

100
CF

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

Año II

Marzo - Octubre de 1949

Núms. 3 y 4

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO III



BUENOS AIRES
SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
LUCA. 2227
1949

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano:

FEDERICO A. DAUS

Vicedecano:

FRANCISCO NOVOA

Consejeros:

CARLOS JOSÉ BIEDMA
JUAN E. CASSANI
RAÚL HÉCTOR CASTAGNINO
JOSÉ R. DESTÉFANO
HORACIO ACUSTÍN FASCE
ALBERTO FREIXAS
LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA
CARLOS ALBERTO RONCHI MARCHI
ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET

Secretario:

ROBERTO COMBETTO

Prosecretario:

NICOLÁS J. M. BECKER

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director: CARLOS ASTRADA

SECCIÓN DE FILOSOFÍA

(Anexa a la dirección del Instituto)

Biblioteca: María Ángela Fernández
Auxiliar técnico: Mario García Acevedo
Auxiliar técnico (ad honorem): Juan Pedro Bürgin
Auxiliar administrativo: Nelly Marta Ravizzoli
Jeje de trabajos prácticos: Andrés Mercado Vera

SECCIÓN DE PSICOLOGÍA

Director: LUIS F. GARCÍA DE ONRUBIA
Auxiliares técnicos: Ángela Molnos, María Pura Giordano
y Lilibian Olga Deniselle
Ayudante: Salvador Gómez

SECCIÓN DE ESTÉTICA

Director: LUIS JUAN GUERRERO
Director adscripto (ad honorem): JOSÉ R. DESTÉFANO
Auxiliar técnico: Pedro Atilio del Soldato

100
CF

CUADERNOS DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
1972



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

Año II

Marzo - Octubre de 1949

Núms. 3 y 4

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO III



BUENOS AIRES
SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
LUCA, 2227
1949

Nº de inscripción: 286.102

Copyright by Instituto de Filosofía
de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1949.



S U M A R I O

WILHELM SZILASI

La experiencia en las Ciencias Naturales

NICOLA ABBAGNANO

Romanticismo y Existencialismo

ERNESTO GRASSI

El problema especulativo de la Realidad individual humana

ENRICO CASTELLI

El Existencialismo, filosofía de la crisis

INFORMACIÓN Y RESEÑA DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

- 1) El Primer Congreso Nacional de Filosofía.
- 2) Reseñas por Horacio A. Fasce, Francisco González Ríos, Carlota T. de Mathaus y Andrés Mercado Vera.

EN EL SEGUNDO CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE GOETHE

La Filosofía de Goethe, por Carlos Astrada.

Johann Wolfgang Goethe. *La Naturaleza. Aforismos escritos entre 1781-82 aproximadamente*. Traducción de CATALINA SCHIRBER. *Influencia de la Filosofía Moderna*. Traducción de M. P. C. D.

NATURALEZA E HISTORIA EN EL ÁMBITO ARGENTINO

Contacto con la Naturaleza ahistórica y el mundo occidental técnico, por Ernesto Grassi.

Historicidad de la Naturaleza, por Carlos Astrada.

CRÍTICA Y NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Wilhelm Dilthey, *Grundriss der Allgemeinen Geschichte* (CARLOS ASTRADA). **Georg Simmel**, *Goethe* (FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS). **Ludwig Landgrebe**, *Phänomenologie und Metaphysik* (PEDRO VON HASELBERG). **Josiah Royce**, *Filosofía de la Fidelidad* (ANDRÉS MERCADO VERA). **Enrico Castelli**, *Existencialisme Théologique* (CARLOS ASTRADA). **F. W. J. Schelling**, *Filosofía del Arte* (FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS). **John Dewey**, *La Experiencia y la Naturaleza* (HORACIO PINTOS).

S U M A R I O

WILHELM ZIEGLER

La economía en las Ciencias Sociales

ERNESTO CRASSI

El problema capitalista de la Revolución industrial temprana

LEONDO CASTELLI

El factor humano, límites de la vida

EXPERIMENTOS Y ENSAYO DEL PENSAMIENTO NACIONAL DE LA ARGENTINA

El primer Congreso Nacional de Filosofía

El problema del método A. J. Ayer y la filosofía analítica

EL SEGUNDO GOBIERNO DEL MOVIMIENTO DEL GOBIERNO

La filosofía de la ciencia en la Argentina

LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA EN EL SIGLO XIX

La filosofía y la historia en la Argentina

ARTÍCULOS Y OTRAS PUBLICACIONES

WILHELM ZIEGLER, *La filosofía de la ciencia en la Argentina*

LA EXPERIENCIA EN LAS CIENCIAS NATURALES

POR WILHELM SZILASI

Quisiera referirme sucintamente a la cuestión científica más importante del momento, es decir, a la experiencia científica natural. Como es sabido, las interpretaciones filosóficas acerca de este tema difieren mucho entre sí. Kant afirma que el conocimiento, en tanto que proyecto trascendental, entra en la categoría de la *causalidad*. La ciencia natural moderna concibe sus adelantos según la categoría de la *finalidad* (*Planmäßigkeit*). Así, entre los grandes sabios nos encontramos con algunos que nos hablan de la libertad de los acontecimientos de la naturaleza, y, por lo mismo, tienden a caracterizar el hecho de que en la física moderna no es posible calcular un fenómeno futuro partiendo de una situación actual determinada, sino solamente llegar a conclusiones de probabilidad relativas a los estados futuros de una región de la naturaleza.

Kant ha distinguido claramente entre los aspectos teóricos y prácticos de la razón. No obstante, parece como si esta distinción hubiera perdido vigor en la hora actual. Sin embargo, es innegable que en este sentido Kant ha dado un gran paso adelante. En los pensamientos de la vejez que nos han sido legados bajo la denominación de *Opus Posthumum*, su fin principal consistía en descubrir la *transición* (como él dice) entre el dominio del conocimiento y el de la acción, con lo cual quería expresar el paso trascendental. En mi opinión, Kant cree descubrir la posibilidad trascendental de establecer una relación entre la trascendencia subjetiva de la experiencia y la trascendencia objetiva propia de los dominios del ser; o dicho de otra manera, experimentar la realidad de lo real de igual modo como nosotros (los hombres) experimentamos inmediatamente nuestra propia realidad en la acción.

Con Kant comienza una nueva era de la metafísica histórica, que fué continuada, en particular, en la filosofía de la naturaleza de Schelling. Lo que hoy se denomina dialéctica materialista de la naturaleza proviene de Schelling, pero lo que falta totalmente en éste es un fundamento ontológico. Este fundamento exige que por sujeto no se entienda un momento vacío de relación con el objeto de la experiencia, como una suerte de *cogito* puro, sino por el contrario esa plenitud misma de una auto-interpretación existencial, la cual comprenda en su constitución el *a priori* de la naturaleza.

Este viraje ontológico implica el momento preciso que separa totalmente al sujeto del dominio del Ente, oponiéndoselo como aquéllo que (igualmente) suelda este sujeto a la unidad misma de los Entes. Así, se da una interpretación nueva en lo que atañe al sentido de la realidad. La realidad es entonces la unidad de todos los Entes, de suerte que el Ente humano, el *Dasein*, no es —exagerando un poco— *nada más que una cosa en la conjugación de todas las cosas*.

En esta exposición, tiendo particularmente a subrayar este realismo *a priori* en su nuevo sentido. No es éste un realismo concebido a la ligera. Afirmando que conocemos el universo en su realidad, se entiende por la palabra real aquéllo en lo que está comprendido el Ente humano, el *Dasein* cognoscente, y por conocer se entiende la experiencia *a priori* considerada por cada experiencia natural como formando parte del *a priori* del todo.

La realización de esta tarea es difícil. Felizmente, la física, esa hermana menor de la filosofía, tiene los sentidos más aguzados y aptos para captar el viraje de la comprensión del ser debido a que desde sus comienzos ella se ha visto orientada hacia la totalidad de la naturaleza. Su práctica, midiendo la subjetividad y ordenando las totalidades cósmicas, nos proporciona ejemplos del cambio que halla en la filosofía su explicación y su generalización. Con esto no se quiere decir que la física vaya hacia la indagación de sus problemas sometida a la influencia de la filosofía; por el contrario, su marcha le es impuesta más bien por sus propios problemas y por la situación histórica. Sin embargo, ella padece tácitamente la misma experiencia del ser que expresa la filosofía. A esto se debe que su labor nos permita advertir ciertos momentos en la virada ontológica *característica* de nuestro tiempo, la cual quizás sea reveladora de un acontecimiento más decisivo y de mayor amplitud que lo que comúnmente se piensa.

*

* *

En primer lugar, quisiera recordar la doble significación del término "experiencia". Considerad todo cuanto acabo de decir en el ámbito de vuestra vida cotidiana. Digo, por ejemplo, que he tenido mucha experiencia a lo largo del tiempo con tal o cual hombre, que desconfiaré de él en el futuro. Puedo entonces reconstruir su personalidad y sabré cómo obrar respecto de él. En este caso, he realizado una doble experiencia: a) una experiencia particular de hechos aislados, b) sobre la base de estas experiencias particulares he realizado la experiencia general con relación a un modo de ser de este hombre. Allí donde el lenguaje corriente habla de modo, en tanto que modo de la experiencia y del ente experimentado, la filosofía habla de *modos de ser*, o sea del modo de ser del sujeto y del objeto. Y bien, yo me propongo mostrar que *la física moderna dirige sus investigaciones hacia los modos de ser de los fenómenos naturales y no hacia esos fenómenos mismos*. En su práctica, más que en las reflexiones filosóficas con las que muchos físicos acostumbra epilogar sus magníficos trabajos, ella revela su íntima relación con la filosofía.

La física moderna se ve obligada a examinar sus modos de experiencia de manera harto singular. En efecto, las experiencias que le son propias ofrecen una variedad perturbadora, pues tienen lugar en numerosos dominios, se orientan hacia horizontes diversos y hasta parten de puntos de referencia incompatibles entre sí. En lo que concierne al modo de ser de la experiencia, en casi todos los físicos se encuentra una afirmación de las más importantes: se dice que las teorías físicas actuales acusan una estructura distinta de la física clásica únicamente allí donde sus objetos no son más objetos de una experiencia inmediata. Me explicaré de inmediato.

En los últimos cien años, poco más o menos, hemos aprendido que en biología la diversidad de los modos de experiencia depende en primer lugar de las diferencias de dimensión y de las unidades de medida que constituyen dicha dimensión. El gran fisiólogo von Baer, hijo de la filosofía idealista alemana, fué el primero en hacer las reflexiones más radicales en materia de biología respecto de las unidades naturales de medida a las que está sometida la organización del ser viviente. Tal unidad de medida natural, la del tiempo por ejemplo, representa el momento vital, es decir la menor unidad de tiempo calculable —un instante— a través

de la cual es posible captar aisladamente una impresión sensible. El momento vital del hombre dura aproximadamente de $1/4$ a $1/16$ de segundo. Cuando las impresiones se siguen más rápidamente ya no es posible aislarlas, pues se confunden unas con otras. Si se piensa en el cinematógrafo se está frente a la verificación del papel que desempeñan los momentos vitales. En efecto, no oscilan entre seis y diez, sino que son dieciséis las imágenes individuales que por segundo vienen a impresionar nuestra retina, a fin de que podamos ver no imágenes individuales sino más bien acciones en continuo movimiento. Las unidades de medida son diferentes según la diferencia de nuestros sentidos, pero ellas están ligadas unas a otras por un nudo firme, o dicho de otra manera, ellas se encuentran como incrustadas en una entidad constructiva de unidades de medida coherentes entre sí. A semejante unidad de estructura de las otras específicas unidades de medida la denominamos "relación de magnitud" o dimensión. Cada ser viviente *tiene* su dimensión propia; von Baer llegó a pensar que la unidad constitutiva de las medidas individuales comprendería también la duración de la vida. Según esta concepción, los seres de vida efímera poseerían momentos vitales proporcionalmente más breves. Suponiendo que su unidad de medida se pudiese reducir a unidades de medida como centímetro, gramo o segundo, podríamos decir que ellos debieran percibir proporcionalmente un número mayor de impresiones individuales, lo cual exigiría un número mayor de impulsiones sensibles por segundo a fin de que estas impresiones individuales pudieran confundirse en un mismo movimiento.

Estas reflexiones tienen ciertamente un sentido y un valor para todos los seres vivientes. Permitidme que, como ha hecho von Baer, extraiga las consecuencias que se relacionan con nuestro problema. Imaginemos que entre los hombres exista también una diferencia enorme en lo que concierne a las unidades biológicas de medida. Imaginemos que exista, por ejemplo, un tipo de hombre cuya vida sea mil veces más breve que la nuestra —de veintinueve días término medio— pero que se desarrollase con la misma plenitud que la nuestra. La vida entera de este hombre estaría entonces condensada y sería acelerada. Las experiencias de una tal vida humana de veintinueve días serían, por así decirlo, microscópicas. La riqueza de esta existencia humana no podría consistir en fenómenos de desarrollo lento, pero dado que estos momentos de receptividad equivaldrían a una milésima de los momentos normales, tales seres tendrían mil impresiones en el tiempo en que nosotros tenemos una sola

impresión. Tendrían por segundo tantas impresiones como las que nosotros tenemos en el lapso de dos horas aproximadamente. Lo que desaparecería de nuestra observación en un solo segundo, ellos podrían observarlo con toda tranquilidad durante cerca de dos horas y percibir detalles en número inimaginable para nosotros. ¿Sería posible entendernos con hombres tales? Probablemente ni siquiera tendríamos un lenguaje común, puesto que el lenguaje está indiscutiblemente adaptado a nuestras propias dimensiones, y esto constituiría tema de una investigación que nos llevaría al problema del modo de organización del hombre. En la proporción de los momentos vitales, mientras estos seres experimentarían una puesta de sol cada tres años, y su noche duraría por consiguiente tres años enteros, nosotros no experimentaríamos más que una. Tal vez para ellos la noche sería una perturbación conmovedora en el curso de sus vidas, acaso una fuente de conocimientos enteramente heterogéneos, puesto que, como dijo Aristóteles: "... la noche recoge del universo desconocido infinidad de cosas que se evaporan al filo del día." La fase lunar, de la luna nueva al plenilunio, acompañaría la mitad de su vida. ¿Podrían tener ellos las mismas experiencias vividas que nosotros? ¿La noche, las estrellas, la luna, podrían influir de la misma manera sobre su vida sentimental y sobre su poesía?

Entrarían en conocimiento no sólo con los mismos hechos en las distintas dimensiones, y lograrían así una riqueza totalmente diversa en los detalles, sino también con fenómenos absolutamente diferentes. Dotados de tal manera que sus ojos recibiesen mil veces más impresiones aisladas que los nuestros, no podrían percibir nuestros colores. Por el contrario, el límite inferior de la visualidad se encontraría en ellos ciertamente sobre el plano de los rayos duros con sus millares de frecuencias, es decir, sobre aquél de una longitud de onda de un milésimo, porque, como es sabido, la frecuencia y la longitud de onda son inversamente proporcionales entre sí. Tampoco les sería dado escuchar nuestra música, pues uno solo de nuestros sonidos les causaría el efecto de un rechinamiento de una duración de hora y media a tres horas. En cambio, la radiación de calor sería para ellos música. Constituiría su mundo un conjunto de objetos enteramente distintos, sus almas estarían llenas de experiencias vividas, distintas ellas también. No nos podríamos explicar la causa de sus movimientos, ni sus comportamientos, ni siquiera la guía de su propia orientación y menos aún la motivación de sus emociones, de sus irritaciones y de sus actos. No habría medio alguno de comunicación entre ellos

y nosotros. Nuestro parentesco tendría por efecto asimilar entre sí los esquemas fundamentales de nuestras dimensiones distintas, es decir, el *engranaje* de los órganos sensibles: vista, oído, etc. Lo cual es también muy difícil de afirmar, pues es probable que una vez cambiada la dimensión, fuesen perceptibles para ellos las comunicaciones orgánicas que para nosotros permanecen ocultas. A través de esto podemos darnos cuenta de la diferencia que nos separa de los animales pese a todas nuestras afinidades comunes. Hasta el presente se han medido ciertos momentos vitales de algunas especies animales, pero aun queda un gran campo de investigación para poder establecer cuál sea la influencia constitutiva de estas unidades de medida sobre toda la dimensión, o dicho de otra manera, sobre la constitución ontológica de su unidad constructiva. En verdad, no tenemos más que concepciones muy vagas sobre la forma en que *su unidad de dimensión* determina toda *su disposición vital*, pero antes de encarar este problema quiero presentar todavía otra consecuencia que surge de las reflexiones antes mencionadas.

Utilicé el ejemplo de von Baer no como fin temático sino para mostrar cómo el hecho de querer conocer la estructura de los seres extraños es difícil y está lleno de problemas engañosos, y aun cuando podamos variar los momentos integrales de dicha estructura, ello sólo será numéricamente. El ejemplo sirve para mostrar los nuevos métodos del pensar que nos son impuestos por los novísimos sistemas de dimensión, así como también las posibilidades de nuevas experiencias, las que surgirán tan pronto descubramos tal sistema de ser.

La física moderna dispone para cada caso de una movilidad libre a través de dimensiones variadas. El primer motivo para la superación que la física moderna hace de las dimensiones (que son biológicamente naturales al hombre), reside en el hecho de que la marcha progresiva de nuestro saber responde al descubrimiento de *nuevas posibilidades de experiencia*, conclusión que goza de la aprobación de todos los grandes físicos de nuestro tiempo. Lo positivo consiste en el hecho de que la física moderna descubre diferentes dominios, cada uno dotado de sus dimensiones propias. Así es cómo la física moderna demuestra que la experiencia humana no está exclusivamente limitada a la experiencia natural fisiológica con sus dimensiones propias. Lo que la física moderna experimenta es la experiencia que *concierna a nuestros propios modos de experimentar*. El descubrimiento de nuevas posibilidades de experiencia con sus dimensiones propias (diferentes de la nuestra, definida específicamen-

te) constituye la teoría. Ante todo la física moderna es teórica. La teoría moderna es más bien un asalto anticipador que una explicación sistemática. Sobrepassa la dimensión natural fisiológica poniéndola entre paréntesis. Entonces, el tiempo y las unidades de medida en el espacio, que nos son familiares, ya no tienen valor constitutivo para la experiencia, ni para lo experimentable, ni siquiera bajo esa forma modificada que reemplaza las unidades naturales por unidades más pequeñas o más grandes, tal como hemos visto en nuestro ejemplo biológico. La física moderna no se instala en una dimensión sino que está dirigida *hacia las dimensiones*, hacia su diferencia y hacia el fundamento inefable de su unidad.

Ya que es necesario, trataré de clasificar en pocas palabras las diferentes etapas de la experiencia. La experiencia fundamental es la que denomino nuestra experiencia natural. En ella se nos dan los hechos ónticos, es decir, toda la riqueza de los fenómenos que nos son accesibles por nuestra disposición biológica. Esta experiencia está fundada por la subjetividad trascendental, o sea por los bosquejos transcendentales de la subjetividad. Pero nosotros hacemos nuestras experiencias naturales sin reflexionar sobre estos bosquejos fundamentales. Por el contrario, las ciencias no serían posibles si careciéramos de la facultad de hacer objeto de una nueva experiencia a tales bosquejos subjetivos transcendentales, que es lo que constituye la experiencia ontológica. La física clásica también ha hecho la experiencia de sus bosquejos subjetivos, como ser, por ejemplo, el de la comprensión de la naturaleza como relación funcional entre las magnitudes mensurables: masa, espacio, tiempo. Estas experiencias están todavía incluidas en la subjetividad. La física clásica constituye la experiencia ontológica de la subjetividad trascendental referida a los bosquejos de la experiencia de la naturaleza.

La experiencia ontológica de la filosofía, que no se concentra ni en la particularidad de los bosquejos, ni en los fenómenos, sino en la posibilidad de aquéllos, nos demuestra que los bosquejos no son arbitrarios. Ellos están ligados por una necesidad trascendental. La experiencia ontológica que se dirige a los bosquejos subjetivos demuestra la sujeción a lo objetivo trascendental de las posibilidades de los bosquejos transcendentales-subjetivos. De esta manera hacemos la experiencia de la objetividad de nuestra subjetividad. Nuestro trabajo minucioso va descubriendo paso a paso las zonas de la posibilidad de la experiencia nueva. Esta posibilidad no está sujeta a un bosquejo subjetivo. En el nuevo dominio

de la experiencia el sujeto no está tan distanciado del objeto destinado a hacerse accesible. El sujeto está implicado en las relaciones del ente objetivamente real. El no hace experiencias de la facticidad, sino de las complejones entitativas, de las cuales él es parte al hacer la experiencia de las posibilidades de las experiencias nuevas.

La física clásica es una experiencia ontológica en el ámbito de la subjetividad trascendental. A eso se debe que sus bosquejos posean un enlace inmediato con los bosquejos ingenuos de la experiencia natural de nuestra disposición biológica.

La física moderna ha aprendido, por su parte, que es imposible continuar sus investigaciones en el ámbito de la subjetividad trascendental. Sus experiencias son tan fuertes que podrían ser puestas en el lecho de Procusto de las experiencias clásicas. La física considera como primero el bosquejo de lo que ella quiere entender como Naturaleza. En el fondo del bosquejo se abre la gran riqueza de los hechos experimentables. En lo que respecta a nuestra situación, hemos de decir que conocemos mucho sobre los hechos y las teorías, si bien nos falta un bosquejo trascendental; ésta es por lo menos la impresión de los físicos. Verdad es que la subjetividad trascendental ya ha sido superada; un bosquejo trascendental que siempre es subjetivo para nada serviría. La física moderna se mueve en un dominio del ente que aun no comprende: es el dominio de la objetividad trascendental. Las experiencias de la física moderna son por consiguiente experiencias ontológicas objetivas. Sin embargo su evolución está en marcha y los malentendidos son inevitables.

A esta causa se debe que nuestros físicos tengan los resultados de la física moderna o por místicamente religiosos, como por ejemplo C. L. von Weizsacker, o por un simbolismo irracional como Eddington y Heissenberg. La misma evolución se hace presente en biología, por ejemplo en Lorenz o en Klages.

Nuestro tiempo es rico en problemas excitantes. Le corresponde a la filosofía clarificar la extensión del dominio de la experiencia y de sus límites. El nuevo dominio es la objetividad trascendental, es decir, la experiencia ontológica del orden de las posibilidades del ente, en cuyo seno las facultades del *Dasein* no son sino momentos. El deber más actual de la ontología-existencial-fenomenológica consiste en llevar la experiencia de la realidad de lo real a la experiencia propiamente ontológica de la realidad.

Con la física moderna tomamos lugar, por así decirlo, en este univer-

so. En él nos instalamos con todo nuestro equipo e intentamos comprender las relaciones individuales en todo su recorrido a partir de la cooperación mutua de las fuerzas unificadoras del universo. Así será fácil advertir que el tema de la física moderna es *la cooperación, la manera cómo se efectúa el engranaje*. Al físico le interesa *el esquema del engranaje*. Ahora bien, ¿cuáles son las experiencias hechas por la experiencia de las diferentes dimensiones?

La teoría es la experiencia de estos *esquemas*, que por otra parte es la única experiencia realizada por el físico. En el sentido corriente del término la experiencia es la traducción en nuestra dimensión natural de la experiencia en tanto que teoría. Pero, en esta dimensión natural no es posible experimentar dichos *esquemas* en un sentido ingenuo. En la cámara de expansión de Wilson no vemos los electrones inmediatamente, sino solamente sus huellas, dicho de otra manera, aquello que vemos nos permite concluir en una unidad de relación y verificar esta última a través de lo que vemos.

La *verificación* (propriadamente dicha) tal como se efectúa en el campo de la experiencia natural constituye la técnica, que tiene una relación mucho más estrecha con la física moderna que la que tiene con ésta la teoría de la física. La verificación no es una aplicación sino una continuación; es la auténtica manera de traducir las teorías de manera tal que lleguen a hacerse "experimentables" en el ámbito natural de nuestra existencia humana.

El mismo universo en su unidad comprende una pluralidad de dominios. Que nuestras experiencias se hallan en buen camino queda demostrado por la posibilidad de poder calcular, en teoría, que los dominios no son infinitos. La parte más interesante de la física desde el punto de vista filosófico —la teoría de los grupos— nos deja entrever el establecimiento de numerosos dominios ónticos irreductibles los unos a los otros y la neta separación de sus modos de ser respectivos.

Desearía insistir aún sobre un punto: podría sonar a falso hablar de una "intuición universal". Si la física supiese establecer un esquema universal que se hallase a la base de todas las otras dimensiones y permitiese la determinación de las leyes que regirían todas las dimensiones calculables, un esquema así adquirido expondría una relación óntica de un universo unitario. Esto respondería, por cierto, a uno de nuestros deseos más caros y a las necesidades de nuestro espíritu, así como a la cuestión de la finitud y de la infinitud del universo. Como es bien sa-

bido, Kant ha demostrado —en las antinomias de la dialéctica cosmológica— la inconsistencia de esta cuestión. Nuestra nueva ontología está igualmente obligada a demostrar que la cuestión del esquema universal, de la constante universal, carece de consistencia. La observación es el modo de experiencia que ya, desde el comienzo, renuncia a la riqueza de la experiencia para moverse en un esquema. Sin embargo, todo campo de observación incluye también un observador. En la mayoría de los casos es un ser también muy relativizado, tal como el observador de Einstein en la mecánica relativista. Existen diferentes especies de observadores, modelados conforme a las diversas dimensiones en las que estamos implicados. Uno de ellos es el observador de Einstein en el interior de dimensiones infinitamente grandes, otro el de De Broglie en el interior de dimensiones infinitamente pequeñas. Y así muchos otros. *La ciencia es la experiencia capaz de poder situarse en las diversas dimensiones no-naturales, en las dimensiones por otra parte puramente esquemáticas.* Sin embargo cada teoría como tal forma un todo aislado, pero no es la imagen-reproducción de un esquema unitario universal y por consiguiente tampoco es reductible a él ni reproyectable en él.

En consecuencia, la física experimenta —y es ésta su intelección fundamental— no ya la conexión unitaria del ente, sino el *carácter interpretativo de los modos ópticos experimentables.* Ella es una experiencia del ente, mas *no del ente único, sino de los múltiples modos ópticos;* no la de una constitución de *ente único,* sino de las múltiples constituciones del ente, en su conjugación mutua. El ente humano hállase implicado en toda teoría, dicho de otro modo, la constitución ontológica del ente humano está situada en una conjugación real que acontece entre las constituciones ontológicas de los otros entes comprendidos en las diversas regiones.

Precisamente la multi-dimensionalidad de la experiencia —inherente a las teorías físicas— nos muestra que, en sentido físico, no podemos hablar de "mundo". Pues "mundo" sólo significa una cierta dimensión y se distingue claramente de todas las otras. Esta dimensión fija la hallamos en todos los seres vivientes que poseen sus propias dimensiones subjetivas, por así decirlo. Estas dimensiones no son las nuestras. No tenemos ninguna experiencia inmediata de las intuiciones, de los comportamientos y de las orientaciones de los animales, porque nuestras dimensiones difieren de las de ellos. Debemos cuidarnos de considerar sus dimensiones según la nuestra, pues así caeríamos en el error del antropomorfismo. Puesto que las dimensiones animales son diferentes en cada

caso, pero también en cada caso únicas, nos es permitido —en lo que concierne a los animales— hablar metafóricamente de mundo. Sin embargo, dado que nuestra dimensión mundial es incomparable a las diversas dimensiones de los diferentes mundos animales, el ser animal es para nosotros —a pesar de nuestro estrecho parentesco de mundo— aquél que nos resulta más extraño. De tal manera nos es extraño que no sabemos siquiera qué caracteres podríamos asignarle al mundo animal. Con el término *Umwelt* o su medio ambiental no hacemos sino expresar nuestra dificultad y nuestra distancia frente a ellos. La distinción entre la experiencia biológica y la física está dada por esta tensión de la experiencia que oscila entre el parentesco y la extrañeza.

La física no está en condición de interpretar los fenómenos vitales con sus propios métodos —no sólo porque es imposible describir completamente el factor de la vitalidad en términos físicos o químicos sino también, y de modo particular, porque la teoría física se mueve *libremente* en dimensiones diferentes, mientras que todo ser animal posee sus dimensiones propias y constantes. Las dimensiones del mundo animal se introducen profundamente en la organización del organismo. Pese a nuestra posibilidad de establecer allí analogías con nuestras propias dimensiones, nos es menester evitar la utilización de estos esquemas antropomórficos de dimensión como base del sistema de comparación. Basta señalar que los momentos vitales del ente humano son tales que éste puede entrar en relación con ellos, modificando de esta manera —a medida que se revelan sus decisiones— las dimensiones puramente fisiológicas, no sólo en su idiosincrasia sino también en sus mutuas relaciones. La temporalidad del ente humano prolonga o abrevia de esta manera tanto los momentos vitales como las otras medidas de dimensión. Así también, al observar en los animales desde un punto de vista puramente anatómico-morfológico los instrumentos ópticos, no sabemos siquiera si éstos tienen las mismas funciones que los nuestros y, en caso afirmativo, si ellos forman parte de la misma estructura de dimensión que aquella a la que pertenece nuestro aparato óptico. Inversamente, allí donde notamos la ausencia de uno de estos aparatos, no sabemos qué órganos son llamados a hacer su trabajo en el interior del esquema respectivo de dimensión. La biología tiene todavía una gran tarea a cumplir antes de llegar al estudio completo de estas formaciones de vida, siempre aisladas. Debe examinar, en primer término, todos los momentos que se incorporan a la dimensión, y aquellos cuyo carácter derivan de esta última.

En segundo lugar, la manera cómo la *disposición realizadora* rige a la unidad entera de dimensión. En lo que respecta a esta tarea las investigaciones de von Frisch relativas a la danza de las abejas son en extremo representativas.

La teoría —propriadamente dicha— de la biología sólo está en vías de realización. Buen número de magníficos esfuerzos tienden a ese fin. Algo más de cien años atrás, uno de los grandes fundadores de esta ciencia nueva, Johannes von Müller, exigía que se considerase la vida desde un ángulo teórico, es decir, que se la circunscribiera según su unidad de estructura, lo cual revelaría el engranaje de sus propios momentos específicos, en las dimensiones que le son adecuadas, y que se incorporasen en fin todas las experiencias a la teoría. Nos hallamos actualmente en los comienzos de la realización de este programa. He llegado ya al fin de lo que quería explicar. Mucho me satisface el que hayamos tenido ocasión de clarificar y contribuir a unificar nuestros esfuerzos. Schelling ha sido el primero en descubrir la coherencia de la experiencia ontológica y la compleción de las regiones diversa del ser trascendental con extraordinaria claridad. Dice en su gran diálogo *Bruno* "que el universo y el hombre están sometidos a un destino absolutamente idéntico". Esta unión de la subjetividad y de la objetividad trascendental está aún en el terreno de lo problemático. Pero lo que hay de absolutamente seguro es que nuestros esfuerzos no llegarán a ser enteramente filosóficos si no logramos — por encima de toda subjetividad— someterlos a una necesidad común universal.

Traducción: FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS.

ROMANTICISMO Y EXISTENCIALISMO

por NICOLA ABBAGNANO

Nuestro siglo, el siglo XX, ya no es joven. Está por entrar en el año cincuenta de su historia, de una historia extremadamente intensa, dolorosa y en cierto modo gloriosa. Por consiguiente, puede permitirse el considerarse a sí mismo, asumir una toma de conciencia de sí. Puede permitirse juzgar y valorar en la justa medida al siglo que le ha precedido: el siglo XIX. Cuando era joven, nuestro siglo, como todos los hijos adolescentes, ha considerado estúpido al siglo XIX. Ahora, con un juicio más maduro puede verlo y comprenderlo en su naturaleza, en sus limitaciones, porque esta comprensión es necesaria para que él pueda comprenderse mejor a sí mismo.

La conferencia de esta tarde quiere ser precisamente una contribución a la comprensión histórica del siglo XIX y, por lo tanto, también a la autoconciencia histórica de nuestro propio siglo. Esta comprensión sólo puede obtenerse a través de la filosofía, porque solamente en la filosofía se expresan y encuentran realización plena las experiencias históricas del hombre. Cuando la filosofía no es entendida como una pura ejercitación abstracta, cuando es reintegrada en la experiencia humana verdadera y propia, ella aparece entonces como liberadora de todo aquello que el hombre ha sido verdaderamente y es. Las doctrinas filosóficas son consideradas precisamente como manifestaciones de las experiencias más o menos trágicas que la humanidad realiza en el curso de su historia. En este sentido podemos dirigir la mirada a la filosofía del Ochocientos con la fe de que ella, mejor aun que la historia de los acontecimientos particulares, nos revelará el alma de este siglo pasado.

Comenzaré con una afirmación que a primera vista puede parecer dogmática: la filosofía del Ochocientos es una filosofía romántica. Si bien

es cierto que la palabra romanticismo es extremadamente problemática y que puede dar a entender las cosas más diversas, yo os propongo de inmediato una interpretación del término romanticismo, y aunque me veo obligado a hacerlo en forma dogmática espero que a lo largo de mi discurso se encuentre justificada mi interpretación.

El romanticismo es una particular actitud del hombre: la actitud de quien reconoce como única y sola realidad al infinito y acepta lo finito —o sea el hombre, el mundo, la historia— solamente como manifestación o revelación de lo infinito. He aquí, para mí, el punto fundamental del romanticismo. Este no confiere ningún valor, ninguna importancia, a lo que nosotros llamamos finito en cuanto finito: al hombre como hombre, a la historia humana como historia humana, al mundo de la naturaleza como pura naturaleza. Acepta estas realidades, las define como realidades sólo en cuanto ellas son manifestaciones de un principio infinito. Este principio infinito puede ser ampliamente caracterizado: se puede llamar lo Absoluto, o la Razón, o la Idea en el sentido hegeliano, o la Voluntad en el sentido de Schopenhauer. El principio del infinito puede ser diversamente caracterizado por las doctrinas filosóficas particulares, pero de tal modo que él, en cuanto infinito, es la verdadera realidad de aquello que a primera vista se presenta como finito. Esta es, según mi manera de ver, la actitud romántica. Y es la actitud que culmina con un filósofo que no se reconocía a sí mismo como romántico, que más bien libró polémica con los denominados románticos: nos referimos a Hegel. Hegel afirma resueltamente que lo finito no puede ser reconocido como una realidad junto a lo infinito. Si nosotros, dice Hegel, decimos que lo finito es tan real como lo infinito, entonces limitamos lo infinito. Si junto a lo infinito admitimos una realidad distinta a él, admitimos un finito infinitamente tal, porque esta realidad lo limita. De suerte que Hegel afirma con su frecuente rotundidad, con esa tajante decisión con que presenta todas sus tesis fundamentales, que la primera proposición de la filosofía —en su jerga, su terminología— es el reconocimiento de una idealidad de lo finito, con lo cual entiende decir que es el reconocimiento de que lo finito no es real. Es real solamente en cuanto en él se realiza y se manifiesta lo infinito.

De aquí surge la polémica hegeliana con Fichte y Schelling. Estos habían admitido ciertamente un principio infinito (el Yo de Fichte es infinito, lo Absoluto de Schelling es un principio infinito). Pero ambos sostenían que lo infinito establecía la realidad de lo finito y después de

haberla establecido la trascendía y superaba. De suerte que habían imaginado el proceso de la realidad y de la historia como una continua sujeción que el mismo principio infinito hace sobre las realidades finitas que poco a poco establece y crea. Este, dice Hegel, es el infinito *malo*. Infinito que no es realmente tal porque pone continuamente lo finito y se resuelve por consiguiente en la simple exigencia abstracta de lo infinito mas no en su verdadera realidad. La afirmación más típica del predominio del principio de lo infinito, en Hegel, se encuentra en la famosa proposición que todos conocen: todo lo que es racional es real, todo lo que es real es racional.

Como todos saben, esta proposición hegeliana no significa en modo alguno que la razón pueda comprender y penetrar la realidad (sentido que sería obvio), sino que la realidad es sustancialmente, necesariamente, idéntica a la razón. Lo real es racional significa para Hegel que la razón misma es la realidad y que aquello que a primera vista aparece como distinto de la razón —precisamente lo finito, la naturaleza, el hombre y sus particulares contingencias— de ser escrutado a fondo se revelará como aquello que realmente es: Razón, Razón infinita. De aquí la polémica continua, áspera e irónica de Hegel contra Kant. La razón es la realidad misma. La razón, dice Hegel, domina la realidad, allí se mantiene, allí habita. No puede dar lecciones a la realidad porque ella misma es la realidad, lo que quiere decir que contraponer la razón a la realidad, contraponer el deber-ser al ser, contraponer las cosas como debieran ser o verificarse en la naturaleza y en la historia a las cosas como en realidad se verifican es el fruto de una consideración abstracta, unilateral y arbitraria. Nosotros no podemos dar lecciones a la realidad porque la realidad es todo aquello que debe-ser, la realidad es Razón plena, total.

