a él encuentra Royce uno de los fundamentos de su credo idealista. "Mi agnosticismo acerca de las causas de la experiencia me lleva a buscar en otra parte que entre las causas el significado de la experiencia" (página 328). La causa es

—como enseñó Kant— una categoría del mundo fenoménico que no tiene aplicación fuera de él. El Ser que busca Royce no está en el orden de las acciones causales, sino que es la razón y el supuesto de toda acción causal posible. Ese Ser —el Yo absoluto— no causa al mundo externamente y desde fuera, sino que abarca y es toda la realidad. "Mi razón para creer que hay un Yo universal absoluto... , cuya conciencia incluye y trasciende infinitamente la nuestra; en cuya unidad todas las leyes de la naturaleza y todos los misterios de la experiencia tienen que tener su solución y su mismo ser, esa razón, digo, es simplemente que el agnosticismo más profundo que os sea posible enunciar de una manera coherente, la duda más profunda que de algún modo podéis formular acerca del mundo o de las cosas que están en él, supone ya, implica, exige, afirma la existencia de tal Yo universal" (página 329). No es posible ninguna referencia mental a un objeto, ninguna duda sobre él, ningún error sobre él, sin que esté implicado ese Yo más amplio en cuya verdad y plenitud tienen su raíz todas las verdades que mi yo finito puede alcanzar. Esta Autoconciencia reflexiva, este Logos que todo lo incluye tiene, o mejor, es la solución de todos los problemas provistos de sentido, porque el Logos es la verdad y "la verdad está necesariamente presente al Yo como un momento que lo abarca todo y que es completo en sí mismo; más allá del cual no hay nada, dentro del cual está el mundo" (página 358). El mundo que siendo de la misma substancia de que están hechas las ideas es eminentemente real porque es el mundo del espíritu universal; el mundo que es, por la misma causa, inteligible, ordenado y racional, pero de cuyo acaecer concreto sólo la experiencia puede informarnos. En esa medida, no puede ser anticipada la obra de la ciencia.

Nada más lejos del subjetivismo en su acepción estrecha que este idealismo sintético de Royce. Nada, tampoco, más respetuoso del orden externo entendido en sus justos límites ni de la ciencia en cuanto conocimiento de lo finito y experimentable. El orden externo, esto es, la realidad que podemos, así sea provisoriamente, considerar objetiva, está integrada desde nuestro humano punto de vista por aquello que se experimenta como constante, como universal y permanente. Lo que no es simplemente momentáneo y transitorio, lo que suponemos persistirá en nuestra experiencia lo referimos a un orden real distinto y trascendente a nuestras conciencias particulares. Este mundo es el de la permanencia y el de la descripción coincidente de varios sujetos singulares. Resulta, de esta manera, que nuestra experiencia puede ser escindida en dos partes: la que corresponde a la descripción y se presenta como constante, objetiva, inflexible frente a toda vivencia o sentimiento individual; la que corresponde a la valoración, teñida inevitablemente de subjetivismo, de referencias a mi yo concreto, a mis particulares intereses, preferencias y sentimientos. Frente a lo que describo asignándole carácter de realidad externa, lo que valoro refiriéndolo a mi yo y a mi intransferible e incommunicable experiencia individual. Por su naturaleza misma, toda experiencia susceptible de ser descripta supone la posibilidad de reproducirla, de reeditarla cuantas veces sea necesaria a los efectos de la descripción y de aplicarle formas y categorías bajo las cuales sean subsumidos los hechos singulares. Llenados estos requisitos, decimos hallarnos ante la realidad externa, ante lo que es propiedad común de todo ser normalmente

dotado de recto juicio. Descripción objetiva o valoración subjetiva; las diferencias parecen ser rigurosas e inconciliables. "...En esta distinción entre la realidad externa que es descriptible y la valoración interna que es irreal, (hay) una tragedia de nuestra finitud, a saber, que nuestra conciencia descriptiva, al dedicarse de manera fría y desapasionada a la estructura típica y relativamente universal de nuestra experiencia, parece posesionarse de aquello que, por esta misma razón, es real, permanente, más aún, semejante a los números y los átomos, eterno en el tiempo, mientras que por otro lado, aquello que con frecuencia hace al momento tan querido para nosotros, su aspecto valorable, su valor, es indescriptible y por esto sencillamente particular y transitorio" (página 371). Pero si hasta ahora el mundo de la descripción es el de la rígida necesidad mientras que el de la valoración es asiento de la contingencia y el azar, no sujeto a ley sino gobernado por nuestra subjetividad cambiante, esto puede deberse a que nos hemos limitado a nuestro yo finito y particular. Puede concebirse un mundo de seres cuya vida colectiva fuese de tan íntima comunión espiritual, se apartase tanto de los gustos y preferencias individuales, que la experiencia vivida por cada uno fuese tan común y objetiva para los otros como lo era nuestro anterior orden real externo. Sin ser el mundo de la descripción, poseería una verdad universal, si se quiere, de una universalidad no abstracta sino concreta al modo hegeliano. La experiencia de cada individuo estaría en relación directa y orgánica con la experiencia de los demás y el momento valorativo, una vez transcurrido, podría ser recordado y reproducido. "Cada espíritu en ese mundo libre leería a voluntad su propio espíritu y experiencia pasados, así como los de su prójimo; no reconstruiría de manera abstracta y discursiva, sino que reconocería directamente el mundo de todo su orden interno y externo, en virtud de una forma orgánica y completa de comunicación que existiría...; todos los pensamientos de un hombre se convertirían en objetos del pensamiento de su prójimo, estaríamos en presencia de un orden en el cual no habría distinción fundamental entre lo interno y lo externo" (página 373).

Este mundo de la valoración, exento de toda necesidad de tipo natural, sería el ámbito del Yo absoluto, el universo del Logos eminentemente real y, por eso mismo, razón y fundamento de todas las formas empíricas con pretensión de realidad. Así como la experiencia suponía algo que la trascendiera y le asignara sentido, el mundo de la descripción debe suponer un mundo de valoraciones que no son meramente subjetivas, "un mundo cuyos hechos son rígidos y firmes, que están más allá de mi vida particular, que no pueden expresarse en términos de mi espacio y tiempo y que, sin embargo, tienen que estar unidos en la universalidad orgánica del único Yo" (página 384). Las valoraciones que constituyen así una suerte de "publicidad e interconexión reflexiva", fundan la ley moral que "no es, en sentido físico alguno, una realidad externa... pero no es menos una verdad, es decir, una verdad de la valoración universal del mundo de los ideales y esfuerzos finitos, todos ellos hechos interiores, pero, en su totalidad, un universo de genuina objetividad. El mundo de la valoración es, pues, la más profunda realidad" (páginas 386/7). Ajeno a la necesidad que impera en el universo de la descripción, el mundo de las valoraciones es el reino de la Libertad. En el Logos no tienen su sede las causas porque nada lo causa o explica

desde fuera; es lo que es desde la eternidad. Y nuestras existencias finitas en la medida en que participan en la vida del Logos, acceden al orden de la Libertad. En cuanto actuamos con clara conciencia de nuestras propias elecciones somos una parte del mundo de la valoración. Somos "fragmentos conscientes del Yo"; nuestras voluntades son partes de su voluntad que nos hace libres. Y al liberarnos de este modo, nos libera también de la cárcel del tiempo y de la sucesión temporal de nuestras acciones. Adscriptos al Yo superamos la precaria finitud de nuestra existencia temporal y nos colocamos más allá del tiempo. Adquirimos, así, la eternidad mediante la libertad.

Cuidadosa y fiel la traducción de Vicente P. Quintero. Mérito tanto mayor si se piensa en la calidad literaria de la prosa de Royce que el traductor ha vertido sin desmedro de sus valores estéticos. La "Colección la vida del espíritu" que se inicia con obra de tan depurada jerarquía, se halla bajo la inteligente y responsable dirección de Eugenio Pucciarelli.

LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA.

The Logic of Sciences and the Humanities, F. S. C. Northrop. Nueva York, The Macmillan Company, 1947.

La importancia y la actualidad de los problemas que encara en "The Logic of the Sciences and the Humanities" y el vigor que proporcionan al estilo del señor Northrop las agudas y novedosas concepciones filosóficas que lo inspiran, aseguran la resonancia de esta obra que pocos meses después de publicada, en marzo de 1948, ha alcanzado su segunda edición.

"En este volumen —nos dice el señor Northrop en el prefacio— la lógica se halla concebida en un sentido tan amplio como para incluir dentro de su campo toda forma de conocimiento, ya sea éste religioso o artístico o propiamente científico. Por ello tratamos al método oriental de aprehensión inmediata, que está vinculado a la sensibilidad estética, y al cual los expertos en el estudio de las formas de conocimiento orientales llaman intuición, como método lógico. Esto vincula íntimamente a la lógica con el arte, con la cultura y con las humanidades en general, incluyendo a la religión. También vincula a la lógica y al método científico con el estudio de la relación que se da entre quien conoce y lo que se halle conociendo. De aquí que el libro sea tanto un tratado de lógica como de epistemología." Nosotros debemos agregar que su tema es aún más amplio y que una distancia mayor aún lo separa de los tratados corrientes de lógica. En efecto, se desarrolla en él un sistema filosófico, el mismo sistema filosófico que el autor expuso en su difundida obra "The Meeting of East and West" en estrecha conexión con los problemas culturales del presente y que aquí adquiere relieve en contacto con los problemas metodológicos de las ciencias.

No cabe hablar, según el señor Northrop, de método científico en general, ya que no existe un método capaz de resolver cualquier tipo de problema. Cabe, además, clasificar los distintos estadios en que se va profundizando la investigación científica. De aquí la variedad de los temas abordados y el interés que adquieren las conexiones que se esfuerza en señalar entre las más diversas disciplinas. Forzosamente, deberemos limitarnos en esta reseña a exponer esquemáticamente sólo algunas de sus observaciones.

La capital importancia que tiene el punto de partida en cada investigación ha atraído sobre él la atención de todos los epistemólogos. Pero la única prescripción acerca de la cual encontramos que hay acuerdo general entre ellos, es la prescripción puramente negativa de descartar mediante la duda todos los prejuicios. De ella, de la duda, nos indican pasar en forma inmediata a la utilización de un método determinado desconociendo que el análisis del problema —de "la situación problemática" como la llama Dewey— es previo a toda investigación. "Es el problema y sus características, tal como nos la revela el análisis, lo que nos guía hasta los hechos relevantes para su solución y, una vez que estos hechos han sido reconocidos, hasta las hipótesis plausibles." Un ejemplo

concreto, el del problema planteado a Galileo por el movimiento de los proyectiles tal como era explicado por la física aristotélica, le permite al autor mostrar cómo ninguna de las prescripciones clásicas hubiera llevado a Galileo a la solución de su problema y cómo, en cambio, lo refirió, en primer término, a una situación fáctica determinada —la caída de los cuerpos. La observación le llevó luego a destacar los factores fundamentales en que podía descomponerse esa situación —peso, distancia y tiempo— y con ellos quedaban delineadas unas pocas hipótesis posibles para resolverlo.

El análisis de la situación problemática tiene la misma fundamental importancia en las ciencias normativas. Aunque el autor separa netamente los problemas de valor de los de hecho, sostiene que sólo la reducción de los primeros a los segundos puede permitirnos verificar las soluciones que les demos. Es necesaria una coincidencia de los postulados de las ciencias culturales con los de la filosofía de la naturaleza, de manera que tampoco en estas ciencias podemos prescindir de la "traducción" de nuestros problemas en situaciones fácticas determinadas.

La segunda etapa de la investigación científica comienza con la inspección de los hechos a los cuales nos ha referido nuestro análisis de los problemas. En ella se utilizan métodos puramente inductivos de observación, descripción y clasificación. Comienza con los hechos tal como son captados en forma inmediata y termina con la descripción conceptual de los mismos hechos. Todos los conceptos que surgen en esta segunda etapa de la investigación pueden ser referidos a lo que captamos en forma inmediata y por ello los llama conceptos por intuición.

Es importante señalar que el hecho puro se da en un continuo estético diferenciado que de por sí es inefable. Traducirlo en conceptos implica ya inferencias que nos hacen pasar de lo observado a lo descrito. El componente estético de la realidad, como lo llama Northrop, es en nuestro conocimiento un factor místico del cual derivan religión y arte, arte en su primera función puramente impresionista.