La razón no es de esta suerte impotente como para no realizarse: se realiza siempre. Por consiguiente todo aquello que es real es intrínsecamente racional, es exacta y plenamente aquello que debe-ser. No se podría expresar mejor que con estas palabras de Hegel la posición romántica tal como yo la veo, es decir lo finito (el hombre, el mundo de la naturaleza y todas sus infinitas determinaciones, el mundo de la historia que es aparentemente fruto de contingencias del acaso, de la fortuna, del arbitrio, que nosotros con frecuencia tenemos como pleno de errores y de desviaciones), lo finito, repito, no es verdaderamente tal, pues escrutado especulativamente él revela su verdadera sustancia, que es Razón absoluta, infinita, eterna.

Naturalmente, el principio infinito que Hegel considera como razón puede ser caracterizado también de modo diverso, y es caracterizado de modo diverso. La polémica de Hegel contra la llamada escuela romántica, contra el romanticismo literario de los Schlegel, de Fichte, de Novalis, es en realidad la polémica entre dos hermanos gemelos, pues la escuela romántica pronuncia una palabra que suena hostil, extraña, al resuelto racionalismo hegeliano. Esta palabra es, como todos saben, *sentimiento*.

El principio de la realidad no es la razón, sino más bien el sentimiento. Ahora bien, ¿qué es el sentimiento del cual hablan los románticos y que después de ellos se ha asumido como símbolo mismo del romanticismo? El sentimiento es lo infinito no ya determinado en las formas de categorías racionales, sino lo infinito en su espontánea capacidad creadora, tal como se manifiesta en el arte, en la poesía. El problema de la escuela romántica es en realidad este problema: ¿qué es la poesía y qué es el arte? El arte es también un mundo en el cual se revela y se actualiza lo infinito, pero un infinito que ya no está sujeto a las rígidas determinaciones racionales en que Fichte, Schelling y Hegel lo querían constreñir. Es lo infinito como pura libertad, espontaneidad de creación, que es más bien absoluto arbitrio, absoluta gratuidad de creación. Este infinito, reconocido en la forma de lo indeterminado, es precisamente el sentimiento en su vaporosidad, en la imposibilidad de encerrarlo en una forma determinada cualquiera sea ella, en su originalidad absoluta con relación a toda forma de su expresión, en su capacidad de trascender todas sus determinaciones particulares. El sentimiento es el principio romántico de lo infinito asumido en la forma de lo indefinido, y asumido en esta forma porque es utilizado no ya para explicar el mundo del saber, el mundo de la realidad natural, sino para explicar también el mundo del arte y de la poesía.

Fácil es advertir semejante actitud romántica en uno de los más decididos y hasta de los más intemperantes adversarios de Hegel, nos referimos a Schopenhauer. Este afirma que la realidad es una manifestación de la voluntad infinita, oculta, irracional. Al absoluto racionalismo de Hegel contrapone un irracionalismo igualmente absoluto: principio de la realidad es la ciega voluntad de vivir, que no tiene motivos, que no tiene justificaciones, que es más bien intrínseca apetencia, dolor, infelicidad. Todos conocen los acentos pesimistas de la filosofía de Schopenhauer y éstos se muestran en extraño contraste con el fundamental opti-

mismo de la doctrina hegeliana que nos presenta, en sustancia, un mundo pacificado, un mundo feliz, perfectamente racional y compuesto perfectamente en su total, sustancial, racionalidad. De suerte que también para Schopenhauer el mundo es la manifestación de un principio infinito, y el mismo pesimismo de Schopenhauer no es más que un pesimismo aparente. En realidad es un pesimismo pacificado consigo mismo, por así decirlo. Todos saben que Schopenhauer, que señalaba al ascetismo como única liberación de la voluntad de vida, fué él mismo el filósofo menos asceta que uno se puede imaginar. En realidad, decía él, yo afirmo que si se quiere liberar al mundo del dolor de la vida es menester encauzarse en la vía del ascetismo, pero que se encamine quien sienta la vocación, yo no.

Ahora bien, fácil es comprender que un pesimismo de este género, un pesimismo que deja a los otros la libertad, la capacidad de liberar el mundo de su esencial dolor, es en realidad un pesimismo demasiado satisfecho de sí, es un pesimismo que se complace en ser tal y no se obliga a la liberación, a la liberación que sería en cambio un deber imperioso si se tratase de un auténtico pesimismo.

¿Qué concepción surge de este principio romántico en lo que concierne al mundo de la historia? Aquí encontramos nosotros el aspecto más importante del romanticismo: en lo finito se revela y se realiza lo infinito. He aquí el punto de partida: en la historia, en el sucederse de los acontecimientos humanos, se revela y se realiza un valor, una sustancia, un principio infinito, eterno, perfecto. El corolario fundamental del romanticismo en lo que respecta al mundo de la historia es el reconocimiento de la plena y total racionalidad de la historia. El significado de estas palabras: *la plena y total racionalidad de la historia*, en última instancia viene a decir que en la historia nada hay inútil, no existen errores, no hay caídas, no hay regresión, en la historia todo se verifica exactamente como *debe* verificarse según un plan providencial perfecto. En la historia no hay puesto para el mal, todo lo que acaece en ella es bien, porque en la historia es donde la razón infinita se mantiene y habita. En la historia todo momento representa un esfuerzo frente a los momentos pasados y no hay posibilidad de que el hombre se extravíe ni que se extravíen los valores predilectos ni que las conquistas que el hombre ha hecho se pierdan o simplemente corran peligro. Esta posibilidad no existe porque quien obra verdaderamente en la historia, a través de los hombres y por los hombres, es este principio infinito que sabe adónde quiere llegar y que no puede equivocarse.

En la historia, donde nos parece encontrar aberraciones, errores y desviaciones, éstas no son sino debidas a nuestro imperfecto juicio o bien al hecho de que al juzgar la historia deseamos servirnos de nuestros entendimientos particulares y de nuestras privadas exigencias. La historia si es juzgada conforme a su razón inmanente se justifica toda como el mismo reino de Dios sobre la tierra. Este es el concepto que de la historia nos ha dado el romanticismo con matices diversos pero sustancialmente firme sobre estas bases.

Ahora bien, precisamente es este concepto de historia el que nos permite ver cómo el romanticismo domina toda la filosofía del Ochocientos, aun en aquellas corrientes que aparentemente no son románticas. Efectivamente, ¿qué puede parecer más lejano del romanticismo de un Hegel que el positivismo de un Augusto Comte? Sin embargo, si se considera la doctrina de la historia de Augusto Comte se descubre una impresionante similitud con el concepto de la historia elaborado por Hegel y los románticos. Mi explicación es ésta: el positivismo mismo es sustancialmente un romanticismo.

¿Qué es el positivismo? El positivismo es la exaltación de la ciencia. El positivismo es paralelo a la primera gran revolución industrial del mundo moderno, aquella revolución industrial que ha hecho nacer las primeras grandes esperanzas en el porvenir del género humano. La fecundidad de la ciencia en el campo práctico, en el dominio de la naturaleza, ha hecho surgir en el período del positivismo la esperanza de que el destino de la humanidad se vería en adelante sólidamente asegurado por la ciencia misma.

¿Por qué el positivismo es antimetafísico, antiteleológico, antirreligioso? Porque el hombre que ve en la ciencia la garantía de su destino en el mundo cree no tener necesidad de otras garantías. ¿Hay necesidad de una garantía sobrenatural para que el hombre viva, prospere y progrese en el mundo? Basta la ciencia. La ciencia llega a ser todo: no sólo saber y técnica sino también religión, como de hecho es en Comte. En otros términos, el positivismo es —perdonadme la expresión— la infinitización de la ciencia. El positivismo es la ciencia misma que deviene romántica, la ciencia que abraza todo el mundo del hombre: la moral, la religión, el arte, la historia y la vida de todos los días. Es la ciencia misma la que se hace garante del hombre, de su destino total, de su futuro y le dice al hombre: tú no tienes necesidad de otra cosa excepto de mí.

El positivismo es este radical y resuelto romanticismo de la ciencia.

Efectivamente, cuando Comte, llevado por la lógica de este romanticismo, quiso intuir la religión y hasta hacerse el profeta de esta religión, ¿cuál fué la religión de la humanidad, y qué era la humanidad para Comte? La humanidad para Comte no es concepto biológico sino precisamente un concepto histórico. La humanidad, dice Comte, está formada por los hombres que vivieron en el pasado, que viven y que vivirán. La vida de la humanidad es la misma tradición histórica del género humano. La humanidad no es el conjunto de los individuos biológicamente considerados y que viven en este momento, como a menudo se ha interpretado en la doctrina de Comte. Nada más falso. La humanidad es la tradición histórica ininterrumpida, progresiva, del género humano. Comte no ha hecho sino divinizar en otros términos el concepto del progreso fatal del hombre en la historia. Ésta es la divinidad para Comte, ésta es la humanidad. Y este concepto de progreso que surge así de las raíces mismas del romanticismo domina todas las doctrinas principales del siglo XIX. No puedo aquí detenerme en un examen minucioso; me limitaré a recordarlas.

Aquella exaltación de la tradición, con la cual se iniciaba el romanticismo en Francia, con Châteaubriand, Lamennais, por ejemplo; aquellas filosofías de la tradición que han constituido el espiritualismo italiano del XIX, un Rosmini, un Gioberti; filosofías de la tradición que han contado para su defensa con hombres como Mazzini, que era revolucionario y que defendía la tradición (defendió a Lamennais), ¿cómo se explican? Se explican porque la tradición es la historia progresiva, ininterrumpida, del género humano, una historia en la cual el hombre no pierde, ni puede perder nada, en la cual el hombre más bien avanza a cada paso y enriquece a cada paso el patrimonio de sus valores. La defensa de la tradición, la defensa del progreso en este siglo es el signo más seguro del espíritu romántico de aquella filosofía.

¿Qué es lo que ha conmovido en nuestro siglo a esta fe romántica? Es innecesario repetirlo. En nuestro siglo esta fe en la garantía infalible del destino humano en el mundo se debilita. Ha habido dos guerras. Nosotros, los europeos, llevamos en el alma, en la sangre, la señal de estas experiencias terribles que hemos padecido. Y yo formulo el deseo de que vuestra bella nación se mantenga por siempre al margen de estas experiencias. Pero hay un modo de ver la naturaleza y la historia que puede aproximarnos. Nosotros hemos comenzado a ver en la historia de los acontecimientos una amenaza de los valores fundamentales de la vida

humana. Y esto lo hemos visto solamente en Europa. Imposible entonces querer justificar ciertos aspectos de la realidad histórica como perfecta y plena racionalidad. Ya conciencia europea se rebela ante esta justificación. Las mismas tentativas que, por ejemplo, nuestro grande y último filósofo del Ochocientos, nuestro Croce, hace continuamente para remitirse a la idea de progreso, defenderla al punto de decir que es menester conservar la fe en esta idea, la misma defensa incansante de esta idea da muestras evidentes de que la fe en ellas está profundamente conmovida y que, por otra parte, ella puede ser conmovida por otras experiencias. Tanto frente a la naturaleza como frente a la historia el hombre puede sentir que su destino peligra, puede sentir la labilidad, la fragilidad de su destino. Yo me he iniciado en el conocimiento de vuestro paisaje geográfico: la Pampa y el Ande. La inmensidad de este paisaje, el temor que infunde, forma esa especie de aire melancólico del alma argentina que constituye una parte de su encanto. Y bien, frente a la naturaleza y frente a la historia el hombre puede sentir esta intrínseca debilidad, esta fragilidad de su vivir en el mundo. Es esta la experiencia fundamental que expresan las doctrinas filosóficas del Novecientos. Lo finito, el hombre por ejemplo, no se reconoce ya infinito, no se siente totalmente seguro, la razón misma ya no es inmortal ni el espíritu es lo que no puede morir. Es algo que se siente en peligro, es algo cuyo futuro algunas veces está dependiendo de un hilo, es algo que impone lucha, esfuerzo. Lo finito, el hombre, comienza a sentirse pura y simplemente como finito. He aquí, según mi punto de vista, el punto crítico de tránsito entre la mentalidad filosófica del Ochocientos y la mentalidad filosófica actual. Para la primera lo finito como tal no existe: es en última instancia lo infinito. No existe el hombre, existe la razón que habla, que se manifiesta y obra en el hombre. Es el espíritu absoluto quien habla, se manifiesta y obra en la historia. Para la filosofía del Novecientos existe lo finito: existe el hombre, que se equivoca, lucha y sufre. El hombre como finito no recibe más su sentido desde lo infinito. El mismo reconocimiento de lo finito implica una exigencia filosófica de primerísimo orden, implica una nueva problemática filosófica, la apertura de nuevos problemas, es decir los problemas que conciernen precisamente a la comprensión de lo finito como tal. Comprender lo finito para la concepción romántica significa resolverlo en lo infinito, hacer de él la manifestación y la aparición de un principio que lo trasciende absolutamente. Comprender lo finito para la filosofía del Novecientos significa comprenderlo

precisamente en cuanto que finito, en las características que lo hacen tal, en la incertidumbre, en su inestabilidad fundamental.

Esta es la comprensión filosófica que la filosofía del Novecientos exige. Entonces, me diréis, no cabe otra cosa que abandonarnos, llorar sobre los despojos de nuestro optimismo quebrado, abandonarnos a la nostalgia de aquella seguridad perdida, desesperar por el retorno de esa certeza en nuestros destinos que ya no tenemos más, esperar de nuevo que nos veamos investidos por esa especie de gracia, o bien que confiados en los destinos humanos comencemos desde ahora a fabricar mitos que consuelen y justifiquen respecto de todo lo que el hombre hace y es.

¿Debemos abandonarnos a esta actitud? No me parece así, aunque buena parte de la filosofía contemporánea hace esto. ¿Cuántas veces escuchamos la afirmación de que vivimos en una época de crisis?, lo cual quiere decir: cuán hermoso era el Ochocientos que ofrecía ciertas seguridades de las que carecemos, vendrán de nuevo tales seguridades porque estamos en un momento de transición. Podemos pensar así y con frecuencia se piensa así. Es decir, podemos pensar que nuestra filosofía volverá a ser la fabricadora de mitos consoladores. (El más bello mito consolador que ha sido fabricado es, sin duda, éste romántico que he señalado en la primera parte de mi exposición.) Pero yo sostengo que son filosófica y humanamente estériles las nostalgias de las certezas perdidas, que son filosófica y humanamente ineficaces estas creencias en un retorno, estas esperas mesiánicas que animan una gran parte de la filosofía contemporánea, que hasta constituyen una especie de *pathos* poético, pero que son sustancialmente contrarias a la tarea que se espera hoy de la historia.

Y si pues no nos abandonamos a esta nostalgia, debemos entonces reconocer en el existencialismo la típica filosofía del Novecientos. El existencialismo no es una doctrina. Cuando empleamos esta palabra debemos hacerlo como se emplean otras palabras: iluminismo, romanticismo. Un conjunto de doctrinas, climas; una *temperie* filosófica reconocible en ciertos principios, pero no definible en un sistema rígido. Y de esta doctrina, de esta *temperie* filosófica, es sostenida y alimentada buena parte de la filosofía contemporánea. ¿Es verdaderamente el existencialismo la filosofía destructiva, negadora, paralizadora como dicen tantos? Yo pregunto: ¿cuándo los hombres están dispuestos a obligarse más seriamente a los valores que garantizan su vida? ¿Cuándo sostienen que estos valores no pueden declinar, no pueden sufrir eclipses, no pueden sufrir pérdida, o cuándo están convencidos de que si no permanecen atentos estos valores

pueden llegar a perderse? Consideremos esta pregunta: ¿Cuál es la convicción que empeña naturalmente al hombre en la lucha, el trabajo, el esfuerzo? ¿La convicción de que los valores en los cuales vivimos, que consideramos propios de nuestra vida humana —humana en el pleno sentido de la palabra— nos serán siempre conservados por aquella historia, por aquella maestra infalible en el conservarlos, o bien cuándo estamos íntimamente convencidos de que sin nuestra vigilancia incesante estos valores también pueden ser perdidos?

Si respondemos honestamente a esta pregunta podemos responder también honestamente a la anterior: si verdaderamente el existencialismo es aquella filosofía destructora y negadora que se dice. En realidad, la palabra consigna el existencialismo puede ser, en cierto sentido: *estad vigilantes*. Las cosas por las cuales el hombre ha luchado y lucha no son conquistadas que se puedan conservar sin esfuerzo y fatiga, cada uno debe asumir su tarea, debe hacer su elección y debe trabajar bajo su responsabilidad. El curso futuro de los hechos es flúido además de indefinible. La obra del hombre no puede modificarlo ni en un sentido ni en otro, y si puede, debe modificarlo en el sentido que sea más favorable al hombre mismo.

El existencialismo no ofrece, por cierto, mitos consoladores. No debe ofrecerlos porque su tarea está precisamente en estimular esta vigilancia incesante del hombre en la protección, en la conservación de sus propios valores humanos, y en esta tarea no hay supremacías, primados o privilegios. Ningún hombre puede decir: en mí habla la razón absoluta; escuchadme que yo soy la verdad. Ningún hombre puede pasar sino como hombre entre los otros.

Este es el otro aspecto fundamental del clima del existencialismo en la filosofía actual. Ningún hombre puede hablar sino en el reconocimiento de la libertad y de la solidaridad entre los hombres. Eliminado el mito romántico de la Razón absoluta, lo finito, el hombre, resulta el hombre entre los hombres y se dispone a favor de una tarea a realizar honestamente, lealmente, en solidaridad con los demás. A esta tarea sirve precisamente la filosofía. Esta, por el existencialismo, deviene un coloquio al cual cada uno aporta sus experiencias y en el cual cada uno atesora las experiencias de los otros. Un coloquio en el cual no se puede decir una palabra definitiva, un coloquio en el cual se reconoce a cada instante que el error es posible y que por consiguiente se requiere vigilancia continua, duda, crítica.

Señores, he terminado. Permitid a quien habla por vez primera en esta Universidad, tan lejana de su país pero donde ha encontrado tantos espíritus hermanos, permitid, repito, formular el augurio de que este coloquio entre los hombres, en lo cual consiste verdaderamente la filosofía, pueda continuar en el futuro sin suspensos trágicos, para el bien de todos nosotros y de la humanidad en su dolorosa pero gloriosa historia.

Traducción: FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS.

ERNESTO GRASSI (1)

EL PROBLEMA ESPECULATIVO DE LA REALIDAD INDIVIDUAL HUMANA

(EL FUNDAMENTO TEORÉTICO DE TODO REALISMO POLÍTICO)

I. *El problema y el interés por el "individuo" en la tradición humanista.*

El problema de la realidad y de la vida individual es hoy objeto de críticas dirigidas en función de consideraciones que se precian de ser *realistas*. Ese "realismo" —que pretende hallarse radicado en consideraciones que contemplan nuestra evolución social, económica y política— afirma la necesidad de superar toda tesis que parta de la afirmación del individuo humano como realidad originaria, metafísica. Surge así la tesis que el individuo sólo tiene razón de ser en función de la comunidad social, política, económica, y que, en su raíz, puede reducirse a elementos materiales y positivos de las ciencias naturales. La defensa de la vida y de la realidad individual, como realidad metafísica irreductible, viene a ser —para tal concepción— la expresión teórica de una situación social, económica y política burguesa, ideológica e históricamente superada.

A nosotros no nos interesa examinar aquí el origen de esta concep-

(1) ERNESTO GRASSI, actualmente profesor en Munich, se inició con un notable trabajo. "El problema de la metafísica platónica", que se publicó en Bari en el año 1932 y en el que intenta una nueva interpretación de la epistemología de Platón. Ha publicado, además, "Aparecer y ser", juntamente con "Tendencias de la filosofía alemana contemporánea", Florencia, 1933; "Paideia y neo-humanismo", 1935, y "El problema del Logos", 1936.

Su última obra, ya en la corriente existencialista heideggeriana, publicada en Berna en 1947, en la colección "Über die Ferung und Auftrag", que dirige conjuntamente con Thure von Uexküll, se titula "Defensa de la vida individual" y desarrolla el problema de la irreductibilidad y del valor esencial del individuo, que informa el contenido del ensayo cuya traducción ofrecemos aquí. (N. del T.)

ción: desearíamos por ello, pasar sin más, a examinar el problema de la realidad individual en su esencia teórica, para ver luego, en último término, las consecuencias en el campo del llamado "realismo político". Recordemos solamente que el problema de la unidad individual en el ámbito humano está íntimamente ligado, a través de la historia, con la tradición especulativa italiana.

Resulta imposible, aunque sólo fuese de pasada, destacar históricamente cómo el interés por la realidad individual humana surge en el "quattrocento" italiano. Apelaremos tan sólo al recuerdo del interés, casi desconocido al pensamiento medieval, por la biografía y la autobiografía. En esto también es Petrarca el iniciador y con referencia a ello se puede recordar su carta "ad posteros" y la descripción que nos ha legado de sí mismo.

El placer que Petrarca encuentra en entrar en detalles, la duda y la esperanza de llegar a interesar a la posteridad, la misma indecisión de la expresión demuestran cuánto esperaba de este nuevo género.

"Tal vez un día se te ocurra tener noticias mías... y tal vez desearás conocer qué clase de hombre fuí... Cuando joven mi cuerpo no era muy vigoroso pero sí sano; mi aspecto, sin ser particularmente hermoso podía, en mis mejores años, llegar a agradar; de tez vivamente colorida, entre blanca y bronceada, poseía una mirada vivaz. "Fuerit tibi forsitam de me aliquid auditum... et illud forsitam optabis, nosse quid hominis fuerim... Corpus juveni, non magnarum virium, sed multa dexteritatis obtigerat: forma non gloriol excellenti, sed quae placere viridioribus annis posset; colore vivido, inter candium et subnigrum, vivacibus oculis."

Así comienza el arte de la biografía, totalmente dominado por el interés hacia el individuo y es interesante recordar, de manera especial, las brevísimas biografías de Felipe Villani, insuperables en su concisión. Recuerdo entre otras, la descripción que nos ha dejado del médico y físico *Dino del Garbo*: en ella busca recoger, mediante el detalle, el rasgo esencial y hacer surgir así, frente a nosotros, al hombre en toda su individualidad.

"Acostumbraba a sentarse frecuentemente en el portal de su casa y poniendo una rodilla sobre la otra, tal como juegan los niños, hacía girar velocísimamente la ruedecilla de las espuelas, en tanto que parecía hallarse espiritualmente muy alejado de allí."

Recordemos también la descripción que nos ha dejado de Boccaccio:

"Fué el poeta algo corpulento pero gallardo; de labios más bien gruesos pero no por ello menos hermosos ni mal delineados: la barbilla graciosa, que al reír mostraba su belleza; era todo él de aspecto alegre y de palabra jocunda."

Los ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito. Bastaría recurrir a las Vidas de Vespasiano de Bisticci: tales Vidas no son sólo un precioso hontanar para el estudio de la cultura de la época —y así lo entendió Burckhardt que acudió a ellas como a una de sus principales fuentes— sino que también constituyen una demostración de la valorización que el individuo había logrado en ese entonces. Recordemos por ejemplo la descripción de Nicolás Niccoli, el primer gran bibliófilo en el sentido moderno de la palabra: en la narración de su manera de sentarse a la mesa parece traslucirse toda su actitud, siempre tan llena de respeto, frente a la realidad.

"Era por sobre todos los hombres extremadamente cuidadoso así en el comer como en todas las cosas. Cuando se sentaba a la mesa bebía en bellísimos vasos antiguos y de este modo toda ella estaba colmada de vasos de porcelana amén de otros, adornadísimos. Aquél en el cual bebía era de cristal u otra piedra fina. Verlo a la mesa, tan cumplido como era, causaba placer."

Es así también como rememoramos la descripción de una jornada del Duque de Urbino: su paseo matinal, el coloquio familiar con sus súbditos, en cuyo transcurso —nos lo dice el biógrafo— demostraba una "inaudita humanidad"; su almuerzo frugal acompañado de la lectura de obras sagradas o profanas según el momento, su interés por la administración correcta de la justicia; elementos todos éstos desarrollados de acuerdo a un tradición latina e italiana en la cual campea, de manera particularísima, el sentido y el respeto por el individuo.

De aquí el problema: ¿qué significa afirmar los derechos de la vida individual, qué significa "individuo"? ¿Es tan sólo la expresión de una originaria realidad física, biológica, económica, social, o la individualidad es un elemento esencial que no se puede suprimir al considerar la realidad humana? Pero, si este fuera el caso, ¿en qué consiste la esencia del individuo? Antes de proponer y resolver el problema de la irreductibilidad, y menos el del individuo, debemos examinar el significado de dichos términos.

II. El "individuo" de las ciencias naturales.

El término "individuo" deriva del latín "in ÷ividuum", es decir lo que no se puede seguir dividiendo y por ende, realidad última, original, elemento en el sentido de principio. Por todo esto ya podemos comprender cuán esencial es el problema del individuo: proponer tal problema respecto de la realidad del hombre significa proponer el problema de lo que constituye su realidad última, fundamental, significa proponer el problema del elemento esencial de su humanidad.

Con referencia a esto, séame permitido un breve paréntesis: hoy se habla mucho de ontología y el mérito de haber vuelto a plantear el problema ontológico corresponde a Heidegger. El problema ontológico debe, sin embargo y ante todo, ser resuelto mediante el planteo y la consideración de ontologías particulares —como lo ha demostrado Szilasi⁽¹⁾— si no se quiere caer en la repetición vulgar y servil de frases heideggerianas, o bien en un vago romanticismo. De aquí la necesidad de plantear el problema del individuo humano con referencia a su diferencia ontológica frente a otras especies de realidad.

En las ciencias naturales se habla de elementos últimos, de elementos indivisibles y con la crisis de la física clásica el concepto de elemento último, indivisible, se va alejando y modificando cada vez más.

Preguntamos: ¿este concepto de individuo, de indivisible, sustentado por las ciencias naturales, puede pretender situarse también a la base del concepto de individuo entendido en sentido humano? Con otras palabras: ¿las ciencias naturales pueden pretender suministrar los elementos fundamentales para una ontología de la realidad humana? Si la ontología significa ciencia del ser ¿los análisis de las ciencias naturales pueden pretender convertirse —como muchos lo querrían hoy, en función de un renovado cientificismo positivista— en el fundamento de una clarificación de la realidad humana?

A tal pregunta contestamos negativamente y lo hacemos por las siguientes razones:

a) Los elementos últimos a que arriban las ciencias naturales son los elementos a los cuales llegan interrogando a la realidad en función de principios, axiomas o coordenadas que tales ciencias anticipan como fundamento para su búsqueda. El alcance de los elementos últimos a

(1) Szilasi: *Match und Ohnmacht des Geistes*. Berna, 1948.

los cuales aquéllas arriban se halla, por lo tanto, siempre y esencialmente limitado al ámbito de los axiomas presupuestos.

b) Las ciencias naturales tienen, por otro lado, su esencia no sólo en el proceso de determinación de lo real en función de principios presupuestos sino también en la búsqueda de los propios principios legítimos. Pongamos un ejemplo: la física clásica interrogaba y determinaba la realidad en función de determinados axiomas. En el transcurso de los últimos cien años se ha comprobado que los principios de la física clásica ya no eran suficientes para explicar algunos fenómenos que interesaban al hombre; se debió recurrir pues, a nuevos axiomas que tornasen posible una explicación satisfactoria de tales fenómenos: precisamente por esto los elementos últimos a los cuales se había llegado en el análisis de la realidad han cedido el puesto a otros.

Las ciencias naturales son siempre, por lo tanto, determinaciones de lo real en función de objetivos particulares que tienen su fundamento y razón de ser en las realizaciones del hombre, ya que de otro modo las ciencias serían puras construcciones abstractas. Las ciencias naturales no buscan pues —ya Aristóteles lo había afirmado— la esencia de los principios en cuanto principios —por lo cual no son nunca fundamento de una ciencia del ser en cuanto ser— sino que buscan principios particulares y con vistas a alcanzar un fin determinado.

Lo indivisible, a lo cual se llega por medio de las ciencias particulares, no puede, pues, ilustrarnos jamás acerca de la realidad individual humana que esas ciencias presuponen y sólo en función de la cual tales ciencias cobran sentido.

Pero entonces ¿dónde buscar la realidad del individuo, último elemento propio de la realidad humana? ¿Tal vez en la biología entendida como ciencia de la vida? En estos últimos años siempre se ha hecho presente, y cada vez con mayor intensidad, el deseo de resolver la existencia humana, sus últimos elementos, el individuo, en factores biológicos, fisiológicos, raciales. Es ésta una nueva forma de materialismo. De aquí la importancia especulativa que viene a asumir la biología. Vamos pues, a examinar en qué sentido y dentro de qué límites se puede, en biología, hablar de individuo; en otras palabras, veamos a qué se reduce, en biología, el elemento último e indivisible y si éste agota en sí la realidad humana en su esencia elemental.

III. El "individuo" de la biología.

Los griegos definían la vida como "energúeia" y la esencia de la vida —la psiquis— como "entelequia". ¿Qué significa esto? Entelequia es la realidad que posee en sí el "telos", que posee en sí el límite, el fin, y que por ello es, esencialmente, realidad concreta. En efecto, aquello que posee su fin, su límite no en otra cosa sino en sí mismo, no cesa de ser cuando ha alcanzado el fin. Me explico con un ejemplo: Todos los actos que contribuyen a la construcción de una casa cesan de tener una razón cuando han alcanzado su fin, esto es, la casa. Los actos que no poseen en sí, sino fuera de sí, su límite, su fin (telos), eran llamados por los griegos *kinesis*, es decir, acciones que surgen y desaparecen, esto es, devienen. Aquello que tiene en sí su fin, su límite, y por ende siempre tiene sentido, fué definido por los griegos como *praxis*. Así, por ejemplo, el saber. La entelequia, como esencia de la vida, posee pues, en griego, la característica de ser *praxis*.

Preguntamos entonces: ¿cuál es el elemento último de la vida, de la realidad entendida como *praxis*? ¿Tal vez el ser vivo singular? Según Aristóteles la realidad biológica se realiza en función de la *orexis*, es decir del impulso originario hacia aquello que el ser vivo necesita. La posibilidad de las experiencias particulares del ser vivo no está nunca fundada en una experiencia "a posteriori" sino en una realidad "a priori". Sólo el "sensus sui" del con-venir originario torna posible la discriminación de lo conveniente o de lo inconveniente, esto es, la experiencia individual. Platón afirmaba en el Filebo que la vida sensible es un continuo ritmo que alterna entre tender hacia aquello que falta, hacia aquello de lo cual se carece (*kenosis*) y que se expresa por el dolor — y colmar la carencia (*plerosis*), lo cual se expresa por el placer. Por eso, en la vida sensible, placer y dolor están íntimamente ligados. El animal no busca beber porque haya experimentado que la sed es apagada por el líquido sino que, sólo porque tiene sed puede experimentar lo que extingue tal necesidad. Por ello, en el Filebo, Platón siempre afirmaba que los instintos sensibles no son nada de material.

La vida biológica y fisiológica se realiza así en función de los instintos, de lo que el griego llamaba *epi-thumia*, esto es, en función de lo que se exige de la vida entendida como *ergon*, como obra que tiene en sí misma sus propios límites, su propia concreción y fin. En efecto, "ener-

gucia" y, respectivamente, "entelequia" no significan otra cosa que poseer en sí el obrar, el fin y el límite.

Pero ¿dónde está entonces, en la realidad biológica, el elemento último, el individuo? ¿Está tal vez representado por el ser viviente singular? No: en la vida biológica el ser singular no es, enteramente, el elemento último. El ser viviente singular se encuentra sujeto al escenario de la vida biológica según un ritmo preciso del cual no puede evadirse y en el cual solamente posee realidad. La vida que se realiza en el instinto hace surgir y figurar al ser viviente singular en las escenas de la nutrición, del acto sexual, etc., en las cuales aparece para desaparecer y reaparecer de nuevo, súbitamente, en otras escenas. Recordemos el ejemplo clásico de una especie particular de ranas: cuando la hembra ha sido fecundada por el macho, lo devora, con lo cual este último desempeña una vez el papel de objeto sexual y otra el de alimento.

La rigidez de estas escenas que el instinto impone y en las cuales el ser vivo singular aparece y desaparece, y fuera de las cuales no tiene ninguna realidad, se hace patente ante todo, quizá, en las investigaciones que ha realizado el zoólogo alemán Lorenz. Entre otras él se refiere a la experiencia efectuada con una variedad de ánades que reputan como madre al primer ser viviente con que se tropiecen al terminar de romper el cascarón. El mundo biológico y fisiológico es el mundo ciego y sin discriminación del instinto, y por ello la vida biológica, fisiológica, instintiva, posee también ésa su total y particularísima seguridad, *previa e independiente de toda experiencia*.

El elemento originario, individual, de la vida vegetativa y sensitiva no lo constituyen pues los seres singulares sino las "escenas" que se suceden y en las cuales los seres singulares aparecen y desaparecen siempre, nuevamente, simplemente, como momentos, mientras lo idéntico, lo último, lo permanente está dado por las "escenas" fijas y permanentes de la vida en su autorrealización *anónima* y fuera de la cual el ser singular no existe ⁽¹⁾.

La relación entre madre e hijo o bien la relación sexual no tienen aquí ningún carácter individual.

Preguntemos ahora: ¿la vida se agota en este anonimato?, ¿en estas escenas? ¿La vida humana se halla, también ella, sujeta, anclada en el instinto? ¿Existe en la realidad humana algún otro elemento individual-

(1) Cfr. Th. v. Uexküll - Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag - Berna, 1946.

irreductible, diferente de aquel del mundo instintivo? ¿Hay derecho de hablar, en el ámbito humano, de realidad individual en un sentido completamente diferente del sentido biológico? Si el mundo humano es irreductible a lo puramente biológico e instintivo ¿es posible fundar, por ejemplo, una concepción de la comunidad y de su realización, es decir, de la política, sobre presupuestos exclusivamente biológicos?

IV. *La afirmación del "individuo" en el problema del amor de Ficino y Miguel Angel.*

A esta altura del presente análisis se trata de ver si la realidad humana es reductible al anonimato de las escenas instintivas de la vida biológica y fisiológica. Yo niego semejante tesis y afirmo que la reivindicación del individuo contra el anonimato de la vida biológica e instintiva es una preocupación, y fundamental, de la tradición filosófico-humanista italiana. Para la parte histórica de esta tesis nos limitaremos a señalar dos itinerarios sintomáticos: uno, el de Marsilio Ficino en su "Dialogo sull'amore", comentario del Simposio platónico; otro, el de las poesías de Miguel Angel.

Ficino en su discurso sobre el amor, siguiendo las huellas de Platón distingue dos géneros de amor. Uno, el común, el vulgar, "pandemio", esencialmente anónimo, sin discreción y que como tal tiende sólo a la satisfacción del instinto y por esto no distingue mujeres de hombres ni de niños; esencialmente infiel, porque *no busca el ser singular y distinto* sino tan sólo persigue la realización de la escena sexual, satisfecha la cual "el otro" desaparece, se torna desprovisto de todo interés. En este amor los autores de la escena son *intercambiables* y en el pensamiento moderno nadie mejor que Kierkegaard, en su "Entweder-Oder", y precisamente en su examen de la figura de Don Juan, ha analizado y puesto de manifiesto el anonimato de lo sexual y de lo erótico.

Al lado del amor "pandemio", Ficino distingue otro de origen superior, propio del hombre: en él se busca, no la realización de la escena erótica en cuanto tal, sino "otro" particular y distinto, con discreción, con discernimiento, "otro" que no es intercambiable, que es *insustituible*. Aquí no puedo resumir toda la dialéctica que él desarrolla en función de la búsqueda del otro individuo singular: De tal dialéctica me limitaré a recordar los siguientes momentos: a) la insatisfacción, la inquietud de quien ama, la experiencia de la propia insuficiencia y del

hallarse tendido en pos de una realidad que trasciende lo singular. No se puede amar a quien se quiera ni cuando a uno se le antoje.

b) la búsqueda del "otro" como momento esencial para nuestra realización particular, individual. En efecto, en su encuentro con el otro, como dice Ficino, ocurre una muerte y una doble resurrección. Una muerte porque uno se halla completa y exclusivamente en el otro y, como él lo expresa, "no se está más en sí, sino fuera de sí". Una doble resurrección porque en el amor se valoriza al otro y contemporánea y exclusivamente en el otro nos encontramos a nosotros mismos. De aquí las famosas y acongojadas palabras de Ficino:

"Maravillosa cosa sucede cuando dos recíprocamente se aman: éste vive en aquél y aquél en éste. Y ambos efectúan un cambio mutuo y cada uno de ellos se da al otro para recibir al otro. Y de qué manera se entregan a sí mismos bien lo vemos porque de sí mismos se olvidan: en cambio, no está tan claro cómo reciben al otro. Ya que quien no se posee a sí mismo mucho menos puede poseer a otro. Más bien, uno y otro se poseen a sí mismos y al otro; porque éste se posee, pero en aquél, y aquél se posee, pero en éste. En verdad, mientras que yo te amo a ti, que me estás amando, en ti, que te hallas pensando en mí, me vuelvo a hallar; y yo, por mí mismo despreciado, en ti, que me eres fiel, me reconquisto. Y tú, a la recíproca, obras lo mismo en mí.