El significado de los conceptos por intuición queda agotado en su referencia al continuo estético. Atribuirles un carácter lógico subrayando su intemporalidad es ya agregar un elemento postulado a su significación. Y, en efecto, los conceptos por intuición no agotan la complejidad de nuestra experiencia. De ellos hay que separar los conceptos por postulación mediante los cuales designamos entidades absolutamente inobservables como los electrones y las ondas electromagnéticas de la física contemporánea, la razón y las ideas de la filosofía tradicional. La percepción (espacio), la imaginación (centauros, átomos de Demócrito) y la intelección (ideas platónicas) permiten clasificar los distintos conceptos por postulación que manejamos en forma constante y que nos refieren a un componente teórico de la realidad.

Al igual que Spinoza, y sin duda hay en su doctrina una reminiscencia de él, Northrop subraya dos aspectos igualmente importantes de la realidad: el estético y el teórico. Las ciencias en su desarrollo normal pasan del estadio en que sus conceptos se refieren al primero de estos componentes al estadio deductivo

en el cual se postulan por hipótesis conceptos que nos refieren al segundo componente.

El conocimiento empírico, como lo demostró Hume, no puede exhibir conexiones necesarias: "esto implica que una ciencia que se restrinja al estudio de entidades y relaciones directamente observables pierde automáticamente todo poder de predicción". Por ello, en las teorías deductivas se proponen como existentes en los postulados entidades y relaciones cuyo significado es inútil buscar en una referencia directa a la realidad. Sólo cuando de los postulados se han extraído las consecuencias lógicas posibles, los teoremas, se tratará de definir experiencias que permitan verificar su existencia estableciendo una correlación entre estas entidades y relaciones y elementos del continuo estético.

Una correlación de este tipo, que vincule conceptos por postulación que designan componentes inobservables de la realidad y conceptos por intuición que designan elementos que pueden ser inmediatamente captados por aprehensión, es denominada "correlación epistémica". La percepción la establece desde el momento en que, por ejemplo, de las manchas coloreadas de dos dimensiones que enfrenta nuestra vista concluye la existencia de objetos de tres dimensiones (un escritorio o la luna), y dichas correlaciones son habituales y de sentido común. Aunque los procedimientos que sigue la ciencia para establecer correlaciones del mismo tipo sean muchísimo más complicados (como, por ejemplo, el famoso experimento de la cámara oscura de Wilson ideado para establecer la existencia de los electrones), no por ello dejan de perseguir idéntico objetivo. La especulación científica y filosófica se ha visto constantemente aguijoneada por la complejidad infinita del universo a postular constantemente nuevos y nuevos sistemas explicativos tratando en cada caso de establecer correlatos precisos que permitieran verificarlos de alguna manera.

Con esto el autor no pretende mantener que sea preciso encontrar un significado "operacional" a todos los conceptos que integran las teorías deductivas. Pero sólo mediante definiciones de esta clase podremos saber algo acerca de la verdad o falsedad de nuestras teorías. Aquí, hay que tener en cuenta que la palabra "operación" puede designar tanto a "la operación dada denotativamente e inmediatamente aprehendida", como a la "operación teóricamente concebida". La confusión de estos dos sentidos ha viciado las teorías pragmatistas y sólo en el último de ellos es posible manejarla científicamente ya que en él el concepto define a la operación y le otorga la objetividad indispensable para que la operación empírica pueda unir las entidades y relaciones que han sido designados mediante conceptos por postulación con elementos intuídos que verifiquen su existencia. Los sistemas deductivos no sólo deben entonces ser completos y consistentes, sino que también es necesaria una cierta conexidad de sus conceptos para que sea posible verificarlos.

HORACIO SCHINDLER.

Alfred North Whitehead. *Aventura de las Ideas*,
José Janés, editor. Barcelona, 1947.

En una colección miscelánea, que reúne las más diversas expresiones de la intelectualidad europea moderna, bajo el lema "Manantial que no cesa", aparece, por vez primera en traducción española, la obra densa y sugestiva del gran pensador inglés Alfredo North Whitehead, desaparecido hace muy pocos meses.

Egresado del Trinity College de Cambridge se dedicó a la enseñanza de las Matemáticas superiores y derivó prontamente hacia la Filosofía de la que fué, en la Inglaterra contemporánea, uno de los más preclaros representantes. Bien conocida es su obra monumental "Principia Mathematica", donde, conjuntamente con ese otro gran espíritu que es Bertrand Russell, se sistematiza la lógica matemática y se constituye, al mismo tiempo, un método y una interpretación metafísica particular del número y de la extensión.

La obra que nos ocupa vió la luz en marzo de 1933, editada por la Universidad de Cambridge y alcanzó tal favor de la opinión científica que se la reeditó dos meses más tarde, haciéndose otro tanto en 1935, 1939 y 1942, fecha esta última en que fué impresa en edición económica por los Pelican Books colocándola así al alcance de todos los públicos.

Es el propio autor quien en el Prefacio explica la materia y el objeto del libro diciéndonos: "El título de esta obra «Aventura de las Ideas» admite dos significados, aplicables uno y otro al asunto de que se trata. El primero se refiere al efecto que ejercen ciertas ideas en la lenta propulsión de la Humanidad hacia la civilización y ésta es la aventura de las Ideas en la historia del hombre. El segundo viene a ser la aventura del autor al bosquejar el plan de ideas que ha de explicar tal aventura histórica" (página 7).

El libro postula un nuevo concepto de civilización y explica, de acuerdo a él, la evolución del hombre y su formación cultural que reaccúa a su vez sobre el proceso total.

"Aventura de las Ideas" constituye el tercer ensayo de interpretar la civilización como una resultante de las mutaciones de la experiencia humana.

Anteriormente, y guardando con él una íntima trabazón, Whitehead había publicado "La Ciencia y el mundo moderno" (1926) y "Proceso y Realidad, ensayo de Cosmología" (1929). La lectura de estas obras si bien no es indispensable para su intelección viene a completar, indudablemente, muchos desarrollos solamente esbozados y afina y aclara multitud de puntos de vista en lo que se refiere especialmente a las partes segunda y tercera del libro que nos ocupa.

El núcleo a partir del cual la obra fué cobrando vida y fisonomía definidas en la mente de su autor lo constituyó, según propias manifestaciones del mismo, un conjunto de conferencias no publicadas posteriormente y pronunciadas en

1926 en el Dartmouth College, de New Hampshire, donde se consideraban expresamente los dos grandes tipos de ideas requeridas para producir y mantener una civilización floreciente: ideas particularizadas de escasa generalidad e ideas filosóficas de elevada generalidad.

El primer grupo, el de las ideas particularizadas, es necesario para obtener el mayor rendimiento del tipo y estado de civilización ya logrado, mientras que el segundo grupo, el de las ideas filosóficas de elevada generalidad, es el que da vuelo y suministra el ideal, el objetivo para que la civilización tienda, por medio de la Aventura, hacia nuevos horizontes y asegure al mismo tiempo "la realización inmediata de lo útil de este fin ideal" (página 9).

En la primera parte de la obra, que se titula "Ideas sociológicas" Whitehead se propone mostrar "la clase de historia que pueden tener las Ideas en la vida de la Humanidad" (página 11), ilustrando sus tesis con ejemplos bien conocidos. La Historia, dice, no es nunca un "conocimiento escueto". El conocimiento, todo conocimiento, "va siempre acompañado accesoriamente de emociones y de propósitos".

La presente obra concentra su exposición sobre el fragmento de historia humana que se refiere al tránsito de la civilización desde el Cercano Oriente hasta la Europa occidental.

En ella se determinará cuáles son, a juicio del autor, los factores de la civilización occidental que forman en conjunto "un elemento nuevo" en la historia de la cultura. Para ello, se consideran las culturas hebrea, griega y helenística como avanzadas del Cercano Oriente o, si se quiere, como formas iniciales de la estructura mental europea tal como hoy la interpretamos.

"La primera parte de este libro, agrega el autor, tratará del aspecto más general de las funciones sociales que surgen de ideas —y que desembocan en otras ideas— que se refieren a la especie humana, y la segunda parte se consagrará a los principios cosmológicos modernos que provienen igualmente del pensamiento hebreo y griego antiguos. La fuente principal de donde adquiere la Humanidad novedades de visión estriba siempre en una comunidad simplista de ideas con uno u otro de estos dos grandes grupos de generalidades" (páginas 18/19).

En efecto, las grandes transformaciones culturales, aquellas que son capaces de alterar decisivamente el curso de la Historia, son debidas siempre a la confluencia de fuerzas que proceden de los dos aspectos del mundo: de su naturaleza física y de su naturaleza espiritual.

Es así que las dos grandes ideas que, en lenta evolución de milenios han llegado a cuajar en la Europa occidental y a crear su tipo de civilización son, para Whitehead, las de Democracia y Libertad individual, poderosamente impulsadas por el surgimiento y posterior universalización del Cristianismo.

Larga ha sido la lucha e inciertos sus avatares, pero no olvidemos, dice el autor, que la historia de las ideas "si bien viene a ser una historia de errores, es también la historia de una gradual purificación de la conducta" (página 39). En tal sentido tuvo razón Platón al decir que "la creación del Mundo (entiéndase del mundo del orden civilizado) significa la victoria de la *persuasión* sobre la fuerza". En los tiempos modernos el utilitarismo de Bentham con su tesis

de "la mayor felicidad para el mayor número" y el positivismo de Comte con el auge de la técnica, tan ampliamente repudiados como doctrina pero de tan inmensa influencia como principios prácticos, vinieron a completar la lenta obra de la persuasión platónica ya mencionada, y del respeto e incremento de la benevolencia y de la fraternidad humanas que brotaban a raudales de la doctrina del Cristianismo.

El lento pero seguro triunfo de la Libertad personal, la victoria del Individuo, es el producto de los factores antes citados. La historia del Occidente europeo es la historia de la lucha y de las vicisitudes que sufre la idea de Libertad, pero no de una libertad meramente física, económica o política, sino de algo más alto todavía: de una libertad que es "la reconciliación con la obligatoriedad de la verdad" (página 94).

En esta primera parte se ha considerado pues, cómo salían de las actividades las ideas y cómo actuaban éstas a su vez modificando las actividades de donde habían salido. "Las ideas surgen como explicaciones de costumbres y terminan fundando nuevos métodos y nuevas instituciones" (página 134). Del esclavismo y la brutalidad antiguos a la libertad y a la fraternidad actuales, de la labor doméstica al industrialismo moderno, de la aldea y la Polis a la comunidad de Estados, las ideas generales han regido la marcha del Occidente europeo, mientras que las ideas particularizadas, mediante las técnicas diversas, hacían posible un nivel de vida física y económica a tono con los postulados de las primeras.

La segunda parte trata de mostrar cómo las ideas científicas han influido sobre la cultura europea y qué clase de ideas cosmológicas generales se han engendrado y han sido aceptadas a resultas de esta influencia.

Whitehead muestra en cuatro magníficos capítulos la evolución de la idea de Ciencia, su tránsito desde la especulación griega a la erudición helenística y el surgimiento, paulatino y final, del nuevo concepto de ley natural como resultado de la decantación de multitud de posiciones respecto del acontecer físico y mental. Un examen detenido de las cosmológicas antiguas y modernas, con especial referencia a la doctrina platónica del "Receptáculo", como ámbito general de la posibilidad de todas las relaciones, nos conduce a admitir que los distintos tipos de leyes naturales que condicionan y explican a su vez las diferentes cosmológicas, dependen, "en su orden de sucesión" de las ciencias abstractas que la humanidad civilizada ha preferido desarrollar" (página 180).

Ni que decir tenemos que la nuestra es una era matemática y que, como tal, lo es la Cosmología reinante. El noveno capítulo de esta segunda parte trata de las relaciones entre Ciencia y Filosofía, destacando que el principal oficio de ésta consiste en posibilitar la transformación de sus intuiciones en métodos científicos "y así atraer el interés hacia problemas todavía alejados de nuestra comprensión imperfecta del juego de las fuerzas naturales" (página 196).