También esto me parece maravilloso: ya que, si después de haberme perdido por mí mismo, por ti me he recobrado, es por ti que me poseo. Si por ti me poseo, a ti primeramente te poseo y aun más que a mí mismo: y estoy más cercano de ti que de mí. Por lo cual sucede que no me aproximo a mí mismo por otro medio que no seas tú" (Ficino, *Dialogo sull'amore*, pág. 38, R. Carabba, Lanciano, 1934).

Los mismos motivos se encuentran en las poesías de Miguel Angel: a) el momento de la inquietud, del estar "fuera de sí", del no saber ya más dónde se está:

Cómo puede ocurrir que yo no sea más mío?

¡Oh Dios, oh Dios, oh Dios!

¿Quién me quitó a mí mismo

Que estuviese más cerca

O más que yo pudiese, de lo que puedo yo?

¡Oh Dios, oh Dios, oh Dios!

*¿Quién así me atraviesa
El corazón, que tanto me conmueve?
¿Qué cosa es esto, Amor,
Que al corazón, entrando por los ojos
En mi interior rápidamente crece
Y desde allí desborda, poderoso? (1)*

b) El segundo motivo fundamental consiste en buscar al "otro" y en la pasión, simbolizada por un fuego, renacer, de acuerdo con el mito del Fénix:

*Sólo con fuego el hierro es dominado
Por el bello trabajo del herrero
Y no hay artista alguno que refine
Y logre trabajar oro sin fuego.
Ni aun el mismo Fénix resucita
Sin arder; y así yo que vivo ardiendo
Más claro he de surgir, como los héroes,
Venciendo, como ellos, muerte y tiempo.
De este fuego yo espero gran ventura,
Que para renovarme serviráme
Aunque casi me cuente entre los muertos.
O bien, si al cielo su naturaleza
Lo llama ¿cómo no ha de ser posible
Que con él no me lleve, si soy fuego?" (2)*

El símbolo del fuego, el símbolo del Fénix, si bien no tiene ningún significado romántico es, empero, expresión de una tesis fundamental: el amor, entendido como una búsqueda del "otro", se reconoce como momento de una obra, de una realidad nueva, frente a la de los sentidos y, lo que es de notar, como obra propia del hombre. Por ello preguntamos: ¿cuál es entonces la obra humana, el "ergon anthropinon", cómo no se identifica nunca con la que realiza el instinto y cuál es, en tal caso, el elemento nuevo, irreductible, el "in-dividuo" de la realidad humana?

(1) Este madrigal, el VI en la edición de las Rimas completas, parece datar del período 1505-1511. El tono general es común a toda la literatura erótica de tradición clásica, pero el final es novedoso y trágico. (N. del T.)

(2) Este soneto, el CLXXXIX de las Rimas completas, lleva una curiosa y sugerente dedicatoria autógrafa del poeta: "Questo non é fuoco da carnevale..." "lo que confirma la tesis sostenida por el autor del presente ensayo: fuego y movimiento específicamente humanos, o mejor, constitutivamente humanos. (N. del T.)

Debemos responder a esta última pregunta para determinar la importancia de la vida individual y valorizar así, especulativamente, la tradición señalada poco antes.

V. El "individuo" en el ámbito de la experiencia humana.

La vida humana como realidad irreductible a lo biológico surge de una doble experiencia fundamental: 1) del surgir de la pregunta, y por ende del trascender el dato inmediato que proveen los sentidos, y 2) de una experiencia temporal que no surge de la actualidad, del instante biológico. Reparemos en estos dos puntos.

1) El hombre, a diferencia del animal, no se satisface con el dato inmediato que le pone por delante el instinto, sino que lo trasciende originariamente con la experiencia del asombro. Nos asombramos frente a eso en lo cual no nos detenemos y más allá de lo cual avanzamos para buscarle una razón. ¿Por qué esto es así y no más bien de este otro modo?, ¿por qué sucede ahora y no después?, etc. El brotar de las preguntas que nacen de nuestro asombro (y no por casualidad Aristóteles hacía nacer la filosofía de la capacidad de asombrarnos) es la expresión de una realidad que trasciende el dato de los sentidos, lo que las "escenas" instintivas nos presentan, realidad que posee un carácter particular. En verdad inquirimos, nos asombramos, hacemos objeto de pregunta lo que se nos presenta, porque hay algo que no nos es "in-diferente". La capacidad de asombrarse es la primera expresión de la experiencia de la no "in-diferencia". Pero a su vez, algo se nos aparece como no indiferente precisamente porque algo "nos atañe" (1). Si algo "nos atañe", nos toca, la verdadera realidad no es el dato inmediato sino aquello en función de lo cual éste se nos aparece en su no-indiferencia. Lo que nos atañe, lo que nos toca, es la realidad originaria, lo que está antes del dato y que no coincide con el dato porque vamos más allá de él y que da al dato un significado y nos lo presenta como el elemento de una tarea que va aclarada y adecuada.

Y aquí sucede algo completamente diferente respecto a la realidad sensible, instintiva. Mientras el animal singular se halla sujeto a los instintos y a sus "escenas", de las que es tan sólo un momento y no tras-

(1) En el original "ci riguarda"; y algo "nos atañe", en efecto, porque el hombre es de suyo, siguiendo la terminología heideggeriana, "un ser interpretador". Conforme Sein und Zeit 230. (N. del T.)

ciende sus límites —que aquí tampoco constituyen la última realidad— el hombre surge, precisamente, como individuo en y por la decisión de clarificar el fundamento de los datos que le presentan las "escenas". Existe pues, una *realidad trascendental objetiva* en función de la cual el hombre surge como individuo, realidad trascendental objetiva en cuanto al individuo le son confiadas, impuestas, ciertas tareas. El individuo, como realidad humana es, no obstante, a su vez, *realidad trascendental subjetiva* en cuanto la adecuación a las imposiciones de la realidad objetiva frente a la cual el hombre surge y debe decidirse, resulta de trascender el dato sensible por medio de una capacidad distinta de la de los sentidos.

De aquí que, comparado con el animal, el hombre se encuentre frente a una situación completamente nueva. El primero está sujeto, como enclavado con seguridad en los instintos, en sus "escenas", en su mecnicidad y no sólo por un momento sino de manera permanente. El hombre, en cambio, va más allá de la realidad sensible, cae, por decirlo así, fuera de la naturaleza y se halla en función de otras sollicitaciones que lo relacionan e introducen en el problema de la "razón" de las cosas. En cuanto el hombre inquiere la "razón" de las cosas, aunque no llegue a identificarla, revela una insuficiencia que puede manifestarse tan sólo, y precisamente, en cuanto él vive en y por la "razón", por el "principio", por el "fundamento". Por eso es que lo llamamos ser racional. El animal no puede errar en la tarea de la razón porque ignora tal tarea, sujeto, enclavado como está en los instintos.

Sólo ahora podemos entender el verdadero significado y el origen de la experiencia de las ciencias naturales, experiencia que es sólo propia del hombre. En efecto: 1) Sólo quien cae fuera de la naturaleza se encuentra en peligro, se siente extraviado, tiene necesidad de un método, debe buscar un camino (odós), esto es, un método (meta-odou), para arribar a un fin.

2) Sólo quien cae fuera de la naturaleza tiene la posibilidad de la curiosidad que, sin embargo, sólo es legítima como momento de la realización humana.

La experiencia debe ser entendida pues: a) como un *ex-periculum ire*, en el sentido de una tentativa de anclaje.

b) Como un *experiri*, como un fruto del deseo de conocer, que decae hacia una abstracta y negativa curiosidad si no es realizado en función del cumplimiento de la obra humana; en tal caso la curiosidad se torna

Hybris y por eso Dante colocaba a Ulises en el infierno, interpretando en tal sentido su deseo de conocer lo que trasciende los límites humanos.

De estas consideraciones nacen consecuencias fundamentales:

a) El experimento, del que ya hemos hablado, entendido como tentativa de determinar algo en función de principios colocados como puntos de referencia, se legitima sólo en el *fundamento existencial*, pues de otro modo las ciencias caen en lo inhumano.

b) El individuo, el elemento irreductible de las ciencias particulares, existe solamente en función de la decisión del hombre frente a las tareas que le impone la realidad: el elemento último de las ciencias está en función del individuo y no viceversa. Por ello las ciencias particulares no pueden nunca suministrar una aclaración acerca del ser del individuo, siendo tan sólo un instrumento.

c) Finalmente debemos reconocer que existe un paralelismo y al mismo tiempo una distinción fundamental entre vida biológica y vida humana: ambas a dos poseen, en su realización, un carácter dramático, entendiendo el término "drama" en el sentido aristotélico. En la Poética de Aristóteles se recuerda que la esencia del drama no consiste ni en la escenografía, ni en la música y el ritmo, ni en las palabras, ni en los caracteres, ni en el modo de pensar de los personajes sino en el mito, en la fábula. ¿Qué significa mito para Aristóteles? La fábula, el mito, es definido por él como imitación, como mimesis de la realidad en cuanto praxis (mimesis tes práxeos); es decir —como ya sabemos— en cuanto conclusa, ligada, teniendo en sí límite y fin en función del cual sólo esos modos de pensar, actitudes, palabras, ritmo, y el kosmos opesos, es decir la escenografía, el mundo, pueden tener un sentido.

También la vida biológica es un drama en el cual, sin embargo, el individuo singular no es el último elemento —como lo hemos visto— porque aquél se realiza según directivas que las escenas le van imponiendo a medida que transcurre y en las cuales surge y con las cuales acaba. Es el drama anónimo de la realidad natural, silencioso, siempre idéntico, concluso.

No sucede así con el drama humano por cuanto a la experiencia del vínculo con que el hombre se siente ligado a la "razón", deberá adecuar su tarea, tarea que apremia y urge y en la cual, según su actitud, puede fracasar; aquí los actores *ya no son más intercambiables*; los individuos particulares no son tan sólo meros representantes porque cada decisión es nueva e irrepetible. Toca a los individuos particulares triunfar o fra-

casar en la prueba: ya no es la escena la que decide; ella es tan sólo la condición de la decisión.

Miguel Angel ha sentido hasta el último espasmo esta responsabilidad, en el problema de la adecuación artística. En realidad, ¿qué significa adecuación artística? Dar un significado a la realidad sensible dentro de los límites de un mito, de una fábula, esto es determinar la realidad en función de lo que posee en sí un sentido propio y que es a la vez instrumento. En el mismo sentido Vico afirmaba que el hombre se torna tal, es decir, supera la condición de fiera, en el instante en que sale del mundo sensible de la selva. (Ule en griego no significa solamente materia sino originariamente selva salvaje). Y el hombre sale de ella cuando ya no se encuentra a gusto allí, cuando comienza a sentirse como extraviado, es decir, para el caso, cuando ya no transita más por los senderos seguros del instinto, cuando siente con terror que debe orientarse de otra manera diferente. Sólo entonces comienza a temer a la naturaleza, a encenderse en él la fantasía, y surge el mito y el arte se convierte en la primera forma, en el primer grado de la tentativa de dar un sentido a la realidad que ya no se satisface en y con las imposiciones de los instintos.

2) Decíamos que la realidad humana individual, irreductible a la realidad biológica, surge *en la experiencia humana del tiempo*. En la realidad biológica lo que no es todavía, aquello hacia lo cual se tiende (el futuro), lo que no es más, lo que se recuerda (el pasado), está anclado en el *presente*, en el *instante* en el cual vive la imposición de la obra biológica, en cuanto el animal singular constituye siempre un momento de esa obra; entonces, biológicamente, futuro y pasado son siempre *oportunos*. La realidad humana, en cambio, surge con la experiencia de "otro" presente, de "otro" pasado, de "otro" futuro.

Me explico: la vida sensible se desarrolla según un ritmo siempre idéntico. Todo se repite en el sucederse inevitable de las escenas de la vida. El hombre poco a poco, en la experiencia de este anonimato instintivo, sumergido en el cual vive buena parte de su vida, comienza a reconocer que en la vida de los sentidos tiene lugar una uniformidad que lo hastía. Poco a poco percibe que viviendo tan sólo en el plano de los sentidos, el tiempo *no pasa*, es decir, que lo que todavía no es, el futuro (y que para él está representado, por clarificación de la "razón", por los datos que los sentidos le presentan en sus escenas) no se realiza. Y es entonces cuando se hastía frente a los sentidos y éstos no lo fascinan

más; no vive ya más en ellos y, alejándose, experimenta que su porvenir humano —el conocimiento de las “razones” de las cosas, y con él la realización de la propia razón humana— no se cumple en el plano de los sentidos. Y de golpe el hastío cede el lugar a la desesperación. El tiempo biológico no coincide con el humano, la actualidad de la obra sensible no coincide más con la obra humana. Pasado o futuro se desencuadernan de golpe, en un instante en el cual urgen otras tareas que el hombre teme “no tener tiempo” para realizar. Surge así la experiencia de una oportunidad que será obra suya, individual. El hombre “*in-siste*” en un instante profundamente distinto del biológico.

VI. *In-dividuo humano y realismo político.*

Solamente ahora podemos llegar a la discusión del problema del que originariamente habíamos partido. El elemento individuo de la realidad humana no se encuentra representado en los elementos últimos a los cuales alcanzan las ciencias naturales, ni por el ser viviente singular entendido como momento de la vida instintiva, biológica y sí, en cambio, por el hombre en tanto surge como realidad individual frente a imposiciones que pueden dominarlo o ceder ante él, frente a la experiencia del no saber dónde y cómo, en la necesidad de aferrarse en la razón, en el fundamento; en esta facultad de conocer vive la razón humana.

La vida humana no se realiza, sin embargo, solamente en el conocimiento del principio, es decir, del universal, sino en la determinación de los instintos, de las pasiones, según los casos singulares, particulares. Me explico: Aristóteles recuerda que el mero hecho de tener pasiones no es propio del hombre sino común con el animal. Propio del hombre es reconocer cuándo, cómo, frente a quién y en qué situación concreta se debe y se puede abandonar a una pasión. Sentir la pasión del odio contra quien ejecuta un acto vergonzoso, es una pasión humana; permanecer insensible frente a un acto vergonzoso sería inhumano, del mismo modo que ser el juguete permanente de la pasión, del odio, configuraría una actitud bestial. La determinación de la pasión depende pues, del conocimiento del principio, del fundamento de lo real —conocimiento del universal— y del conocimiento del caso particular que es siempre diferente, cambiante y requiere siempre el sentido de lo individual. Sólo así se realiza la tarea, la obra humana, como *ergon anthropinon*, como realidad moral y a la par como historia *humana*.

La política es precisamente la realización del mundo humano como historia, es decir, distinción de pasado, presente y porvenir, frente al empeño humano que no se identifica con el de la realidad biológica. Por esto Aristóteles podía afirmar que los bárbaros, los inhumanos, dominan con la violencia, con la fuerza; los hombres, en cambio, con la prudencia (*phronesis*) entendida como facultad de prever (*pro-uidencia*, *pro-airesis*) pre-viendo la realidad humana que todavía no es. En el mismo sentido Vico afirmaba que es en el mito, entendido como manifestación de la realidad culta en una unidad conclusa dada (*mimesis tes práxeos*), cuando por primera vez el hombre se afirma como hombre y por esto la política nace originariamente en una forma mítica y los primeros políticos eran al mismo tiempo sacerdotes y reyes; así la autoridad, como afirmación del hombre como individuo, como auto afirmación —autos— surge de la “*pro-uidencia*” que se realiza y vive en la historia humana entendida como realización de las facultades de pre-ver.

Resulta claro que sólo ahora, en función de las consideraciones precedentes, lleguemos a una conclusión fundamental: no es posible hacer política entendida como historia *humana* sin la realización del *individuo* humano, sin establecer en la vida de la polis, de la ciudad, las condiciones para su desarrollo y afirmación. El individuo no puede diluirse en la comunidad y sus derechos son sagrados: sólo desarrollando la realidad del individuo se puede fundar la política. Esto responderemos a quienes niegan el derecho de hablar de vida individual en función de un pretendido “realismo político”, tesis de la cual hemos partido.

A propósito de esto es necesario recordar cuanto sigue: la paternidad del concepto de realismo político se hace remontar a Machiavelli y la inteligencia de este concepto —tan a menudo fuente de equívocos y que hoy, además, se usa en las más variadas acepciones— es, a nuestro parecer, también fundamental para la comprensión, y diríamos para la ejemplificación del concepto de la *realidad trascendental objetiva y subjetiva del hombre*, ilustrada precedentemente por nosotros, realidad que es la condición del hombre como individuo. Precisamente por esto, séame concedida una última indicación.

VII. “*Materia*” y “*forma*” del acto político.

Como es sabido, Machiavelli distingue en el acto político “*materia*” y “*forma*” y afirma su indisolubilidad.

“Pero volviendo a aquellos que por su propia decisión y empresa se erigieron en príncipes... y aunque no se deba considerar a Moisés, porque fué un mero ejecutor de las cosas que le fueron ordenadas por Dios, debe ser admirado, sin embargo, aunque más no sea por aquella gracia que lo hacía digno de dialogar con el Señor. Pero consideremos a Ciro y a los otros que han conquistado o fundado reinos... y examinando sus acciones y su vida no se ve que recibieran de la fortuna otra cosa como no fuese la ocasión: la cual les proporcionó *materia* para poder introducir en sus nuevos estados la *forma* que más les convenía; y sin aquella ocasión esta decisión, esta capacidad de su ánimo se hubiese extinguido, aunque también sin esta decisión, sin esta capacidad, aquella ocasión hubiese llegado en vano.”

(El Príncipe, VI.)

La terminología de materia y forma proviene, como es sabido, de Aristóteles: para ilustrarla, el Filósofo se sirve del ejemplo de la obra de arte. Como la obra de arte presupone una materia —“bronce”— y a ésta le da una *forma* —caballo— así, a la situación histórica concreta (que Machiavelli llama “ocasión”) se le da una delimitación (forma) mediante la “virtud”, la decisión, la capacidad del político.

El ejemplo de la obra de arte al cual se refiere Aristóteles constituye siempre una fuente de equívocos que se reflejan más tarde, del mismo modo, en la concepción de la realidad política como fundamento de la historia humana. Estamos acostumbrados a concebir erróneamente la realidad política en la cual concretamente nos encontramos como un *dato* de hecho que, por así decir, yace inerte frente a nosotros como el trozo de bronce que constituye el material del artista y al cual él dará una forma cuándo y cómo se le antoje. En verdad las cosas ocurren de modo muy distinto. La materia del acto político, esto es, *la situación concreta*, la ocasión, como precisamente afirma Machiavelli, *no es nunca un dato muerto, sino siempre una imposición que urge, que apremia, y frente a la cual es necesario decidirse*, una imposición que se halla adecuada a la *capacidad*; de otro modo se renuncia a la realización de la realidad humana. Se trata de vida o muerte; por ello Machiavelli habla de la fortuna, que proporciona al hombre las ocasiones, como de un río torrencioso al que se le oponen obstáculos. Recuerdo sus trágicas palabras:

“Y la comparo con uno de esos *ríos torrenciosos* que, cuando crecen, inundan las llanuras, derriban los árboles, arruinan los edificios y soca-

vando las tierras de esta parte las arrojan de aquella otra; todos los seres huyen ante él, todo cede ante su ímpetu sin poder afirmarse en parte alguna.

Así las cosas, no queda otro remedio sino que los hombres, cuando los tiempos son agitados, tomen precauciones, construyendo reparos o diques, de modo tal que, si llegasen a crecer, las aguas transcurriesen por un canal o, en todo caso, su ímpetu no fuese tan alocado ni dañoso. . . Y si vosotros consideráis a Italia, que es el teatro de estos acontecimientos y la que los ha desencadenado, veréis que es como una comarca sin diques y sin reparo alguno; y que si estuviese provista de suficiente capacidad como lo están Alemania, España o Francia, esta creciente no hubiese provocado tan grandes mudanzas y tal vez ni hubiese acontecido”.

(El Príncipe, XXV.)

¿Qué significa todo esto? Que si se habla de realismo político no se puede prescindir de la *capacidad individual* (subjetividad trascendental) entendida como un elemento de la realización de la obra humana; y decimos explícitamente *un elemento*, en cuanto sólo frente a las urgencias indiferibles (objetividad trascendental) que constituyen la fuente de las situaciones históricas concretas, surge el problema y la decisión política, esto es, la historia como victoria o quiebra de la humanidad. Es preciso, por lo tanto, oponerse a los idealismos políticos abstractos que, fuera de toda situación histórica concreta, sueñan con estados ideales y que, alzándose sobre resentimientos, aspiran a la realización de planes imposibles; pero también es preciso oponerse a los seudorealistas que descuidan los derechos de la vida individual y reconocen tan sólo la violencia y la astucia como instrumentos de gobierno. Trátase, en cambio, ante situaciones históricas concretas, de realizar la obra humana, que no se agota en lo meramente biológico. Sólo entonces la vida del estado, fundado en el respeto de lo que es humanamente irreductible, in-dividuo, se convierte en el primer peldaño de una realización del misterio de la dignidad humana. Por eso, el presupuesto de todo “realismo”, y por ende también el de un realismo político, reside en la clarificación y afirmación de la realidad “individual” humana.

Traducción y notas de Horacio A. Fasce

(¹) Cfr. E. Grassi, *Verteidigung des individuellen Lebens*. Berna, 1947.

EL EXISTENCIALISMO, FILOSOFIA DE LA CRISIS

POR ENRICO CASTELLI

La filosofía de la crisis es el existencialismo, se ha dicho y repetido muchas veces y no equivocadamente; pero la equivocación está en creer que esta ecuación: filosofía de la crisis = existencialismo, tenga un valor solamente negativo.

El existencialismo, y por lo tanto la filosofía de la crisis, es, indiscutiblemente, una invitación a la sinceridad.

La *Weltanschauung* del idealismo está en quiebra en dos aspectos: el aspecto político y el aspecto teológico. En el aspecto político porque el idealismo, pregonero en un principio de concepciones democráticas del Estado, ha hecho en definitiva la apología del estado de hecho como estado de derecho, justificando el autoritarismo más tiránico. Desde el punto de vista teológico porque, si bien se han hecho tentativas de idealismo teológico, ellas han sido, en último análisis, híbridas, infecundas, habiendo triunfado las corrientes imanentistas bajo diversas formas, desde la del positivismo absoluto (la filosofía del dato) a la del actualismo.

Es indiscutible que el mundo de ayer estuvo dominado por la corriente idealista, por lo menos en Europa. El idealismo había tenido el mérito de hacer morir al positivismo simplista y al realismo ingenuo. Pero no menos ingenuo ha sido su optimismo.

El historicismo, producto inevitable del idealismo, es la pretendida negación de la realidad del mal. Ahora bien, en las condiciones en que, imprevistamente, se encontró el mundo de una civilización que parecía estar en progreso, la insuficiencia de la *Weltanschauung* idealista se mostró con claridad.

Volver a la experiencia, pero no a la experiencia del positivismo del siglo XIX, ha sido una exigencia sentida por todos, por todos quienes han querido intentar una fenomenología de nuestra época. Fenomenología del espíritu, pero de un espíritu que no puede prescindir de una *Erlebnis*, de una experiencia vivida. La fenomenología hegeliana había sido definida —no recuerdo más por quién— como una obra maestra del humorismo. Y con justicia, porque en el pensamiento hegeliano no se sabe bien qué significa el suceder una experiencia a otra.

En una posición panlogista el individuo es una disonancia y, se podría decir, una *ironía*. El romanticismo ya había hecho entrever, desvaneciendo al individuo, una visión del mundo en la que el impulso vital terminaba siendo un impulso hacia un absoluto absolutamente inalcanzable y, por esto, un impulso totalmente perdido. Quedaba el llanto de un Ser que no logra nunca ser. Y la literatura exaltó este llanto en el *Werther* de Goethe y en las novelas de los románticos franceses e ingleses. Criaturas irónicas por inconsistentes; y la fenomenología del espíritu de hegeliana memoria no ha logrado, por cierto, dar consistencia al individuo que ni siquiera tiene el derecho de considerarse criatura, porque el individuo realmente tal es impensable. La pensabilidad no es nunca individual, así como el individuo no es nunca pensable. El pensamiento no tiene principio ni fin y el individuo, no se sabe bien lo que es. Es, en verdad, aquél que deberá ser absorbido por el Estado, quien se servirá de él para realizar su vida, triturándolo como individuo.

En suma, el pensamiento idealista ha sido una *decepción*. El positivismo una *ilusión* que ya había sido descontado por el idealismo. El pragmatismo americano ha influido difundiendo el escepticismo y generando los múltiples devaneos por las investigaciones metodológicas (lógica simbólica y matemática, investigaciones psicológicas sobre la forma del lenguaje y sobre la psicología del comportamiento, etc.). Pero las investigaciones metodológicas son monopolio de un cierto número de especialistas. No pueden tener atracción sobre el público; requieren una preparación técnica considerable. Por otra parte la metodología no afronta el problema filosófico. El problema de la verdad le es extraño.

Crisis de la indagación filosófica. Sí, el neotomismo ha tenido siempre un cierto crédito, pero su crédito no ha ido más allá de las filas de los católicos; aun más, de un cierto grupo de católicos, cuya influencia en el mundo del pensamiento filosófico no se debe sobrestimar.

La crítica idealista ha sido desorientadora en lo que concierne a la

metafísica. El ontologismo no ha logrado abrirse camino. Sus buenos argumentos no son válidos para construir una metafísica, sino sólo para indicar la necesidad de ella. Demasiado poco. Lo mismo puede decirse de la neo-escolástica en general.

En la crisis de la indagación filosófica el existencialismo —esto es, la filosofía de la crisis— se ha afirmado. ¿Por qué? Por varios motivos; ante todo, porque es evidente que si un pensamiento está en quiebra en lo concerniente al orden moral y social en general, surge espontáneamente el requerimiento de una revisión de sus principios.

Todo está bien, se puede también concluir, pero, ¿y con esto? Si la metafísica no sirve para permitir tomar posición frente a lo absoluto, de modo que el individuo se encuentre verdaderamente empeñado en las confrontaciones con lo Absoluto, entonces es natural encogerse de hombros y concluir escépticamente: ¡no sirve!

Es una construcción que no satisface. No sólo eso: es una construcción que fuerza a un asentimiento, pero no convence, en el sentido de que es persuasiva, pero no empeña; o son demasiado pocos quienes se sienten empeñados, si queremos atenuar la nota escéptica.

Toda la crisis de nuestra época parece concentrarse en la crisis del coloquio, de la comunicación. El tumulto de lo cotidiano, que parece la suma de los rumores opuestos y rápidos que deben ser alcanzados para llegar a tiempo —porque en definitiva se trata de no llegar tarde, de alcanzar el momento oportuno— impide evidentemente el coloquio, lo deja de lado.

Todo lo discursivo se esquematiza, todo se reduce al término suficiente para alcanzar aquella finalidad particular que la jornada de cada hombre reclama sea alcanzada.

Carencia de lo poético, porque lo poético exige su tiempo. Los versos tienen su ritmo, aun aquellos que no parecen brotar de la mente de un poeta. Poéticos los mimos de una madre, pero el jugar de la madre con el hijito exige un ritmo, un tiempo; exige así una sonrisa, que no es el reír de quien no sabe contenerse, sino una nota de ternura, ligada estrechamente a una suspensión del tiempo, es decir, a un recuerdo buscado y a una expectativa sobre la cual se fantasea.

No hay ya tiempo. Una de las notas esenciales de la crisis. No hay ya tiempo para el coloquio. Como no hay ya tiempo para el recuerdo y por eso la historia —también la de nuestra vida pasada, no sólo la de los historiadores— es dejada de lado. Quererla evocar significaría un im-

pedimento embarazoso. Sería un peso excesivo quererla introducir en la marcha que, queriéndolo o no, debemos emprender cada día. Los recuerdos son un impedimento, aun aquéllos que evoca el arte de una política con el fin de encaminar por una dirección, prefiriéndola a otra.

Las palabras que hoy los hombres intercambian son poquísimas, aunque alguien haga notar que son demasiadas. Son demasiadas porque son demasiadas veces las mismas, pero, en último análisis, se reducen a los pocos términos que convienen a hombres impulsados por intereses de naturaleza económica, en sentido lato.

En suma, el acontecer de la vida vuélvese insoportable, porque el aporte de la técnica científica ha puesto a la humanidad en condiciones de abreviar las distancias; ha hecho, así, que una guerra que se libra en Extremo Oriente sea hoy una guerra que se libra a nuestras puertas. Y si la guerra que se libra en Extremo Oriente es la guerra de nuestro vecino, es también un poco nuestra guerra. Estamos siempre en pie de guerra.

Y cuando se combate o se está por combatir, el filósofo que se presenta con su doctrina es invitado a alejarse. Es humano, se dice. No es tiempo de impartir lecciones sobre el Ser y el tener. Ahora es tiempo de salvar nuestra existencia. Si el filósofo insiste y amonesta e invita a escuchar su doctrina del ser y del pensamiento, se le responde: no sabemos si podremos existir mañana; estamos hoy empeñados de tal modo precisamente en asegurarnos la inmediatez del mañana, que no es el caso que venimos a hablar de otro mundo; son todas cosas interesantes esas del otro mundo, pero esto es un infierno, y aquí se trata de salir en seguida de este infierno, porque ya ni siquiera sabemos detenernos para ver si vale la pena seguir adelante. Si logramos alcanzar el mañana, entonces podremos escuchar las meditaciones sobre el otro mundo. Pero mañana es como hoy; ¿y después? Siempre hoy. Esto, el Infierno.

En este clima ha nacido el existencialismo por una necesidad, lo repito, de sinceridad. Es conveniente resumir brevemente las líneas de la filosofía de la crisis, precisando el pensamiento de Martín Heidegger (1).

Primero: El problema del ser no puede ser resuelto mirando al Ser, porque sería imposible resolverlo con un juicio (p. ej., el Ser es pensamiento, o bien, el Ser es Dios) ya que quien formula la pregunta está empeñado él mismo: determina un modo de Ser.

(1) En su presentación del pensamiento heideggeriano el prof. Castelli sigue la exposición que del mismo hace Sofía Vanni Rovighi en su *Heidegger*, "La Scuola", Brescia, 1945.

De ahí, crisis del fundamento de toda metafísica. Kant ya lo había puesto de relieve. Una ontología implica una antropología y una fenomenología. La solución del problema del Ser no puede prescindir del *ser-aquí* (el *Da-sein*) de quien interroga. El *Da-sein* es el ser-aquí de una posibilidad del ser. De ahí: analítica del existencial del ser-aquí. La existencia como manifestación del Ser a sí mismo es siempre conocimiento del ser (*Seins Verständnis*). Esencial del ser-aquí, el entender. Una distinción fundamental entre *Existencial* (existencial) y *Existentiell* (existitivo). Existencial, el análisis de las condiciones abstractas de las manifestaciones del Ser al *ser-aquí*. Existitivo, el análisis de los existentes, sin ver en su *ser-aquí* el sentido último del Ser.

En el análisis existitivo tenemos la descripción y el problema del conocimiento, porque surge la dificultad de saber si el objeto pertenece o no a la actividad del sujeto.

La filosofía de Jaspers, que no analiza la existencia en cuanto tal, sino sólo las condiciones concretas de la existencia, no supera la *existitividad*. El aspecto que se puede llamar *existitivo* corresponde a la *onticidad*, es decir, al ser que se realiza en sus posibilidades, sin que por esto llegue nunca a reconocerse en ellas. Corresponde en cambio a la *ontologicidad*, esto es, a la comprensión del ser en su existir, el aspecto que se define como *existencial*.

Heidegger llama *categorías* los modos de ser de las cosas, *existenciales* los modos de ser característicos del hombre. La existencia del hombre no *acece*, es *decidida*. "El hombre es el ente a quien le importa su ser", dice Heidegger, por por lo cual es más de lo que es de hecho, casi un ser afuera (*ecsistere*).

El primer existencial es el *estar en el mundo* (lo trivial). Tener que hacer con... Preocuparse por... *Besorgen*. El conocer es una especie del género: "estar en el mundo".

El mundo no es una suma de elementos a contemplar ni tampoco una suma de utensilios y materias para usar. No hay nunca un utensilio. Uno refiere a otro: martillo-clavo, clavo-caja de herramientas, caja-mesa, la mesa a una cosa cualquiera que se pone sobre la mesa, etc. También el diccionario refiere siempre a otra definición. Todo término definido implica la definición de los términos necesarios para definirlo, y así lo demás.

La totalidad, en la que todo adquiere un significado, es lo que llamamos el mundo. Pero la red de relaciones y, podemos agregar, la de

los significados, tienen un centro. La referencia no llega al infinito. El centro es el hombre, se constituye en función del hombre. Ahora bien, es innegable que el hombre no es una conciencia pura, es *Mitsein* (ser con...) y no puede ser en el mundo sin preocuparse por los otros: los otros no son un complejo de personalidades, sino una masa gris, impersonal: el *se*, *man*, *on*. Se dice... se hace...

El *se* libera de la responsabilidad de ser nosotros mismos, de tomar una decisión. En lo cotidiano ya está todo decidido. Tal el modo de ser no auténtico. Auténtica es la existencia de una persona. El modo originario en que el hombre está en el mundo no es el conocer como contemplación de algo, sino el *encontrarse* (*Befindlichkeit*) en el sentido en que se dice: me encuentro bien, me encuentro mal, vale decir en el sentido de una coloración afectiva del ser, determinada como agradable o desagradable. El ser es sentido como un peso. No se sabe por qué, dice Heidegger; y el hombre no puede saberlo. Porque las posibilidades cognoscitivas de manifestar el ser tienen un alcance muy inferior a la originaria capacidad manifestadora de los estados afectivos.

En el sentirse, el hombre se revela como alguien que *es aquí*, que no está puesto en el mundo, sino que, más precisamente, está arrojado en este mundo... "Como grano de espelto... allí donde la suerte lo aseata" dice Dante (1). Alguien que tiene miedo, alguien que no domina la situación.

El ser aquí es revelado por el *comprender*; y para Heidegger comprender es, esencialmente, un proyectar posibilidades. En efecto, se comprende una cosa cualquiera cuando se sabe qué se puede hacer de esta cosa cualquiera. El comprender es un constitutivo de la esencia del hombre porque, en el comprender, la esencia del hombre se manifiesta como un poder ser.

Ahora bien, es un hecho que dos son los sentidos del comprender: el hombre comprende en base al mundo que lo circunda (existencia inauténtica); o bien en base a sí mismo (es la existencia que se define como auténtica). Un modo de la existencia inauténtica es el charlar (*das gerede*). La charla trivial, esto es, el participar a otros lo que se ha comprendido, en ese modo acostumbrado en que quien escucha no busca a su vez comprender aquello de que se habla (*das beredete*), sino que se limita a aferrar lo que ha sido dicho (*das geredete*). Se detiene en las palabras; en las charlas (esto es, en el *man*, en el *on*, en el *se dice*).

(1) "Che la dove fortuna la balestra/quivi germoglia come gran di spelta". Inf. C. XIII.

El *se dice* ofrece la posibilidad de saber todo sin equivocarse, precisamente porque se limita al *se dice*. El hombre cae en la existencia impersonal del *se*, es decir, decae al nivel del mundo, porque huye de sí. La decadencia es una fuga, un evitar mirarse de frente; y para huir de sí, el hombre se arroja en las cosas exteriores, en las preocupaciones de lo cotidiano. Huye de algo que *lo angustia*, de aquella angustia que ya un pensador del siglo XIX, Kierkegaard, había hecho centro de su pensamiento.

La angustia no es el miedo; se tiene miedo de algo, mientras que lo que nos angustia es indeterminado. Nos angustiamos por nada.

“El mundo revelado por la angustia es este mundo que está ante nosotros, en el que nos sentimos extraños. El hombre busca traducir la angustia en miedo, o sea, busca la causa de la angustia en un ente determinado: se tiene miedo por esto, por aquello, etc.”

“El miedo es una angustia decaída al nivel del mundo, no auténtica, y escondida a sí misma como angustia”. La angustia, que es la situación fundamental (*Grundbefindlichkeit*) del hombre, nos revela la esencia del hombre que es *preocupación*. El fenómeno de la angustia ilumina en modo particular la antinomia ínsita en el ser del hombre: la antinomia entre *ser de hecho* y *existencia*.

En la angustia el hombre se descubre, esto es, se revela a sí mismo, como alguien que está aquí y que, por otra parte, está solo con el mundo. ¿Solo con el mundo? Sí, porque no tiene ya el camino señalado por aquello que se hace y se dice, sino que debe ser verdaderamente él mismo. La razón de la antinomia está precisamente, en la esencia del hombre que es *cuidado* (*Sorge*), preocupación. El hombre no se preocuparía si tuviese ya su camino: preocuparse quiere decir tener la posibilidad de ser más de lo que ya se es, casi de precederse (*sich-vorweg-sein*).

“La existencia es un tener que ser”. Ahora bien, en tanto el hombre vive, tiene siempre una posibilidad extrema de actuar: la de morir. La muerte es un existencial, es individual, como es individual la existencia, es decir, excluye el *man*, el *se*, el *on*.

El hombre que vive auténticamente *anticipa* (*vorlaufend*) la muerte. Este ser para la muerte anticipándola es angustia.

El hombre es alguien que tiene que ser, que tiene que actuar posibilidades, que realizar posibilidades: “existiendo, es el fundamento, la razón (*Grund*) de su poder ser”.

Pero el hombre no se ha puesto él mismo en el mundo; *se encuentra*

en el mundo, no tiene en sí, por lo tanto, la razón de su ser-aquí. Su ser-aquí es la razón de su existir. En efecto: si no fuese aquí no podría tener ni siquiera ese modo particular de ser. En otras palabras, la existencia nace siempre de una situación. Pero el hombre no es la razón de su ser-aquí; luego, concluye Heidegger, en la raíz del ser humano está un *no ser*: el no ser del propio ser-aquí.

El hombre está radicalmente afectado de negatividad; y no puede ser él mismo, sino aceptando conscientemente esta finitud suya. He aquí por qué la voz de la conciencia es siempre revelación de una culpa. La esencia del hombre es la temporalidad. De aquí el radical pesimismo de esta filosofía de la crisis que, por otra parte, ha puesto el dedo en la llaga y no se puede rechazar del todo.

Esta filosofía de la crisis ha tenido un mérito: haber declarado en quiebra toda posición puramente intelectualista. Por ejemplo, la posición de Hegel. La fórmula: "La filosofía debe cuidarse de ser edificante" no tiene sentido. El existencialismo insiste justamente en la posición voluntarista poniendo de relieve, con Gabriel Marcel, que "la devise de la personne n'est pas le *sum*, mais le *sursum*".

¿La condición humana es desesperada? Tal la pregunta. Sí, responde el existencialismo que ha sido denominado de izquierda: siempre lo mejor es aquello que se malgasta. Y la literatura nacida de la filosofía de la crisis, lo ha descripto de modo impresionante. A la base de todo está un malentendido, dice Camus en su drama *Le Malentendu*. El suicidio de la madre es el símbolo de la imposibilidad de la existencia cuando no se reconoce la propia criatura. El huésped que busca las palabras para hacerse hospedar es muerto por la madre y la hermana. "Pendant qu'il cherchait ses mots, on le tuait", dice su mujer llorando. No hay tiempo para buscar las palabras adecuadas para el entendimiento, para el reconocimiento. Si se pierde el hilo... se terminó. Si el hilo del sentido común, que enseña aún a la madre a ligarse al hijo, se ha roto, entonces el *sentido* que reúne, que vincula, no puede ser hallado nuevamente; es el malentendido que lleva consigo la muerte. El malentendido de creer que un hábil discurrir pueda llevar a una madre y a una hermana a reconocer el hijo y el hermano. No hay habilidad que pueda reconstruir lo que se ha roto. Un salto, no una técnica del acercamiento, puede salvar al solitario, puede obtener el reconocimiento. La técnica no provoca sino la catástrofe. El *malentendido* está en querer *demostrar*. El asesinado del drama de Camus ha querido buscar un camino lógico para

demostrar que era mejor de cuanto madre y hermana habían pensado. No era una presencia (una existencia) cuando se presentó al hospedaje pidiendo una habitación, era alguien que buscaba devenir una *presencia*, devenir el hijo y el hermano. Pero las palabras dirigidas a quien buscaba alcanzar un ideal (buscaba el Sol de la playa, que jamás había visto) las palabras dirigidas a la hermana han apresurado el delito. Hay existencias que no pueden esperar más. Envenenar a alguien no cuenta, si envenenándolo uno se salva. Es mucho más verídico de lo que en un primer instante pudiera parecer, porque no se envenena solamente con el veneno químico, sino también con el comportamiento hostil.

Un *malentendido* está a la base de la crisis, un trágico malentendido: se creía en el progreso porque una ciencia perfeccionada había permitido eliminar las lámparas de aceite y sustituirlas con la luz eléctrica; otra había permitido inocular un suero para prevenir una epidemia; una tercera había prevenido que ciertos enfermos fuesen concentrados a expensas públicas en edificios a una altura dada sobre el nivel del mar; una cuarta había mejorado el llamado urgente de socorro, estableciendo un contacto inmediato; una quinta, transportado por aire los hombres reduciendo las distancias; una sexta, distribuido más equitativamente el pan cotidiano. Pero ¿se puede distribuir más equitativamente el pan cotidiano mediante una técnica social —la moderna técnica de la previsión social— sin extinguir en el alma humana el sentido de la caridad hacia el prójimo? Cuando una ciencia social niveladora viene a establecer la distribución, quedamos dispensados de un deber: el de dar. Hay una técnica que toma de nosotros y da por nosotros. Y el suero y el medicamento que se inoculan hoy para prevenir la enfermedad temida o actual, ¿qué preparan para mañana? No lo podemos saber. Pero hoy no podemos rechazarlos porque corresponde el *hoy*. Y la ciencia honestamente dice: provee para hoy. Y todavía: se pueden eliminar las lámparas de aceite, o mejor aun, han sido eliminadas, pero ha llegado a faltar así una división neta entre día y noche. Todo es día, el sentido de lo tenebroso está desapareciendo. Mas el día no tiene ya claroscuro. Podría multiplicar los ejemplos. Inútil multiplicarlos. El *malentendido* es evidente: construyendo una complicada ciencia física y una no menos complicada ciencia social se ha destruido algo cuya existencia se ignoraba, porque era cosa de todos los días. Hay una alegría del dar que una técnica impide, hay un recogimiento que un rumor vuelve imposible, hay un examen de conciencia —sobre todo un examen de conciencia—

que se puede hacer sólo a condición de que fuera de nuestra casa, a las puertas de nuestra casa, no se esté combatiendo por forzar la puerta del vecino. Si en cambio es precisamente abajo, en la calle, donde se combate, aunque la manzana en que se vive no sea todavía objeto de los golpes de los asaltantes, es humano que sólo se piense en cerrar la puerta, en cómo cerrarla, o bien en cómo prevenir el asalto de la puerta, en cuándo intervenir para prevenir y otras cosas tales. Nietzsche había visto bien: "cuanto más regulado el Estado, tanto más dejada la humanidad". En definitiva: el bienestar es el peor malestar, y no sólo porque se suprime demasiadas cosas, lo poético de una existencia, sino, sobre todo, porque pone al individuo frente a la imposibilidad de no aceptar el bienestar que una ciencia nos obliga a aceptar. No se puede rechazar hoy la asistencia pensando: "quizás la medicina de hoy será la desgracia de mañana". No se puede moralmente, pero el mañana es abismal y deviene siempre más abismal y siempre más se vive hoy, y mañana es otra vida. Nuestros testimonios valen para hoy. "Pero ayer había dicho..." Se responde: "Sí, ayer, hoy es otra cosa". "Ayer seguías una bandera." "Sí, ayer, hoy otra; mañana, quizás una tercera." Lo que quiere decir que no hay más una bandera. Hay un agitarse de enseñas que no enseñan nada. Esta es la crisis que la filosofía de la crisis ha puesto en evidencia. ¿Es lícito concluir: no hay nada que esperar? Respondemos: es fácil. Sería lícito si la fenomenología fuese toda la filosofía. Pero es un hecho que la fenomenología debe ser construída. Hemos sido ya atrapados por un malentendido trágico. Dirán algunos: está el Cristianismo y su doctrina es clara. Sí, pero la situación del Cristianismo en este clima no es clara. ¿Por qué negarlo? Un gran arzobispo ha dicho que el Cristianismo ha entrado en agonía. Está siempre en agonía, y nunca. Pero hoy más que ayer porque las condiciones son tales que los compromisos se multiplican. Más exacto decir: las concesiones ilegítimas. Causas de fuerza mayor, la respuesta de los optimistas. Sí, causas de fuerza mayor, pero cuando son permanentes algo se pierde. Si es imposible acercarse a los Sacramentos porque no hay sacerdotes, no habrá en ello culpa. Pero ¿si no hay más sacerdotes? ¿si no puede haberlos, por ejemplo, porque una legislación veta en determinado Estado el ingreso del clero? Entonces el mal se hace presente; es inmediato; pero las víctimas son, justamente, las víctimas de las condiciones de hecho. El ejemplo es claro e instructivo. Es menester tener presente no sólo las legislaciones hostiles; hay una legislación que es

hostil en todas partes y es la del tecnicismo. "Pero todo se puede vencer". dirán algunos. Innegable. Empero, ¿quién vence? ¿Quiénes son los vencedores? Los Santos vencen siempre, pero santificarse en las condiciones presentes es una tarea que sólo poquísimos pueden afrontar. Los más están en la condición de ni aún darse cuenta de la tarea. Los más son disponibles para todo. En suma las condiciones son *infernales*, y en condiciones infernales el Cristianismo se adapta mal. Esto lo ha puesto en claro el existencialismo mediante el ya referido teatro filosófico. Por ejemplo, Sartre en *Huis clos*. Una representación del infierno; tres personajes, dos mujeres y un hombre, en un cuarto, a puertas cerradas. Tienen la "politesse" de llamarse *ausentes*; es demasiado brutal llamarse *muertos*. Cuentan sus vicisitudes. Son las vicisitudes de este mundo. ¿Por qué están reunidos juntos? El acaso lo ha querido. Así sucede en el mundo. Dicen no saber el motivo de su condena. Pero luego cada uno habla de sí y de sus culpas como si hablase de culpas ajenas. No hay espejos en el Infierno, y esto es infernal, cada uno es el espejo del otro. Las dos mujeres buscan en sus bolsos un espejito para pintarse los labios. Luego una dice a la otra: "yo te guiaré... eso es... más a la derecha... más a la izquierda... aquí... arriba... abajo". La condena: tener que recurrir a los otros. Los otros nuestro espejo, pero un espejo que no ofrece garantía. Obrar como si se confiase en el prójimo, ese prójimo en el cual no se tiene confianza. El *Infierno* está aquí, en este mundo. Tener confianza quiere decir esperar, pero se trata de una esperanza que nada tiene que ser con la virtud teologal. El *Infierno* es el otro; el otro es aquel que nos mira. Este es el tema de Sartre. El problema del solipsismo es, verdaderamente, un problema infernal. Solos o mal acompañados.

En el anonimato de la técnica social, parece no quedarnos sino esta alternativa: o la soledad espantosa o los malos compañeros.

El gran problema, escribe Kierkegaard en su Diario, "es salvar en la vida del individuo el mayor número de categorías humanas de orden general". Pero las condiciones son las más desfavorables.

No está equivocado Chesterton: "Cuando un sistema religioso ha sido trastornado (y quiero agregar, trastornado por las situaciones de la crisis permanente) no sólo se desencadenan los vicios, sino que también las *virtudes*, dejadas a merced de sí mismas, se difunden más salvajemente y hacen aún más terribles daños. El mundo moderno está lleno de antiguas virtudes cristianas que parecen locas: se han vuelto locas

porque están separadas una de otra y vagan sin meta. Así algunos hombres de ciencia cultivan una verdad, y es una verdad sin piedad (caridad); así algunos humanitaristas cultivan la piedad (caridad), y su piedad es a menudo carente de verdad”.

Traducción: ANDRÉS MERCADO VERA.

EL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

La pulcra y pujante Mendoza —ámbito de luminosa transparencia, horizonte de montañas, rumor de acequias, pero también vigorosa afirmación humana, presente en su intensa actividad industrial y económica, y en su movimiento de gran ciudad— ha sido la sede del Primer Congreso Nacional de Filosofía.

En las dos semanas escasas transcurridas desde el 29 de marzo al 9 de abril del corriente año, pensadores de Europa y América, reunidos en amistoso convivio intelectual, discurrieron sobre problemas y tareas de la filosofía de nuestros días, en sesiones que, según la espontánea opinión de varios ilustres visitantes, pueden rivalizar en jerarquía y homogeneidad con las de los recientes congresos europeos.

La cultura filosófica nacional, que se sabía a sí misma, en la labor de sus más destacados pensadores, a tono con las inquietudes y esfuerzos de la filosofía europea, ha podido así poner de manifiesto ante nuestros amigos y maestros del viejo continente, satisfechos por su parte de poder reconocerlo, la realidad y autenticidad de su presencia. Sin entrar en la consideración de otros de igual importancia, este sólo aspecto bastaría para justificar la realización del Congreso y considerar halagüeños sus resultados. Y creemos también oportuna la ocasión, para poner de relieve la deuda de la cultura argentina hacia los estudiosos y pensadores que con su labor actual o pretérita han hecho posible esta realidad a tres decenios escasos de meditación filosófica, iniciada en la reacción contra el limitado positivismo, vigente en nuestro país hasta promediar la segunda década del presente siglo.

Fué evidente la polarización de los congresales en las dos corrientes en que se dividieron las opiniones: la de la problemática contemporánea

encauzada en el existencialismo, y la del tomismo tradicional y neo-escolasticismo. Pero si presentes ambas, muy diferentes han sido la calidad y hondura de sus mensajes a tal punto que, la módica escolaridad del tomismo —especialmente del cultivado entre nosotros— vino a perfilar con más netos relieves el vigor y profundidad de la problemática contemporánea y de los filósofos que en nuestro país se mueven en ella. Más discreta actuación cupo a otro sector de la apologética, al suarismo.

El neo-tomismo reeditó frente a la labor del pensamiento secular la actitud polémica que lo viene caracterizando desde su advenimiento a raíz de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII; sólo que esta vez tenía que particularizarse con la nueva problemática filosófica. En su constante esfuerzo por amoldar las tendencias de la filosofía moderna y contemporánea a las fuentes de la dogmática, ha conseguido hasta ahora sobrevivirse por obra de la negación de las grandes filosofías contra las cuales ha reaccionado y a cuya vera discurre apologéticamente. Primero reaccionó contra el criticismo kantiano y las tendencias que arrancan de éste, luego contra las direcciones surgidas de la disolución de los grandes sistemas del idealismo alemán, después contra la filosofía de la vida y ahora contra el "existencialismo". Carente de una problemática filosófica positiva, de vida propia, es explicable que trate de asegurarse una expansión externa de carácter catequista.

Los neotomistas argentinos, por atenerse a una escolaridad literal, mostráronse en retardo incluso con respecto a los más recientes desarrollos de la propia dirección y también un tanto ayunos de la nueva consigna de la escuela, emanada de Lovaina, y que reza *Anpassung*, advirtiendo: "actitud tolerante, adaptación", táctica dúctilmente observada por sus colegas europeos. De ahí que, en vez de captar críticamente el sentido de las orientaciones del pensamiento secular actual, ellos esgrimiesen a cada rato, monocordemente, la distinción escolástica de *existentia* y *essentia*, obstinándose en su habitual galimatías.

La apuntada desigualdad entre la corriente filosófica secular y el neotomismo hizo aún más sensible la ausencia, o la presencia sólo ocasional, de otras direcciones de la filosofía contemporánea —filosofía de los valores, realismo crítico, positivismo lógico, pragmatismo— que nos privó de un panorama más amplio de la misma, y del siempre valioso contraste entre sus diferentes enfoques.

La expectación de los asistentes estuvo centrada en la excelente representación europea, descollante en las delegaciones alemana e italiana.

Fueron la expresión de su calificado mérito, numerosos trabajos de magistral envergadura.

Es de hacer notar el relieve que adquirió la presencia de la filosofía de Heidegger en la actuación de sus discípulos y hasta en la de sus adversarios. Podemos decir que su pensamiento polarizó, en todo momento, las discusiones centrales del Congreso. Wilhelm Szilasi nos proporcionó —en su excelente comunicación sobre *La filosofía alemana actual*— valiosas informaciones acerca de las tareas en que se halla empeñado Heidegger y el grupo de filósofos que trabajan bajo su influencia directa, el primero el mismo Szilasi, su digno sucesor en la cátedra de Friburgo. Resulta interesante consignar que Szilasi señaló como índice muy restringido de la intensa actividad del ilustre filósofo, lo que de él ha sido publicado en los últimos años: el post-scriptum y la nueva introducción a *¿Qué es metafísica?*, el ensayo *Sobre la esencia de la verdad*, cuya traducción —la de una de sus versiones, pues existen tres textos del mismo ensayo, que difieren parcialmente— se publicó recientemente en estos *Cuadernos de Filosofía*; las interpretaciones de poemas de Hölderlin y la *Carta sobre el humanismo*. Entre las obras listas para una publicación, que el filósofo difiere siempre, están las enderezadas a una reinterpretación de casi toda la historia de la metafísica, a las que Heidegger suele referirse con el nombre de "Historia del Ser", y que comprende extensos estudios sobre Anaximandro, Heráclito, el *Sofista* de Platón, Aristóteles, San Agustín, el Neoplatonismo, Descartes, Leibniz, Hegel y Nietzsche. Aunque no publicados, estos y otros escritos circulan en numerosas copias y ejercen una influencia novadora en el tratamiento de estas grandes figuras de la filosofía, retornándose de este modo, según palabras de Szilasi, a "los tiempos en que la humanidad no tenía a su disposición sino cuatro o cinco ejemplares de los libros más importantes".

*

* *

La labor del Congreso se desarrolló en sesiones plenarias y particulares. En las plenarias el total de los delegados escuchaba la lectura de los trabajos anunciados, sin que fueran discutidos a su término. Si bien algo cargadas de material —lo que se hacía sentir más por la pasividad del auditorio— mantuvieron generalmente un alto nivel de interés, agostado sólo ante algunos excesos de longitud, como el de cierta disertación de manual que fué leída, "sans merci", de alfa a omega, a lo largo de

65 minutos. Las sesiones particulares tenían ritmo más ágil y mayor vivacidad, debido a que los relatos eran sometidos a la consideración de los congresales al término de su lectura. Esto dió ocasión a momentos del más tenso interés, cuando el diálogo filosófico se desplegaba ante nosotros, con el pulso viviente de lo concreto —voz y presencia—, y la pulcritud y el rigor de la especulación más ceñida.

Pero hubo también en el Congreso un momento en que la actitud puramente teórica pareció seriamente quebrantada. Ocurrió ello al término de una comunicación leída en sesión plenaria. Alguna referencia, accidental dentro del enfoque crítico de la temática óntico-trascendentalista, a la *philosophia perennis* motivó una reacción inmediata de intranquilidad por parte de los que, en su ingenua, sí que espinosa seguridad de administrar la verdad absoluta, se consideraron afectados y creyeron del caso iniciar algunas consultas, extemporáneas todas, si no olvidamos el plano puramente especulativo en que dicha comunicación se mantuvo. Felizmente, cordura y amplitud de espíritu de los demás congresales primaron, ahorrando la penosa nota de que fuera de alguna manera vulnerada, precisamente en un congreso de filosofía, la libertad de pensamiento.

La filosofía, pues, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad". "Ya es tiempo pues de interrogar a la filosofía la senda que la Nación Argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad." En estos pensamientos expresa Juan Bautista Alberdi, con certera acuidad, la tarea privilegiada que corresponde a la filosofía en toda verdadera cultura nacional. El pensamiento filosófico argentino ha puesto de manifiesto, en Mendoza, la madurez de su desarrollo, índice cierto de que va en camino de dar a la cultura argentina su voz propia dentro del ámbito universal del pensamiento, y de aclarar a la nacionalidad misma su razón de ser y mostrarle su norte en el acontecer histórico.

*

* *

Las reseñas y síntesis de las comunicaciones y trabajos presentadas al Congreso han sido hechas por los profesores Horacio Fasce, Francisco González Ríos y Andrés Mercado Vera. De algunas comunicaciones no se hace reseña porque su texto ya ha sido dado a conocer en diversas publicaciones periódicas.

RESEÑAS DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

En su comunicación sobre *Ontología y experiencia*, Wilhelm Szilasi comienza señalando que la filosofía del siglo XIX gira en torno al problema de la experiencia. La metafísica parecía aferrada a un dogma procedente de Kant: subjetividad de la experiencia sin más relación que a los fenómenos. Positivismo, realismo crítico y materialismo dialéctico, tan hostiles a la metafísica, pueden ser vistos —dice Szilasi— como intentos realizados para salvaguardar la realidad de la experiencia. Se advierten entonces dos corrientes: una, metafísica; la otra, antimetafísica. Cada una por su cuenta tropieza con dificultades insalvables, lo cual viene a revelar una suerte de mutua e inevitable dependencia. La mayor dificultad debíase a la falta de un criterio fundamental para distinguir entre la experiencia natural y los numerosos dominios de la experiencia no-natural, o sea la del hombre caracterizado como ser viviente natural-histórico. Tanto Husserl como Dilthey advirtieron la necesidad de tal criterio, pero el primero se aplicó más bien a explorar la ontología de la experiencia natural sin lograr emanciparse de las líneas del kantismo; el segundo buscó los límites y las relaciones sistemáticas que configuran la experiencia natural del hombre histórico. Sin embargo, ontología no es experiencia natural, y el autor, precisando los términos, llama a la experiencia natural *experiencia óptica*. La caracteriza como de *naturaleza subjetiva* en el sentido de que en ella es inseparable el sujeto, la realidad que somos nosotros mismos. “Nuestra experiencia —dice— no es de los fenómenos, sino más bien de la totalidad de nuestra realidad intramundana (*umweltlich*) e histórica. La voz fenómeno no implica sino la comparación con otras experiencias . . . la experiencia natural es esencialmente única y es la única experiencia óptica de que disponemos . . . y es única también en el sentido de que no pertenece sino a nosotros, seres vivientes humanos”. Aquí viene la distinción fundamental con la experiencia natural de los seres vivientes no humanos. Los trabajos de von Baer, von Uexküll, von Frisch y otros han servido para dejar bien manifiesta la dificultad, al parecer insuperable, originada por una suposición errónea: hablamos de mundo ambiente de los animales como si su experiencia natural, correspondiente a su realidad subjetiva, pudiese ser accesible para nosotros en nuestra experiencia natural propia, vale decir correspondiente a nuestra realidad subjetiva. En cambio, nuestra existencia humana tiene como propio de su esencia la inestimable posibilidad de conocer dominios del ser que no son naturales, y de conocerlos según un modo de experiencia que no obliga necesariamente a que tales dominios se adapten a las formas de la experiencia natural. Cuando se habla de experiencia no-natural no se quiere decir antinatural, pues como es propio de la naturaleza humana

trascender continuamente los límites de la vida, la designación de experiencia no-natural significa sólo experiencia ontológica, o sea que el *no* excluye la riqueza y variedad óptica pero nunca la naturalidad y menos aún la realidad. Así, la experiencia no-natural para Szilasi "abraza las experiencias que se relacionan a modos esenciales y formas constitutivas pertenecientes a dominios del ser totalmente diferentes en su estructura". De aquí se sigue que la filosofía tiene dos tareas igualmente apasionantes: explorar la ontología de la experiencia natural y escrutar la ontología de la experiencia no-natural. El criterio fundamental o principio de distinción es *la diferencia ontológica* y no ya la analogía subjetiva echada por tierra después de las investigaciones biológicas antes citadas. Este criterio proviene de Heidegger y su eficacia puede verse en la delimitación de las regiones ontológicas o de los modos-de-ser, no sólo respecto de la biología actual sino también de la física de nuestros días tan en crisis de constante modificación y superación. El estudio sistemático y coherente de esta ontología resulta posible porque la experiencia óptica natural encierra en sí momentos no explícitos de la experiencia ontológica. En suma, toda experiencia óptica-natural está como transida por una experiencia que atañe a los modos-de-ser y que ofrece índices constructivos de la misma experiencia óptica. Discernir esta doble particularidad es posible gracias al principio o criterio de *la diferencia ontológica* y con ello obedecemos a la vocación más íntima de toda filosofía: "hacer la experiencia de la realidad de lo real al punto de participar en su curso, crecer y decrecer con él, en una experiencia siempre abierta que permita captar cómo se distribuye el ser único en la abundancia de sus modos-de-ser, adquiriendo también merced a un enriquecimiento creciente una unidad más plena que es también la del hombre".

F. G. R.

Wilhelm Szilasi, en reunión plenaria, abordó el tema: *La filosofía alemana actual*. Las figuras principales son —dice el autor— Heidegger, Jaspers y Hartman. La iniciativa del primero parece ser la más importante y se caracteriza por lo siguiente: a) por su intención dirigida a los problemas del análisis existencial; b) por tender a fundamentar la posibilidad de la realidad objetiva del "sujeto" o de la "conciencia"; c) por tender a establecer las bases de un realismo ontológico por medio de la "diferencia ontológica"; d) por ir desde el análisis existencial de la ontología regional de la subjetividad hacia el descubrimiento de una ontología fundamental; e) por ser una demostración de las líneas decisivas de la historia del ser a través de la interpretación de las líneas constructivas de la historia de la metafísica; f) por ser un filosofar que pone de manifiesto una especie de sentimiento de obligación a la actualidad de la filosofía, de donde se explica la diversidad y el alcance histórico de su pensamiento.

*
* *

Entre los motivos más evidentes en el desarrollo del pensamiento de Heidegger surge de inmediato el interés por superar integralmente a Kant, que resulta así interpretado en sus intenciones más profundas. Esto ha llevado a la necesidad de mostrar la eficacia de aportes como los de Aristóteles, por ejemplo, y de Leibniz entre los modernos. Del esfuerzo por superar a Kant salen iluminados singularmente los poskantianos especialmente Schelling y Hegel. Por otra parte, la elucidación de ciertos problemas de la Historia de la Filosofía es ahora preocupación constante del autor de *Sein und Zeit*, quien extiende su interpretación a Anaximandro, Heráclito, Platón (en el *Sofista*), Aristóteles, el neoplatonismo, San Agustín, Descartes, Nietzsche. Estos trabajos, que no han sido publicados, circulan en forma de copias numerosas y se hace uso de ellos con frecuencia hasta en los cursos públicos, siendo digno de notar no sólo el interés que despiertan sino también la influencia que ejercen en los estudiosos de la Historia de la Filosofía. Según opinión de Szilasi, ésta sería la tarea suprema que Heidegger se ha propuesto, lo cual se explica porque la ontología fundamental, con la que se quiere dar las bases de un realismo filosófico, al mismo tiempo que es condición de la posibilidad de las ontologías regionales es conquista de lo que recibe el nombre de historia del ser, donde es pensado "el devenir real independientemente de toda subjetividad, y en el cual se efectúa por una parte la experiencia del ser y por otra se manifiesta la organización de los modos de ser".

*
* *

Hegel y Heidegger están unidos en lo profundo por la concepción de una ontología fundamental, pero la obra monumental de Hegel: *Fenomenología del espíritu*, no puede llegar a considerarse como ontología fundamental porque el acceso a las diferentes ontologías se ve impedido en razón de que Hegel ha hecho del espíritu un absoluto. Por eso —dice Szilasi— Hegel puede hablar de la objetividad del espíritu ya que ha tomado la conciencia en un sentido tan amplio que la descripción de la realidad del sujeto llega casi a revelar el orden de la objetividad. De esta suerte, la *Fenomenología del espíritu* no nos da una descripción objetiva del ser del sujeto, sino que más bien impone una subjetivización de la objetividad del espíritu. De aquí que el materialismo dialéctico haya insistido tanto en la afirmación de que el hegelianismo no era más que un *réalisme qui marche sur la tête*. En estrecha relación con este tema Szilasi alude a la trágica confusión de nuestros pensadores contemporáneos, especialmente aquellos que siguen aferrados a algunos fragmentos aislados de

Heidegger sin advertir que el filósofo no aspira más que a preparar el camino hacia una nueva fase de la filosofía para lo cual trata de elaborar la prueba auténticamente metafísica de la realidad de la experiencia y de la realidad del mundo exterior histórico-social.

*

* *

En cuanto a Nicolai Hartmann y su escuela, quienes juzgan que la ontología fundamental no está aún en marcha, no parecen haber roto sino con la tradición cartesiana y kantiana de la subjetividad trascendental. Por otra parte, en su camino hacia una metafísica realista las aspiraciones del marxismo han creído hallar más de un ceñido punto de contacto con el viraje epocal de la metafísica, tal como fué señalado por Hartmann y su escuela. Sin embargo —dice Szilasi— estas dos corrientes se enfrentan sin comprenderse y en lo que respecta a su mutua relación con Heidegger puede decirse que éste se muestra sensible y abierto a todo intento de coordinación con la metafísica histórica y social concreta, aun con las interpretaciones más intolerantes como la de G. Lukács. Sólo una ulterior elaboración de la ontología trascendental universal logrará superar tal intolerancia que en realidad se basa en meras prevenciones. Heidegger profundiza constantemente en esta cuestión —dice Szilasi— buscando los elementos últimos para una coordinación de la filosofía y de la comprensión del ser. En esta tarea también merecen destacarse además de las contribuciones del propio Szilasi otras como las de Gerhard Krüger, Hans Georg Gadamer, Walter Bröcker y Ludwig Landgrebe. En suma, Heidegger habría creado un instrumento cuyo recto uso depende de los filósofos contemporáneos, pero en este sentido lo más deplorable —dice Szilasi— es que hasta la fecha se haya abundado tanto en torno a la problemática del análisis existencial con lo que se corre el riesgo de perder contacto con lo esencial. El autor a este respecto opina que "la tarea a la que debemos abocarnos es la de develar, en una variedad y extensión cada vez mayores, la ontología de la experiencia natural a fin de encontrar en ella las experiencias originarias que son los fundamentos de la ontología de la historia, de la naturaleza y de la ciencia". Hasta el presente no se habría hecho (y esto en los casos más favorables) otra cosa que una antropología, y por consiguiente no se habría superado el plano de la descripción óptica de los fenómenos de la unidad concreta de la existencia humana. Este era el programa que parcialmente realizó el mismo Husserl, pero la escuela friburguesa se siente en el deber de continuar en la obra de mostrar la fecundidad de los principios de su maestro Husserl y lo más inmediato sería ofrecer una ontología de la organicidad de la existencia humana en la unidad de su contorno vivencial. Así, una ontología de la vida de la lengua parece indispensable para mostrar cómo el organismo del lenguaje puede conservar por sí mis-

mo sus propios modos de ser. Con esto se daría un paso más en las tentativas ya señaladas por la logística y las ciencias, particularmente la física, que en tanto representan las experiencias ontológicas de la naturaleza ofrecen el material para que el filósofo pueda hallar el hilo conductor que presida la elaboración de las ontologías regionales. En este sentido Heisenberg o Spemann y su escuela revelan cómo la fisonomía particular de cada plano científico se ordena en los cuadros de la nueva metafísica.

F. G. R.

Nicola Abbagnano, en su comunicación sobre *Lo posible y lo virtual*, pone bien de manifiesto que uno de los rasgos más característicos de la filosofía contemporánea se advierte en la importancia y autonomía que ha ido adquiriendo la categoría de *posible*, o sea que ésta empieza a romper su conexión con la categoría de *virtual*. Precisando los términos y como punto de partida Abbagnano dice: "entendemos por *posible* aquello que *puede ser o no ser* y es sólo como tal". En esta acepción lo posible no se relaciona necesariamente con el devenir, ni en general con un concepto del ser extraído del análisis del movimiento. Se refiere a todo estado, modo-de-ser, condición, que incluya indeterminación, inestabilidad, precariedad, riesgo sin excluir tampoco la determinación, la estabilidad, etc., naturalmente siempre que no se los considere absolutizados e irremovibles. "Lo posible expresa la estructura de toda condición problemática... El ser (cualquiera sea la realidad, situación o experiencia a que se aluda) puede entenderse o interpretarse mediante la categoría de posible en la medida en que la pregunta acerca del ser se mantiene intrínseca y constitutiva del ser mismo", de lo contrario resulta inoperante y pierde su significado. Evidentemente, tal categoría no acepta co-presencia de otras: "allí donde se presenta lo posible, toda cosa es *un* posible y solamente *un* posible". En efecto, de no absolutizar las condiciones de necesidad y certeza se reconoce, junto a ellas, o bien en ellas, lo posible como tal y éste, en tanto que lo posible, deviene inmediatamente la categoría única, pues semejantes condiciones *son en cuanto son posibles*, su ser implica siempre posibilidad de su no-ser.

*

* *

Lo posible ya no puede ser confundido con lo virtual: *lo virtual es la potencialidad como pre-formación y pre-determinación de lo actual*. Hace referencia —viene a decir Abbagnano— a un suerte de desenvolvimiento longitudinal del ser, vale decir al ser en movimiento, mientras que lo posible hace

referencia a una como sección transversal del ser. "Como pre-formación y pre-determinación, lo virtual excluye lo posible". Sabido es que Aristóteles admitía la posibilidad de que la potencia no pasase al acto y en esto hacía residir la superioridad del acto sobre la potencia. Ahora bien, sobre las huellas de Aristóteles buena parte de la filosofía antigua y reciente ha continuado trabajando sobre dicho esquema, sin advertir la subrepticia introducción de la categoría de posible en otra heterogénea que la excluye: "una potencialidad que no se ha realizado *no era* una potencialidad ya que el único fundamento para declararla tal sería precisamente su actualización... la potencia es tal porque se ha realizado y la *necesidad de la actualización define la potencia*". Por eso, desde Aristóteles a Hegel toda filosofía fundada en la categoría de lo virtual es una filosofía de la necesidad que excluye la categoría de posible o sólo consiente su admisión subrepticia. El ser, visto en el tránsito de la virtualidad a la actualidad o recíprocamente, ni aumenta ni disminuye, por el contrario, permanece totalmente presente a sí mismo, pleno, íntegro. El uso de la categoría de virtual, por considerar implícitamente la superioridad del acto, *lleva a reducir la temporalidad a la contemporaneidad*, esto es a un presente que es eterno o a la eternidad. Esta reducción "implica a su vez la conservación integral del ser y la garantía contra toda pérdida o extravío total o parcial", por eso un regreso o una pérdida puede ser considerado siempre virtualmente como progreso o adquisición. Resulta evidente entonces el fin intrínseco consolador que esta categoría (tan abstracta y especulativa en apariencia) se propone conseguir.

*

* *

Debido a la con-fusión arriba mencionada se ha establecido entre lo posible y lo real la misma relación que hay entre lo potencial y lo actual: "la realidad ha sido entendida como la actualización de lo posible y por consiguiente la eliminación de lo posible como tal". En Leibniz el mundo de los posibles es mucho más vasto que el de lo real, por lo tanto la realización implica selección o limitación de lo posible en lo actual: "el pre-supuesto de esta posición es la identificación de lo posible con lo meramente lógico (lo exento de contradicción), es decir con el pensamiento abstracto de la virtualidad como tal". Kant, al hablarnos de una *posibilidad real que no es meramente lógica*, abrió las puertas al pensamiento contemporáneo en lo que atañe a este problema, que ahora es enunciado así: *lo posible no es tal en contraposición a lo real, sino lo real mismo es lo posible*. "Toda realidad —dice Abbagnano— es como tal un posible porque es definible sólo en términos de efectiva posibilidad... lo posible nada tiene que hacer con la simple virtualidad conceptual o con la abstracta imaginación..." Digamos que el rasgo fundamental de lo posible es su capacidad de auto-verificación, su auto-consolidarse como tal posible: "un posible que se verifica es un posible que se consolida, o sea se refuerza y se funda

sobre su misma intrínseca posibilidad constitutiva". Un método crítico, que es el propio de la filosofía, tiene su justificación y fundamento en el uso consciente y riguroso de la categoría de posible. El reconocimiento de ésta, en su autonomía y distinción respecto de lo virtual, "implica que el hombre está en la verdad como está en el error, porque está en la búsqueda y la búsqueda es el campo de los concretos posibles".

*

* *

Ya hemos dicho que según la categoría de lo virtual el tiempo queda reducido a una sola de sus dimensiones: presente como contemporaneidad. En cambio, la categoría de posible "incluye y hace valer en sus diferencias y en su unidad todas las dimensiones del tiempo". Un posible es primeramente apertura sobre el futuro, pero al mismo tiempo es reconocimiento del pasado, y lo es en la unidad de éste con aquél: esta unidad es el presente. Lo que *es*, en cuanto tal, no es más que un esquema de proyectos y adquiere su contenido concreto de lo que *ya ha sido*: "el pasado condiciona y estimula el futuro, no en el sentido de determinarlo (en cuyo caso lo contendría virtualmente), sino en el sentido de condicionarlo y limitar su esfera". El futuro, si bien imprevisible, es siempre futuro de aquel pasado y lo que *será* se suelda por así decir con lo *ya sido*: he aquí el presente de la posibilidad concreta. Lo posible da cuenta de la temporalidad de la existencia para cuyo análisis resulta categoría preminente e instrumento indispensable. Problematicidad e inestabilidad, precariedad y riesgo, preocupación y angustia, nada y muerte, etc., que se presentan como temas preferidos de la filosofía contemporánea son expresiones entre racionales y míticas o fantásticas de una única categoría: lo posible.