Todos los sistemas filosóficos (y el sistema o modo de hacer ciencia que cada uno de ellos necesariamente implica) son ensayos para expresar el juego combinado de los siete factores mencionados por Platón en el *Timeo*: las Ideas, los Elementos físicos, la Psique, el Eros, la Armonía, las Relaciones matemáticas y el Receptáculo, factores que hoy día se investigan con nombres variables pero con concepciones notablemente parecidas.

La Filosofía busca una nueva visión de la Totalidad mediante "nuevas fecundidades de comprensión" que se logran "recurriendo a las mayores profundidades de la intuición" a fin de refrescar la imaginación. La tarea última de la Filosofía será "buscar la manera, por obscura que parezca, de escapar a la inmensa ruina de una especie viviente que es sensible a valores superiores a los de la simple satisfacción animal" (página 205).

La tercera parte de la obra se titula "Ideas Filosóficas" y comprende cinco densos capítulos en los cuales trata Whitehead de los objetos y los sujetos, del pasado, del presente y del futuro, del agrupamiento de los sucesos (con su peculiar terminología, indispensable para manejarse en el resto del libro), de la apariencia y la realidad y finalmente del método filosófico. Toda la metafísica del autor halla expresión en esta parte de la obra.

Para Whitehead la mentalidad es un agente de simplificación y por este motivo la apariencia resulta ser una edición increíblemente simplificada de la realidad. Lo que hay que examinar, y que constituye la explicación del mecanismo del conocimiento, es la manera cómo se efectúa tal simplificación en la experiencia animal y por ende humana.

Para la investigación filosófica, que solucionará los anteriores problemas, el autor manifiesta dudas sobre los métodos generales, abogando en favor de la creación de métodos especiales "ya que todo método particular es aplicable sólo a teorías de una especie que esté en correlación con él" (página 280) y las teorías... dictan los métodos. Una gran parte de la confusión del pensamiento filosófico proviene de olvidar el hecho de que el grado en que las pruebas son adecuadas lo dicta la teoría con pruebas que la misma teoría desecha como imprevistas.

El método principal de la Filosofía en lo que respecta al problema de la Certeza, problema sin duda alguna capitalísimo, "es el de la generalización descriptiva". "La Filosofía es el modo de ascender a las generalidades con miras a comprender sus posibilidades de combinación" (página 300).

La cuarta parte del libro, titulada "La Idea de Civilización" consta de cinco capítulos que tratan respectivamente de la Verdad, la Belleza, la Verdad y la Belleza, la Aventura y, como epílogo, la Paz.

En el primero de los capítulos mencionados, Whitehead postula que la Naturaleza "puede contener un Eros, una tendencia a sintonizar" en un ajuste perfecto la Apariencia, "el prado verde en primavera" (para citar su ejemplo) con la Realidad, "con lo que ocurre en las regiones de las hojas y de la hierba".

Es por ello perfectamente pertinente preguntarse "si el cuerpo animal y las regiones externas no se sintonizarán entre sí de tal manera que en circunstancias normales las apariencias se conformen a las naturalezas de las regiones" (página 319).

La Belleza es para nuestro autor "la adaptación mutua de los distintos factores en un suceso de experiencia". Es pues una cualidad de la que pueden participar infinidad de sucesos, de hechos aislados o conjuntos. Su perfección estriba en ser "la perfección de la Armonía y esta última en ser la perfección de la Forma subjetiva en su detalle y en su síntesis final" (página 320).

Para interpretar debidamente la definición antecedente (y el rol del Arte en

esta doctrina) es necesario tener en cuenta tres teorías que forman la médula del sistema metafísico con arreglo al cual se ha interpretado el mundo en la presente obra. Se refiere el autor a las relaciones mutuas entre: a) el contenido objetivo de una aprehensión y la forma subjetiva de la misma; b) las formas subjetivas de las distintas aprehensiones dentro de un mismo suceso, y c) la forma subjetiva de una aprehensión y la espontaneidad envuelta en la aspiración subjetiva del suceso aprehendente" (página 321).

Ciencia y Arte son la persecución conscientemente deliberada de la Verdad y de la Belleza. Mediante ellos el conocimiento finito trata de apropiarse la fecundidad infinita de la Naturaleza y en este noble empeño surgen tipos de instituciones y profesiones: las Iglesias con sus liturgias y las Universidades con sus profesiones y su búsqueda del saber.

En el cuarto capítulo se trata de la Aventura y del papel preponderante que desempeña en la marcha y perfeccionamiento de la civilización. El mantenimiento estático de la Perfección, de la Armonía en la vida humana no es posible. La Humanidad tiene que elegir entre el Avance o la Decadencia. Lo inmóvil repugna al *proceso* (esencia misma del acto real, que es también *finito e individual*).

"Pero ni la perfección soporta el tedio de la persistencia ni de la repetición indefinida." "Para sostener una civilización con la intensidad de un ardor, primero se requiere otra cosa que erudición: es indispensable la Aventura o sea la busca de perfecciones nuevas" (página 327).

Hasta ahora hemos considerado aquellas cualidades esenciales cuya realización armónica y conjunta en la vida social constituye la Civilización: Verdad, Belleza, Aventura y Arte.

Falta referirnos a la Paz que el autor define como "aquella Armonía de las Armonías que calma la turbulencia destructiva y completa la Civilización".

Es éste un sentimiento que corona la vida y el movimiento del alma. Es confianza en la eficacia de la Belleza. Conserva los resortes de la energía y al mismo tiempo los domina para evitar confusiones paralizantes.

"La experiencia de la Paz está mucho más allá de toda regulación de propósitos y sobreviene como un don." El vigor de las sociedades civilizadas se conserva mejor cuanto más viva y actual es la experiencia de la Paz. "Con todo lo dicho —agrega Whitehead— el concepto de civilización hasta aquí desarrollado es incompleto y ningún razonamiento podrá colmar esa laguna. Recordemos con el Cardenal Newman que *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum.*"

En efecto, siempre queda una puerta de marfil. Y por ella mira la Aventura, inflamada por el Eros, que arrastra al Universo todo a una inmensa y total Aventura, hacia todas las posibilidades que reclaman el bien de su realización y constituyen la justificación del Creador y de las criaturas, en el hecho total y en cada uno de los sucesos individuales.

Este libro, arduo y hermoso, está animado por un hálito de sincero y auténtico platonismo, sin excluir por ello un sano y robusto empirismo metafísico de añeja prosapia británica.

La riqueza considerable de este volumen no puede ser encerrada en los límites estrechos de esta nota. Sólo resta agregar que la versión al español, realizada por el señor Carlos Botet, es elegante y acertada y que la presentación tipográfica, clara y esmerada (salvo las citas griegas), ha corrido por cuenta del propio editor y director de la Colección, señor José Janés.

HORACIO A. FASCE.

**Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*. Presses
Universitaires de France, 1945.**

La obra cuya reseña ofrecemos presenta, y no es poco decir, una exposición e interpretación del pensamiento cartesiano que corrige en buena parte su imagen habitual. A propósito del problema de la Razón, analiza su autor con profundidad y detenimiento los temas fundamentales de la filosofía de Descartes, con simpatía por la doctrina y la persona del filósofo, al que defiende de objeciones actuales y pretéritas, buscando conciliar sus pretendidas contradicciones a la luz de una más ajustada captación de su pensamiento.

Trataremos de hacer patentes las líneas que vertebran la exposición, de cuya riqueza de información, por momentos abrumadora, no es posible dar idea cabal.

"*Descartes est-il rationaliste?*" Esta sorprendente interrogación nos sitúa, en la primera línea de la obra, ante su problema fundamental. La tarea preliminar tendrá que ser, pues, precisar qué se entiende por Racionalismo. A esto dedica Laporte las páginas de su *Introducción*.

Una ojeada histórica sobre el pensamiento de los filósofos así calificados, le lleva a resumir en dos los caracteres de toda filosofía racionalista:

1) Admitir la realidad específica de una razón que puede entenderse, ya como orden necesario de las ideas y las cosas, ya como actividad espiritual autónoma constitutiva de la experiencia.

2) Admitir que esta razón es apta para comprenderlo todo o para comprender todo lo que nos es accesible, negando así cualquier otro principio de conocimiento fuera de ello.

El plan de la obra surge, naturalmente, de considerar si la filosofía de Descartes comparte cada uno de los principios enunciados. El primer libro se ocupa, así, de determinar cuál es, para Descartes, la naturaleza propia de la Razón; el segundo, de establecer su valor y límites. Y a ellos se agrega un tercero que considera la posición de la filosofía cartesiana, precisada ya en sus justos límites, ante la Religión.

Indagar cuál es, para Descartes, la naturaleza de la Razón, implica tener que considerar su teoría del conocimiento y, como preámbulo de ésta, su teoría del método.

El pensamiento matemático es la norma que se propone para todo tipo de conocimiento científico, pero el método cartesiano, afirma Laporte, si bien se inspira en las matemáticas, no se somete a ellas.

¿Cómo procede el pensamiento matemático? Por un movimiento discursivo, la *inferencia*, que pasa sin interrupción de un eslabón a otro del razonamiento. Y esta inferencia no está hecha, en cada uno de sus momentos, sino de la "visión clara" —*intuitus*— a la vez, de un término y de su relación con el término si-

guiente. Ella es así una sucesión de intuiciones o, más bien, una única intuición que se continúa.

La superioridad de las matemáticas sobre las otras ciencias reside en que se ocupa de objetos y relaciones que pueden ser aprehendidos intuitivamente porque, o son simples, o se dejan descomponer en elementos simples. Pero Descartes descubre que todos los objetos posibles del entendimiento se dejan también descomponer en naturalezas simples. Justificada así la extensión del método matemático a todos los objetos, se hace necesario presentarlo libre de toda envoltura técnica. Y eso es posible porque Descartes encuentra que el fundamento último de los objetos matemáticos es el *orden*, que, en cuanto concierne además a toda especie de relaciones, permite la traducción de lo originariamente matemático a los términos del conocimiento en general.

¿Qué nos enseña el método sobre la naturaleza del conocimiento humano? Fundamentalmente que, en todas sus formas —concepto, juicio o razonamiento— es una intuición: *saber* se reduce a *ver*. A esa aprehensión inmediata de un dato, la llama Descartes *experiencia*, y la capacidad de tener experiencias es la "razón natural" o "buen sentido", "*la chose du monde la mieux partagée*", porque pertenece a la naturaleza misma del hombre.

Descartes no pretende que su método sea un procedimiento automático de inferencia e invención —*Art Combinatoire*—. El es, en último término, un conjunto de hábitos de la atención. Y atención significa para Descartes, voluntad, es decir, *libertad*. Experiencia y libertad, nociones cardinales de todo el pensamiento cartesiano, constituyen también el fundamento del método.

El capítulo II, *Las facultades del conocimiento*, profundiza en la idea de la Razón indagando cuál es el alcance exacto de la diferencia, corriente en los textos cartesianos, entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Siendo el conocimiento únicamente intuición, nos dice Laporte, sólo existe una única manera de conocer. Las diferencias de claridad dependen de dos estados distintos de esa única facultad, la cual, librada a sí misma ve claro y distinto (conocimiento intelectual), pero tiene visión turbada u oscurecida cuando se ejerce en ella la influencia del cuerpo (conocimiento sensible e imaginativo).

La facultad de conocer no tiene en sí ninguna forma, categoría o estructura. Pura pasividad, toma conciencia de los objetos que le son dados, como un trozo de cera recibe las distintas figuras que le son impresas.

¿Cuáles son los *objetos* del conocimiento? Los únicos posibles son las ideas, ya que el espíritu no tiene contacto directo con las cosas, sino con su propio ser. Y es idea "todo lo que hay en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa, de cualquier manera que la concibamos".

Nuestras ideas están todas hechas de estofa mental; es decir, que, en cuanto a su "realidad material", todas son *innatas*. También lo son en cuanto a su "realidad objetiva". Pero Descartes opone a las ideas *innatas* las ideas *adventicias* y las *facticias*. ¿Qué es, pues, innato?