F. G. R.

Sobre el tema: *Valor y existencia* disertó Fritz Joachim von Rintelen. La filosofía existencial al asumir el problema del hombre y el mundo parece estar bajo la impresión dominante de la desesperación, la angustia y el cuidado. Sin embargo —dice von Rintelen— el hombre da también testimonio de estados de alegría, felicidad y satisfacción. Entonces, lejos de permanecer bajo el agobio de un escepticismo y pesimismo vitales cabe advertir la posibilidad de una filosofía existencial cifrada en el optimismo: "en la actitud básica del hombre existe una primitiva intención de lo bueno". Para el autor, la *alegría*, o si se quiere el júbilo, es algo más elevado que el mero goce y resulta emparentado con el *valor*, o sea con lo que hace a la vida digna de ser vivida. Aquí originase la distinción entre el *valor* y lo *a-valorado*, esa primitiva y básica actitud intencional hacia lo bueno que puede dar sentido a nuestro ser.

Este es un punto de partida metodológico en el que sin duda pueden coincidir diversas direcciones de la moderna filosofía existencial, precisamente por la aptitud omnicomprendiva del sentido básico de lo a-valorado. "De este modo —dice von Rintelen— lo a-valorado viene a tener relación definitiva con el ser que se cumple en cada caso, con la realidad concreta del ser". En suma, la cuestión acerca de lo a-valorado se reduce en última instancia a la pregunta sobre la bondad esencial del existente, porque el carácter de valor que así se expresa no es ni relación ni idea pensada como concepto sino "más bien algo que atañe al ser mismo . . . a la personalidad humana . . . a la perfección viviente del ser". Frente a la axiología de Scheler el autor manifiesta su desacuerdo cuando da a entender que aquélla no supera el plano de la mera fenomenalidad, y como para von Rintelen "el valor está basado mucho más originariamente en el ser pleno", propone un *realismo del valor*, en el sentido de que lo a-valorado se apoya "en el contenido interior que el ser real trae consigo y no en un elemento subjetivo". Por eso, la actitud de la angustia, negativa por ser de defensa, debe ser superada por la *decisión*, o lo que es lo mismo por *un a pesar de* que viene a configurar una suerte de valor básico de las exigencias existenciales: la alegría no es negativa ni de defensa, sino más bien un positivo abrirse, patencia, consagración llena de valor respecto de una posible plenitud . . . "y enciéndese ante algo que se ofrece, esto es ante lo a-valorado". Naturalmente, este planteo no permite la inclusión de un pensamiento como el de Heidegger y a esto sin duda quiere referirse el autor cuando afirma que en la existencia humana se cumple "una más elevada autenticidad, algo extraordinario, el salto a esa actitud humana y por más que Heidegger no quiera apreciarlo como diferencia de valor ha de estar conforme con que la plenitud existencial es en nosotros un acontecimiento real".

*
* *

Lo que cobra real y singular importancia es que cuando nos enfrentamos con un *valor* se haga a la vez referencia a un *valor-esencial*. El autor señala aquí otra distinción: a) para las zonas inferiores el *valor-relación* (donde se destaca el valor-útil; b) para las zonas elevadas el *valor-propio* (donde se destaca el valor-moral). Ahora bien, como por valor-esencial debemos entender no el objeto de una valoración fortuita o arbitraria sino aquella que "puede darse en todos los planos del ser y lleva consigo una *intensificación del sentido*", resulta que en las zonas elevadas tenemos un *valor-concreto* que es *propio* en tanto realiza un *valor-esencial* general, "al que podemos llamar a su vez *idea-de-valor*". A este respecto, lo fundamental de la ponencia se dirige a mostrar que en cuanto al valor no operamos en un plano meramente horizontal sino también en el sentido vertical de lo a-valorado en dirección siempre hacia un *Ideal*, y esto quiere decir que en lo a-valorado concretamente tal realización

se efectúa según *dimensiones de profundidad*: "un mismo valor-esencial puede alcanzar diversos grados en su realización, diversos planos en la explicitación del valor". Ahora bien, esta misma distinción lleva al autor a un plano más profundo donde señala las diferencias entre *ser* y *valor* mediante la cual intenta ponerse a salvo de las presuntas objeciones de tipo relativista e historicista: en la consideración de lo que *es*, de lo que tiene *ser*, al operar la síntesis entre lo individual y lo general "sólo interesa si en la realidad se dan los rasgos esenciales para poderle aplicar el concepto correspondiente"; en la consideración de lo que *vale*, de lo que posee *valor*, "se trata del grado en que ese valor se da cumplido en la realidad concreta". Resulta así la lógica del valor en contraposición con la lógica del ser.

*

* *

Lo que se afirma del valor en general y de su dirección orientadora, que es superación de la finitud propia de la existencia humana, puede igualmente ser dicho del valor personal que encarna el hombre, pues en el fondo más íntimo de toda su existencia "la persona lleva en sí misma esta relación metafísica". Esto implica precisamente que la persona nunca puede ser colmada en la esfera de la finitud, en los límites de su ser temporal y es esto lo que la actual filosofía de la existencia ha percibido con mayor agudeza penetrando en el secreto de esos límites. Dentro de estos lineamientos von Rintelen propone una filosofía que diverge fundamentalmente de la sustentada por los filósofos de la angustia, porque según señala el autor hasta ahora la actitud de la angustia implica una limitación que cierra o clausura toda posibilidad de superación a la vez que priva de sentido al camino de la alegría y con ello al de lo a-valorado. Esta filosofía cifrada en la angustia parece olvidar o desconocer que el hombre se siente, o al menos puede sentirse, llamado a un movimiento ascensional hacia alturas ganadas en el valor.

F. G. R.

De la ambigüedad en la metafísica es el título de la comunicación de Delfin Santos. Hay problemas cuya reiteración es testimonio de un auténtico filosofar. Quizás el más importante y que incluye a muchos otros sea el siguiente: ¿qué es *metafísica*? En la filosofía actual, Heidegger se formula esta misma pregunta, pero en lugar de ir hacia una respuesta prefiere tratar *un* problema metafísico. Sin embargo, *un* problema metafísico no es *la* metafísica. Por otra parte, la previa determinación de *un* problema para configurarlo como metafísico presupone saber, aunque sea vagamente, qué es *la* metafísica. El problema prefe-

rido es *la nada*, pero entonces se nos habla de la nada y no propiamente de la metafísica. Sin duda, este problema nos introduce en la cuestión porque "la metafísica está en los problemas y no hay metafísica en sí independientemente de la problematidad... pero no es menos cierto que la problematidad nos descubre algo en los problemas que les da sentido como problemas metafísicos". Siguiendo el mismo planteo de Heidegger se tiene que lo que hace metafísico a un problema es la continua interrogación que además coloca al interrogante en interrogación. Así queda sugerido solamente el tipo de interrogación metafísica pero no la respuesta a qué es metafísica. En opinión del autor, todo intento de respuesta aniquilaría la metafísica, pues sería el índice de haber superado las fronteras de la metafísica misma. Por eso, "la metafísica no pretende la respuesta a la interrogación, pero es interrogación de la interrogación".

*

* *

El término metafísica hace referencia a esa actividad de pensamiento que sobrepasa la física. Sobre-pasar la física no tiene sentido unívoco, pues nada nos dice acerca de *dónde está* y *hacia dónde* se dirige la transposición. Así, la metafísica se nos muestra ambigua y oscilante entre las categorías de *ser* y *siendo*, de *esencia* y *existencia*: "la trascendencia en la propia existencia, del siendo hacia el ser y del ser hacia el siendo, es metafísica". Ahora bien, vista la falta de sentido unívoco del término, lo cual lleva a la radical ambigüedad de la metafísica, no debe inferirse por eso que ella sea equívoca en sus fundamentos o en su finalidad. "La ambigüedad —dice el autor— es su condición fundamental; cuando se pretende aniquilar esa ambigüedad radical podemos conseguir sistemas unívocos y lógicos de pensamiento, pero en realidad no es eso lo que interesa a la metafísica como expresión de la existencia". En suma, la metafísica procura descubrir la existencia pero sin que lo real se diluya en lo ideal y reciprocamente, o sea sin tener que recurrir al expediente abstractivo de reducir lo que *es* a lo que *no es*, o lo que *no es* a lo que *es*.

*

* *

De lo anterior resulta que toda reducción monista es apología de *lo mismo* y desconocimiento sistemático de *lo otro*. Si no se admite la diferencia irreductible entre existencia y pensamiento no hay filosofía y menos aún metafísica. Claro que como la metafísica no es sólo pensamiento sino esfuerzo de correlación entre pensamiento y existencia, ocurre que ella nace siempre en función de un dualismo inicial. En estos mismos términos está planteada la cuestión metafísica en la filosofía actual: *esencia* y *existencia* no se muestran capaces de aniquilarse en mutua reducción. La filosofía de Heidegger, por

ejemplo, último sistema de compromiso con lo que en Kierkegaard aparecía bien diferenciado, no es existencial como él mismo confiesa: "su problema es la determinación ontológica del ser de la existencia (*Sein des Daseins*) y en esta formulación está implícito el equívoco —que no es ambigüedad— de la metafísica tradicional de corte monista". Heidegger nos dice que el ser de la existencia es la propia existencia. Esto viene a indicar que la existencia no tiene ser, lo cual hace a su problemática hartamente superflua. En este aspecto —dice el autor— Jaspers es mucho más consecuente: el ser no tiene existencia y la existencia no tiene ser. De esta manera, "la verdadera y radical dualidad de la metafísica es la relación entre pensamiento y existencia y no entre ser y existencia".

*
*
*

"La realidad —dice Santos— tiene modalidades que esquemáticamente podemos enunciar así: *re-sistencia* en el mundo de las cosas; *per-sistencia* en el mundo de la vida; *in-sistencia* en el mundo del alma; *ex-sistencia* en el mundo del espíritu". En el hombre encontramos estas cuatro modalidades como aspectos sistemáticamente ordenados: materia, vida, alma, espíritu. El ser de la materia es *re-sistencia*, el ser de la vida *per-sistencia*, el ser del alma *in-sistencia*, el ser del hombre *ex-sistencia*. Siguiendo a Kierkegaard, a Suárez y a Jaspers, el autor afirma que "en el hombre lo que realmente encontramos no es existencia (término de posibilidad), sino *un existente*, lo que nuevamente viene a significar que el existente no tiene esencia". De esta suerte, siempre cabe interpretar la filosofía tradicional como tentativa de aniquilar al existente, ya sea a favor de una semi-abstracta existencia, ya sea a favor de una abstracta esencia. A estos motivos responden las actitudes de la actual filosofía de la existencia que "parte y pretende mantenerse en el único absoluto posible para el hombre: *sentirse existente*". Ahora bien, en esta tentativa encuentra algo que realmente no es propio del existente: *la angustia*. Esta aparece como una resultante en la existencia que busca lo que no puede hallar: *el ser*. "Buscar el ser de la existencia es encontrar la angustia porque este ser es nada, pues el existente se afirma en prospección, en conquista del futuro que es esperanza". La ambigüedad radical de la metafísica reside entonces en que "la existencia es inversamente proporcional al ser y lo que es no existe y lo que existe no es". El ser es intemporal y la existencia temporal. Querer reducir la temporalidad de la existencia a la intemporalidad del ser es camino de frustración: angustia.

F. G. R.

En sesión plenaria, Gastón Berger leyó su comunicación: *La filosofía y la sociedad*. El tema filosofía *engagé* es frecuente hoy. La meditación tradicional muchas veces es rechazada por "abstracta" y "burguesa". La razón que se aduce es que el filósofo debe abocarse al planteo y solución del problema "verdadero": el problema social. Pero así queda completamente desvirtuada la naturaleza del pensamiento tradicional. La misma filosofía muestra que siempre, desde Platón y Aristóteles hasta Bergson y Blondel, se ha reflexionado sobre la sociedad. Actualmente se destacan por la importancia que confieren a lo social algunas direcciones existencialistas y como es natural la corriente marxista. Para ambas la sociedad es un absoluto. En estrecha relación con esto Berger pone de manifiesto que su intención es oponerse a las filosofías denominadas *engagés*, es decir a las tentativas hechas unas veces para limitar y otras para someter la filosofía a la política.

*
* *

a) *Dégagement*:

El primer deber del filósofo es precisamente el *dégagement*, en oposición a marxistas (para quienes el hombre no es más que natura) y a existencialistas (para quienes es libertad absoluta). La tarea filosófica consiste en pasar progresivamente de la naturaleza a la libertad, o sea *dégagement*. Esto mismo sugería Descartes cuando afirmaba que nuestros juicios pueden sufrir la influencia de nuestro carácter y aún del medio. Lo que no quiere decir que el filósofo prescindiera o ignore los problemas, los prejuicios y las prefiguraciones que imprimen la sociedad y el temperamento, sino que como filósofo debe conocerlos bien y en tal sentido discriminar mejor. Psicología y Sociología son entonces —dice Berger— disciplinas filosóficas liberadoras. En suma: *dégagement* no significa indiferencia, individualismo o filosofía desde "la torre de marfil", sino más bien todo lo contrario. Por eso resultan injustificadas las objeciones de los partidarios de la filosofía llamada *engagé*.

*
* *

b) *Generosidad*:

El hombre, gracias a la reflexión filosófica, se va desprendiendo de todo lo que no es esencial. Finalmente se encuentra, no con la plenitud de un Yo, sino con la pobreza de una desnudez íntima que al mismo tiempo es riqueza profunda de exigencia interior: "descubre, por la más concreta de las experiencias, que no es nada y que el *Todo* lo llama". Aún filósofos como Descartes siguen "un llamado exigente e insistente de lo Absoluto, es decir de Dios". Podemos

responder con mayor o menor aliento a la invitación formulada, pero es deber del filósofo en este caso *la generosidad* que, como el primer deber, también tiene sus grados. Como no se trata de hacer aquí metafísica —dice Berger— se nos dispensará de mostrar cómo se enlazan e implican *conocimiento y amor*, pero si decimos que existimos, y no en la medida en que nos rehusamos sino en la medida en que nos damos, no hay peor abstracción que la de la libertad existencialista. Ella nos habla sin cesar de *engagement* y deja bien de manifiesto que rehusa *unirse* porque considera que ello equivaldría a *alienarse*. Sin embargo, no se pierde la libertad cuando se acepta la familia, la patria, la amistad, la pureza, etc., sino que por el contrario es *un abrirse al ser* pasando de lo abstracto a lo concreto. Con todo, el autor considera conveniente disipar una última ilusión: *la tentación del a-cosmismo*. En cuanto *Yo* trascendental el filósofo tendrá que elegir entre Dios y el mundo. Sin duda, será tanto más perfecto cuanto más ceda al llamado del Absoluto, pero en su condición natural sólo el mundo y el tiempo le están abiertos a su acción. Por eso, "es ineludible decir si queremos *servir* al Absoluto en el mundo o si queremos *servirnos* del mundo haciendo de nosotros mismos un Absoluto . . . tras el *dégagement* no hay que elegir entre amar a los hombres o amar a Dios, puesto que *la acción generosa* es la expresión misma del *dégagement*."

*
* *

c) Libertad:

Dégagement y libertad no bastan para caracterizar la tarea y precisar la actitud del filósofo. Una vez dados al *Valor* comienza *nuestra libertad* al ver nos frente a graves problemas. Tan pronto *nos damos* se nos plantea el problema de *cómo* y *a qué* nos damos. Sólo en este momento la angustia acompaña a la libertad. Sólo en las pequeñas cosas, en las mecánicas, la inclinación necesaria precede al don de la generosidad. En cambio, en las cosas esenciales nos damos al *Valor* antes de encontrar la forma de nuestro obrar. A diferencia del artista que recibe sus problemas del orden de la sensibilidad o de las indagaciones de su inteligencia, el filósofo no los admite sin previa crítica. Por eso no consiente en recibir consignas de la sociedad. Al contrario, el filósofo es quien juzga a la sociedad y aspirar a lo opuesto es lo mismo que diluir toda filosofía. "En la sociedad humana el filósofo no debe tener tarea asignada de antemano . . . él mismo buscará su lugar, no conforme a su fantasía . . . sino donde él juzgue poder servir mejor".

*
* *

d) *Prudencia:*

En ese darse generosamente el filósofo debe ser muy cauto. Junto a la generosidad debe ir la *prudencia*, o sea "la reflexión sobre las consecuencias que la acción puede tener sobre los otros". Poner ideas filosóficas al servicio de un movimiento, justificar una política mediante una filosofía, podrá ser tentado por el hombre de acción, pero el filósofo no debe nunca asociarse. Con esto el autor no entiende negar la legitimidad de una filosofía política, que es a la sociedad lo que la moral práctica es a la actividad de los individuos, pero esta disciplina filosófica especializada nunca somete el filósofo a la ciudad sino que se apoya en la filosofía para poder orientar más seguramente la acción política de los hombres.

*
* *

Dégagement, Generosidad, Libertad, Prudencia: cuatro reglas inseparables que, implicadas en este mismo orden, ponen de manifiesto cuál ha de ser la actitud del filósofo frente a la sociedad. La ciudad puede extraer de la doctrina de un filósofo el sentido de los fines y por consiguiente de la acción que a ellos conduce. En un mundo en que las partes pretenden asumir el papel del todo y donde la técnica, por ejemplo, se orienta hacia fines opuestos a los humanos, para los que fué creada, el filósofo *dégagé, generoso, libre y prudente* adquiere un papel de suma importancia. Con denunciar la absurdidad del mundo nada ganamos, dice Berger, y sin creer jactanciosamente que el filósofo sea el más indispensable en la ciudad, podemos decir que hay más necesidad de filósofos que de físicos puesto que el mundo carece hoy más de sabiduría que de poder.

F. G. R.

Sobre el tema *Las discusiones de los filósofos* versó la otra comunicación de Gastón Berger. Cuando se quiere caracterizar la filosofía se la presenta como ciencia o disciplina que no acepta supuestos y que por sí misma establece sus fines y sus métodos. Como tiene por nota fundamental la auto-crítica no puede sorprender a nadie el hecho de que en un Congreso de Filosofía se plantee una cuestión atinente a la necesidad y ordenación de libres debates o discusiones filosóficas.

El público, y lo que es más serio, los sabios, ironizan y hasta se mofan por lo interminable e inconducente de las discusiones entre filósofos. La razón aparente es ésta: los hombres de ciencia también se reúnen y tienen animadísimos debates pero por lo general llegan a conclusiones y aceptan verdades que

facilitan un indiscutible progreso. Por eso, el autor considera que es menester revisar la forma y el método de las discusiones filosóficas. Con ello no se evitaría la crítica superficial y fácil, que en el fondo no importa, pero sí se evitaría que los espíritus bien dotados se vean fácilmente atraídos por la objetividad y el progreso que ofrece la ciencia.

Todo gran filósofo está convencido de *su* filosofía. Ahora bien, como en filosofía método y sistema son inseparables al mismo tiempo que se justifica una filosofía también se la comunica. De aquí que todo gran filósofo cree poner punto final a la polémica y por lo común se piensa que la aparición de una gran filosofía acabará para siempre con disputas estériles. Así pasó con la lógica aristotélica, el análisis cartesiano, la revolución copernicana de Kant, la dialéctica de Hegel, la intuición de Bergson, la fenomenología de Husserl, etc., pero en cada caso no ha habido más que un nuevo comienzo. Es indudable que todo esto viene a confirmar la historicidad de los sistemas filosóficos, pero esta temporalidad ineludible no parece que pueda ser superada ni aun dentro del esquema dialéctico hegeliano. Por otra parte, tampoco hay razones suficientes para considerar que los últimos sistemas sean los mejores: Hegel, por ejemplo, que a Brunschvicg pareció reiteración y supervivencia de antigüedades, resulta exaltado como el profeta de los nuevos tiempos en ciertos pensadores contemporáneos. Para poner otro caso, Gilson, a la búsqueda de luz más brillante y segura ha pasado de la sociología moderna a Descartes y de éste a Santo Tomás.

Excelentes espíritus filosóficos, que admiran la objetividad de la ciencia, creen que las discusiones se prolongan y son estériles porque las definiciones adolecen de claridad y porque los razonamientos se pierden anegados en lo ambiguo. En consecuencia, para éstos una buena lógica arrojaría luz y facilitaría el acuerdo entre todo el mundo. Pero si bien es relativamente fácil aislar y conocer un triángulo, ¿puede decirse lo mismo de ideas como *sujeto, ser, intuición, acto, conocimiento, etc?*

Otra tendencia, muy extendida en nuestra época, es la que todo lo explica sobre la base de situaciones históricas y condiciones sociales. Pero estas posiciones no sabrían cómo explicar el hecho de que los sistemas más opuestos puedan ser contemporáneos, y aún el otro caso, también frecuente, de que podemos sentirnos en inmediata familiaridad con sistemas cuyos pensadores pertenecen a épocas muy lejanas: Comte y Birán siguieron el mismo itinerario en sentido inverso.

El autor considera que se arrojaría mucho más luz sobre los sistemas y con ello se adelantaría en las discusiones si las filosofías se presentasen en referencia a las personalidades individuales y concretas de los filósofos. Es evidente —dice— que hay familias de espíritus que se distinguen por sus experiencias fundamentales a través del tiempo. La angustia, la evidencia, el esfuerzo, tienen un costado psicológico. El análisis y la síntesis, la conciliación y la opción, unen

a los filósofos conforme a sus experiencias más radicales. De esta suerte, continúa, "pensamos que a la caracterología ya le es posible hacer algo más que sugerir hipótesis explicativas muy generales... ella puede dar cuenta con alguna precisión y entrando con bastante profundidad en los detalles de las actitudes que están a la base de los grandes sistemas filosóficos". Con esto, lejos de desvanecerse la objetividad de la filosofía, se lograría dar valor a la búsqueda de la verdad en lugar de limitarse a hablar de la Verdad absoluta. Así, veríamos que más que el tiempo histórico, el carácter de un filósofo constituye su verdadera "situación". Así, los filósofos verían que nunca se sale de la condición de hombre, ni siquiera cuando se filosofa, y que toda afirmación siempre es "una manera de ver" las cosas. Ello nos llevaría a instaurar una crítica objetiva de los sistemas sin sacrificar para nada lo Absoluto de la Verdad, digámoslo ya, sin que se crea que esta investigación caracterológica nos conduzca a formular la única filosofía verdadera (error que se trata de salvar). Más bien esto nos daría los defectos de las filosofías falsas y nos permitiría registrar tipos de errores particularmente frecuentes y más o menos graves. El autor agrupa estos tipos en tres que considera los más frecuentes e importantes: a) los provenientes de descripciones inexactas o incompletas; b) los que provienen de filosofías partidarias; c) los que provienen de filosofías incoherentes.

En conclusión: la búsqueda de la verdad resultaría así orientada, y aunque no constituya una posesión inmediata resultaría una norma para verificaciones progresivas; cuanto más diversos sean los pensadores tanto más en cuenta se tendrán sus puntos de vista acerca de los mismos objetos que analizamos sin ver lo que ellos ven; los filósofos terminarían por dar ejemplo de amistad recíproca y sincera, pues afirmarían con la misma fuerza la dirección que, proviniendo de sus experiencias singulares y profundas, se dirige en común hacia los mismos valores absolutos.

F. G. R.

Una de las comunicaciones de Jesús Iturriz tenía por título: *Lo finito y la nada*. El *ser* y su *razón* eran hasta ahora, por mucha disparidad que hubiese en su interpretación, tema y problema de la filosofía. El mismo *ser finito* era visto siempre como degradación, emanación, etc., sin perder nunca su relación con el *ser* ni sobrepasar los contornos de éste. Pero ahora es *la nada* la que ocupa el centro de la preocupación filosófica. En ella se ve una inescrutable potencia que, a la dificultad de extraerle seres, suma el hecho de que no los abandona y sigue ocupándose en absorberlos.

Exigencias metodológicas de la nueva filosofía han concentrado la atención

en torno a lo finito, actualizando así el viejo antagonismo: finito-infinito. El problema se enfoca ahora desde el "fenómeno" finito y este análisis ha hecho que se diese con el ser finito y sólo con él. Cada vez que se ha valido de otros medios: intuitivos, místicos, míticos o poéticos, el intento de trascender los contornos de la interioridad ha dado con lo ilimitado, ya sea con la plenitud del ser, ya sea con la nada absoluta. Con camino o sin camino a la trascendencia, este análisis existencial de lo finito ha llevado a un límite constitucional que se resuelve en la nada. Se ha iniciado así, dice el autor, un movimiento dialéctico cuya síntesis terminal es de signo negativo: *la nada misma*.

En los albores de la filosofía moderna ya Nicolás de Cusa intenta la coincidencia de los contrarios y soluciona la cuestión a favor de lo infinito. Esta misma tendencia lo lleva a Giordano Bruno a su enunciado panteísta. Esta fórmula, dice Iturriz, no sólo se manifiesta en hombres como Spinoza, Shaftesbury, Robinet, Diderot, Deschamps, Buffon, Hemsterhuys, Herder, Goethe y Schelling, sino también en lo más íntimo de algunas modalidades del vitalismo contemporáneo, sin olvidar la Idea absoluta de Hegel y el superhombre de Nietzsche. Hoy, en cambio, la contraposición que implica la existencia de lo finito tiende a resolverse en sentido antitético. Para Sartre, como para Campanella, la nada se encuentra dentro de lo finito, la nada habita el ser. La diferencia con Heidegger reside en que para éste la nada rodea y envuelve el ser. Cualesquiera sean los resultados a que lleguen estas investigaciones, es indudable —dice Iturriz— que existe una preocupación por absolutizar y realizar la nada como explicación última del ser. "Sobre Heidegger, Sartre avanza dando a la nada una función, llamémosla eficiente cuando propiamente es aniquiladora. Significa más la nada de Sartre que la de Heidegger, porque la de aquél tiene un sentido positivo, aunque absurdo, en la explicación del ser. Pero cuando Sartre intenta la síntesis de la realidad humana en un *en-soi-pour-soi* es cuando a la vez aparece la interna absurdidad de su filosofía... Sartre, tan feliz en el análisis disociativo, es desgraciado y fracasa en el momento de la síntesis constructiva. Su *néant* también invade y corrompe la entraña de su filosofía misma haciéndola absurda".

En esta filosofía de la nada prevalece el absurdo; estamos aquí frente a una libertad sin límites convertida en espontaneidad irresponsable de la vida. Si al ser corresponde el orden del bien, que en el orden humano es bien moral, y una estética de lo bello, a la nada corresponde un amoralismo, que surge de una libertad ilimitada, y una estética de lo nauseabundo. Como es bien sabido el sartrismo tiene en la ética uno de sus problemas más espinosos. En el fondo, es el antiguo antagonismo entre lo finito y lo infinito. En las dos soluciones presentadas, la del ser y la de la nada, parece confirmarse que la interna tensión nunca fué superada. Unos se deciden a favor de lo infinito, como en el

caso de Campanella, que al suprimir un elemento crea un pan-ontologismo, nihilismo, y otros como Sartre que se deciden por la nada. Y así como en la filosofía del ser al ser corresponde el orden de la verdad, en la filosofía de la nada a la nada corresponde el orden de lo absurdo. Absurdo es el nacer, el morir, Dios, el ser, la libertad, etc. El error está en querer lograr la síntesis de dos elementos heterogéneos. "Todo radica en un *extrinsecismo* peligroso. La síntesis de la que resultara el ser finito habría de realizarse entre un ser que fuese puro ser sin contener en sí nada de limitación intrínseca . . . y por otra parte, una limitación que fuese pura limitación, porque en caso contrario envolvería, también realizada, la síntesis que se trata de obtener".

Iturrioz afirma que la verdadera razón del ser finito ha de ser buscada en la concepción de la analogía. El ser finito es, en cuanto ser, ser; y en cuanto finito, es imperfecto, limitado. En el ser mismo del ser finito está su razón de ser depotenciado y rebajado. Aquí la relación entre ambos términos es intrínseca y la limitación puede entonces ser superada en una expresión analógica, o si se quiere, participación, comunión.

F. G. R.

Sobre *Existencialismo y psicología profunda* disertó Donald Brinkmann. Es frecuente la afirmación de que la tónica de la filosofía contemporánea está dada por el Existencialismo. Sin embargo, puede decirse que no todos los países europeos se han visto envueltos "en la ola existencialista". Por otra parte, en Alemania, donde floreció hace más de veinte años, ha ido perdiendo interés. No obstante, todo cuanto lleva implícito la palabra en sus variadísimas significaciones (pues son muchas las posiciones existencialistas) habría quedado oscuramente definido y las más de las veces su sentido apenas parcialmente desentrañado a lo largo de una extensa y excepcional literatura.

Brinkmann tiende a establecer un puente entre la inconsciencia y la existencia, para lo cual considera filosóficamente ciertos problemas propios de la llamada Psicología profunda, en especial Freud y Jung.

En primer término, muestra la diferencia radical entre el concepto escolástico de existencia y el más actual de *Existenz*. Independientemente, ya Carnap —dice Brinkmann— por análisis lógico demostró que el absurdo reinaba en el seno mismo del *Dasein* heideggeriano, aunque su crítica sólo tuvo relativa fuerza y valor porque el autor sometió a riguroso examen crítico simplemente unas pocas expresiones aisladas e inconexas. Hilbert dió un paso más y llegó al corazón mismo de la cuestión existencial cuando decretó que la nada era la incorrecta negación del todo de lo que es. Así, *Existenz* es concepto meramente negativo. La mayor importancia de esta crítica es que arrojaba nueva luz en

torno a lo antitético de las enseñanzas del existencialismo y las conclusiones de la logística. Por otra parte, se tiene que es indiscutible la preocupación concreta del existencialismo por los problemas del hombre, pero no es menos indiscutible que lo hace de manera totalmente opuesta a lo que tradicionalmente ha imperado en filosofía cuando ésta quiso interrogar por el hombre. En este sentido, todo indica que las formas más recientes del existencialismo han levantado una barrera casi infranqueable entre sus doctrinas y los esfuerzos anteriores que, con los tradicionales conceptos de Espíritu, Autoconciencia, Inconsciencia y Vida, tendían a edificar una Antropología psicológica, filosófica o teológica. Con todo no debe entenderse que se niega que el existencialismo haya buscado apoyo en el pasado, pero sería falso querer hacer existencialista a Sócrates, Agustín, Pascal, Jacobi, y aun a Bergson, Husserl o Scheler. Si reapareciese Kierkegaard —dice Brinkmann— sería el primero en rechazar el estrecho parentesco que se le ha atribuido con estos pensadores. Lo que en Kierkegaard eran como gérmenes filosóficos, los pensadores que se apoyan en él lo han reunido y tomado como único material y así las paradojas kierkegaardianas han devenido teoría. En cambio, a su fuerte y creadora dialéctica, que siempre daba a todo un sentido nuevo, se le han ido oponiendo barreras cada vez más rígidas. De aquí que el existencialismo se haya constituido en sistema elaborando un lenguaje propio que es menester interpretar para conocer su doctrina. Ahora bien, este aspecto negativo del concepto de *Existenz* tiene estrecha vinculación con el clima en que se desarrolló la Psicología profunda, con su metapsicología del *ego* y la disolución en la *nada* de todo cuanto encerraba de espiritual el clásico concepto de la existencia, particularmente la existencia humana. Resumiendo, podemos decir que Brinkmann llega a las conclusiones siguientes: a) el existencialismo no es escuela filosófica en el sentido tradicional; b) no ofrece una doctrina concreta, una filosofía, sino una rara mezcla de creencias y otros elementos de conocimiento; c) se erige como protesta contra ideales filosóficos que considera ya caducos; d) lo más positivo en él es una oculta fe en la fuerza de su forma negativa; e) tal oculta fe le hace alimentar nuevas esperanzas de salvación del hombre; f) esto último puede llevarle a engarzar tanto con principios de un ateísmo activo como con una filosofía y teología de la revelación; g) no deja ninguna enseñanza positiva, pues sólo hace una crítica de triple alcance: antiidealista, antiburguesa y anti-eclesiástica, en el sentido convencional de los términos; h) la crítica oscila correlativamente en el doble sentido siguiente: por una parte, entre un Humanismo y la creencia en la revelación razonada, y por otra, entre el endiosamiento y la aniquilación del hombre; i) el existencialismo se nos muestra como fiel imagen del hombre y el mundo contemporáneos; j) no es una invención ni maligna ni forzada, por el contrario, revélase como producto último de la cultura occidental desde el Renacimiento y la Reforma, por consiguiente está ceñido

a la historicidad de esta cultura; k) en el nudo problemático del existencialismo habita, consciente o inconscientemente, confesado o no, el eterno problema de la relación entre Razón y Fe; l) el existencialismo cree haber agotado la cuestión fundamental: el hombre, sin embargo, queda encerrado en la pregunta originaria que él mismo plantea.

*
* * *

Brinkmann concluye en la resuelta afirmación de que nos quedan abiertas dos posibilidades, igualmente hondas pero no igualmente satisfactorias:

1) Una verdadera desesperación, que no se reduce a simple reflexión y creación de teorías sino que lleva su intrínseca problematicidad al existir concreto y cotidiano del hombre actual.

2) Una entrega a la Fe, un optimismo en el destino del hombre, pero siempre como creencia obtenida sobre la solidez de la arquitectura de la Razón, vale decir una Fe como la que proclamaba Pascal.

F. G. R.

Actualidad de la doctrina platónica del ser, fué el tema que abordó Rodolfo M. Agoglia. La metafísica platónica ofrece dos teorías del ser: la del ser como tal (*einai*) y la del ser-total (*pantelós-on*). La primera, que asumió Aristóteles y en general toda la filosofía antigua, se funda en una serie de presupuestos y no satisface plenamente la exigencia fundamental de esta ciencia. En rigor, para Platón venía a constituir una teoría sustitutiva de la segunda, la cual tenía además una conformidad mayor con la teoría de las Ideas a la vez que justificaba la historicidad de la metafísica. En cuanto a la segunda, cabría una revaloración y actualización de la misma. Tal propone la comunicación que nos ocupa y en este sentido el autor sostiene que con semejante esfuerzo de revaloración y actualización de la teoría del ser-total de Platón podrían superarse las inconsistencias de las distintas teorías metafísicas modernas y al mismo tiempo fundar la investigación contemporánea del ser, dando cabida y significación dentro de este concepto general de metafísica a las corrientes del existencialismo actual.

F. G. R.

La comunicación de Angel Vassallo versó sobre el tema: *Subjetividad y trascendencia*. Históricamente nos encontramos con filosofías que tienden a constituirse como ciencia, como sistemas universalmente válidos de conocimientos objetivos. Ponen de manifiesto un evidente predominio de la actitud teórica y en su intención más secreta sólo aspiran a ser conocimiento puro de objetos. Pero nos encontramos además con filosofías que tienden más bien a la autoformación del hombre y en su intención más oculta se hacen una forma de vida. Ponen de manifiesto una actitud que, más que teórica, es "la del que se sabe empeñado en una búsqueda en la que va su destino". Hay pues dos tipos diferentes de filosofar: las filosofías del primer tipo se ven obligadas de tiempo en tiempo a proclamar su íntimo anhelo de universalidad, lo cual es índice de que la realidad filosófica se resiste a ser apresada en moldes rígidos similares a los de la ciencia. Las filosofías del segundo tipo se ven constantemente solícitas a hacer abandono de todo afán de objetividad y universalidad, lo cual es índice de que el saber filosófico no es fácilmente sustituible por otra forma de vida que no sea *vita philosophica*. "Estos dos tipos —dice Vassallo— cada uno con sus innumerables matices constituyen el Escila y Caribdis entre los que la idea misma de filosofía parece hallarse como estrangulada".

*

* *

Aquí el autor toma posición mediante un filosofar concreto referido a la cuestión de la esencia de la filosofía. "Todo filosofar auténtico implica problematizar también al problematizador" y esto ha de ser entendido como problema mucho más profundo y radical que cualquier otro, pues ni que el sujeto torne para sí en objeto de conocimiento, ni el "conócete a tí mismo" aunque vaya seguido de la voluntad de conocer objetos del mundo o del transmundo, lograrán agotar la riqueza de este problematizar originario. En suma, no se parte del sujeto entendido como *ratio*, ni de la actitud crítica que concibe al sujeto como conciencia en general o la del sujeto como conciencia infinita, sino "de la subjetividad misma como subjetividad finita". Explicando: *subjetividad* porque su ser implica un *saber-se* (la autoconciencia), de manera que no es nunca objeto pues sólo puede ser captada desde dentro; *finita* porque de ser lo contrario, o sea conciencia infinita, viviría en una contemplación satisfecha de sí misma y en cambio lo propio de esta subjetividad finita consiste en que su saber-se no es actual sino tendencia, apetito, *filo-sofia*. Así, por ser finito el hombre filosofa, pero esta subjetividad nada tiene de solipsista puesto que ella es —dice al autor— algo más que una interrogación fatigada, su finitud es en última instancia algo así como una *felix culpa* ya que no puede saber-se o constituir-se como tal sin implicar *lo-otro* de sí misma: he aquí la *trascendencia*.