Es innato lo *simple*, lo elemental de nuestro conocimiento, cuya mezcla y aparición depende, sin embargo, de las condiciones empíricas. Pero *simple* tiene para Descartes aun otro significado: aquellas ideas cuyos conocimiento es tan claro y distinto que sus elementos no pueden ser pensados, con nitidez, aparte

unos de otros. Tales son las *esencias* o *ideae verae* —las ideas innatas por excelencia— cuyo indicio cierto está dado por la unidad necesaria de los elementos que las constituyen.

Al conocimiento de las ideas innatas —que es claro y distinto— sólo podemos llegar cuando no hemos omitido ninguno de sus elementos. Son ellas, pues, *concretas*, en cuanto tenemos conciencia, al concebirlas, de no hacer ninguna abstracción. (La abstracción es una "restricción" de nuestro pensamiento que se aparta de una porción del objeto para aplicarse mejor al resto, concibiendo así al objeto inadecuada e imperfectamente.)

Las nociones pueden ser más o menos concretas. Y aun lo que es concreto con respecto a algo, puede ser abstracto con respecto a otra cosa. Se establece así una escala, remontando la cual se llega a un concreto absoluto, a una *noción primitiva*, que no depende de nada. Estas nociones primitivas son muy pocas. Además de las de ser, cantidad, duración, etc., que convienen a todo lo que podemos concebir; sólo tenemos las nociones de *extensión*, *pensamiento* y *unión del alma y el cuerpo*.

Resumiendo: todos los objetos del conocimiento se reducen a las ideas simples y a sus conexiones necesarias. Ciertas ideas tienen entre sí conexiones necesarias. "Componen de este modo conjuntos, imbricados ellos mismos en otros conjuntos más vastos, de modo de constituir por su aglomeración gradual unos pocos grupos que reposan, respectivamente, sobre una sola idea fundamental: pensamiento, extensión, unión del alma y el cuerpo. Estos grupos no se comunican para nada entre sí" (pág. 113).

Las ideas, en sus elementos simples y en sus conexiones necesarias, se imponen al espíritu. Este puede, cuando las percibe, discernirlas bajo las formas sensibles que las recubren —son las ideas "adventicias"—. Puede combinarlas arbitrariamente —son las ideas "ficticias"—. Puede, en fin, compararlas y generalizarlas. Pero nada de esto afecta a las ideas en sí mismas. El espíritu puede pensarlas o no, pero desde el momento en que las ve no puede aumentarles ni disminuirles nada.

Queda aún por resolver el problema de cómo llegamos a conocer las ideas innatas. Ellas son naturalezas o esencias que no subsisten sino en nuestra alma, donde Dios las ha impreso. En ellas las hallaré al considerar mi propio ser. Pero, para ciertas nociones primitivas surgen dificultades manifiestas. Así, ¿cómo yo, cosa finita, puedo hallar en mí la idea de infinito? No por negación, porque la de infinito es una noción primitiva; sólo de cuya negación obtendré la de finitud. Es en el ejercicio de nuestra facultad de desear donde la idea de infinito, aunque no sea distintamente, está presente al espíritu. Experimento mi voluntad tan grande y extensa, que no puedo imaginarla más amplia, y, en este sentido, su amplitud es infinita, como la de Dios mismo. Siendo esta amplitud lo que se llama libertad, puedo decir que la conciencia de mi libertad envuelve la idea de lo infinito; más precisamente ella envuelve y pone en contraste dos términos: mi *ser imperfecto* que desea y la *idea de lo perfecto* a la cual aspiran mis deseos. "Una simple reflexión sobre mí me descubre así, en el fondo de mi querer, dos nociones primitivas que, bien entendidas, no hacen sino una: el *libre arbitrio y lo infinito*" (pág. 125).

La segunda noción primitiva, cuya presencia en el alma es particularmente difícil explicar, es la de "extensión". Rechaza Laporte la interpretación de Brunschvicg: admitir una "intelectualización de la extensión", por obra de la geometría analítica, conduce nada menos que a suprimir la tesis central del cartesianismo, la distinción entre alma y cuerpo. Para que en la sustancia pensante que yo soy venga a formarse la idea de la materia, es preciso que exista realmente una materia que, actuando sobre mí, me haga formar dicha idea; esta materia es mi propio cuerpo. Ligado al cuerpo hasta el punto de formar con él una única sustancia, el espíritu trae, al venir al mundo, la "semejanza" de la materia, del modo como trae, con su libre arbitrio, la "semejanza" de Dios. A partir de esta semejanza el espíritu concibe, por sus medios exclusivos, la extensión y sus diversas determinaciones.

La tercera noción primitiva —unión del alma y el cuerpo— nos es revelada por la conciencia que tenemos de nuestro propio ser al "usar de la vida ordinaria".

Subrayamos ahora las consecuencias obtenidas.

La Razón es, en tanto facultad de conocer, mera recepción pasiva carente de toda estructura. *A parte obiecti* es lo dado, es decir, las *esencias*, que si bien tienen estructuras necesarias, no se unifican en un todo, sino que constituyen lo que hoy se denominaría "regiones del ser", sin relaciones entre sí.

Determinado lo que es la Razón, se presenta el problema de lo que ella vale. ¿Puede procurarnos la Razón verdades indudables? Este problema, que es el del criterio y fundamento de la verdad, abre el segundo libro.

Verdad es la conformidad del pensamiento con el objeto. ¿Con qué objeto? Con el ser. "La verdad consiste en el ser y la falsedad en el no-ser."

¿Qué nos asegura haber alcanzado el ser? La "evidencia" o percepción clara y distinta. Ahora bien, todo lo que percibimos clara y distintamente, ¿existe por eso? No. La realidad que implica la concepción clara y distinta es la de las "esencias", salvo el caso de "mi existencia" —en el *cogito*— y de la "existencia de Dios" —en la *prueba a priori*—. En definitiva: lo que se ve es, ya como existente, ya como posible.

La evidencia es signo de realidad. Pero, ¿qué nos indica cuándo una percepción es evidente? En realidad —y pese a todos los reproches dirigidos a Descartes por no haber explicitado el punto—, todo criterio con que se quiera sustituir a la evidencia conduce nuevamente a ella; de modo que la interrogación por la evidencia da lugar a una recurrencia indefinida. Descartes escapa a este círculo, nos dice Laporte, por su teoría del juicio.

El juicio resulta del concurso de dos factores: *percepción* de un objeto o de una relación y *asentimiento* de esa percepción. La percepción pertenece al entendimiento, pero éste no afirma ni niega nada. Afirmar, negar o dudar constituyen el acto propio de la voluntad, la que es siempre libre en el sentido de que, para afirmar o negar, "actuamos de tal modo que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos obligue a ello". Pero si bien libre, no es siempre *indiferente*. Ante una cosa concebida clara y distintamente, mi voluntad es incli-

nada de modo irresistible a juzgarla verdadera. Esta inclinación es libre porque nace de la espontaneidad de mi naturaleza, pero se nos impone. Ahora bien, "une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée... est en *tout la même chose qu'une très parfaite certitude*" (Rép. aux 2es. obj.). La certidumbre —y Laporte señala aquí la cercanía de Descartes con Hume, y especialmente con Pascal— procede, en último análisis, de uno de esos impulsos profundos que constituyen lo más íntimo de la voluntad.

A este fundamento de la evidencia agrega Descartes otro, la veracidad divina, cuya cabal inteligencia exige referirlo a la distinción entre evidencia actual y evidencia rememorada.

Nuestro asentimiento sólo está determinado por la evidencia actual. Pero como nuestra atención es móvil, cuando dejamos de considerar las razones que nos obligaban a juzgar verdadera una cosa, podemos ya dudar de ella. Superando esas fluctuaciones, el conocimiento de Dios y de su veracidad nos permite elevar la evidencia pasada al nivel de la evidencia actual; garantiza, así, la permanencia de la verdad.

¿Y qué nos asegura la existencia de la veracidad divina? La respuesta de Descartes es única: el engaño es una imperfección que no podemos suponer en Dios.

En el capítulo siguiente estudia Laporte *Los límites del conocimiento*. Descartes considera problema preliminar de toda filosofía —pese a la opinión de Hamelín y Natorp— el determinar hasta dónde se extiende la razón humana.

La facultad de conocer no está sujeta a limitación alguna; ella sólo puede surgir en el objeto, y es así, en la teoría de la sustancia, nos dice Laporte, donde está dada la respuesta de Descartes.

Sustancia es lo capaz de existir por sí, como cosa completa. La sustancia es, pues, *realmente distinta* de todo lo que no es ella. Las cosas incompletas, distinguidas sólo por abstracción, no son sustancias, sino modos.

Cada una de las sustancias creadas —sustancia extensa, sustancia pensante y unión sustancial del alma y el cuerpo— tiene una manera de ser, siempre idéntica, que le es esencial: el *atributo principal*. Enumerado el conjunto de los modos que reviste el atributo principal, se agota el conocimiento de la sustancia. Sin embargo, ésta difiere del atributo como la existencia a la esencia. El atributo expresa la cosa en tanto está en el entendimiento; la sustancia es la cosa existiendo fuera del entendimiento. Estamos así, nuevamente, en el dualismo inicial. No implica él ausencia de toda comunicación, ya que todo lo claro y distinto de nuestras percepciones podemos atribuirlo, con fundamento, a las cosas. Pero "la sustancia, en su realidad intrínseca, queda siempre *extra intellectum*".

Esta afirmación es válida aun para la sustancia pensante. Los hábitos y la memoria intelectuales y todo el caudal innato del espíritu le pasan desapercibidos, hasta que usa de ellos. Además, por el hecho de su unión sustancial con el cuerpo, el alma posee cualidades que le pertenecen realmente y de las cuales no es consciente. Lo inconsciente, afirma Laporte, aunque a menudo se diga otra cosa, tiene su lugar en la psicología cartesiana.

El dominio del *ser* puede, pues, desbordar el del *conocer*. La veracidad de

Dios garantiza la realidad de lo claro y distinto, pero no tenemos derecho a limitar el mundo real en los términos de nuestro pensamiento claro y distinto, que no agota ni siquiera la totalidad de lo dado.

La existencia de lo irracional en lo real no se descubre en la noción primitiva de extensión. Pero se revela aquende la Razón, en la unión del alma y el cuerpo, y allende la Razón, en la noción de pensamiento.

El cuerpo y el alma están unidos por un enlace que no es necesario, sino contingente. Cada una de estas naturalezas podría existir separadamente, pero, por voluntad divina, constituyen "un todo por sí y distinto de todo otro". Este todo es, pues, una *unión sustancial*.

A esta unión sustancial no la conocemos por el pensamiento puro. Sólo accedemos a ella por la experiencia del *sentimiento*, en la cual nos son dadas como agradables o desagradables las cosas que en la percepción nos son dadas como objetos.

La unión del alma y el cuerpo constituye, para la mayoría de los críticos del cartesianismo, una doctrina chocante. Pero es, afirma Laporte, un engranaje capital del sistema, porque gracias a ella es posible explicar todas las actividades psíquicas —sensación, imaginación, apetito, pasión—, irreducibles al entendimiento puro por albergar en sí confusión, prueba irrecusable, para Descartes, de la influencia de la extensión sobre el pensamiento.

Lo superracional del pensamiento está dado por la idea de infinito. Ella implica muchos aspectos y niveles, pero en todos es siempre incomprendible. Porque comprender es como limitar con nuestro entendimiento, y siendo éste finito, lo infinito dejaría de ser tal si lo pudiéramos comprender. En la naturaleza existe un infinito *numérico*, un infinito *temporal* y un infinito *espacial*. En apretado análisis de textos nos muestra Laporte cómo lo infinito de la naturaleza nos es, en sus tres modos, igualmente inasible.

Lo infinito se manifiesta en nosotros en nuestra voluntad; ella no tiene límites, y es por eso que puede ser llamada libre. Pero al ser infinita es más extensa que nuestro entendimiento, escapando así a su comprensión, ya se la considere en sí misma, ya en su relación con Dios. Tomado en sí mismo el libre arbitrio escapa tanto al análisis como a las directivas del entendimiento. Tomado en su relación con Dios es igualmente imposible de comprender, porque, estando seguros de nuestra libertad y conociendo clara y distintamente que Dios es todopoderoso, no llegamos a entender cómo nuestra voluntad puede ser movida por Dios y continuar, sin embargo, siendo libre.

Si lo infinito creado escapa a nuestra comprensión, con mayor razón aún "lo infinito en cuanto infinito". Este problema ha sido considerado por Descartes especialmente en el análisis de la libertad divina. La coincidencia de la "absoluta indiferencia" y la "absoluta necesidad" en la libertad divina, sólo se concibe por la incapacidad de nuestro entendimiento para comprender a la unidad absoluta de Dios, en el cual no solamente el conocimiento y la voluntad, sino todos los demás atributos, se identifican. Para concebir a Dios en forma adecuada a nuestro espíritu, fragmentamos la unidad divina en una multiplicidad de "funciones", cuya conciliación nos resulta imposible.

Fundamentada su interpretación de la Razón cartesiana, considera Laporte en el tercer libro la Religión de Descartes. En este aspecto, objeto de discusiones en el curso de tres siglos, se vuelve nuestro autor vivamente contra la opinión dominante que considera a Descartes filósofo enmascarado, entendiendo que se desprende de los textos cartesianos una doctrina religiosa coherente consigo misma y coherente con el resto de su obra y su vida, lo cual hace razonable juzgarla como su pensamiento auténtico, ya que no es posible "hojear en su corazón".

Anotemos sus principales conclusiones. La filosofía de Descartes deja lugar a la religión, porque, establecidos los límites de la Razón, pierde su validez el principal argumento de los "librepensadores" que desconoce los dogmas cristianos —misterios— por repugnar al sentido y juicio humanos. Y, por otra parte, reconoce en el misterio dogmático ese mínimo de significación accesible a nuestro entendimiento, sin el cual, al no ser pensable, no sería creíble. Descartes concede, pues, a la Religión un objeto propio, que es, como lo quiere el Cristianismo, misterioso.

A este objeto sobrenatural se lo aprehende por un medio igualmente sobrenatural: la Fe. La mayor parte de los pensadores cristianos están acordes en tener la Fe por un conocimiento oscuro, imperfecto, inferior a la evidencia. Descartes, en cambio, le otorga un valor de evidencia igual o mayor que el del entendimiento.

Más en pugna con lo tradicional está su posición negativa frente a la Teología, aunque su condena no alcanza a la *Teología natural*, que se confunde con la Filosofía primera, sino a la Teología que pretende extraer consecuencias de las verdades de la Revelación. Y en esta posición coincide con los Agustinos de Port-Royal.

Un largo capítulo dedica Laporte al análisis circunstanciado de las dificultades que parecen surgir entre la Física cartesiana y la Religión. Las de orden general pueden enunciarse así: la Física cartesiana es mecanicista y antifinalista; excluye, pues, la Providencia y el Milagro. A esto responde Laporte que si bien Descartes proscribe la consideración de los fines, no es porque rechace la finalidad, sino porque considera que nos es inalcanzable. Tampoco excluye su Física la posibilidad del Milagro. Lo deja, eso sí, de lado, en cuanto procura explicar las regularidades, y el Milagro es, por definición, lo excepcional. Pero siendo su criterio fundamental la experiencia, sólo le queda inclinarse ante el Milagro plenamente atestiguado por ella.

Tampoco hay conflicto entre la Moral cartesiana y la Religión. En cuanto a su orientación, la filosofía de Descartes no se halla dirigida, como frecuentemente se repite, al dominio de la naturaleza por el hombre. Su finalidad es el dominio del hombre sobre sí mismo. El conocimiento del cuerpo, que nos provee la Física, coadyuvará a este fin, procurándonos la salud, condición de todos los bienes, aún de los espirituales.

Se ha objetado también que la virtud cartesiana no es cristiana, sino estoica. Lo que se confunde es una cierta semejanza literal de las fórmulas. Descartes condena "estos filósofos crueles que quieren que su sabio sea insensible". Las pasiones son todas buenas por naturaleza; sólo su exceso es reprobable. La misma afirmación está ya en San Agustín, sólo que, según él, para no caer en la concupis-

cencia, necesitamos de la asistencia divina, mientras que Descartes piensa que podemos lograrlo por nosotros mismos. Es la posición del Molinismo, sostenido en esa época por los jesuitas.

Un último aspecto estudia Laporte, y es la posición de Descartes ante el problema de la vida futura. La Filosofía, es la respuesta cartesiana, sólo puede, tanto en lo que se refiere a la supervivencia del alma como a las condiciones de esa supervivencia, disipar las objeciones, fundamentando su posibilidad. La certidumbre corresponde exclusivamente a la Fe.

La filosofía de Decartes es pues —concluye Laporte—, como ya él mismo lo afirmaba, uno de los tipos de la filosofía cristiana.

Resume el autor en su *Conclusión* los resultados de su larga investigación, algunos de los cuales hemos puesto ya de manifiesto. Detengámonos sólo en lo que él llama "la lección de Descartes". Ella está dada en las dos nociones fundamentales, *experiencia* y *libertad*, que sintetizan, una, su filosofía del conocer, y otra, su filosofía del ser.

Ambas nociones son correlativas, y su correlación nos es manifestada en el *cogito*, que señala, a la vez, el comienzo y el fin del cartesianismo. El *cogito*, en efecto, comienza por la duda. Y la duda es el libre arbitrio abriéndose camino hasta donde puede. El espíritu, tomando conciencia de este libre arbitrio, "se apercibe que es parte del ser y que es su ser: *pienso, luego soy*". El progreso ulterior consistirá en explicitar, por un esfuerzo reflexivo que es nuevamente una aplicación del libre arbitrio, los trazos que primitivamente quedan en la sombra. El último paso será para reconocer que el libre arbitrio humano, potencia infinita en un ser finito, requiere y atestigua la influencia de un infinito actual, es decir, de una libertad absoluta".

ANDRÉS MERCADO VERA.

Georg Lukács, *Goethe und seine Zeit*, A. Francke.
Verlag Bern. 1947.

"Un diplomático al servicio de una fuerza mayor" —variando así una expresión de Kierkegaard— podría caracterizarse la relación que Goethe guarda con su obra. La manera esotérica de sus exteriorizaciones en edad avanzada manifiesta tal relación tan sólo por una parte. Su vinculación con Schiller, y aun los lazos que le unieron con Herder y Wieland, tenían esencialmente por finalidad el deseo de cubrir la propia posición con la de "aliados" temporales; la enemistad con los románticos, estallada recién después de su alianza con Schiller, sirve sobre todo a la defensa propia contra sus métodos de crítica y comentario, prácticas literarias que en ningún caso estaban orientadas contra el poeta reconocido y admirado, en tanto que inducían a interpretaciones que a él mismo no parecían tan equivocadas, sino más bien comprometedoras o aun susceptibles de revelar secretos que prefería mantener en su esfera ambigua. Especialmente las grandes obras publicadas después de los años en Italia son construídas en forma tal, que detalles intercalados cierran el acceso a su significado oculto. La consecuencia de este proceder del "¡No digáis sino al sabio!" ha sido, a partir del "fin del período del arte" (Heine) filosóficamente inspirado, una posteridad cada vez más hueca, una disputa estéril entre los progresistas que se burlaban de él y los enceguecidos adoradores de los misterios de la segunda parte de *Fausto*, y, finalmente, la formación de los tres mitos goetheanos: del erótico total y artista de su propia vida; del Olímpico, según Jean Paul, o semi-diós, de acuerdo a la presentación de Friedrich Gundolf, y del Hombre fáustico, aquel producto de citas popularizadas que, a partir de la publicación del *Ocaso de occidente*, de Oswald Spengler, ha estrechado una vez más los accesos hacia la obra del poeta. No es sino una ulterior reacción a esas hipertrofias, la más reciente controversia sobre si Goethe fué un tardío representante del siglo XVIII o el pregonero de la época burguesa.

Así, el análisis de la obra de Goethe se convierte en un problema histórico-filosófico de índole particular. Es sabido cómo Benedetto Croce, en su libro sobre el poeta, no llegó sino a impugnar los conceptos de la tradición comentarista germana al respecto, fracasando, en cambio, en su intento de interpretar las aparentes deficiencias estéticas que, según las intenciones de Goethe, debían indicar los existentes problemas que reflejaba su propia época. Por otra parte, los historiadores literarios alemanes quedaron atascados en un historicismo que consideraba a las diferentes épocas del desarrollo filosófico del poeta como meras fases biográficas destinadas a ser superadas, mientras que la crítica estética no ha sido reiniciada a partir de aquella de los contemporáneos románticos. Para reanudarla, empero, en la actualidad será necesaria una previa crítica histórica

de los conceptos sobre Goethe, que tiene que llegar hasta la posición del propio autor frente a sus obras, para abrir de nuevo el acceso a las mismas. Georg Brandes ha demostrado que fué de alcance europeo la resultancia de esa obra, y, así, una crítica de esa índole se confunde con una crítica de la historia occidental entera desde el siglo XVIII hasta nuestros días. La admiración que Goethe tributaba a Napoleón (y que compartía con numerosos grandes coetáneos de su nación vencida) y su frialdad frente a los anhelos nacionales germanos han inducido a conceptos tan estrechos como prematuros acerca de esta cuestión, ocultando al mismo tiempo la íntima relación que su obra guarda con los problemas que la época de las luces y la subsiguiente gran revolución francesa proyectaban en el terreno estético.

Frente a la doctrina general, el nuevo libro del famoso autor de *La teoría de la novela* pone de manifiesto la "decidida posición afirmativa de Goethe con respecto a los objetivos sociales de la revolución francesa, al par que su decidido rechazo de sus métodos plebeyos de realización", y destaca que el "joven Goethe es un partidista del proceso evolutivo general de la Ilustración y, dentro de ella, de la Ilustración alemana... La juventud de Goethe (y de Schiller) forma, por lo tanto, una parte integrante y significativa en un movimiento progresista de escala universal". Dice en otro ensayo del mismo libro sobre el *Hyperion*, de Hölderlin, que cuando este poeta en los festivales de la antigua Grecia celebra la desaparecida publicidad democrática de la vida, "se encamina también él por la senda ideológica de Robespierre y los jacobinos". Concreta así las ideas que le guiaron cuando hace treinta años emprendió la tarea de exponer el carácter irónico de la novela moderna con un lenguaje nítidamente filosófico orientado en la escuela neohegeliana de Heidelberg, para revelar la estrecha relación que media entre los conceptos del humanismo de Goethe, Schiller, Humboldt, etc., y la realidad social que encuadraba la burguesía moderna en su auge revolucionario.

"Todo cuanto el hombre se empeña en realizar, sea por acciones, por la palabra o sea por otros medios, debe surgir de la totalidad de sus fuerzas reunidas; todo lo aislado es despreciable. Una máxima grandiosa, pero difícil de cumplir." Esta definición del humanismo clásico que ofrece Goethe, ya en su edad avanzada, al hablar en su autobiografía, del importante y casi olvidado pensador Hamann, deja tras de sí el rígido contraste metafísico de intelecto y sentimiento —contraste que determinaba presuntamente la oposición entre la Ilustración francesa y el pensamiento del *Sturm und Drang* alemán. La comprende Lukács como idea concreta de la etapa histórica correspondiente en que cuajan los ideales generales de la burguesía en su "época heroica", y que encuentra su desarrollo filosófico en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Constituye la misma idea, según Lukács, el concepto central del *Werther*, contra el cual se dirige la aguda crítica de Napoleón, tantas veces aplaudida y cortésmente admitida por el mismo Goethe. El emperador francés reprochaba en su charla con el autor, durante su estada en Erfurt, la vinculación de un conflicto social con la tragedia de Werther, que así quedaría despojada de su carácter de pura tragedia de amor. Goethe dijo al respecto unos veinte años más tarde que Napoleón había estu-

diado muy bien al *Werther*, pero de acuerdo al método que aplica un juez de instrucción al estudio de sus expedientes. Tal crítica no sólo evidencia, según las palabras de Lukács, "el desconocimiento del carácter amplio y complejo del problema del *Werther*" por parte de Napoleón; testimonia además el grado en que Goethe, en 1827, se daba cuenta perfecta de la prohibición que, en cambio, excluía ahora una vinculación del conflicto erótico, entonces ya ídolo central del arte, con un concreto conflicto social, y puede servir como ejemplo de la costumbre del Goethe anciano de expresarse tan sólo por medio de indicaciones cautelosas y "diplomáticas" sobre cuestiones que a su propia obra se referían.