Ahora bien, esta trascendencia tampoco ha de ser entendida como *cosa*, ni física ni metafísica, porque no se ofrece en espectáculo ni para los sentidos ni para la razón. *La trascendencia habita en la subjetividad finita como una presente ausencia.*

*

* *

Prescindiendo, por ahora, de la cuestión acerca de la racionalidad o irracionalidad del sujeto, cabe advertir —dice Vassallo— que esta subjetividad finita excede a la mera "conciencia del problema" tal como se registra en un puro yo-pienso. Que ella está contenida en experiencias en cuya sólida estructura cognoscitiva está comprometido el hombre total y concreto se prueba por lo siguiente: como seres naturales andamos entre cosas y la conciencia —en esta estructura primaria— puede ampliar el círculo de las cosas que caen bajo su descripción, y aun como voluntad puede imprimir en ese círculo toda la eficacia de que es capaz. En suma, somos existencias naturales y aquí estamos en conformidad con el mundo, cuya imagen equilibrada no parece correr riesgo alguno de quebrarse. Mas de pronto puede ocurrir el rompimiento y "la vasta imagen del mundo de la conciencia natural se desequilibra en el dejo de una insatisfacción". Perdida así nuestra familiaridad con el mundo surge la revelación de una inesperada extrañeza y aquella conciencia natural de las cosas y de nosotros mismos se nos ofrece ahora "nada más que como una decepción sistemática". Bien mirado esto no es sino un nuevo despertar, o como dice el autor "un permanecer despierto infinitamente más de lo debido": he aquí la *vigilia*. Esta es la experiencia del hombre total y concreto que configura una sólida estructura cognoscitiva porque "en ella sucede que no podría sernos revelado lo inacabado del mundo de la conciencia natural y nuestra propia finitud si no hubiese en nosotros la posibilidad de aprehensión y posesión de *otro* y *más real ser* que aquel que somos y conocemos como existencias cósmicas".

*

* *

El hombre no filosofa como quien hace ciencia, pues en la pura teoría el sujeto conoce esto o aquello pero lo mismo podría prescindir de lo que conoce. En la filosofía la situación es muy distinta —dice Vassallo— pues la subjetividad misma en su propia desnudez ya es filosofía porque es propio de su esencia la exigencia de saber y de saber-se: la subjetividad finita es como un intrínseco e incesante ensayo de orientación hacia la trascendencia. Interrogación por el ser y problema del destino tienen una misma raíz, pues abrirse al problema o misterio del ser implica unirse a "la expectación de un deber-ser que cure nuestra indigencia de ser revelada en la finitud". Ser y destino son las dos cuestiones capitales a las que va necesariamente referido todo filosofar no de-

gradado en sutilezas vanas o en problemas parasitarios. Ahondando en estas consideraciones el autor dice que, sin perjuicio de otros elementos que la integran, la moralidad humana o mejor aún los ideales o valores morales son "exigencias prácticas reveladas en una experiencia volitiva, determinaciones de la subjetividad cuyo último sentido consiste en que implican una presencia práctica de la inobjetable trascendencia". Estas exigencias vienen a constituir la condición de toda ulterior aprehensión y determinación de la trascendencia misma. Por eso, según el autor, la cuestión del ser no consiste en proponer al puro pensamiento un problema entre otros problemas, sino que se parece más bien a un despertar, "a un incorporarse y enderezarse en lo que de algún modo uno ya es". El destino de la pregunta por el ser es que no tiene respuesta definitiva y porque se resiste a caber en una fórmula única y universal "pasando dialécticamente de un ensayo de respuesta a otro, siempre en la expectación de la respuesta verdadera, el filósofo viene extrañamente a la presencia del ser". Sólo una visión profunda de la historicidad de la filosofía permitirá ver el signo de la verdad que le es propia y las distintas filosofías se nos presentarán como "confidencias conceptuales que se corrigen mutuamente al infinito" pero que giran en torno a una verdad inmanente en la medida en que se fundan en una experiencia de vida, de una vida ni inmediata ni conciencia solipsista, sino "subjetividad finita constitutivamente abierta a la trascendencia".

F. G. R.

Existencia y dialéctica es el título de la comunicación que leyó Miguel Angel Virasoro. El autor tiende a fundamentar un movimiento dialéctico en la descripción de la existencia, que en Kierkegaard y Heidegger tienen un sentido puramente analítico. A tal efecto se sustituye el concepto de "angustia" por el de "ansiedad", entendiéndose ésta como la primera carga dialéctica de la libertad, motor o fuerza inmanente originaria de la existencia. La ansiedad es un estado más bien cenestésico o un temple de ánimo ambivalente, pues encierra dos momentos contradictorios y antinómicos. Uno es positivo, de tensión hacia el ser, es hambre y sed de ser, es una exigencia inmanente de auto-realización (impulsión por la impulsión misma en Fichte, apetito o deseo primordial en Hegel). Otro es negativo, de huida o retracción, que los existencialistas han expresado como angustia, como fuga ante todo momento cristalizado de la libertad. "Tomando la angustia —dice Virasoro— como vía excelente de acceso al ser del *Dasein*, éste se deja aprehender ontológicamente como cuidado". En *Sein und Zeit*, se muestra que los datos que definen a la angustia son los mismos que definen al cuidado en su esencia, con lo que resulta que la angustia no es más que un

momento de retracción ante lo inauténtico, "ante todo momento cristalizado de la libertad". Para Virasoro, en cambio, la estructura o forma dinámica de la libertad es el *acto*, que es a su vez constitutivamente trascendencia. Ahora bien, a través de la ansiedad la existencia se transparenta como *proyecto libre*, como manifestación actuante de la libertad, y el ser del *Dasein* ya no es ese fantasma fugitivo e inasible que Heidegger viene afanosamente persiguiendo desde hace un cuarto de siglo. El ser del *Dasein* se nos revela inmediatamente como libertad. El autor señala aquí su diferencia fundamental con Heidegger: "El ser del *Dasein* o del existente en general es algo que está siempre presente en todas sus manifestaciones: la libertad. Por ende todas las formas posibles de la existencia no son sino otras tantas coagulaciones de la libertad". Remitiéndonos a su trabajo *Amor y Dialéctica*, el autor pasa a demostrar que el momento positivo de la ansiedad encierra a su vez dos momentos dialécticos contradictorios: goce asimilativo (concupiscencia) y goce autodativo (amor). De aquí esa dialéctica de la afectividad, pues "la existencia se mueve simultáneamente hacia una u otra de ambas situaciones extremas". Luego, la existencia está siempre inmersa en un tercer momento que surge de la conciliación de ambos. Pero más inclinado ahora a una interpretación ceñidamente platónica, Virasoro concibe el amor más bien como deficiencia o carencia ya que habría surgido como revelación de un rompimiento en el seno de lo Universal, Infinito, Intransmutable. "El amor —dice— no es ya algo primario, definitorio de la propia sustancia divina, sino el sustitutivo de aquella unidad originaria perdida, y al mismo tiempo su consecuencia necesaria; encarna el movimiento de la multiplicidad hacia su raíz o fuente unitaria primordial". En suma, a las ya conocidas soluciones según "creación", "emanación" y "dualidad ilusoria" Virasoro opone el concepto de "ruptura y liberación" porque en el seno del ser absoluto o de la libertad absoluta (intemporal) se ha producido una escisión o rompimiento (momento indeterminable que coincide con el origen del tiempo) que ha desintegrado aquella unidad infinita en unidades, ahora finitas, y en una multiplicidad de fuerzas o libertades, ahora finitas e independientes. Es esta libertad potencial o finita la que ejerce su consustancial opción al ser mediante un *acto* absolutamente protocreador. La libertad humana, liberada por ruptura del vínculo que la ligaba a su fuente original y al plan divino de la emanación, propone el plan humano en el que la libertad (así liberada) deviene centro de realizaciones autónomas, autocreación y autoafirmación del yo. Este quiere hacerse responsable de su propio ser y destino realizando libremente sus posibilidades, claro que visto desde la perspectiva de la unidad primordial o de la libertad infinita esto mismo se nos aparece como el momento de la rebelión o pecado. "Momento —dice Virasoro— en que el espíritu particular liberado inicia el proceso de su autorrealización y al mismo tiempo de la realización del «mundo» como su correlato necesario", pues el momento de la "caída" es interior y no exterior al espíritu

infinito. En suma, es acacimiento, historia, quebrantamiento de su unidad absoluta, intemporal. Ahora bien, en toda vivencia existencial pugnan en lucha titánica y sin decisión dos fuerzas contrarias e irreconciliables: una es camino hacia la verdad, vida espiritual, esperanza y amor; la otra es explotación engañosa (iluminismo, marxismo, la hipocresía y esclavitud de que habla Hegel, la inautenticidad de que habla Heidegger, la mala fe a que alude Sartre). Lo que desde el punto de vista de estos últimos es libertad, autenticidad, responsabilidad, superación, etc., para los filósofos que adhieren a la primera línea se reduce a soberbia, luzbelismo, ceguera, desesperación, utopía, etc. No puede entonces hablarse de una moral, ni de verdad ni de valores universales, pues estas dos fuerzas contrarias "iluminan su propia interioridad en la forma de dos visiones morales, concepciones de la verdad y del valor, que desgarran interiormente impidiéndole coagularse en una significación unitaria y congruente a esa esencia humana que viene realizando dialécticamente la existencia en el curso de su devenir histórico". La conciliación —dice Virasoro— es por el momento imposible y la humanidad no ha superado hasta ahora el estadio dialéctico. Sólo cabe reconocer como expresión de adelanto y progreso humano el hecho de que se reiteran los esfuerzos por hallar el sentido de esta contradicción, y naturalmente la toma de conciencia de dicha contradicción que tales esfuerzos implican.

F. G. R.

El existencialismo, filosofía de nuestra época, constituyó el tema de una comunicación plenaria leída por su autor, Carlos Astrada. Un clima espiritual, favorecido por una sensibilidad histórica en la que cuenta lo emocional y lo intelectual, señala el apogeo actual del existencialismo. Nuevas vivencias poéticas y artísticas de todo género han contribuido también a su advenimiento, pero sus raíces más hondas deben buscarse en la filosofía, en la actitud filosófica del hombre contemporáneo. La conciencia cognoscente y valorativa hizo abandono de su anterior enajenamiento en la objetividad racional exclusivamente formalista y tiende ahora a la recuperación de sí misma en lo más inmediato: el existente humano resulta inseparable de la peculiar movilidad de sus estructuras temporales, históricas. Este desplazamiento se viene gestando desde Fichte, Schelling y Hegel aunque sin lograr el perfil de una expresión temática. Este aparece en Kierkegaard pero tiene lugar en un plano más bien religioso, pues a pesar de su hondo y estremecido buceo en el "instante", de su aguda penetración en la singularidad y en el impermutable carácter de lo histórico, no ahondó en la esencia misma de la temporalidad por estar aferrado al concepto vulgar de tiempo. Así, las estructuras ontológico-

existenciales de la finitud radical del ente humano quedaron para él como ve-ladas, y al formular su planteo de la "alteridad" (trascendencia óntico-religiosa) tuvo que apelar a un Eterno, "a un Absoluto que desde el seno de su oculta inmanencia deja caer, desprenderse, a la finitud existente". La exigencia de retorno a sí mismo fué señalada también por Nietzsche con su filosofía de la vida adversa a la hegemonía de la *ratio*, y en tal sentido debe ser considerado como precursor de la filosofía de la existencia. Nietzsche mostró —dice Astrada— cómo el hombre, arrebatado por el señuelo de las "ilusiones trascendentales" desertó de su propio ser para vacar como ente-lequia a un mundo inventado o construído por la razón, pues si el hombre queda supeditado exclusivamente al deseo de conocer él *es para sí mismo el más lejano*, extraño a sí mismo a tal punto que "deviene un ente falsificado por la *ratio*".

*

* *

A partir de esta filiación doctrinaria del existencialismo se inicia la inda-gación de su significado y alcance en la filosofía actual. Le caracteriza un mar-cado interés por el ser del hombre singular, histórico, entregado a su peculiar existir, a su ser y hacer. Un retorno al hombre concreto y no al *ego* abstracto del racionalismo y del idealismo. Según el autor, éste ha sido siempre el fin que, confesada o tácitamente, persiguieron las filosofías con vocación de re-torno a la existencia y a sus estructuras inmanentes. Ello ha traído aparejadas dos posibilidades o direcciones: una de *contacto con la existencia* "como punto de partida reputado inabordable, pero que cabe sobrepasar en el movimiento de una trascendencia que no renuncia a la objetividad y a los postulados de va-lidez universal"; otra de *afincamiento en la existencia* como comienzo y a la vez meta de toda indagación, de suerte que "la existencia y su esclarecimiento está, como tarea, al principio y al fin de la filosofía". Configuradas por estas dos direcciones principales se distinguen diversas actitudes y tendencias inter-medias o mixtas que influyen en todas las elaboraciones del pensamiento con-temporáneo. Hay un existencialismo que ha sido identificado con un *humanis-mo*: predominio del factor subjetivo antropológico, incide en los problemas de la metafísica ontológica ofreciendo una perspectiva que implica supuestos obje-tivistas y adopción de criterios idealistas. Hay un existencialismo que podríamos llamar *existentivismo*: primacía de los contenidos ónticos de la existencia humana y de la inmanencia de sus modos estructurales con precaria posibilidad de trascender a instancias objetivas; amenazado por el fracaso o el naufragio el movimiento hacia la trascendencia se ve acechado por una negatividad in-trínseca a su propio impulso y tras una dramática tensión no se resuelve sino en inevitable peripecia; la existencia resulta meta inaccesible para el conoci-miento por no estar "situada al comienzo de la filosofía, sino más allá de los límites de ésta y el filósofo, en su empresa, estar condenado a valerse única-

mente de la razón y su *modus operandi*". Hay un existencialismo que implica una analítica fenomenológica de la existencia humana: ésta es punto de partida para la interrogación por el ser, lo cual es posible porque la existencia humana ofrece la oportunidad óptica para la misma; es el caso de la filosofía de Heidegger que no se puede involucrar en las acepciones corrientes del existencialismo porque si bien su acento recae en el ser del hombre para rescatarlo "de las lejanías de una gélida objetividad" y centrarlo en la "ec-sistencia", no es meta de su filosofía la determinación de las estructuras existenciales sino tan sólo un momento en el proceso analítico de la hermenéutica de la existencia humana. Hay un existencialismo que se reconoce con la denominación de *existencialismo católico*: el problema de la existencia "por ser contemplado como mero tránsito queda mediatizado por exigencias extra-filosóficas"; en unos casos se trata de un existencialismo que sigue la inspiración del espiritualismo católico; en otros se aspira, a través de la neo-escolástica actual, a conciliar (intento imposible, dice Astrada) la temporalidad e historicidad de la existencia humana con los principios de la filosofía perenne. Para el autor sólo se puede hablar de un existencialismo cristiano con referencia a Kierkegaard "que planteó el problema en función de la fe como paradoja absoluta, como dramática tensión, la que en el alma angustiada del hombre singular, existente, supone la síntesis siempre precaria de lo temporal y lo eterno, de finitud e infinitud". La grandeza desesperada de Kierkegaard representa la cima en la que se agudiza —dice Astrada— la antinomia de finitud existencial y trascendencia divina.

Lo expuesto permite señalar la novedad que aporta la actitud existencialista. Esta ha originado severas críticas y más de una apasionada polémica. Se ha tratado de explicar su advenimiento entendiéndolo como una "filosofía de la crisis": factores históricos y el resultado de la desorientación del hombre de hoy tendrían su signo y expresión en el existencialismo, que vendría a interferir la línea evolutiva de la filosofía occidental como un fenómeno de transición y de desviación en la ruta que trae la filosofía. Esta explicación olvida —dice Astrada— que toda problemática nueva entraña el aguijón de la "crisis" del cual resultan superadas o rectificadas las tendencias hasta entonces imperantes. Pero el existencialismo no es una filosofía de la crisis, sino que él implica una crisis de la filosofía, un cambio en el planteo y absolución de sus problemas fundamentales: ser, verdad, tiempo, trascendencia. Su signo es el de una ruptura radical con el platonismo y los principios y criterios que aun perviven. Si bien los motivos filosóficos del existencialismo se nos presentan como fermentos de esta crisis de la filosofía, el germen productor no ha sobrevenido con él sino que "estaba ya entrañado en los comienzos mismos de la filosofía, de su proceso inquisitivo". Ya en Platón y en Aristóteles se descubre

esta preocupación por el problema del hombre concreto, del existente humano, pero es en la filiación antes señalada y especialmente en las orientaciones especulativas del idealismo alemán donde se inicia definitivamente la ruptura con el platonismo culminando con Heidegger, que "toma como punto de partida de toda indagación filosófica la nuda facticidad de la existencia humana (*Dasein*), manifiesta en su estar-en-el mundo, a fin de establecer su verdadera situación tal como ésta se presenta más acá de toda concepción religiosa y trascendental". El alcance de la analítica fenomenológica del *Dasein* —viene a decir Astrada— debe verse en la afirmación de la existencia concreta con su ámbito social-histórico, y en la afirmación del destino del hombre como ser terreno. El hombre sólo es concebible entonces en su *humanitas*, que es histórica y no núcleo ontológico de carácter supratemporal. En suma, "lo que está en cuestión es nada menos que la realización de la esencia humana del hombre como un ser de este mundo, consignado a su propia órbita finita".

F. G. R.

Sobre la *Relación del ser con la ec-sistencia* disertó, en sesión ordinaria, Carlos Astrada. El camino recorrido en la primera etapa del pensamiento heideggeriano (*Sein und Zeit*, 1927) lleva de la interrogación por el sentido del ser al tiempo como temporalidad existencial: la dirección es *del ser al tiempo*. Sin variar el enfoque central, en la segunda etapa (*Von Wesen der Wahrheit*, 1943 y *Brief Über den Humanismus*, 1947) el camino a recorrer es inverso pues va del ente humano, advenido a la ec-sistencia, al ser como trascendencia: la dirección es *del tiempo al ser*. Primeramente —viene a decir Astrada— el problema consistía en averiguar cómo era posible inferir ser (entendiendo aquí un sentido no conceptual de inferir) a partir de la constitución ontológica del todo del *Dasein* enraizado en la temporalidad. Después, el problema está en señalar un camino "en cuyo itinerario debe aparecer nada menos que el horizonte de la respuesta a la pregunta por el ser". Sabemos que en Heidegger los recursos abstractivos lógico-formales no permiten la indagación del origen y posibilidad de la idea de ser en general. De aquí que Astrada se aplique a ciertas precisiones para captar el sentido de la problemática ontológica fundamental: a) la esencia de la verdad es la libertad, el adentrarse en el descubrimiento del ente como tal; b) el hombre ec-siste significa que la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica está conservada y como custodiada en el descubrimiento del ente en total; c) por su ec-sistencia el hombre se comporta con relación al ente y correlativamente al ser.

*

* *

Si hay ser para el hombre hay una historia del ser a la que pertenece el pensar como una suerte de memoración del ser. Por la precariedad de los recursos conceptuales o formas lógico-categoriales y por estar moviéndose radical y originariamente en el tiempo tiene que arbitrar un *logos sui generis*, igualmente primario y elemental. Como la existencia no es más que mantenerse en la proximidad del ser, para lograrlo se convierte en tarea dentro del horizonte de la temporalidad; el ser es permanencia dentro de la dimensión del tiempo histórico pasado, presente y futuro. "El ser es la intraesencia del tiempo, de donde la historia no es un mero acontecer y fenecer sino el acontecer esencial de la verdad del ser como destino de la verdad histórica". El ser es la relación misma y en virtud de ella el ser adviene, para el hombre, ec-sistente: "porque el hombre ha advenido a la ec-sistencia, el ser es la relación misma... es la unidad de los existenciales y por consiguiente él mismo *el existencial*". La tesis concreta de esta ponencia consiste en "la incisiva posibilidad de pensar el ser en el sentido de una progresión temporal-finita, centrada en el hombre ec-sistente, en virtud de la cual le será dable a éste realizarse en su propio ser, es decir en su esencia histórica". Por esta razón dice Astrada que si la ontología fundamental (con fundamento en la ec-sistencia) no hiciese más que explicitar los enunciados precedentes al ser sin llevarlos a sus últimas consecuencias, sería una ontología inofensiva y estacionaria. Las dos dimensiones temporales en que se mueve la ec-sistencia: presente y pasado, no agotan el problema de su temporalidad e historicidad. Porque el pensar está siempre referido al ser como lo que está en trance de advenir, "el ser como unidad de los existenciales, como existencial él mismo, es en un sentido esencial futuridad, prospección, ec-stática del tiempo finito, y esta prospección como advenimiento es el advenimiento del hombre en su esencia histórica", y como la memoración del ser es pensarlo como lo permanente adviniente en el tiempo, en la dimensión del futuro es recordarlo como ya advenido históricamente. El problema reside en que siendo el pensar un hacer más originario que toda praxis para recoger a la ec-sistencia en alguna forma de lenguaje que permita su comunicación, deviene un decir inauditamente difícil previo a todo lenguaje conforme a modos de pensar lógico-categoriales, un decir sólo reservado quizás a los poetas o mitólogos del ser. En síntesis, para Astrada, "la ontología fundamental sólo sabe del tiempo como progresión finita y de lo permanente en él, o el ser como su intra-esencia, quedando privados de sentido para el *Dasein* todos los absolutos y eternidades extra-existenciales... y como sentido —por tratarse de un existencial— es aquello en que se articula la comprensión del ser; al afirmar que aquéllos no lo tienen decimos que para el *Dasein* no tienen ser, como no sea el que les otorga el concebirlos como lo exento de relación o como un ahora permanente".

F. G. R.

Otra comunicación de Carlos Astrada, leída también en sesión ordinaria, versó sobre el tema siguiente: *La metafísica de la infinitud como resultado de la "ilusión trascendental"*. El análisis crítico de la "ilusión trascendental" como fuente de la metafísica especial llevó a Kant a negar su posibilidad. Con ello mostró haber aplicado al dominio de ésta el conocimiento adquirido y depurado a lo largo de la discusión acerca de la metafísica general u ontología. Los poskantianos del idealismo alemán y principalmente Hegel, descubiertos y aclarados los alcances de dicha "ilusión", la transpusieron al plano que, en la arquitectura del sistema de Kant, corresponde a la Analítica Trascendental. El mismo Kant reconocía que la metafísica tradicional debíase a esta "ilusión trascendental" por ser de la índole misma de la razón, considerada subjetivamente como facultad de conocimiento. Esta "ilusión" se erige en ilusión lógico-especulativa de estructura dialéctica. En el camino hacia una metafísica de la infinitud —dice Astrada— esta "ilusión trascendental" se adueña de la razón pura a la que orienta sistemáticamente en un proceso ontológico donde lo real y lo racional se identifican. Hegel adoptó conscientemente este camino, así la ontología clásica se hizo lógica objetiva. En la perspectiva gnoseológica el idealismo alemán poskantiano hizo más radical el problema que Kant dejó impreciso y borroso, a saber la tercera fuente del conocimiento sintético a priori, llamada facultad trascendental de la imaginación de la que fluyen las otras dos ramas de la filosofía teórica: intuir y pensar. Fué Hegel quien hizo de la facultad pura de la imaginación una actividad del puro pensar, una manifestación de la razón. Por otra parte, la interpretación heideggeriana de Kant asigna a esta facultad la tarea de bosquejar la trascendencia dentro del marco de la intuición pura del tiempo. Pero esto lleva a descubrir que el problema del tiempo queda en Kant sin solución definitiva, lo cual afecta a la temporalidad o intemporalidad del cognoscente. El tiempo, entonces, como autoafección, pareciera depender de la facultad trascendental de la imaginación y la opinión de Astrada a este respecto es que Kant deja abierta la sospecha de que toda dimensión problemática que apunta hacia la imaginación trascendental asedia su pensamiento sin decidirlo. De aquí que el objeto del conocimiento puro ya no pueda ser enmarcado dentro del tiempo primario, finito, pues se escapa de él y se ofrece como intemporal o supratemporal, es decir que ya no aparece relacionado con el tiempo como autoafección. La consecuencia más inmediata que surge de esto es que ya no podía ni concretarse ni decidirse la estructura ontológica apriorística del ente físico, que en última instancia llevaba a la cuestión del ser brindado en la perspectiva de la infinitud. Este concepto de ser, que no es otro que el de la ontología clásica, es el que encara Hegel: su lógica objetiva toma el lugar que tenía la metafísica e incluye lo que restaba de la metafísica tradicional: al-

ma, mundo, Dios. Según Hegel, la filosofía crítica al transformar la metafísica en lógica sólo daba significación subjetiva a las determinaciones lógicas, por consiguiente era menester superar y abolir la diferencia y oposición entre sujeto y objeto, pues la unidad sintética de la apercepción trascendental (principio mismo del idealismo kantiano) encerraba ya la posibilidad de unión entre el sujeto y el objeto. Por eso, la razón hegeliana se resuelve por la síntesis de heterogéneos: *yo* y *no-yo*, de suerte que la relación sujeto-objeto es recogida en la unidad del espíritu absoluto. Este será el ámbito para una metafísica de la infinitud y fué Hegel quien mostró que la síntesis de heterogéneos le estaba reservada a la facultad trascendental de la imaginación, pues no es el yo de la pura apercepción el que efectúa la unidad sujeto-objeto, sino el yo de la imaginación. "Así —dice Astrada— la esencia de la razón hegeliana se manifiesta en la facultad trascendental de la imaginación, en tanto ésta es unidad que unifica en la perspectiva de un desarrollo indefinido". Ahora bien, sabemos que en Hegel lo absoluto sólo puede ser conocido bajo la relación de la sustancia, que manifiesta la unicidad del espíritu absoluto: la verdad de la sustancia es el Sujeto, el Sujeto del espíritu absoluto. Como lo absoluto es lo infinito, la totalidad de lo real queda postulada por Hegel como la eternidad del espíritu absoluto, que es absoluto presente. "Así como la eternidad *es* porque de sí deja surgir el tiempo, lo absoluto *es* en el ente finito, lo hace posible y recoge en su realidad". El hombre finito sabiéndose en su finitud la supera, ya está fuera y aún más allá de ella. Sin embargo, esta eternidad del ente no implica un indefinido futuro sobre el que se proyectarían los entes, sino que es un presente real: "la eternidad no está al fin del transcurso de una infinita serie temporal, sino que es la totalidad del tiempo, fluyendo dentro de ella todo lo temporal". Hegel y el idealismo alemán libraron la lucha contra la "cosa en sí" para arbitrar un punto de partida a la metafísica de la infinitud, punto de partida que se ocultaba en el seno mismo de la problemática kantiana que denuncia *la finitud del conocimiento*. Tal denuncia a su vez facilitó los lineamientos (en Kant ni firmes ni claros en su intención más profunda) de una *fundamentación para una metafísica de la finitud* seciente en su desarrollo ulterior con los principios conquistados por la posición kantiana. Como se ve, en la comunicación Carlos Astrada da en el corazón mismo del problema que brinda la "ilusión trascendental" para pasar de una metafísica de la infinitud a la candente y actual problemática de una metafísica de la finitud.

F. G. R.

Una de las comunicaciones leídas por Charles de K oninck tiene por t ıtulo: *La naturaleza del hombre y su ser histórico*. Cuando se dice que el ser verdadero del hombre es su ser histórico cabe reconocer *implicitamente* un especial sentido de la idea de ser verdadero. Si el hombre no tuviese naturaleza tampoco tendría historia. El problema se configura como problema moral y personal. Su respuesta —dice de K oninck— está en la conducta y no en alguna de las otras ciencias. Hay que distinguir en un hombre, por una parte, *lo que es*, por otra, *lo que es en relación a lo que debe ser*. Ahora bien, si por *ser-verdadero* se entiende esto último hay que admitir que éste es *su ser-estrictamente-histórico*, el cual no puede inferirse ni de la naturaleza del hombre en general, ni de *un* hombre concreto en particular. Por lo demás, como sólo en la acción contingente el hombre es o no-es como debe-ser resulta que la verdad del obrar humano no puede hallarse en la conformidad de la inteligencia con lo que es, sino en la conformidad con el recto apetito. Pero he aquí que esta verdad es inaccesible tanto práctica como especulativamente: "ni la justa apreciación de las circunstancias de la acción, ni siquiera la certeza de lo que se debiera hacer *hic et nunc* bastan a la verdad prudencial". En rigor, el acto prudencial queda incomunicable y en última instancia cada hombre debe juzgar por su cuenta. Nos está vedado el acceso al corazón de la verdad en lo que at ne a la conducta del prójimo, pues la *narratio* humana de las acciones del hombre no supera jams  el nivel de la apariencia. En este sentido nada más cierto que el hombre está solo entre los hombres. Podemos concluir: el ser-verdadero de *un* hombre es histórico, pero inaccesible para *el* hombre.

Por estas razones, para de K oninck el problema filosófico que más estrecha relación tiene con el existencialismo no es el problema del Ser, sino el del Bien. La respuesta a la cuestión fundamental de ser o no-ser, deja en *nuestro-ser-hacia-la-muerte*, o sea en nuestra existencia histórica, el sello indeleble del *cuidado*, pero según expresión del autor se trata del "cuidado de lo único necesario: ser-bueno-absolutamente o no-ser". El argumento es el siguiente: el hombre de bien es bueno absolutamente (*bonus simpliciter*), pero siempre en razón de una perfección sobre-agregada, o sea de un ser accidental, que es la *virtud*, separable de su ser absoluto (*esse simpliciter*) que de suyo no es bueno sino bajo una cierta relación. Ahora bien, en el caso del hombre el ser que es suyo en tanto que es absolutamente bueno tiene prioridad, pues como criatura se diferencia de Dios ya que sólo en Dios lo que es Ser-absolutamente es Bien-absolutamente. "El *esse simpliciter* que encierra toda perfección de ser es lo propio de Dios, en el cual la esencia es su ser: El es Aquel-que-Es". El cuidado entonces hace que la cuestión no gire ya entre el ser o el no-ser, sino entre el

ser-bueno-absolutamente o su contrario el *no-ser*, dibujando así la relación y los términos en que se debate la situación existencial. Este problema de la existencia exige que su respuesta sea buscada en el plano de la conducta. Es problema estrictamente moral y personal.

F. G. R.

Sobre *Arte y posibilidad* versó una de las comunicaciones leídas por Emilio Estiú. La esencia de la cultura no se agota en lo que llamamos vida de la cultura. Hay algo que es más que vida. Este algo más no pueden constituirlo las formas cristalizadas e invariables en su objetividad frente a la vida, que harían difícilmente explicables los cambios de gusto. Si pensamos este más como lo contrario de la vida tendríamos la muerte. Esto nos lleva, o bien a la caducidad de una cultura como la de un organismo, o bien a plantearnos un enigma indiscifrable entre el poder creador del hombre y sus productos. La obra de arte en sí tiene una vida que es más que vida. Veamos cuál es su naturaleza. Como vivir es actuar y actuar es realizar fines, los cuales suponen el futuro, en la vida humana lo fundamental no es ni el pasado ni el presente, sino el futuro que tiene la riqueza de lo posible. Así, se puede señalar como no vital todo aquello donde falta acción, impulso creador y subsiste la inercia de un presente sin cambio. Cuando se trata de la vida trivial este futuro es mezquino en posibilidades. Existir es, pues, poder realizar posibilidades, es poseer un margen de futuro, una reserva de realidad potencial. Este es el futuro que nos libera: no está sometido al devenir del nacer y morir, de toda presión. Así, sentimos que ese mundo, como acción posible de nuestra vida, nos pertenece. "Y la existencia entre las cosas reales es problemática: existir es afirmar el propio ser, es cobrar conciencia de un yo diferente e incluso hostil a lo otro". Distinta es la condición del espíritu, mientras la vida no sólo está inmersa en el tiempo sino que es el fluir temporal, el espíritu se sostiene en lo vital, nutre su vida en el tiempo, pero quiere sosiego, conformidad y permanencia. Para lograr esto hay que huir de la problemática existencia y así el espíritu al trascender lo vital de la existencia encuentra un mundo pletórico de posibilidades. El espíritu abarca este mundo en su totalidad, es su dimensión estética, no para llevarlo a la existencia que equivaldría a limitarlo, sino para conservarlo como posibilidad. Pero también respecto del pasado, espíritu y vida se separan. Para la existencia actual el pasado significa limitación y al mismo tiempo recibe de él la más férrea opresión, al punto de que casi toda nuestra vida es una justificación de lo ya vivido. La contemplación espiritual, en cambio, torna ligero a lo grave, pues no deslinda la posibilidad como posible de la posibilidad ya realizada. En la vida del espíritu nada está limitado ni determinado: "lo que

no es por ser posible y lo que es por haber sido, se dan juntos en la dimensión de una vida que se complace en lo permanente y que se reconoce en lo eterno". Si vida espiritual es opulencia frente al empobrecimiento forzoso de la existencia, tanto en el futuro como en el pasado, también cumple esta característica en el presente. Presente es ahora gozosa y libre comprobación de todo lo dado y futuro el campo infinitamente rico de la posibilidad. "En todas las latitudes del tiempo, pues, el espíritu tiene el poder de tornar posible a lo necesario".

En el mundo del arte se da el maridaje de lo real y lo posible, del presente y del futuro: "su secreto está en poder desrealizar la materia, en hacer que pierda su opacidad original para que se torne trasparente lo posible y con él la vida espiritual". Por lo que podemos decir que el arte, en tanto que realidad empírica, envuelve otra manera de ser (ni real ni sensible) que es "la vida espiritual en el ejercicio posible de todas sus facultades".

Al haberse desrealizado lo real, por fuerza del espíritu, la materia artística se hace distinta a la de la vida real. El arte, al dar cabida a todas las dimensiones de la vida espiritual, señala que la posibilidad es el ser mismo de la existencia del hombre. Pero no sólo el artista sino también el contemplador tiene la intuición de esta libertad bajo la forma de una inefable aventura del espíritu.

F. G. R.

La influencia de Kant en la autonomía del conocimiento filosófico, es el título de la otra comunicación leída por Emilio Estiú. La historia de la filosofía demostraría cómo cada vez que una disciplina filosófica alcanzase y recortarse con seguridad un aspecto de lo real se habría independizado del cuerpo general. En sus indagaciones en torno a la esencia de la filosofía, dos finas sensibilidades históricas, Dilthey y Windelband han arribado a tales conclusiones. Pero en estos planteos apenas se han tenido en cuenta —por lo menos en lo que se refiere a la época moderna— los motivos que hicieron posible semejante ruptura. La autonomía que alcanzó la ciencia en el siglo XIX queda explicada si observamos el cambio operado en cuanto al puesto de la metafísica a partir de Kant. Explicación científica y filosófica de la realidad estaban en conflicto. La filosofía se veía acosada: si llegaba a los mismos resultados que la ciencia se la tildaba de superflua, si llegaba a conclusiones opuestas debía ser negada por falsa.

El siglo XVII ofrecía el espectáculo de un acuerdo entre ciencia y filosofía. Lo particular se sometía a la ley. El conocimiento empírico tenía sus bases en fundamentaciones filosóficas y la posibilidad misma de las ciencias se asentaba en la aclaración de sus supuestos. El orden inteligible y el orden sensible, sin

ser idénticos, guardaban entre sí la oculta relación que va desde lo que fundamenta a lo fundamentado, de lo esencial a lo aparente, del nómeno al fenómeno. El racionalismo se vió obligado a admitir el innatismo de los principios, afirmación contra lo que reaccionó el empirismo cuyas críticas tocaron hondamente al siglo XVIII. Así, conmovida en su base misma, la gran arquitectura del racionalismo arrastró en su crisis a las seguridades de la ciencia; ésta podía ciertamente conquistar nuevos territorios, pero debía renunciar a la certeza final. Kant logró armonizar nuevamente las exigencias de toda ciencia: universalidad y necesidad, con las exigencias empiristas: el fundamento del conocimiento de la realidad sensible no depende de ningún transmundo. "El plano trascendental que aseguraba el conocimiento riguroso, ni es empírico ni metafísico: el *apriorismo* impide lo primero, la *inmanencia al fenómeno* no permite lo segundo". Esta interpretación en lo que concierne a la fundamentación del conocimiento había de traer aparejado el divorcio entre ciencia y filosofía. Este fué consumado por los sistemas del idealismo. A partir de Kant —dice Estiú— la filosofía se aparta de la ciencia y no a la inversa. Esta separación, para internarse por caminos poco accesibles en las ciencias positivas, obedeció a la oculta vocación de retomar, en algún sentido no vedado por Kant, la metafísica como disciplina filosófica fundamental. Si al nómeno no es posible llegar a través del fenómeno será necesario rodearlo, trascenderlo y descubrir lo absoluto. Si la ciencia, por mucho que indague, nunca supera la precariedad de un saber de fenómenos, otras formas del espíritu podrán iniciar y realizar el vuelo a lo absoluto: este era el camino que le estaba reservado inaugurar al arte. Así, para el sentir de toda una época, la filosofía ayudada por el arte se habría extraviado en un mundo fantástico, mientras que la ciencia no sólo habría llegado a enfrentar "los enigmas del universo", sino que también proponía soluciones. Se llegaba a admitir una metafísica, siempre que ésta fuese una concepción científica del mundo. El neo-kantismo intentó restaurar la autonomía de la filosofía, pero sólo en lo formal: lógica, gnoseología y una axiología incipiente marcaron los pasos de la liberación. Hoy la filosofía no puede seguir ni al idealismo en sus excesos especulativos ni al formalismo neo-kantiano. Reaparece pujante el problema del ser. El problema del conocimiento se asienta en bases ontológicas, los valores buscan apoyo en principios metafísicos y la existencia del hombre está comprendida en la interrogación por el sentido del ser. Pero siempre en la claridad de sus planteos su vigor denota la influencia de Kant.