Si de tal modo los problemas histórico-sociales se encuentran radicados en las células íntimas de su obra —y Lukács los pone en evidencia en sus diferentes análisis—, fué precisamente la cultura filosófica de aquella época la que permitió a su primer intérprete literario el pensar sistemática y realizar poéticamente los problemas estéticos propuestos por la nueva época, a pesar de su decidida oposición a las prácticas de la revolución francesa. Verbigracia el concepto de lo "clásico" determinado por Goethe en primer término por el hecho de que un autor "encuentra en la historia de su nación grandes acontecimientos y sus consecuencias reunidas en forma feliz y significativa", agregando, por otra parte, que "no deseáramos, por cierto, las revoluciones que podrían preparar en Alemania obras clásicas". La resignación que late debajo de tal confesión enuncia, sin embargo, el carácter necesariamente fragmentario de la propia producción poética, la que renuncia, en favor de una presentación cabal, a un arte aparentemente integral, siempre que no se empeñe en poner en claro las hendiduras de la realidad histórica. Tanto el carácter "amoroso" de las novelas como el final catolizante del *Fausto*, orientado en los autos de Calderón, brotan de esa comprensión de su época que pronto dejaría de reencontrarse en estas manifestaciones de un arte "irónico" y alegórico.

Es de lamentar que el libro de Lukács no trate de la importante disputa que Goethe junto con Schiller tuvo con los románticos, sobre todo con Schlegel y Novalis y sus maestros filósofos Fichte y Schelling, puesto que en esa polémica aquéllos se vieron obligados a emitir expresiones tan esenciales como ambiguas sobre la esencia del arte. Omítense así conceptos tan significativos para el ulterior desarrollo de la estética como los de la reflexión y de la ironía, que, en cierto sentido, preparan el terreno del realismo cerrado en la novela, así como el concepto de las proto-imágenes, a saber, el ideal del arte, vinculado a determinados contenidos. Sólo a través de este último, la relación de Goethe con la antigüedad puede encontrar una definición material, en tanto que en la exposición que Lukács al respecto hace, se determina tan sólo como relación ideal con una época perfecta en su unión inmediata entre vida y arte. Al no entrar en el centro de aquella discusión, que podría formularse como la diferencia entre la *idea* (de los románticos) y el *ideal* (goetheano) del arte, la investigación de Lukács extravía el camino directo que lleva de la esencia estética del propio Goethe y los problemas de la época. Precisamente por su conocimiento íntimo de las condiciones sociales, que empezaban a formarse en su tiempo, Goethe se aferraba a un concepto antiguo de la naturaleza. Aprender la idea de la natu-

raleza y convertirla así en proto-imagen del arte: he aquí la fórmula de los esfuerzos de Goethe por el descubrimiento de los profenómenos en la naturaleza real. Sólo la composición artística acabada y cerrada podría ser una proto-imagen en este sentido. El no poder lograrlo y la subsiguiente vuelta hacia la esfera de la apariencia es el camino que Goethe tenía que seguir, como lo expresan las palabras de Mignon en su canción de despedida: "¡Dejadme flotar como apariencia hasta que llegue a ser!" He aquí el lugar trascendental de la enajenación (*Entfremdung*), concepto esencial de la dialéctica hegeliana, que en obras anteriores de Lukács jugaban un papel preponderante y que ahora ha cedido a un concepto sociológico más crudo.

PEDRO VON HASELBERG.

Guido de Ruggiero, *L'Esistenzialismo*. Aggiunta alla prima edizione dei *Filosofi del Novecento*, Laterza, Bari, 1947.

Este apéndice histórico-filosófico del profesor Guido de Ruggiero, sobre "el existencialismo", pretende ser "un juicio muy limitativo", digamos un ajuste de cuentas con la "llamada filosofía de la existencia", a la que quiere reconducir a los límites de su "realidad de hecho", después de una presunta exposición de las tendencias o posiciones a las que se asigna, sin fundamento alguno, el común denominador de "existencialismo".

En realidad, se trata de un libelo contra lo que el autor, guiándose por el fácil dictamen de la opinión pública, acuñadora de "ismos", indiscriminadamente llama "existencialismo". Este, que, a creer a de Ruggiero, con su juego de antinomias y tensiones, con cierto inmanente dramatismo de sus elementos, promete un desenlace igualmente agonal, de esos que cortan la respiración, nos defrauda porque carece de tal desenlace y sólo nos aboca al vacío del tedio, donde la trama de la acción se desvanece, porque el protagonista también se esfuma. Todo pasa en el "existencialismo", según de Ruggiero, como en las "novelas rojas" (policiales), a las que se asemejaría el "existencialismo" por su atuendo pasional seudo dramático. Con este espíritu y este enfoque histórico-filosófico, el autor embiste contra todos los "existencialistas" contemporáneos: Heidegger, Jaspers, Marcel, omitiendo (¿omisión crítica o polémica?) a Abagnano, el autor de *La struttura de la esistenza*, el único filósofo importante que, desaparecido Gentile, hoy tiene Italia; sólo se salva del ataque Kierkegaard, porque el "existencialismo religioso", a diferencia de las otras especies de "existencialismo", que se aferran a la generalizada y vacía moción de existencia, tiene un "contenido", y, sobre todo, porque Kierkegaard no es un pensador vivo, y, por consiguiente, no se lo puede decapitar. Esta es la razón que incluso lo exalte, y esgrima su grandeza desesperada contra los "existencialistas" actuales, inspirándose en el criterio de aquellos historiadores monumentalistas que condenan el presente en nombre del pasado, porque sólo en éste conciben la existencia de lo grande, y proceden, como ya lo denunció Nietzsche, de acuerdo a la divisa: "dejad a los muertos enterrar a los vivos".

El "existencialismo", para de Ruggiero, desemboca en el nihilismo, y si no, reparemos en el "cementerio de Heidegger", lleno de "fuegos fatuos", y en el cual el *Dasein* emerge de la nada y, tras alumbrar un momento en un mundo en estado de fluidez, sin estructuras fijas y sin rumbo, va a parar a la nada, ya que la co-sistencia es libertad para la muerte.

Como vemos —sintetizamos su "exposición" del "existencialismo"—, emprenden el ajusticiamiento de todos los "existencialistas" contemporáneos, les prepara melodramáticamente un cementerio, después de cubrirlos con el sudario de la "razón" y el "idealismo". En virtud de esta técnica valorativa, su trabajo

"histórico-filosófico" tiene mucho de un *romanzo giallo*, en el cual el autor, haciendo de detective, sale en busca, no de uno, sino de los criminales, para al fin decepcionarse y protestar porque en la trama de la "realidad de hecho" que le sirve de asunto no encuentra al protagonista. Es que no se percató de que, para él, la ausencia de verdaderos personajes (de una problemática con fundamento y desarrollo) se debe a que en su ardor narrativo los ha liquidado prematuramente a todos, para sustituirlos por un ente fantasmático, "el existencialismo", sin vísceras especulativas, porque no supo ver la situación concreta y la tendencia peculiar de los filósofos declarados vitandos: un Heidegger, un Jaspers, etc.

Veamos más de cerca los trazos y la trama, artificiosamente recortada sobre la situación de hecho, del *romanzo giallo*, de de Ruggiero. — Guido de Ruggiero es, sin duda, un notable historiador de la filosofía que nos ha dado, en un esfuerzo de lo más ponderable y continuo, una gran *Storia della Filosofia* (16 densos volúmenes), que acaba de cerrar con el tomo consagrado a Hegel (*La Filosofia Moderna*, V), *Storia* de la cual algunas etapas, como la de la filosofía moderna, precisamente, han sido expuestas con singular penetración, método eficiente y análisis casi exhaustivo del material. De esta época, *L'Età dell'Illuminismo* (II), *Da Vico a Kant* (III) y *L'Età del Romanticismo* (IV) son historiadas, sobre todo la última, magistralmente. Es sensible que de Ruggiero no haya llevado la misma acuidad y objetividad, quizá por exceso de militancia en una determinada posición, a lo contemporáneo. — ¿Pero cuáles son los principios que deben informar la apreciación histórica objetiva de las doctrinas y tendencias de los filósofos? Ante todo, para encarar desde el punto de vista histórico la posición de un pensador, el historiador de la filosofía debe atenerse a la exigencia básica — y a ésta la vemos satisfecha en la obra de los grandes historiadores de la filosofía: Hegel, Zeller, Kuno Fischer, Schwegler, Windelband, Fiorentino, Emile Bréhier, etc. — de estudiarlo en sí mismo, en su propia problemática, y no en las resonancias que en el dominio difuso de la publicidad de su época tiene su actividad especulativa, ni en las interpretaciones polémicas, que casi siempre incurren en falsas generalizaciones y tergiversaciones de su posición. El historiador no debe orientarse en una ley de finalidad con relación a sus propios intereses especulativos, o los de su generación, o los de su época, e ir del presente (de su presente) al pasado, sino, siguiendo con criterio flexible el curso del tiempo, situarse, para enfocar cada producción filosófica, en el punto de vista de los autores mismos, y así retornar del pasado al presente con una visión tan objetiva e imparcial como sea posible. Esto, tratándose no sólo de pensadores de épocas pretéritas, sino incluso del más inmediato presente, lo cual no es más fácil, como pudiera suponerse, precisamente por la divergencia y diversidad de puntos de vista, frecuentes entre pensadores de una misma época, con los intereses y pasiones encontrados que su obra suscita en el círculo de sus coetáneos. Pero, en lo que a este principio respecta, el señor de Ruggiero viene efectivamente del pasado (que es su presente filosófico), de las últimas proliferaciones de una filosofía sistemática, de esquemáticos lineamientos racionalistas e idealistas, y aplica sus criterios y puntos de vista a producciones y situaciones actua-

les, surgidas en virtud de otras necesidades especulativas, de un distinto clima histórico, y que caracterizan una etapa post-sistemática de la filosofía.

Otra exigencia fundamental, resultante de las anteriores, es que el historiador de la filosofía no ha de encerrarse en su propia posición filosófica, si la tuviere (como es frecuente), sino que, por el contrario, debe esforzarse, al abordar y exponer la doctrina de los filósofos, por reducir al *mínimum* la parte de sus vistas filosóficas teóricas. Contra todos estos principios ha pecado el señor de Ruggiero, en su enjuiciamiento (como así también en la mutilada exposición) de lo que él llama "existencialismo" (rasero que aplica tanto a Heidegger como a Jaspers), especie de nebulosa o de noche, para decirlo hegelianamente, donde todos los gatos son pardos. Pero es el caso que a Heidegger no se lo puede incluir (lo que es posible con Jaspers), como hace el autor, entre los "existencialistas", palabra ambigua, que aquí hace referencia a los contenidos ónticos del *Dasein*, tal como éstos son vividos anímicamente, y cuya descripción es, sin duda, necesaria; mas esta descripción es, en Heidegger, simplemente un medio para un fin.