F. G. R.

En sesión plenaria Luis Juan Guerrero leyó su comunicación sobre *Escenas de la vida estética*. Apartándose del discurso de carácter demostrativo y del habitual ensayo que tiene a inquirir razones más que a sugerir, el autor ofrece una visión panorámica de algunos problemas estéticos fundamentales. Sigue así la modalidad más fecunda de nuestro tiempo: *planteamiento de problemas en la búsqueda penetrante en el ser*.

a) *Taller*: es el "lugar de nacimiento" de la actividad estética. El hombre, ente menesteroso, constituye su mundo. El hombre es criatura creadora, principalmente en cuanto hace "una creación de la propia vida" manejando los instrumentos de la "capacidad manual" y el "lenguaje". Así engendra los productos de la técnica, el arte y toda expresión social o de cultura. Pero, ente finito, menesteroso, nunca es un creador a partir de la nada, por eso tiene que aceptar en cada caso un destino: haciendo cosas, mundo, se hace a sí mismo en una orientación determinada y soberana a la vez. Porque es fundamentalmente "homo artifex" es "homo sapiens" y "homo faber" a la vez. Ni arrojado en una mera facticidad, ni consignado a una realidad trascendente el hombre está instalado siempre en su propio taller; aprende a ser buen artesano para llegar a ser buen artista.

b) *Fiesta*: La imagen anterior centrada en el trabajo, en el quehacer de la existencia, no excede el nivel de la vida cotidiana. Esta dibuja un horizonte interminado en cuya área estamos siempre comprometidos, aunque parcialmente, y así pasamos de un compromiso a otro sin solución de continuidad. Pero, de "menesterosos" podemos pasar a "libres" frente a las cosas y a las leyes del mundo, por el significado que libremente les confiere nuestra imaginación. He aquí la actitud autónoma por imperio de nuestra invención. Soltadas las amarras, vivimos entre las olas de la fantasía sacudiendo el peso del trabajo, o sea la carga ontológica de la propia existencia. Nuestra vida deslízase en lugar de llevarla a cuestras. Hemos pasado de la escena del taller a la escena lúdica donde instauramos imaginativamente el ser de las cosas. Escena del "juego" donde la actividad misma constituye su propio fin. El autor prefiere llamarla "fiesta" para señalar la diferencia respecto del animal y al mismo tiempo para acentuar el sentido social y cultural de este ámbito. Así, la vida estética cumple su función cultural y social operando todavía en lo inconsciente del individuo y de lo social, para "ahondar un cauce y dar orientación a esa dimensión festiva de la vida".

c) *Encantamiento*: En medio a la alegría de la "fiesta", el hombre se ha quedado absorto frente a un objeto, ante el encanto de algo inusitado. Se desentiende de las cosas. Es un fugitivo del tiempo de los relojes. Digamos que "ha perdido su anterior posición egocéntrica". Hémos aquí en una situa-

ción ontológica nueva por inversión en la perspectiva existencial. A diferencia de la escena anterior donde el hombre estaba a merced del vaivén de las imágenes, esta escena señala el silencioso proceso de recogimiento, la actitud de "re-colección estética" por la que el hombre torna a sí mismo. Proceso de superación del yo rutinario y superficial: interiorización en el yo profundo. Temple de ánimo, vital, orientador y conductor de la propia vida. No sólo estado emotivo sino "revelación de lo que nos ocurre en el fondo del propio ser". Pre-sentimiento en el objeto no de una propiedad teórica ni práctica, sino de una cualidad última y raíz esencial en la que sujeto y objeto estamos arraigados. A diferencia del hombre práctico, que gasta su tesoro en planos superficiales, el hombre *re-coleto* acrecienta su especial capacidad experimental: sufre los objetos mismos presto a dar el salto hacia el ser. El objeto es aquí la "ocasión propicia" para recibir el "mensaje del Ser". Digamos que se ha desarrollado la escena de la *comunidad existencial*, pues a través del objeto estético se nos revela el ser en total en medio a la transparencia del mundo.

d) *Exorcismo*: Se produce aquí la configuración propia de nuestra experiencia estética. Ex-sorcismo, acto por el cual sacamos a plena luz la callada analogía entre nuestra existencia y la existencia de las cosas: "en este instante el temple fundamental del ente humano se concentra en una experiencia específicamente estética... ésta se separa, con toda claridad, de otros caminos que conducen al arrobamiento místico, a la formulación metafísica y quizás también a un nuevo género de "praxis" grávido de personalidad humana". Aquí se destacan reciamente los perfiles de la actividad estética, separándose de la actividad teórico-práctica: conjugación de una imagen por la transformación de aquel temple en un *complejo significativo*. El autor define aquí la actividad estética de la vida humana: "tarea de dotación significativa de una desatada plenitud de materiales existenciales en una orientación imaginativa esencial". Detrás de los objetos estéticos encontramos las esencias de las cosas. Por eso, la "magia" de la actividad estética consiste en traer esas esencias "a la luz" de nuestro mundo. De aquí que "configurarlos" sea darles el ser de una figura de nuestra fantasía, vale decir la consistencia de una imagen. Por consiguiente, la imagen estética deviene auténtico y necesario vehículo de expresión requerido por la Esencia. Tal "magia" nos ofrece la privilegiada experiencia capaz de penetrar en la existencia misma de cada cosa: diálogo entre el hombre y el ser de las cosas. Pero el hombre pierde aquí su libertad. En adelante vivirá para su obra.

e) *Composición*: Escena de conjuración donde se subliman todos los sufrimientos y se superan todas las oposiciones. Expresión artística en la que el hombre se exterioriza a favor de una perspectiva imaginaria que atraviesa en totalidad el mundo y la propia vida. En la experiencia estética, *inspiración*

y *expiración concuerdan*. De nuestra humana capacidad de composición artística, limitada y finita, surge la *imagen sensible de una totalidad infinita*. Una perspectiva última, dada no sólo en cada determinación particular del hombre, sino también en la determinación particular de una materia específica: sonidad, gama acústica-musical, gama significativa lingüística, bronce, mármol, volúmenes, colores, etc.; vemos así que para cada determinación instrumental se hace necesario una vocación estética específica. El arte, que nace de nuestros menesteres más perentorios, que se ve limitado por nuestras posibilidades circunstanciales, se complace sin embargo en la *glorificación imaginativa de un horizonte último de la vida humana*. Pasan y han pasado doctrinas, teorías, filosofías, religiones, el arte las ha sobrevivido. El artista sigue trabajando su obra, siempre *suya*. ¿Podrá ofrecernos aún una auténtica obra de arte?

F. G. R.

Como una suerte de complementación de la anterior Luis Juan Guerrero leyó *Torso de la vida estética actual*. A modo de sexta escena se hace referencia aquí a "los riesgos cada vez mayores y las exigencias cada vez más perentorias que gravitan en nuestro tiempo sobre una auténtica labor artística y una adecuada conciencia del arte". ¿Qué ocurre hoy con el arte? En otras épocas, la actividad estética surgía como un amor hacia los espectáculos y como una glorificación de las apariencias del mundo. Pero hoy —dice el autor— esta dimensión festiva de nuestra vida se ha convertido en negocio y medio de propaganda que ha hecho del escenario mundial de nuestro tiempo un circo de tristes payasos. No obstante, en cada uno de nosotros vive la íntima ilusión de que no desaparecido el sentido estético de la vida. "En el fondo todo hombre es el poeta de su propia vida, de la vida de *nada menos que todo un hombre*". A tal punto es libre la expresión artística que en cada instante particular será el enfoque cumplido de su propio Ser y el símbolo de su concordancia con el mundo. En el arte hay una actualidad glorificadora que hace que el pasado tenga también un sentido de futuridad. De esta manera el arte va delante de la vida, abriendo horizontes bajo formas de nuevas posibilidades de la existencia humana, modo esencial en el cual la verdad acontece decididamente, que ya estaba en germen en el presentimiento del artista, de un pueblo, de una cultura, etc. A causa de los cuantiosos poderes de nuestro régimen económico, que tiene como avanzada la producción industrial en forma de grandes monopolios se han ido extinguiendo los últimos reductos de "bohemia artística" y toda manifestación de la vida estética, desde el cine, la radio y la novela hasta las íntimas prefe-

rencias familiares, como la música y canciones hogareñas, pierden toda vida independiente y se ven envueltas por estos inmensos engranajes. Ante esto se ha reaccionado de distintas maneras: o se ha aferrado la reflexión estética a un "objetivismo" que señala el extrañamiento y la "cosificación" de la propia vida; o ha predicado el retorno a un originario "estado natural del hombre"; o se ha propuesto el regreso a "modelos naturales". Pero todas estas impotentes manifestaciones de protesta contra la mecanización económico-social fracasan en sus soluciones. A la larga terminan por reducirse a cámaras vacías que ostentan rótulos como "Naturaleza", "Comunidad", "Reino de valores", cuando no "*Modelos eternos*". Al haber roto con la tradición que la predeterminaba la creación artística ha recibido del tiempo de la mentalidad burguesa una ficticia independencia, que consiste en pretender que un "sistema racional de signos" traduzca un temple subjetivo e íntimo. Con este criterio toda obra de arte se convierte en el *objeto de un lenguaje cifrado*. Lo cierto es que la obra de arte tiene que "*reificarse*" para poder "*filtrarse*" entre los monopolios y "*nivelarse*" para ser comprendida por los demás hombres, lejos del *status nascendi* de la inmediatez humana.

Hasta el siglo XVIII el mundo artístico era cerrado, unitario y valioso a la vez, desde entonces se han desprendido provincias en todos los ámbitos culturales, y el arte, entre otros, se da en forma inconexa, fragmentaria. Actualmente cualquier trozo puede ser representado artísticamente, de esta suerte, por sí sola la *forma artística* de la representación, *adquiere un valor* por obra de su creador. Así se rompe la esencial unidad del horizonte último del Arte, la Religión y la Metafísica. Ahora se encuentran con un "Horizonte quebrado" que no logra unir todas las cosas en una misma referencia última. Los trozos sueltos, que no apuntan, como en las épocas de integridad, al complejo total, quedan convertidos en "fragmentos" sueltos de una coexistencia en disolución. Ahora bien, veamos cómo algunas teorías estéticas contemporáneas exaltan ciertas categorías que ocultan en sí una dependencia histórico-social:

a) La "subjetividad creadora" es una variante que se debe conjugar dialécticamente con la carencia de tradición y el advenimiento social del "*Self-made-man*"; b) la llamada "autonomía del arte" es el resultado de un divorcio entre el hombre y el mundo; c) la "pura forma" significa la disminución axiológica de la realidad y la elevación del poder individual del "creador de valores"; d) el valor de la "representación artística" es el sustituto actual del valor de "simbolización" de otras épocas; e) en resumen: *el poder tradicional del arte se debilita en la medida en que desenvuelve su poder mostrativo*.

El arte, que comenzó su trayectoria cultural al servicio de la Religión, se queda ahora en la representación como tal, llegando a ser un sustituto de la fe: la "Religión del Arte". El artista actual oculta al hombre el rostro

de la verdadera realidad, dándole un instante de "inocente alivio" en medio a la gravísima responsabilidad de la hora. "Por eso, frente a cualquier manifestación característica del arte contemporáneo —como la novela o el cine— debemos aprender a conjugar la promesa de un destino maravilloso con los peligros de un proceso de degradación que puede convertirlo en el más auténtico y verdaderamente peligroso *opio de los pueblos*."

F. G. R.

Del bergsonismo al existencialismo es el título de la comunicación enviada por Jean Hyppolite. Antes de la guerra del 14 el bergsonismo era en Francia el gran acontecimiento filosófico, tanto porque traía nuevos planteos problemáticos cuanto porque se presentaba como una filosofía liberadora de la esclavitud a una falsa concepción de la ciencia. El tradicional racionalismo francés ya no constituía garantía de soluciones satisfactorias. A raíz de esta crisis y en oposición a Bergson se originaba ese idealismo tan particular de un Brunschvicg por ejemplo, para arribar a una concepción de la inteligencia y del trabajo intelectual que se prolonga hasta nuestros días en la obra de carácter epistemológico de Gastón Bachelard. La filosofía del espíritu, particularmente Le Senne, inspirada primero en el racionalismo peculiar de Hamelin, supo aprovechar conjuntamente con la posición de Lavelle todas las enseñanzas del bergsonismo, especialmente en lo que concierne a la duración. Así, nociones como existencia, obstáculo, valor, son tomadas en un sentido nuevo por una filosofía que, fiel a la tradición, se abre sin embargo a todas las influencias a fin de situar al hombre en relación al mundo y los valores. Después de la guerra del 39 el existencialismo pasa a ser el nuevo acontecimiento filosófico en Francia. En realidad es continuación de las líneas ya señaladas por otros, como Marcel y Jean Wahl, pero se presenta ahora como un clima filosófico muy singular cuya dirección principal está representada por la filosofía de Jean Paul Sartre.

*

* *

Del bergsonismo al existencialismo hay un itinerario que tiene honda significación en el pensamiento francés contemporáneo. El análisis de este tránsito, prescindiendo de las diferencias más acentuadas, tiene la ventaja de que permite tomar contacto con la situación histórica actual. Para comprender cabalmente al existencialismo francés es necesario remitirse al pensamiento de Bergson relacionándolo con Husserl, Heidegger y Jaspers, y más remotamente con Hegel (en particular la *Fenomenología del espíritu*). Nuestra tarea —dice Hyppolite— tiene por finalidad mostrar que el bergsonismo ha carecido de

soluciones radicales para responder a las exigencias del pensamiento contemporáneo. Para llegar al núcleo de la cuestión, Hyppolite muestra en primer término el sentido profundo de la síntesis poética de Charles Péguy, que ha sabido poner de manifiesto a la luz del bergsonismo el carácter propiamente existencial de la encarnación cristiana. En segundo término, afirma que la distinción bergsoniana entre yo superficial y yo profundo es correlativa a la distinción heideggeriana entre existencia inauténtica y existencia auténtica. En ambos casos se trata de dos formas de existencia caracterizadas por dos temporalizaciones diferentes. En suma, yo profundo se opone a yo superficial como existencia auténtica se opone a existencia inauténtica. El tono es sin embargo muy diferente, pues la de Bergson es una filosofía de la vida, en cambio la otra es una filosofía de la existencia humana. Mientras Bergson opone la duración creadora al concepto vulgar y espacializado del tiempo, Heidegger parte de la realidad humana y es el suyo un análisis de la temporalidad cuya textura expresa el drama propio de la vida humana. Bergson hace del concepto de duración la clave para distinguir entre ambos yoes, pero su intención más secreta es fundir al yo profundo en el *élan vital* de la evolución creadora para restituir el hombre a la naturaleza universal. Heidegger si bien parte de la realidad humana tiende a edificar una ontología del *Dasein*. "La filosofía bergsoniana sitúa al hombre en aquello que lo supera, la filosofía existencial no llegará a superar verdaderamente al *Dasein* humano". Sartre, que se ha inspirado en Husserl, Heidegger y Bergson (aunque en su primer ensayo maltrató a este último), si bien no acepta la distinción entre existencia auténtica e inauténtica deja entrever una distinción semejante cuando habla de la lucidez posible de la conciencia en el plano reflexivo y de la angustia como captación reflexiva de la libertad por sí misma. "Sartre identifica —dice Hyppolite— el *para-sí* a la libertad, *nosotros estamos condenados a ser libres*, de suerte que la conciencia no es nunca prisionera sino de sí misma y puede en todo instante (y esto mismo es lo que define el instante) romper con su proyecto fundamental que constituye su estar-en-el mundo." El autor pasa a continuación a tratar una cuestión fundamental: el ateísmo de Sartre y sus rasgos más característicos. "Heidegger —dice— ha podido ser considerado como un filósofo ateo pero esta tesis no está aún explicitada en él. No ocurre lo mismo con Sartre quien define a la existencia humana, en *L'Être et le Néant*, como imposible proyecto de hacerse Dios, de elevar su ser-para-sí al ser-en-sí." Así, existencialismo sartreano y existencialismo heideggeriano se oponen a la filosofía bergsoniana. En efecto, en ésta no hay lugar para la angustia humana, o bien si lo hay es tan mínimo que desaparece tan pronto se encaran las cosas desde un punto de vista superior, como por ejemplo desde el *élan vital* creador. Precisamente es en torno a esta posibilidad de ver las cosas desde un punto de vista más elevado que trascienda los límites de la existencia humana, que

polemizan existencialistas ateos y existencialistas cristianos. La tarea queda limitada entonces a comparar el bergsonismo con las diversas formas del existencialismo tanto ateo como cristiano. Remitiéndonos a lo esencial diremos que Jean Hyppolite advierte en el bergsonismo una suerte de *serenidad final* que elimina toda posibilidad de angustia o inquietud, lo cual viene a determinar una carencia frente a las exigencias del pensamiento contemporáneo y en este sentido no puede satisfacer nunca plenamente a la actitud del existencialismo cristiano o ateo. En suma, la filosofía de Bergson se nos presenta como un esfuerzo por superar la condición humana y todo existencialismo implica un análisis indefinido de la realidad existencial del hombre. En esta línea se mueve la parte acaso más significativa de la filosofía contemporánea, de aquí que para Hyppolite la transición del bergsonismo al existencialismo nos permita tomar contacto con esta evolución espiritual que parte de una concepción cuya serenidad final es difícil de comprender desde el plano de la conciencia angustiada del hombre de hoy.

F. G. R.

Karl Jaspers envió comunicación sobre el tema: *La situación de la filosofía hoy*. La filosofía busca lo eterno en su origen, pero filosofamos siempre en una situación histórica, es decir, temporal. Hoy, la hondura de la crisis histórica nos hace más conscientes que nunca del propio quehacer. Quien filosofa quiere saber qué puesto tiene en el movimiento de la humanidad y así pensar la verdad tal como pueda ser concebida actualmente. Hoy —dice— "no tenemos ya ni un universo, ni una verdadera imagen del mundo, ninguna ontología válida". Las filosofías del pasado nos suenan a fábula. Una de las razones de ello se debe a la pureza lograda por la ciencia siempre apremiante cuyos métodos parecen más seguros. Así, en la ciencia de la naturaleza todo lo subjetivo, bajo formas de intuiciones, es eliminado y da lugar a un saber no intuitivo en ecuaciones matemáticas. Pero con este conocimiento así logrado perdemos la sustancia de la naturaleza, la vida universal, el mundo en sí: "la unidad universal, conseguida hoy, de las leyes naturales, muestra precisamente, en su universalidad, solamente aspectos particulares del ser del universo". Mientras en las ciencias histórico-sociales se declaraba cada día la sustancia de un acontecer total único, en la historia y en la sociedad se reconocían conjuntos de acontecimientos ricos de plenitud y fertilidad. Max Weber señala en las ciencias histórico-sociales la aparición de un representante de esa tendencia metodológica que advierte en lo histórico un viraje análogo al operado en las ciencias de la naturaleza. La situación actual exige dos cosas: a) no abandonar la pureza de la ciencia de validez universal y progresiva, b) contar

con su carácter ineludible y sobre este fundamento captar las posibilidades filosóficas de las nuevas dimensiones del pensamiento. La crisis que padece la filosofía hoy se debe al resquebrajamiento de nuestro saber fundamental y evidente: la fe en la metafísica sustancial.

Tarea actual de la filosofía es saber cómo obtener de nuevo terreno firme sin olvidar que, en nuestros intentos por conocer, lo que tenemos por *Ser no es el Ser, está en el Ser*; lo que tenemos por *Mundo no es el Mundo, está en el Mundo*. Sin embargo, en todo conocimiento científico "de hecho siempre nos dejamos guiar por un conocimiento previo y fundamental", pues nadie vive sin este saber fundamental, ya caótico, ya consciente, de mayor o menor validez racional. Pero la misión concreta de la filosofía consiste primordialmente en hallar el recurso o instrumento que le permita sustraerse del conocimiento objetivo perteneciente al dominio de las ciencias, "porque éstas aun en su conjunto, como cosmos de la ciencia, no pueden sustituir a la filosofía". Esto nos dará la certeza de lo omnicomprendivo que supera la polaridad sujeto-objeto aunque ha de manifestarse en esa misma polaridad. El primer paso de la filosofía ha de tender hacia un pensar más allá de ese ámbito, valiéndose del pensar mismo, haciéndose consciente por medio de significaciones de la objetividad expresada en un lenguaje. El segundo paso ha de tender hacia una conciencia concreta de lo omnicomprendivo, que está presente tan pronto tomamos contacto con él, siendo nosotros como una manera de eso mismo omnicomprendivo, no de lo omnicomprendivo general. La filosofía desarrolla lo omnicomprendivo, que somos nosotros mismos como *Dasein*, como conciencia existencial en general, como lo omnicomprendivo, que es el ser mismo en tanto que mundo y trascendencia: "comprendiendo y comprendidos, imbricando e imbricados, he aquí la manera cómo nos encontramos en el ser". De esta manera, nos apropiamos de nuevo la verdad de la filosofía tradicional, pues en ésta, como en toda filosofía, siempre se buscó la verdad bajo los presupuestos históricos de cada momento, que son: a) el conocimiento científico efectivo; b) las formas históricas de vida; c) los poderes religiosos. El señorío que ahora buscamos para nuestro pensamiento nos permite, al mismo tiempo que librarnos de la esclavitud de hábitos ideológicos, abrir nuevas oportunidades con mayor profundidad que antaño. Esto puede llevar al historicismo, relativismo, escepticismo y nihilismo, en síntesis hacia la incredulidad. Pero esta filosofía, nacida precisamente de la inquietud motivada por todos estos extravíos, lleva implícita la exigencia de un uso no superficial de los pensamientos: filosóficamente, la verdad sólo es posible en el pensamiento de lo universal con la historicidad de la existencia. Claro está que al transmitirse por medio del lenguaje nace la equivocidad ineludible. Estamos insitos en el pensar y convivimos con él, sin embargo hablamos de él como de un extraño: lo pensado y lo dicho ya no es más el pensar concreto. En suma, podemos ahora

decir que filosofía es esta continua restauración de la existencia auténtica a partir de sus extravíos. Mientras la ciencia ofrece universalidad y validez histórica, la filosofía sólo hace posible nuestra propia historicidad sin hacerla universal y absoluta para todos. De aquí que nos hacemos hombres en la forma de nuestra respectiva historicidad, lo que da lugar a la existencia intransferible. "Nuestro pensamiento —dice Jaspers— marcha a través del nihilismo, pero en él consigue un renacimiento y la caída se convierte en capacidad de vuelo... la nada se transforma en un mundo".

F. G. R.

Sobre el tema *La filosofía como historicismo versó* la comunicación enviada por Benedetto Croce. En múltiples aspectos, la filosofía italiana actual revela hallarse en la continuidad de un pensamiento que desde Bruno y Vico se prolongaba hasta Kant y Hegel. Lo característico de esta línea reside en que, lejos de entender la filosofía como defensa de verdades tradicionales que deban conservarse intactas, la estima más bien como esfuerzo de comprensión de los nuevos problemas que impone el desenvolvimiento mismo de la vida. Por otra parte, frente a la filosofía tradicional hay una implícita rectificación de lo que significa el filósofo. Como científico de la naturaleza y sabio prudencial o moral lo entendía la antigüedad greco-romana. Como teólogo y metafísico lo consideró el medioevo hasta bien entrados los tiempos modernos. Este concepto, como es lógico, llevaba a reducir todos los problemas a la última relación: mundo-Dios. Pero el historicismo rechaza la pretensión de un problema único, sea general, supremo o preliminar. "Supremo —dice Croce— es sólo el pensamiento, que no es un problema sino el autor y definidor de los problemas". Estos son inagotables e infinitos debido a que nacen siempre como nuevos y como individualizados por el movimiento de la historia. De esta manera, la filosofía en un tiempo colocada en el cielo, desciende a la tierra, mientras que la historia se eleva de la tierra al cielo. Esta identidad: filosofía-historia es una realidad y al mismo tiempo un ideal. Hegel, para citar sólo a uno, ya vió la necesidad de unificar filosofía e historia y para eso trajo el aporte de su pensar dialéctico. Así, paulatinamente, desde Vico hasta nuestros días, el historicismo ha tenido que ir buscando su justificación, su fundamento teórico, en una nueva teoría del juicio, declarado en su forma verdadera y única, juicio histórico, por contener siempre una afirmación de carácter histórico, aun cuando aparentemente se presente bajo la forma de definiciones, de términos conceptuales, pues esta misma conceptualización es siempre remoción de alguna dificultad y ello implica una situación "de hecho". Así, resolver, aclarar y cualificar tal situación es existencializarla.

Por otra parte, cabe advertir —dice Croce— que a la figura tradicional del filósofo se le atribuía la misión de responder a la cuestión del bien y del mal. "El dilema —dice el autor— si la vida es un bien o un mal carece de sentido, porque bien y mal son los dos términos dialécticos que componen la unidad de la vida". La filosofía como historicismo no puede ni debe renunciar a tal unidad, por el contrario debe mantenerla, perfeccionarla y acrecentarla incesantemente en los conceptos mediante los cuales se trata de aprehender dicha unidad en la superación constante de sus contrarios.

F. G. R.

Julián Marías envió comunicación sobre *La razón en la filosofía actual*. El pensamiento del siglo XIX tomaba como modelo la ciencia explicativa, cuya tarea consistía en una reducción de los efectos a las causas. De esta manera, el saber deja fuera la cosa misma y sólo da una mera interpretación de ella. Esta reducción no agota la realidad "reducida"; no la agota: a) en cuanto contenido, b) en su concreción individual, c) en su circunstancialidad o contexto. Que tomara como modelo este tipo de ciencia se debió principalmente a que no se buscaba el conocimiento de la realidad misma, sino su manejo mental con miras a la aplicación técnica. Pero tan pronto el interés pasó del conocimiento causal al conocimiento de lo real como tal, el método se hizo descriptivo y su objeto lo constituyó la realidad circunstancial y concreta: la vida humana y la historia. La fenomenología y el pensamiento actual que deriva de ella están en esta línea, así como Dilthey y Brentano, en quienes adquiere plena conciencia. Lo cierto es que semejante actitud ya estaba preparada por la filosofía francesa de la primera mitad del XIX. Historia y vida son inexplicables exhaustivamente, pues no admiten la reducción a un principio explicativo que permita su manejo intelectual, sólo admiten la descripción o narración. Bergson, Unamuno, Spengler, han señalado el inadecuado papel de la inteligencia frente a la vida y a la historia. La impotencia de la ciencia explicativa frente a la vida señala la incapacidad de la razón, de donde: aparición y aceptación del irracionalismo. Aunque ahora no nos resulten del todo gratas estas afirmaciones irracionalistas, es innegable que los pensadores de esta tendencia ejercieron muy bien la crítica a la razón limitada al esquema causal, especialmente en lo que ella tiene de negativa y abstracta. Pero la mera descripción no basta. El hombre se enfrenta con las cosas y en cierto modo debe hacer su vida con las cosas: a lo que se ha dado en llamar *el apriorismo de la vida humana*. La vida es entonces proyecto o futurización según la frase de Ortega. Como es menester pre-vivirla imaginativamente, la vida humana sólo es tal en un horizonte de posibilidades y como repertorio de ingredientes reales

con sus virtualidades respectivas: consistencia que permita contar con *ése mundo* para realizar la vida en vista de él.

Percepción y descripción no son suficientes, por consiguiente sólo en un *contexto* que las exceda tendrán realidad sus contenidos. Pero, de hecho, racionalistas e irracionalistas han identificado razón con el proceso explicativo. Veamos cómo todos los sentidos semánticos de la razón envuelven, en efecto, tres notas: a) referencia a la realidad, b) conexión de ésta, c) posesión *por mí* de ella y *de mí* mismo. Esta aprehensión de la realidad en su conexión es y ha sido siempre característica de la razón donde quiera haya funcionado. Ahora bien, aunque la descripción no basta, "toda forma de conocimiento que vaya más allá de lo descriptivo . . . tiene que venir exigida por la descripción misma, impuesta por su contenido, no ajena o previa a él, como ocurre con los principios explicativos. Frente a la razón abstracta una forma superior de razón o teoría viene de la descripción y se nutre de ella".

La filosofía actual en su mayor parte sigue una de estas dos actitudes: o persiste en un racionalismo de la razón explicativa y abstracta, o queda reducida a "una forma de pensamiento que no logra trascender lo descriptivo para llegar a ser teoría, y en el mejor de los casos se detiene en las espléndidas descripciones fenomenológicas de un Heidegger, de cuya sustancia, mejor o peor asimilada, se nutre casi todo lo que se llama, con vocablo más bien equívoco, existencialismo. Y todo el existencialismo, aún en sus formas mejores, que pueden incluir auténticas genialidades filosóficas, no ha logrado llegar a algo que pueda llamarse rigurosamente *razón* . . .".

El existencialismo que ha permanecido fiel a su iniciador danés se explica como un irracionalismo a fondo, porque se enfrenta con la forma más extrema de la razón abstracta. Pero los cien años transcurridos y las actuales formas degeneradas, en que el existencialismo ha decaído constituyen sólido argumento contra sus posibilidades y fertilidad filosófica. La situación se hace mucho más grave e insostenible cuando se advierte, por una parte, que el irracionalismo ha descubierto su limitación, y por otra, que ha revelado el carácter utópico del logicismo abstracto, *incluso dentro de la lógica*.

De aquí la importancia, y no sólo en filosofía, de la *razón vital*, de Ortega. Descubrir que la vida es la realidad radical a la que han de reducirse todas las demás "conduce a la evidencia de que toda visión real de las cosas es circunstancial; *la perspectiva* es uno de los ingredientes de la realidad, y el *mundo* referido al sujeto viviente aparece como horizonte suyo, que no se confunde con ningún esquema ni se agota por ninguna visión".

Esta razón no prejuzga cómo es la realidad ni le impone una estructura determinada. Es razón concreta, movilizada por la necesidad de hacer mi vida y dar razón de la situación real según el instante. *Razón vital*, pues, *es la vida misma*, dado que vivir es razonar ante la inexorable circunstancia. Razón es

elegir entre las posibilidades vitales, hacerse cargo de la situación en su integridad. La vida misma, en su propia sustancia, es razón: "algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida concreta y viviente, y el órgano de comprensión de la realidad —esto es, lo que llamamos razón— no es otra cosa que la vida. Razón vital o viviente es la razón de la vida, dicho con más rigor, *la razón que es la vida*". Pero como la vida humana se encuentra siempre en una circunstancia concreta histórica, está definida por un nivel histórico determinado. Esta historia —razón narrativa— es la forma concreta de la razón vital, es decir razón histórica, porque la vida humana es histórica en su sustancia misma. Esta es la razón en sentido pleno y eminente. La doctrina de la razón vital, suficientemente conocida y entendida, mostrará que no es más que razón *simpli-citer*. Las circunstancias actuales revelan una crisis de la razón y hacen necesario apelar a ella en sentido radical. Adquiere así especial importancia y alcance el descubrimiento orteguiano que permite una más plena e histórica utilización de la razón.

F. G. R.

De las comunicaciones enviadas por Gabriel Marcel, una lleva por título: *Reflexión y misterio*. A primera vista pareciera que la reflexión se ejerce sobre el misterio para despojarlo de su condición de tal, pero una visión más profunda se hace indispensable para señalar las diferencias que puedan admitir dichos conceptos. Ante todo, se postula el carácter principalmente analítico de la reflexión. Por otra parte, se admite previo todo examen que el misterio se sitúa, digamos, "más acá" de toda reflexión, del trabajo de elucidación del pensamiento cuyo resultado tiende precisamente a hacerlo desaparecer. Ahora bien, la reflexión no es sólo analítica, ésta que es siempre primaria da lugar a otra más amplia y profunda destinada a la confrontación de *la unidad inicial inmediata* con aquellos elementos que la reflexión meramente analítica proporciona. Ejemplo: la posterior dualidad cartesiana de extensión y pensamiento a la que se llega a partir de la conciencia indistinta e indiferenciada, previa a todo análisis; pero una reflexión postanalítica pondrá en cuestión el valor de ese dualismo, aunque no se trata de restablecer el punto de partida sino de llegar a un nivel superior de pensamiento: éste será el de la filosofía existencial. Podría creerse que esta segunda reflexión es recuperadora de la unidad, o sea que ella, y no la intuición, constituye el pensamiento metafísico por excelencia, pero de inmediato se advierte que esta misma reflexión exige, a modo de condición de su posibilidad, una garantía preliminar al margen del proceso de su explicación: "la garantía que preside el ejercicio de la segunda reflexión no es separable de lo que es preciso denominar *la participación en el ser* de aquello

mismo que soy". Esta identidad en el corazón de la participación viene a fundar *mi* realidad como sujeto en el mundo, aunque en sí misma podría ser llamada meta-cósmica, es decir que ella se establece con anterioridad a la aparición del mundo o de un mundo.

Veamos qué distinción cabe hacer entre problema y misterio. Todo problema se dirige, va sobre las ideas para captar la relación que éstas guardan entre sí. El misterio, en cambio, es un problema bajo cuya jurisdicción caen no sólo los propios datos sino también aquél mediante cuya relación los datos son concebibles. Ejemplo: existe no un problema sino un misterio en la unión de alma-cuerpo, pues toda formulación dualista, instrumental, etc., no será más que inadecuada expresión de esa unidad, unidad que *no es* verdaderamente *da-da* sino *donante* en tanto que es inobjetivable participación en el ser. Así, frente a la imposibilidad de aprehender algo que pueda ser figura de solución objetiva, cuando se vuelve hacia las condiciones metafísicas del *ser-en-el-mundo* o del *ser-mismo*, la reflexión segunda debe proclamar el misterio como realidad positiva. Una forma acaso feliz de sugerir esta realidad sin convertirla en objeto es compararla a la fuente de luz que nos ilumina, pero más bien como una luz que soy que como una luz que veo. Mas lo cierto es que soy luz en la medida en que se realiza en mí la identidad del dar y del recibir. El cambio metafísico aquí evocado se efectúa en el plano en que halla su lugar la libertad misma, pues la causalidad sólo rige cuando se ve su derogación por el acto libre. Cada vez que logramos evadirnos de esa causalidad salvamos todas las antinomias. Libertad y gracia no resultan opuestas sino articuladas y no puede ser pensada la una sin la otra. La ardua tarea del metafísico consistirá en una prospección de lo meta-problemático sin quedarse en meros conocimientos objetivos que serían contradictorios: "porque el misterio es el enraizamiento del sujeto en el ser... el ser que me hace ser y hacia el cual me es dado dirigirme por la invocación en el amor y en la humanidad".

F. G. R.

Sobre el *Primado de lo existencial: su alcance ético y religioso* versó la otra comunicación enviada por Gabriel Marcel. En primer término, veamos cómo no debe ser concebido este primado de lo existencial. En su obra *L'Existencialisme est-il un Humanisme?*, Sartre afirma que si Dios no existe hay al menos un ser en quien la existencia precede a la esencia: el hombre. Con esto se quiere decir que el hombre existe primero, se encuentra, surge en el mundo y que se define después. Así, al no haber un Dios que conciba la naturaleza humana, el hombre no es solamente tal como

él se concibe, sino más bien como él se quiere y se hace, Heidegger, frente a esta interpretación sartreana de su pensamiento, considera que "es un sin-sentido filosófico pretender que la existencia preceda a la esencia". Por su parte, Marcel dice que tal cuestión es de sentido común y que hasta en el mismo Hegel es fenomenológicamente cierto que lo inmediato preceda a lo mediatizado. Sintetizando las objeciones de Marcel a la interpretación de Sartre, diremos: a) donde un ser no es todavía para sí, es necesario que sea para Dios o que no sea nada; b) no puede naturalmente ser para Dios por la simple razón de que él no tiene Dios; c) luego debe conservarse la segunda hipótesis: el hombre antes de ser definido no es nada, lo cual quiere decir que, para él, definirse equivale a quererse y proyectarse. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿de qué hombre habla Sartre? Si se tratase del hombre en particular es evidente que ha debido comenzar a existir por otros: padres. Si se tratase del hombre en general éste es una esencia, y en tal caso mejor valdría decir que "en el hombre la esencia no accede a la comprensión de sí sino a través de la existencia y por su medio", fórmula que restablece la prioridad de la esencia. Por lo demás, Marcel advierte que la frase "No hay Dios" más que situarse sobre el plano existencial se sitúa ya sobre el plano de un ateísmo objetivo y precrítico. Pero un análisis reflexivo de la palabra "hay" mostraría que si ésta tiene un sentido es cuando se refiere a algo dado de hecho, o propuesto a la experiencia, con lo que se mostraría también su inadecuación con referencia al ser trascendente. Sabido es que en Sartre, como en otros contemporáneos, el término trascendencia está tomado en un sentido depotenciado, pero de todos modos — dice Marcel — todo cuanto se podrá admitir es que este hombre concebido por Sartre toma partido contra un Dios que él no quiere. Entonces, la fórmula del ateísmo torna en la siguiente norma de conducta: "yo me comportaré como quien entiende vivir en un mundo sin Dios". Nadie ignora que Sartre pretende demostrar la imposibilidad de la existencia de Dios, pero su crítica, aunque fuese lógicamente válida, concluye en la negación del amor, del aspecto esencial del amor como verdadero, con lo cual se opone a la experiencia humana más irrecusable, experiencia que no puede ser negada sino en nombre de un a priori. Lo que ocurre es que Sartre tiene de lo existencial una noción no sólo incompleta sino falsa, noción que no corresponde a las formuladas por Kierkegaard, Jaspers y el mismo Marcel. Hablar de un primado de lo existencial es hablar de un primado de la existencia con relación a la objetividad que se persigue y donde los valores o rudimentos de valor están ya implicados, toda vez que no es posible concebir pasaje alguno desde la objetividad al valor.