Un filósofo que se limita únicamente a esta descripción no es *existencial*, sino *existitivo*. De modo que lo que de Ruggiero, siguiendo la falsa opinión de expositores y críticos de Heidegger, llama "existencialismo" debe designarse, para evitar confusiones, con el nombre apropiado de "existitivismo". Heidegger, en este sentido, no es "existencialista". Ya en la Introducción de *Sein und Zeit* hace la estricta distinción entre *existenziell*, lo óntico relativo al *Dasein*, y *existenzial*, lo relativo a la estructura ontológica de la *Existenz* (ec-sistencia). Además, en el año 1937, en carta dirigida a Jean Wahl, excusándose de no poder asistir a la sesión de la *Société Française de Philosophie*, a la cual lo invitara y en la que se discutieron las consideraciones presentadas por el primero bajo el título de *Subjectivité et Transcendance*, Heidegger dice: "Vuestras observaciones críticas a propósito de la "filosofía de la existencia" son muy instructivas. Sin embargo, debo repetir que, aunque en *Sein und Zeit* se trate de "existencia" y de "Kierkegaard", mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como *Existenzphilosophie*. Pero este error de interpretación será, por el momento, difícil de descartar... La cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal." (Bulletin de la Société Française de Philosophie, *Subjectivité et Transcendance*, séance du 4 décembre 1937. Appendice, pág. 193, N^o 5, octubre-diciembre 1937.) Nos llama un poco la atención que un historiador de la filosofía, para el cual ciertos aportes documentales deben tener valor aclaratorio y preciso, esté (en 1947, a diez años de distancia) tan rezagado en su información. Por otra parte, persistiendo en tal confusión, afirma erróneamente que "a casi un siglo de distancia los motivos del pensamiento kierkegaardianos retornan en la filosofía de Martín Heidegger, pero retornan despersonalizados y vaciados de su contenido religioso, y, conectados entre sí más estrictamente, nos dan una especie de parábola de la existencia, en acto de emerger de la nada, y, después de un efímero recorrido, abismarse nuevamente en la nada" (*L'Esistenzialismo*, pág. 23). Este error, que es común a muchos expositores y críticos de Heidegger, es resultado de la

pereza mental, proclive siempre a simplificar y confundir, pensando e interpretando doctrinas y posiciones dentro de la rúbrica de los "ismos". En él también incurre Armando Carlini. Ellos, al reparar solamente en el punto de partida existensivo de la filosofía de Heidegger y en el análisis previo y necesario de determinados contenidos ónticos del *Dasein*, suponen que él ha tomado de Kierkegaard el problema de la "existencia", sólo que situándolo fuera del ámbito teológico-religioso, es decir, secularizando una temática originaria de la teología cristiana, con lo que se operaría la transferencia al hombre (al concebir en éste la ec-sistencia como realización de una esencia) de una idea enunciada de Dios. Sin duda, el punto de partida del filosofar heideggeriano es existensivo, porque tal cual se lo reconoce en la Introducción de *Sein und Zeit* (página 12), "la cuestión de la existencia (ec-sistencia) es una "oportunidad" óntica del *Dasein*"; vale decir que sobre la base de esta oportunidad, sólo dada al hombre, éste se lanza a la aventura metafísica del ser. De aquí que aquellos análisis del *Dasein* no constituyan, en Heidegger, un *terminus ad quem*, sino la acotación del terreno para el planteamiento del verdadero problema ontológico, la interrogación del ser en cuanto ser, teniendo en cuenta la radical diferencia entre ser y ente.

El tema de Heidegger no es, pues, el mismo de Kierkegaard, como se pretende; lo que hay es que aquellos análisis del primero, no obstante su distinta finalidad y alcance, se mantienen en una cierta proximidad, con cierta similitud externa, con relación a los temas, a los "motivos" kierkegaardianos. Si el señor de Ruggiero afirma, muy suelto de cuerpo, que en Heidegger "no hay de verdaderamente nuevo más que un virtuosismo formal, una técnica verbal complicada", es porque deteniéndose en el estilo, en la técnica expresiva, o sea en la cáscara, no ha sabido llegar hasta la problemática *in nuce* del filósofo germano (1).

Cuando el autor hace hincapié en la boga difusa que han alcanzado ciertos "símbolos" de contenido "imaginativo", que vienen a sustituir a las "pesadas y somnolientas categorías de la filosofía tradicional", alude, sin duda, a derivados verbales y epidérmicos del existentivismo, cuya explotación literaria, al ponerlos en circulación, los ha transformado en muletillas, en etiquetas, las que de Ruggiero, echando mano de un manido recurso polémico, quiere achacar a la doctrina misma, a lo que él indistintamente llama "existencialismo". Cita, por ejemplo, los siguientes: la encarnación, la donación, la angustia, la preocupación, el salto, el naufragio; a los que podríamos agregar otros "símbolos", hoy más o menos corrientes, tomados de algunos aspectos de la temática de Jaspers: sufrimiento, combate, falta (situaciones límites), reto, abandono, caída, ascensión, ley diurna, pasión de la noche, etc. Este es el fenómeno de las inevitables adherencias parasitarias que como hongos brotan en los flancos y en la

(1) Remitimos, respecto a esta cuestión, al párrafo 6 ("Conclusión"): "Problemática, estilo y terminología heideggerianas", de nuestro libro *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, 1936. Lo de considerar el pensamiento de Heidegger como mera "técnica verbal" es un despropósito nada original, pues ya fué dicho con las mismas palabras por el señor Julius Kraft, en un libro muy ramplón: *Von Husserl zu Heidegger*, 1932; véase sobre el mismo el párrafo 5 de nuestra "Conclusión".

línea de embestida de todo movimiento o tendencia filosófica que cobra influjo y crea un clima espiritual; acontece que se apoderan de ella los que, por fumismo o incapacidad especulativa, se dedican a acuñar las más módicas y disparatadas interpretaciones de la misma, para expender el producto en el mercado de la opinión pública, presentándose como sus autorizados concesionarios. Tenemos ya el ejemplo de lo ocurrido con la fenomenología, que, con su método tan preciso y fértil, deriva, por obra de expositores detallistas, sin visión de conjunto ni sentido problemático, a investigaciones intrascendentes de aspectos harto parciales, de presuntas cuestiones especiales, resbalando por esta pendiente hacia esa trivialidad que Max Scheler llamó cáusticamente "fenomenología de libro de estampas" (*Bilderbuchphänomenologie*). También de los temas y pensamientos movilizados por la filosofía existencial, la de Heidegger, y por la filosofía existensiva, la de Jaspers, se han apoderado los divulgadores irresponsables, los profesionales de la cháchara, falseando y superficializando el sentido de aquellas posturas filosóficas.

Es por esta pendiente de la divulgación —trivialización—, y con un recurso literario fácil, que un estado endopático del sujeto psicológico se transforma en la "existencia" de alguna cosa o ser viviente, por ejemplo, en la gaviota "existente", en la raíz del árbol hundida en la masa de la "existencia", existencia que, al perder su carácter de "categoría abstracta", se revela como lo absurdo, como lo absolutamente contingente. Pero si "se existe", si en alguien se da esta contingencia absoluta, es necesario "existir", sin término medio, hasta la putrefacción o "enmohecimiento de la raíz". Esta vivencia es proyectada sentimentalmente (con auxilio de la imaginación) hasta el ente raíz, o la vivencia de la desnudez de la piedra en el jardín es proyectada hasta su frialdad inerte, y todo ello hasta la náusea (*la nausée*, de Sartre). Como se ve, toda una técnica o expediente literario, a base de desconectados contenidos existenciales, anímicamente vividos o imaginados. Después, todos estos motivos (estados anímicos) pseudo-filosóficos se articulan en la náusea, vivencia que "traduciría", según el señor de Waehlens, la "experiencia central de la filosofía de Heidegger"! Así surgen exposiciones, artículos, conferencias, cursillos sobre el "existencialismo", titulados, más o menos, de esta laya: *Dimanche existentiel et la semaine de la petite histoire*, lo cual viene a equivaler a "domingo existencial (*avec le savant monsieur tout le monde*) y toda la semana de *celui qui ne comprend pas (avec moi)*, avatar del personaje de Remy de Gourmont, que, por superación del modelo, quiere significarnos: "yo sí que comprendo, las cosas pasan del siguiente modo y tienen tal alcance"... Este es el procedimiento para adular y mal interpretar las tendencias o doctrinas más serias pasando por encima, sin enterarse, de la auténtica problemática que ellas infieren.

De Ruggiero, buscando al protagonista de la "existencia" (especie de atentado contra la filosofía seria, "sin adjetivos"), nos dice que este concepto, conforme a la etimología de la palabra, implica una emergencia, un salir fuera del ser de nuestro estar, un "trascender el dato originario"; es decir, según él, que la ec-sistencia "despunta como un hongo del plato terreno del *Dasein*". Aquí el autor, por una total incompreensión del concepto de ec-sistencia y de *Dasein*,

en Heidegger, incurre en una serie de confusiones y extrae, por consiguiente, consecuencias también equivocadas. Heidegger no emplea la palabra *Dasein* con la intención de expresar la noción metafísica de realidad, en el sentido, vigente en la filosofía, desde el siglo XVIII, de "objeto". Cuando afirma que "la «esencia» del *Dasein* yace en su existencia" (ec-sistencia), quiere significar únicamente que el hombre deviene esencial en virtud de que él es él allí (el *Da*), o sea el ente para el cual clarea o despeja el ser. De donde sólo el ser del allí (del estar allí) entraña el carácter fundamental de la ec-sistencia, es decir, el acceder ec-stático en lo que, para este ente, es la verdad del ser. La ec-sistencia aquí no tiene, ni por asomo, el sentido tradicional de *existentia*, concebida por Kant como "realidad", en la acepción de objetividad, y por Hegel como la idea de la absoluta subjetividad consciente de sí misma (o inmediatez de la reflexión en sí y en lo diverso). Por eso es infundada la pretensión de de Ruggiero de que ec-sistencia no puede tener el significado dinámico de emergencia, sino que sólo puede ser "alguna cosa invenciblemente estática y sedentaria". Esto nos confirma que, desentendiéndose del significado que tiene en Heidegger, él toma la palabra ec-sistencia en el sentido tradicional de *existentia*. El protagonista de la *Existenzerhellung* (término de Jaspers), al que dice de Ruggiero haber buscado en vano, tanto en Heidegger como Jaspers, es el *Dasein*, el que en virtud de su *Da* (allí), o sea de su acceder a la verdad del ser, se conoce a sí mismo, y sobre esta base, constituye el conocimiento de las cosas. No se trata, pues, como en la filosofía tradicional, del conocimiento, que en tanto supuesta actividad de un *ego* abstracto, del *yo* de los sistemas idealistas, conoce al *Dasein*, sino que es éste el que funda la posibilidad del conocimiento. Si, en la emergencia del *Dasein*, el autor "busca" un "verdadero sujeto", y a éste lo entiende como persona o como objeto, no lo va a encontrar, porque tanto lo personal como lo objetivo, lejos de indicárnoslo, obstruyen el acceso a lo esencial de la ec-sistencia como emerger histórico (en la temporalidad de su salir fuera) en el ser.

Al decidir acerca del "existencialismo" ("familia de pensadores", que ve cortados por la misma tijera), el *quid juris*, o sea de su valoración, en sentido negativo en cuanto al aporte del mismo a la "filosofía sin adjetivos", afirma el autor que el "problema de la existencia" está ya incluido en ella, "contra la pretensión de los nuevos escolarcas de incluir a aquélla en éste". También nos dice que el "existencialismo" tiene orígenes remotos y próximos; lo remoto sólo se remonta, para él, hasta Kierkegaard; lo próximo arranca de la tipificación y standardización del drama kierkegaardiano por "algunos profesores alemanes". Vale decir que el "existencialismo" es un *hiatus* breve y relativamente reciente en el desarrollo milenar de la filosofía occidental. Por lo visto, este historiador peca por falta de perspectiva histórica y de un concepto comprensivamente esencial y, a la vez, estricto de los últimos sustratos de las diversas concepciones filosóficas, esto es, de las motivaciones informúladas que están en la base de la filosofía, desde sus orígenes hasta las últimas construcciones sistemáticas del idealismo alemán.