*

* *

En estrecha conexión con lo anterior, Marcel trae la referencia de un texto publicado en febrero de 1922 que considera importante porque en él se habría

mostrado explícitamente por vez primera la distinción entre existencia y objetividad. Ulteriores elaboraciones, también transcritas, le llevaron a plantearse la cuestión del primado de lo existencial en estos términos: "en el fondo, la cuestión es siempre saber cómo es posible llegar a concebir un Tú que no sea al mismo tiempo un El... grande es la tentación de ver en este Tú puro una suerte de proyección ilusoria que no tiene *de qué* existir". Pero lo propio del pensamiento existencial, en tanto que triunfa sobre la tentación de la objetividad, consiste en mostrarnos que mientras vivimos y realizamos nuestra vida terrestre estamos inevitablemente expuestos a esta tentación, por lo tanto sólo podemos esperar entrever un camino que pueda ofrecer posibilidades de liberarnos de esta tentación. Sin embargo, bien mirado, esto mismo muestra claramente que la trascendencia se presenta a nuestro espíritu. Por eso las palabras de Marcel: "la cuestión no consiste en encerrar a Dios en el círculo de sus relaciones conmigo, Dios es tal que no sólo yo cuento para él... y por esto simplemente surgen las dificultades". He aquí que se le restituye a Dios, indirectamente, esa objetividad que se creía imposible atribuirle. Ahora bien, una reflexión más profunda sobre nuestro modo de existencia nos llevará a descubrir que cada uno de nosotros es, por esencia, un exilado; más exactamente, sólo a condición de sentirnos exilados superamos un modo de existencia puramente inmediato, que en cierto sentido sería pre-humano. "En último análisis —dice Marcel— lo existencial es lo inter-subjetivo, y la inter-subjetividad no es simplemente intercambio entre las conciencias distintas las unas de las otras, ella es en realidad una dimensión fundamental de la conciencia misma como lo demuestra la estructura de la palabra con-ciencia". Aquí reside también el único fundamento posible de la admiración, cuyo primado ya reconoció Descartes y que en los últimos escritos de Marcel se denomina capacidad de asombrarse o maravillarse. Cabría preguntar —dice el autor— si una ética de tal nombre, que no puede ser sino de esencia religiosa, no debiera ordenarse precisamente según estas capacidades de asombro o maravilla, "las únicas capaces de revitalizar perpetuamente una vida que, de lo contrario, corre siempre el riesgo de entorpecerse o decaer". En la consideración existencial, o sea en la suma de perspectivas que ofrece una filosofía de la presencia, lo propio del hombre es rendir testimonio y ello implica ciertamente coraje. Valor y coraje como simples términos ya revelan poseer una estrecha relación, pero lo que se hace necesario es restablecer plenamente esta conexión como el medio más seguro de lucha contra la funesta tendencia a objetivar los valores y al mismo tiempo a degradarlos.

F. G. R.

La comunicación enviada por René Le Senne, en la que aborda el problema de *La ciencia del hombre y la filosofía*, aspira concretamente a separar las tesis principales (cuya defensa urge hoy) acerca de las relaciones entre la ciencia (que tiende a constituirse en técnica) y la filosofía.

Ya Descartes, al enunciar una filosofía no sólo especulativa sino de valor práctico, que nos hiciese "dueños y poseedores de la naturaleza", parecía prever este rasgo característico de la civilización contemporánea. En este orden de consideraciones, las matemáticas, con su rigor pero con su posibilidad de aplicación a lo real, han permitido siempre la constitución de la física, y por ésta han ido extendiendo progresivamente su conocimiento a diversos dominios de la naturaleza material. A partir del siglo XVIII, además de extenderse en su aplicación a la industria, llevaron sus resultados y sus principios teóricos hasta el laboratorio y aún a la interpretación de los hechos sociales. Pero el hombre ha ido cayendo prisionero en estas estructuras que él habría instituido: no sería sino un trozo de naturaleza. Positivismo filosófico o lógico, materialismo, marxismo y su dialéctica materialista, son expresiones de una misma convicción a partir de la cual siempre se termina por desacreditar el espíritu y la conciencia, por no reconocer otra realidad que la materia. Es obvio, entonces, reconocer que esta naturalización acarrea graves peligros para toda cultura, especialmente porque diluye el sentimiento de valor absoluto que debe constituir la base del respeto a la persona humana. Resumiendo: a) en la relación constitutiva de la experiencia misma, si el objeto es separado del sujeto y como bastándose a sí mismo, ello implica olvidar que conciencia es dualidad sujeto-objeto y por lo mismo condición intrínseca de toda experiencia posible; b) la subjetividad permite distinguir al hombre de la *cosa* y del *mundo*: la *cosa* es inhabitada, el hombre es habitado por su espíritu; c) el hombre, por ser conciente pero limitado, espiritual pero encarnado, ha de ser siempre *unidad de relación* entre materia y espíritu; d) el hombre, en su condición de natural-espiritual, por su espíritu resulta animado por la libertad y orientado hacia el valor que busca descubrir y poseer; e) la ciencia, como producto del hombre, no puede obtener sino hipótesis abstractas y siempre precarias: en lo físico la necesidad es unidad de posibilidad; en lo humano la necesidad excluye ciertas posibilidades, pero funde pluri-posibilidades en razón del ingenio y audacia del espíritu del hombre; f) se corre el peligro de rebajar el hombre a su estado de naturaleza; si se lo considera solamente como máquina físico-química se lo tratará como tal, pues aunque se lo cuide no se lo respetará, o sea se esperará de él lo que de una máquina: la obediencia muda y sin reflexión.

*

* *

De lo anterior se sigue que "la competencia del sabio deviene entonces en fundamento de su poder, pero este poder excluirá la cultura del sentimiento

humano de la responsabilidad, de su deber de reflexión filosófica y de su destino religioso". La *ciencia* la hace el hombre para servir al espíritu a fin de poder desarrollar su potencia sobre la materia. Por eso, la *filosofía* tradicionalmente ha concebido su destino en la *sabiduría* para contrarrestar toda visión unilateral. Tal sabiduría consiste principalmente en no otorgar a ningún valor una cualidad negadora de otros, o sea que, finalmente, reconocer esto es reconocer la solidaridad de todos los valores y adivinar a la base de todos el valor infinito o Dios.

F. G. R.

Mauricio Blondel envió comunicación sobre *El deber integral de la filosofía*. ¿Cuál es el papel del filósofo y del historiador frente a los hechos y a los dogmas cristianos?, se pregunta Blondel. Estos hechos, vistos según la fe, pueden llegar a poseer un valor eterno, absoluto, universal e indispensable para la salvación de todos. Pero estos mismos hechos parecen entrar en la serie de los acontecimientos temporales relativos, contingentes. Así, las realidades históricas vienen a encarnar, según la revelación sobre-natural, ciertas verdades, al parecer inaccesibles, que llegan a desconcertar a la misma razón. Aquí se origina una oposición (diríamos apriórica) entre la inteligibilidad y la posibilidad misma de este orden, que pretende ser sobre-natural y a un tiempo impuesto a la conciencia. Esta cuestión exige un examen metódico, o sea retomarla desde la base misma de la concepción filosófica en que descansa el cristianismo, para ver hasta qué punto es cierta esa frecuente afirmación que lo considera incapaz de prestar los valiosos servicios que otrora prestara. El autor dice que no sólo cabe mostrar que el testimonio de la fe es admisible, tanto histórica como metafísicamente, sino también que el filósofo y el historiador deben jugar, cada uno, un doble papel. Dispensarse sería faltar a una parte esencial de su tarea y por lo tanto señalar inconsecuencia fundamental consigo mismo.

a) *El historiador:*

En el orden de los hechos no tiene que pronunciarse acerca del carácter trascendente de los hechos cristianos. Tampoco tiene que contradecirlos, pues en el orden empírico y de la interpretación de los hechos contingentes a su alcance la crítica más erudita y severa no podrá discernir lo simplemente transitorio de lo que no lo es, vale decir de lo que supera la mera contingencia y el plano de las relaciones comunes en los estados sucesivos de la naturaleza y de la humanidad. ¿Qué debe hacer? Para no exceder ni defecer en su

función propia, es legítimo que, dejando a un lado lo inexplicable indique lo que parece único en los hechos considerados, lo permanente de ciertos hechos y sus repercusiones, lo insólito de aquéllos que localizados en tiempo y espacio y encubiertos en formas al parecer banales prolongan su influencia más allá de la proporción acostumbrada. Por otra parte, su papel no se ha de limitar al estudio exterior de los hechos, por consiguiente las mismas dificultades le llevarían a los problemas humanos más hondos: morales y religiosos. En estos aspectos, el moral y el religioso, debe buscar un principio o motivo de explicación, salvo aquellos casos en que, descripta la cuestión en su situación de hecho indubitable, corresponda a otros el cuidado de presentar soluciones de tipo moral o religioso. En suma: la historia, si es conciente de su alcance y método, no puede encerrarse en su propio territorio. Debe abrirse a otra perspectiva, la del dominio de la vida moral y especulativa.

*

* *

b) *El filósofo:*

Su tarea primero es preparatoria, después asimiladora y formativa. Pero hay un error que reina desde siglos: se considera que la filosofía estableció, bastándose a sí misma y en el plano en que ella se desenvuelve, verdades sólidas y definitivas que no han menester de revisión. O sea que muchas doctrinas filosóficas no parecen sospechar que esas mismas aserciones, admitidas sin más como incuestionables, implican verdades anteriores de las que unas veces se hace abstracción y otras se las niega. De esta manera, se cree que la especulación filosófica puede legítimamente limitarse a ese campo cerrado en el que se edifican dialécticamente los sistemas de ideas. Pero este es un presupuesto insostenible; basta recordar el estudio de la génesis de nuestra vida mental y las condiciones de nuestro desenvolvimiento personal. La actitud del filósofo es el esfuerzo siempre animado por progresos y conquistas. Esfuerzo nunca acabado pero dispuesto a plantear siempre cuestiones últimas cuya respuesta se le escapa. En consecuencia, la filosofía no puede obrar como si hubiese logrado verdades definitivas, bastándose a sí misma. En lugar de aparecer cerrada en sí y separada de la religión y de sus ofrecimientos sobrenaturales, la filosofía debe permanecer atenta y abierta a dichos ofrecimientos, sin credulidad ingenua pero sin *parti-pris*. Entonces, "lejos de ser una actividad vaga o imprecisa irá siendo cada vez más precisa, de una escrupulosa exactitud, por el estudio continuo e integral de todos los elementos que pone en juego".

*

* *

Pensamiento y acción, vistos en detalle, tienden a poner de manifiesto esa solidaridad de estados progresivos a organizarse y completarse, pero que ni

fracasan ni triunfan enteramente. Así, la actitud filosófica, sin dejar por ello de ser crítica, debe ofrecer tanto el testimonio de que aspira a satisfacer las exigencias propias de la filosofía a las que ella querría limitarse, cuanto el testimonio de que a su vez se siente como llamada desde otra exigencia más fundamental que, por lo mismo, tiende a sobre-pasarla. La filosofía, desde este punto de vista, "puede y debe servir al examen del ofrecimiento trascendente . . . para discernir las garantías y descartar las objeciones extraídas de la incommensurabilidad de los dos órdenes que deben formar en nosotros unidad de pensamiento y de vida". Naturalmente, nos dirá Blondel, esto supone que la Revelación nos permite conocer el misterio de Cristo encarnado y dado. En este sentido, "el filósofo no puede sino meditar sobre este don, sin poderlo descubrir, pero una vez en posesión de esta verdad enseñada, él tiene que intentar una tarea verdaderamente filosófica a fin de comprender la adecuación de este don gratuito con las necesidades y aspiraciones puestas de manifiesto en su indagación racional previa . . .".

F. G. R.

Los dos idealismos es el título de la comunicación enviada por Michele Federico Sciacca. La Historia de la filosofía reconoce dos formas de idealismo: objetivo y subjetivo. Para el primero la *Idea* es objeto real del pensamiento. Para el segundo la *Idea es producto* del mismo pensamiento. Vistos en relación a la trascendencia e immanencia, el primero es un idealismo trascendente: trascendencia de la verdad al pensamiento; el segundo es un idealismo inmanente: immanencia de la verdad al pensamiento. El modelo del primero fué dado por Platón y puede decirse que es el que preside las formas idealistas de la antigüedad. El segundo reconoce, por un lado, la paternidad de Descartes con su célebre *Cogito*, y por otro, al idealismo empírico de Locke y de Hume para desembocar a través de Kant en el idealismo dialéctico de Hegel.

Para el idealismo objetivo, también denominado realista, la *Idea* o lo *Inteligible* es el objeto real y trascendente del intelecto: la verdad es primera e independiente del pensamiento. La verdad es objetiva, eterna e inmutable; el pensamiento la descubre pero no la crea: "la verdad, como la mente humana la conoce, como es en nosotros, es diversa de la Verdad como es en sí . . . nuestra humana verdad es una imagen de la Verdad en sí o divina". Este realismo metafísico-gnosológico es asimilado a través de Plotino y transformado en los primeros siglos de la filosofía cristiana: "Agustín es el primer creador del platonismo cristiano: realidad de la Verdad que es Dios mismo y trascendencia de ella al pensamiento que la conoce sólo por participación y analogía . . . interiorismo de la verdad o presencia de ella en nosotros como la luz divina y voz

del Maestro interior... este realismo no es negado sino conservado por el realismo tomista”.

El idealismo realista sufre una profunda transformación en los tiempos modernos: Descartes hace de la razón medida de la verdad, Locke y Hume hacen de la idea un puro contenido de la conciencia objetiva, Kant busca un nuevo fundamento de validez del conocimiento racional, Hegel identifica el proceso dialéctico de la Razón con el de la Idea y a ésta con el Devenir del espíritu. “Así —dice Sciacca— el pensamiento moderno concluye en la inmanencia de la idea y niega valor objetivo y trascendencia al pensamiento. De tal modo, es negado el concepto mismo de Verdad y se tiene de la razón, considerada creadora de la Verdad, una concepción contra razón”.

Este idealismo subjetivo inmanentista, que es una forma espuria del primero, ha traído como consecuencia —dice el autor— la crisis de la filosofía y de la civilización actual. El intelecto o bien entra de nuevo en la luz de la Verdad y de la Idea, o bien continuará perdiéndose en las tinieblas del error, porque si se niega la realidad de la Verdad se niega también a Dios. El conocimiento, la filosofía, la metafísica, resultan también negadas tanto en lo concerniente a su valor como en lo que atañe a su objeto propio.

F. G. R.

Esta otra comunicación enviada por Nicolai Hartmann trata el tema *Vieja y nueva ontología*.

El pensar moderno —nos dice— consagró la teoría del conocimiento como saber fundamentante de toda la filosofía, dando por supuesto que nos es más accesible el conocimiento que su objeto. No se advertía el enigma que aquél encierra, ya que la relación sujeto-objeto, desde que éste subsiste independientemente del conocimiento, trasciende el ámbito de la conciencia. Hoy se intenta un replanteo por haberse visto que el conocimiento no es sino una de las vinculaciones entre conciencia y mundo circundante, y por cierto, una vinculación menos primaria que otras que lo condicionan. De ahí la necesidad de una disciplina que abrace la totalidad de las circunstancias existenciales. La antigua ontología se ocupaba de este problema, al que volvemos hoy. Pero la ontología no puede ser la de antes, porque sus conclusiones no armonizan con la ciencia moderna. Ya no se trata de materia y forma del ente, ni de potencia y acto, ni tampoco de una relación teleológica: las fuerzas que rigen la naturaleza son leyes; la relación causa efecto, señorea en todo el acaecer cósmico.

También por su método debe ser desechada la antigua ontología. Partía

siempre de un principio único, que elaboraba en forma deductiva racional falseando la imagen del mundo. La nueva ontología tiene conciencia de la imposibilidad de forjar una definición conceptual exhaustiva de lo que es el ser. En cambio, es posible distinguir especies del ser y analizar sus caracteres prescindiendo de construir una imagen unitaria del mundo. La tarea ha de limitarse, pues, a constatar el sistema inherente al mundo, que ni conduce ni procede de una unidad. Su estructura puede destilarse de los fenómenos. Lo que puede indagarse es la legalidad del sistema, y es palpable:

- 1) que consta de estratos que se superponen;
- 2) que en él se funcionalizan los opuestos dependencia y autonomía.

La nueva ontología no considera productos (Gebilde) —lo que suele denominarse objeto— aislados de los procesos. Todo ente real deviene: surge y declina; los ensamblajes dinámicos primarios, desde las formas más simples, son ensamblajes de procesos a la vez que ensamblajes de articulaciones y estructuras. Esto mismo sucede, en medida aun mayor, en las estructuras orgánicas, en la conciencia en tanto totalidad anímica y en los ordenamientos de la comunidad humana.

El nuevo concepto "realidad" no adhiere ni a la materia ni a la espacialidad, sino sólo a la temporalidad, procesividad e individualidad. Los procesos anímicos e históricoespirituales son no menos reales que los objetos y los seres vivos. De ninguna manera son menos reales los procesos que los ensamblajes.

No es la persistencia de la sustancialidad la que rige dentro de estos ensamblajes: persisten por equilibrio interno, reestructuración y acaso transformación autónoma. Frente a la subsistencia estaría la "consistencia", cuya no-eterna perduración basta para hacer de los ensamblajes el sostén de estados transitorios. Su causalidad es la de la "causa transiens", que no se conserva en el efecto, sino que se extingue dentro de él. El proceso es siempre de nuevo generador; es fecunda productividad, pues no desarrolla algo ya dado en la causa.

El núcleo de la nueva ontología es el análisis modal, ciencia nueva que tanto para el ser real como para el ser ideal opera una especie de traslucidación. Todo está en función del nexo entre posibilidad, realidad y necesidad, nexo que varía de una a otra esfera.

El mundo real se erige en forma de estratos, cada uno de los cuales es un orden de entes con leyes y principios propios. Los estratos principales son cuatro: lo físico material, lo orgánico viviente, lo anímico y lo espiritual histórico. La teoría de las categorías abarca los principios generales y especiales de los estratos. Algunos de estos principios, espacio, sustancia, estructura matemática, no van más allá de lo orgánico; otros, en cambio, no se detienen

en el límite de un estrato: la vida anímica es temporal; en ella se cumplen procesos, tiene su propia causación y acción recíproca.

En el umbral de cada estrato aparecen nuevos principios. Toda la naturaleza orgánica está fundamentada sobre el tipo del proceso morfogenético, especie de equilibrio autorregulativo. Estas categorías rigen sólo en lo espacial, de modo que no atañen al ser anímico. Este presenta formas de ser completamente dispares: el sujeto y el mundo interior frente al mundo circundante, el hermetismo mutuo de las esferas individuales, el torrente vivencial con su modalidad procesiva propia, la conciencia objetivante, así como la oposición de acto y contenido. Querer, obrar, conocer, amar, odiar, son actos cuya esencia es trascender la interioridad estableciendo un nexo entre ésta y el mundo espacial, trascender que implanta la vida espiritual que no se agota en la conciencia del individuo, sino que constituye un plano entitativo superior: el del espíritu histórico objetivo, que no actúa ni tiene conciencia como individuo. Subsiste en forma impersonal; los hombres se adaptan a él, lo reciben y lo transmiten; ésta, su peculiar conservación, es una "consistencia". Aprisionado por el espíritu objetivo, el individuo deja de ser sujeto para ser persona. Las determinaciones fundamentales de la persona son a su vez de otra especie: providencia y predeterminación, libertad y conciencia axiológica. Sólo dentro de la comunidad y del espíritu objetivo es la persona un ser ético y responsable.

Los estratos superiores no flotan libremente: son llevados por los inferiores. Este "sobrepasarse" de la vida orgánica sobre la naturaleza inerte, utilizándola como elemento cuyas categorías penetran en el orden superior, constituye una relación de sobreconformación. En cambio, para la vida anímica, las estructuras y procesos orgánicos no son elementos ni le acompañan sus categorías fundamentales: se erige sobre ellos como un mundo heterogéneo. La unidad del mundo estriba en la reaparición de las categorías inferiores en los estratos superiores, la multiplicidad en la instauración de nuevas categorías superiores. Toda metafísica monista está condenada al fracaso, no es posible unificarlo todo. La autonomía de los estratos superiores corresponde a su *novum* categorial.

La ley ontológica fundamental de la conexión cósmica está contenida en las dos proposiciones:

- 1) los principios inferiores son más fuertes, en ellos se basa todo y las formas superiores no los pueden anular;
- 2) los principios superiores son más débiles, pero en su *novum* son autónomos e ilimitados.

En cada uno de los estratos hay libertad con respecto al que le es inferior. La tan ponderada voluntad libre del hombre en tanto persona moral es sólo

un caso especial que puede ser comprendido únicamente partiendo de la recién expuesta ley ontológica fundamental. Los conceptos indeterministas de la libertad son erróneos, lo mismo que el rechazo determinista de la libertad. No es preciso recurrir al indeterminismo: la libertad no es la supresión de una determinación constitutiva, sino la instauración de otra más alta.

C. T. de M.

El profesor Thure von Uexkull comunicó un trabajo sobre "La relación entre la Biología y la Filosofía". En él postula para la Biología, como ciencia autónoma, una relación directa y peculiar con la Filosofía.

Plantea primeramente la relación entre Biología y Física y establece la diferencia entre ambas, por la índole de los respectivos procesos de experimentación. La Física ambiciona lograr un poder y una concepción cuantitativa de los fenómenos basados en una constancia del acaecer que permite efectuar afirmaciones de alta objetividad, lo que no acontece en Biología; ésta "debe partir de las actividades vitales y en ellas encuentra los principios de sus experiencias empíricas, principios cuyo conocimiento nos conduce hacia un poder que nos permite intervenir con sentido en las concepciones vitales". Además el físico puede crear, en gran parte, las situaciones que investiga mientras que el biólogo no puede hacerlo y tan sólo se limita a sondear el sentido de la situación y de lo que en ella sucede, de acuerdo a los "esquemas" de las actividades vitales prescriptas por la naturaleza.

"Las leyes que dominan el escenario de la vida son para el biólogo la última razón de la actitud vital". Pero para el Filósofo no ocurre así y por ello trata de incorporarlas a una unidad sintética superior: el acontecer universal del cosmos. Cuando en la escena entra a figurar el hombre, el horizonte biológico se ve superado ya que para el ser humano la necesidad, que constriñe al animal, no lo obliga sino relativamente.

Cumple, claro está, con sus necesidades y tareas biológicas para no sucumbir. Pero su verdadero rol no queda por ello satisfecho plenamente, como ocurre con el animal. El hombre excede lo biológico. Y al excederlo pierde esa seguridad y esa "tranquilidad" de lo instintivo.

El biólogo investiga los esquemas congénitos y adquiridos de la reacción. Así conoce y domina el plano animal. La Filosofía busca los últimos fundamentos de los anhelos espirituales del hombre sin cuyo ejercicio y satisfacción no es tal. Y es aquí donde afirma von Uexkull "que el hombre supera el plano de la existencia puramente biológica".

H. A. F.

La comunicación leída por el profesor *Ernesto Grassi*, titulada "La Filosofía como obra humana", constituye un cumplimiento de la que acabamos de reseñar. Tomando las cosas donde las dejara von Uexkull, Grassi comienza por preguntarse qué es Filosofía y cómo se origina.

El hombre hace filosofía al "extrañarse" ante las cosas y el Mundo. Y se extraña porque ha perdido la seguridad y la conformidad de lo instintivo. Al tener que orientarse elabora un *método*; toda obra humana se apoya en un método. En cambio la vida simplemente instintiva, biológica, transcurre mecánicamente, sin tal necesidad. El animal juega su rol, desempeña su papel y desaparece como ha venido. El hombre, en cambio, se "extraña" y *pregunta* por su situación y por su papel en el concierto general del cosmos. La obra de su vida tiene por fondo el universo; y en esta actividad dramática se origina el empeño de la Filosofía.

Pero la Filosofía no agota la tarea del hombre. El "ergon anthropinon" no tiene sólo a lo universal, atemporal y estático. Es también decisión vivida, existencial, urgente e irremediable, ante lo individual concreto. El animal obedece ciegamente; el hombre puede, pues posee libertad y voluntad, decidirse: y así se engendra la acción ética personal o pública. Y en cada caso, por su pro-uidencia (la phronesis griega), el hombre toma ante lo individual una actitud que se armoniza, responsablemente, con la norma universal.

H. A. F.

En otra comunicación, el profesor *Grassi* trata "El problema de los orígenes del pensamiento moderno", expresando que es un problema teórico antes que histórico y que se basa en el Humanismo italiano y no en la tradición racionalista cartesiana, que diverge de aquél.

No se inicia con la búsqueda de un criterio de verdad ni entraña, por lo tanto, un primado del saber teórico y de la teoría del conocimiento, con lo cual se tiene derecho a hablar de un pensamiento moderno cuyas fuentes no coinciden con las del racionalismo citado. Además, para Grassi, el acceso a estos problemas sólo puede ser logrado partiendo de problemas existenciales que la filosofía racionalista, y también la idealista, ignoraron por completo.

El profesor Grassi ilustra su tesis con un ejemplo particular: "La superioridad de la medicina o de la jurisprudencia", tratado a la luz de las consideraciones del humanista Coluccio Salutati y de la distinción, que rastrea a lo largo de toda la filosofía antigua, medieval y renacentista, entre "ars" y "scientia".

La medicina es un "ars" que se desarrolla en el ámbito limitado del ser biológico y sus principios, limitados también, no nos pueden llevar de ninguna manera a un conocimiento integral del ser humano.

Tal conocimiento, en cambio, se logra con la "Scientia" de la jurisprudencia entendida como "autoafirmación existencial del hombre frente a sus semejantes". Por ello Grassi afirma que en la tradición humanista y especialmente en la italiana, vive un pensamiento completamente ignorado por la tradición idealista y racionalista que se remonta a Descartes, pensamiento original y actual, que no aspira a una "primera verdad" sino "a la caracterización de la «obra humana», de la realidad particular y posible que se encuentra en el ámbito de nuestra capacidad y respecto de la cual tenemos que decidirnos: realidad existencial".

H. A. F.

La comunicación presentada por el profesor *Walter Bröcker*, de la Universidad de Kiel versa "Sobre la necesidad histórica de la Filosofía de Heidegger".

Entiende el profesor Bröcker por necesidad histórica la salida de un apuro, de una calamidad, de una aporía, y no sólo de la Filosofía sino del hombre mismo. El apuro, la calamidad actual, reside en el hecho de que el hombre ha olvidado y abandonado el ser para arrojarse perdidamente en el ente, fuera del cual nada pareciera existir.

Si bien Heidegger no nos habla expresamente del ser en ningún pasaje de sus obras, alude a él constantemente, y a través de su crítica a la metafísica tradicional, se pone en evidencia que el ya mencionado abandono del ser y una consiguiente transformación del pensar del hombre sobre sí mismo como resultado de esa intelección desviada del ser y detenida en el ente, vela y oculta la transparencia del ser.

La visión del ser puede lograrse, pues, por el anonadamiento del ente, que se produce en la angustia. La nada no es, como comúnmente se cree, lo nulo "sino tan sólo la nada del ente y nada más"; de allí que su desaparición nos coloque ante la presencia del ser. Este ser, aludido por Heidegger mediante giros del lenguaje, es "lo abierto", o "lo claro" pero también "lo que cierra" y "lo que oculta".

Ante tan poca sustancia conceptual nos extrañamos; pero —dice el profesor Bröcker— es que estamos habituados al pensar racional que es precisamente el que se mueve en el olvido y abandono del ser, entregado por completo al ente; por eso Heidegger nos recuerda "que puede existir otro pensar más riguroso que el conceptual".

El ser del hombre se encuentra en el espacio del ser, no como en un receptáculo indiferente sino por el contrario: "en el Ser todo destino del ente ya se ha cumplido desde un principio".

Situado ante lo abierto del ser, el hombre no es algo accidentalmente alle-

gado al mismo sino que está aquí (da) "para el ser" ya que, como dice Heidegger ha sido designado "guardián del ser y custodio de su verdad". Esta tarea le impone una ruda carga, que a la vez constituye su grandeza: "el hombre ha recibido del Ser la gracia por la cual sólo para él se opera lo que Heidegger llama la maravilla de las maravillas: hay ente".

Custodio de la verdad del ser, favorito del ser, todo cuanto él nos reserve como destino necesario, estará bien. No podemos saber cuándo este futuro del advenimiento pleno del ser se hará presente, ni está en nuestro poder apresurarlo; "considerado todo esto con justo pensar, entonces ya ha sido apartado todo apremio, cualquiera que fuera nuestro destino histórico".

H. A. F.

Un interesante trabajo de exégesis particularizada aporta la profesora Marie Madelaine Davy, de la Sorbona, con "La notion de curiosité du point de vue de l'existencialisme (Heidegger-Sartre)".

La curiosidad es tratada aquí, no como un sentimiento *en* la conciencia o el rasgo de un carácter sino como una intención, una existencia por sí.

Se ha hecho notar, con acierto, cuánto se aproxima el existencialismo al análisis moral por una parte y a la novela por otra.

"La curiosidad es a la vez una posibilidad concreta ofrecida a la existencia, una situación posible del existente y del mundo tal como aparece desde el punto de vista de esta situación: será el análisis moral de Heidegger. La curiosidad se presenta sobre todo como el tipo de la relación con el Otro; será el análisis de Sartre, más cercano a la técnica de la novela".

La curiosidad es, pues, una visión del mundo y una especie de relación con los demás.

En Heidegger ella proporciona la visión inauténtica por la cual "transformando lo desconocido en conocido, odia lo desconocido y acto seguido desprecia lo conocido", para no tener jamás un saber, un conocimiento auténtico de algo.

En Sartre, la confrontación del Yo con el Otro se constituye (lo que no ocurre en Heidegger) en un elemento esencial de la estructura del Dasein "o más bien, en una estructura propia de la vida auténtica".

Para la curiosidad el Otro, libertad extraña a mí mismo, es una amenaza. Y conociéndolo, por la mirada curiosa, ella trata de reducirlo, de anularlo, arrancándole su secreto, transformándolo en *puro objeto*, que puede despreciar, pues ella, que buscaba en él a un Sujeto, se ha encontrado con un mero Objeto, produciéndose así para ambos (el Yo y el Otro), una degradación hacia la inautenticidad.

"Se aclara así la dualidad de esta curiosidad, reacción contra el Otro como determinación a priori del Dasein en su actuar, en su búsqueda, que transforma al Otro en otro sujeto particular y, en lo que encuentra de él, lo transforma en un simple objeto".

De cualquier modo la curiosidad se halla situada siempre del lado de lo inauténtico. Ella se refiere siempre a lo actual, a lo existente (el curioso está y debe estar "al día") y sobre esta existencia cotidiana y trivial, ella se ejerce.

El verdadero poder del hombre consiste en el ejercicio de la comprensión (Verstehen) en el sentido heideggeriano, y por ende la curiosidad conspira contra esta potencia a la que a la vez desconoce y compromete.

H. A. F.

El profesor Walter Cerf, del Brooklyn College de New York, en un trabajo sintético y claro expone las relaciones y postula las posibles ventajas de un conocimiento más estrecho entre el "Positivismo Lógico y el Existencialismo".

Dice Walter Cerf en la primera parte de su trabajo que las grandes dicotomías tradicionales: la filosofía como doctrina y la filosofía como actitud vital se encuentran y confluyen. Su expresión en la filosofía contemporánea se refleja en el antagonismo entre Cientificismo y Humanismo o, para tomar las partes por el todo, entre el Positivismo Lógico y el Existencialismo.

En la segunda parte de la comunicación, el profesor Cerf se pregunta si puede establecerse una superioridad, para determinar una posible elección, entre ambas doctrinas: y contesta que, en principio, tal decisión no es posible.

Hace notar que en los hechos el Existencialismo adopta para su exteriorización las formas de las comunicaciones científicas (ensayos, tratados, etc.), con lo cual parece admitir y aceptar algunos de los moldes y criterios que el Positivismo Lógico preconiza.

Esto no significa, en modo alguno, que una perfecta compatibilidad entre ambas doctrinas sea posible.

Pasando a la tercera parte de su comunicación el profesor Cerf somete a consideración algunos tópicos que estima como de interés recíproco para ambas tendencias filosóficas. Ellos son:

El Existencialismo afirma:

1) Los hechos humanos se distinguen de los naturales en que nuestras teorías sobre ellos producen cambios en los mismos y en que esas teorías, aun cuando traten de ser radicalmente científicas y empíricas, tienen, en última instancia, carácter de decisión personal.

2) La comprensión humana del ser (categorías) y de la esencia —*Sein und Wesensgehaltigkeit*— es una condición de su "conducta".

3) Las hipótesis básicas de la ciencia que conciernen al universo son ontológicas y las categorías son derivaciones de existenciales. (Esto implica una "teoría de derivación categorial" y una "teoría de evolución" para complementarse mutuamente).

4) Estrechamente relacionada está una destrucción histórico-filosófica de la corteza de sedimentaciones ontológicas que tortura tanto a la ciencia como a la filosofía.

5) La "actitud científica" es un tema de interpretación existencial.

Por otra parte el Existencialismo, concluye el profesor Cerf, "si bien se presenta con vestidura profesoral, deberá apropiarse la desconfianza del Positivismo Lógico contra la magia verbal. Y sobre todo deberá desarrollar su propia metodología, que constituya un desideratum de la más urgente necesidad".

H. A. F.

El profesor Horacio Schindler, de la Universidad de Buenos Aires, en su comunicación sobre "Filosofía y Lógica simbólica" manifiesta que la introducción del simbolismo no ha cambiado el objeto de la vieja ciencia, pero tal vez amplíe su ya tan dilatado campo de acción.

La lógica, que para Boole pasaba a constituir un capítulo de las matemáticas, proporciona en cambio, posteriormente, para Peano, Frege, Russell y Whitehead las bases indispensables para fundamentar las matemáticas.

A la facilitación mecánica del razonamiento, uno de sus objetivos, se une el esclarecimiento de sistemas de axiomas regionales sin necesidad de recurrir a la intuición y a la experiencia.

Este formalismo ha llevado a desconfiar de toda evidencia sensible y a la elaboración, por sus creadores, de una interpretación coherente de sus trabajos, elaboración efectuada casi sin contacto con la filosofía tradicional.

Se han limitado a un estudio de las propiedades sintácticas del lenguaje, creando incluso una nueva terminología y sobre los presupuestos de un empirismo radical que trae aparejado un nominalismo extremo. Así podrá afirmar Wittgenstein "que la metafísica es una enfermedad del lenguaje".

Poincaré y Koyré, en el otro sector, se alzaron contra las nuevas concepciones y el último de ellos las calificó de aburridas, estériles e híbridas.

Lo cierto es que la lógica, sea tradicionalmente formal, sea simbólica, no puede olvidarse de que es una parte de la Filosofía.

Termina el profesor Schindler su interesante comunicación mencionando algunas de las ventajas obtenidas por la colaboración entre Lógica formal y Filosofía, que redundan en claridad y precisión para el contenido y la expresión del pensamiento filosófico.

H. A. F.

Una sugestiva comunicación es la del profesor A. A. Luce, titulada "A passage from one of Berkeley's letters" en la cual cita una frase contenida en la correspondencia del joven Berkeley a Percival, su amigo, a propósito de la edición de "Los principios del entendimiento humano", a la sazón de reciente aparición.

Dice así el filósofo: "*I question not the existence of anything that we perceive by our senses*".

"Por el contrario, agrega