Por otra parte, con lo de la inclusión del "problema de la existencia" en la filosofía, como subsunción de lo particular en lo genérico, o, a la inversa, la in-

clusión o enraizamiento de la filosofía en una primaria motivación existencial, estamos frente a un problema cuya importancia y dimensión no parece ni siquiera barrantar el señor de Ruggiero, debido a su fuerte *parti-pris* dogmático. La indagación de carácter especulativo o doctrinario que es la filosofía, encuentra su justificación, la ha encontrado siempre, en forma explícita o virtual, en el hombre, en cuanto éste es un ente que tiene acceso a la existencia. Se puede documentar esta afirmación, ejemplificándola aun en aquellas concepciones filosóficas en que es más rigurosa la coherencia conceptual sistemática y más pronunciada su tendencia a rematar en estructuras estrictamente objetivas. Así, ya es sabido que, para Platón, el hombre sólo es esencialmente hombre porque es capaz de filosofar, es decir, que él adviene a su humanidad en tanto le es posible encontrarse a sí mismo en la reflexión filosófica. De aquí que la filosofía sea para el hombre una manera de existir, la más alta y lúcida, en la que encuentran expresión y justificación todos sus intereses fundamentales, los específicamente atinentes a su esencia humana. Y cuando Aristóteles desarrolla, en la etapa inicial de la *Metafísica*, el concepto de filosofía, afinándose en la idea de la *philosophia prima*, como amor al más profundo conocimiento, está lejos de proponerse suministrar una determinación relativa al contenido del objeto de la filosofía, con el fin de contribuir a su definición conceptual, sino que él esclarece tal concepto mediante el modo en que el hombre ejercita ese conocimiento, vale decir, en tanto filosóficamente existe y está presente en la filosofía. Aristóteles nos aboca a la naturaleza teórica de la sabiduría apelando a la historia de su origen, historia que, para él, no es cronología, cúmulo de noticias de la sucesión contingente de las estructuras que la filosofía nos ofrece a través del decurso del tiempo, sino el testimonio, la mostración, de que la filosofía tiene necesariamente su hogar, su brote germinal, en la esencia del hombre, esencia amasada con la sustancia misma de su existencia; el afán humano por el más profundo conocimiento no es más que la nostalgia de ese hogar. Por algo dijo Novalis, con adivinación certera, que "la filosofía es, propiamente hablando, nostalgia del terruño (*Heimweh*), la tendencia a estar, por doquier, en su hogar".

Ante estos incisivos antecedentes clásicos, es evidente que se quedan cortos los que, deseosos de explicar la filosofía existencial desde el punto de vista ortodoxo, y, sobre todo, de neutralizar su filo secular, hacen remontar el "existencialismo" (no la motivación existencial del pensar filosófico, lo que es distinto) a Tomás de Aquino, haciendo de éste, merced a la equivocada identificación de *existentia* y *ec-sistencia*, un Adán "existencialista", para lo cual aducen la prioridad que dió al "ser" (o sea al ente supremo, que no es lo mismo que el ser).

Ahora, si reparamos en una concepción tan racionalista y sistemática como la hegeliana, en la que la fuga hacia lo objetivo conceptual es tan pronunciada, también podemos comprobar que la motivación existencial cobra voz como una posibilidad, siempre latente, teniendo de ella, el propio Hegel, plena conciencia, no obstante su radical troquelación de la filosofía como ciencia.

En el Prefacio de la *Phänomenologie des Geistes* (III-3), al hablarnos de la vida de la verdad, del impulso especulativo que lleva hacia ella, escribe: "Lo

verdadero es una orgía báquica, en la cual no hay miembro que no esté ebrio, y por cuanto esta orgía disuelve todo momento que tiende a segregarse, ella es asimismo, a un tiempo, simple y lúcida quietud." Y en una de sus cartas dice: "Conozco este descender a oscuras regiones, en las que nada se nos ofrece fijo, consistente y seguro, donde por doquiera brillan relámpagos que con su repentino fulgor nos encandilan..., donde la senda que transitamos se interrumpe y desemboca en lo indeterminado... y nosotros somos arrancados de nuestra forma."

Vemos, pues, que aun en un pensamiento como el de Hegel, que deliberadamente salta por encima de la estructura existencial del sujeto concreto (cuyo ser queda absorbido en el sujeto absoluto o verdad de la sustancia), el momento inabordable de la co-sistencia no es escamoteado, sino explícitamente reconocido. Esta motivación existencial, que está en la raíz de todo auténtico pensamiento filosófico, es la que el autor de *L'Esistenzialismo* desconoce o no quiere ver, porque cree que filosofía es únicamente lo que ha cristalizado en sistemas racionales, lo formulado conceptualmente, con prescindencia de lo especulativo, de lo cual la filosofía sistemática, decantada en estructuras racionalmente objetivas, es sólo remate y formulación. No se percató de que hay un pensar más primario que el meramente conceptual.

Toda filosofía —digna de este nombre—, antes de encontrar expresión en sistemas, en la instancia racional del pensamiento discursivo, alienta en el espíritu de una época, o de una generación, o de un hombre, como primario impulso metafísico, como pensar especulativo aun no formulado; la sistemática no es nada más que una forma o manifestación especial y parcial de aquella tendencia primariamente filosófica, que es índice dinámico, fluencia del hontanar. Grave yerro es, pues, tomar el envase, la sucesión contingente de formas sistemáticas, por el contenido, la esencia de la filosofía misma.

Aferrándose a él, y erigiéndolo en criterio para valorar las concepciones filosóficas, habría que radiar toda la filosofía pre-socrática, aquella filosofía productiva que Nietzsche llamó, en su elogio, de la "época trágica de los griegos", es decir, todas las manifestaciones especulativas anteriores a la floración de los sistemas clásicos del helenismo (Platón y Aristóteles); también habría que dejar fuera del marco de la filosofía a la mística especulativa alemana de los siglos XIII y XIV (el pensamiento renacentista alemán), con figuras como las de Meister Eckhart, Paracelso y Jacobo Böhme, tendencia que es el antecedente de las construcciones sistemáticas de la edad moderna.

Pero es el caso que precisamente Hegel —el filósofo del sistema, por antonomasia— considera a estos pensadores místicos dentro de la filosofía, y al estudiar (en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) a Böhme, le hace justicia, subrayando que "llamarle espíritu turbulento" no es decir nada contra él, ya que lo mismo se podría decir de cualquier otro filósofo.

La *turbulencia* de los grandes pensadores pre-socráticos y de los místicos especulativos alemanes sólo denota el fluir borboteante de la filosofía de su manantial. Y esto nos dice que el hombre, en tanto filósofo, es raigalmente inmediatez existencial, que mediante el pensar accede al ser, y con la cual está directamente

vinculada un temple anímico *sui generis*, el que entraña impulso y dirección . . . en pos de una forma que le permita tomar posesión y pleno conocimiento de aquella instancia existencial y de su sentido.

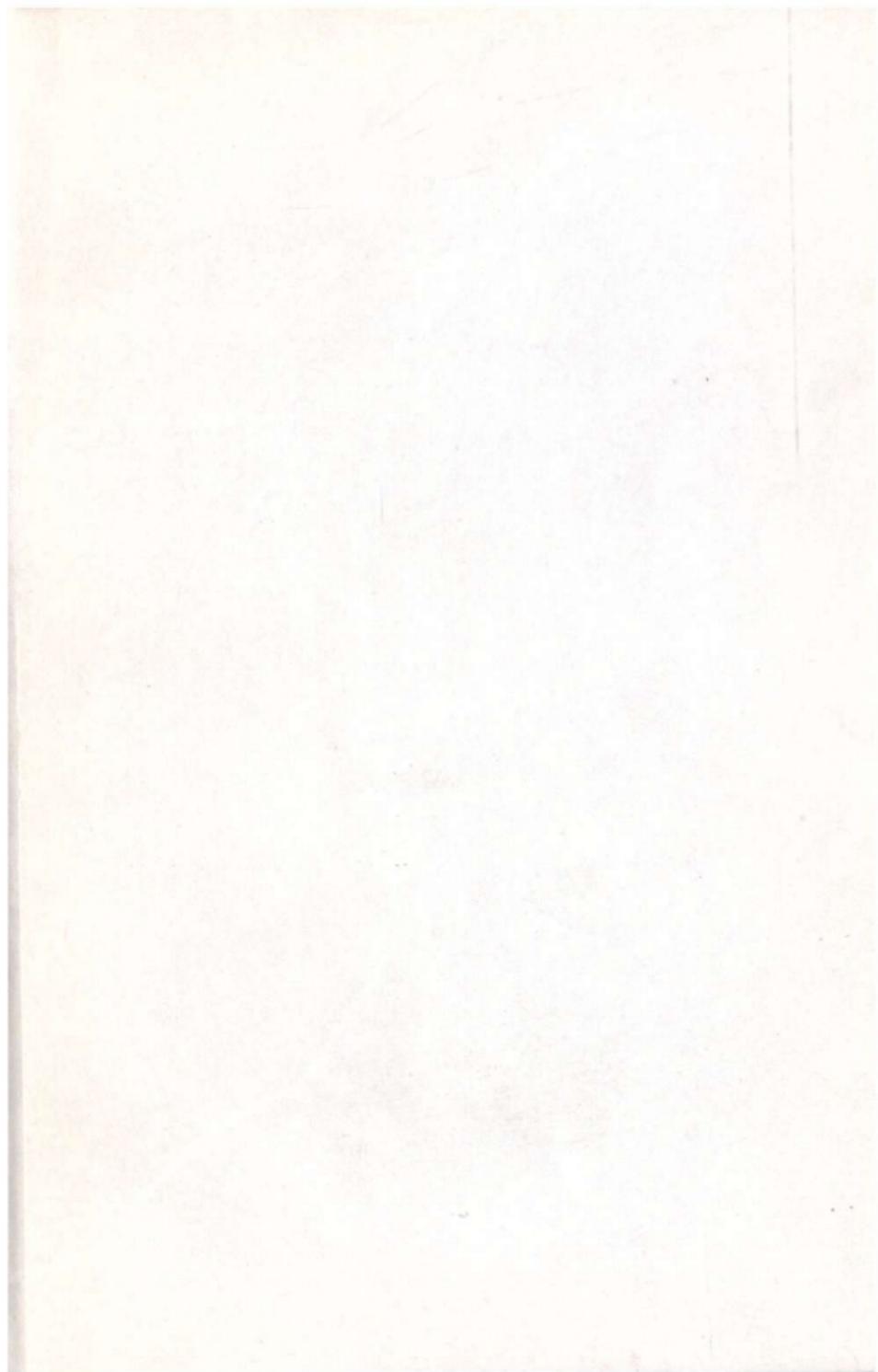
Después de lo que hemos puntualizado acerca del juicio harto sumario y taxativo del señor de Ruggiero sobre el "existencialismo" y de las razones que para considerarlo fundado invoca, no podemos asombrarnos de la explicación que nos da del éxito del "existencialismo" entre los profesores de filosofía, "a los que no quiere inferir la ofensa de colocarlos en el plano de los autores o de los lectores asiduos de las novelas rojas". Tamaño desliz de los profesores de filosofía, su momentánea infidelidad a las pesadas categorías de la filosofía universitaria, se ha producido porque ellos, "los técnicos de la especulación filosófica han quedado maravillados y conmovidos, como si se hubiesen encontrado frente a una auténtica revelación de un pensamiento nuevo y profundo". De aquí que se hayan contentado con apenas entender el sentido del nuevo e intrincado pensamiento, sin que se les viniera a las mentes el poner en duda su valor intrínseco. Por haber quedado turulatos ante tal espejismo, no se han dado cuenta esos profesores de que ese valor es igual a cero.

No nos sorprende la idea demasiado solemne que el autor tiene de los profesores de filosofía, quizá debido a una generalización apresurada e infundada, al concebirlos como entes de invernáculo académico; atmósfera confinada, y aislada del *plein air* de la vida, que, por lo visto, no ha podido preservarlos del todo de aparecer, por esta vez, paradójicamente incursos en la falta de haber dado acogida, tratando de comprenderla, a una doctrina que entraña una reacción contra la filosofía tradicional de tipo universitario. Pero, en la misma medida en que ello no nos sorprende, admiramos el grado de diáfana cristalización académica que —por lo menos en teoría y en postura crítica, ya que, en el trato personal, su llaneza y cordialidad lo alejan de toda tiesura académica— ha alcanzado el señor de Ruggiero, revelado en su apéndice sobre *L'Esistenzialismo*, el cual nos ha ofrecido la oportunidad, o mejor el pretexto para pergeñar estas líneas, demasiado extensas si, como nota bibliográfico-crítica, se hubiesen ceñido a un texto que no daba para tanto. Pero, más allá de éste, y tomándolo como ejemplo a mano, las anima el propósito de puntualizar errores corrientes, que hoy van prendidos a los flancos de un pensamiento de gran envergadura filosófica y de máxima estrictez en su formulación. Hemos considerado, por ello, útil y en su punto denunciar esos errores que lo desnaturalizan, aportando, a la vez algunas precisiones, necesarias en ambientes sin madurez crítica, en los que todo —hasta las doctrinas más impares— suele ser uno y lo mismo.

CARLOS ASTRADA.

IMPRESO EL 29 DE OCTUBRE DE 1948
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
CALLE LUCA 2227, BUENOS AIRES

761



30 (#)

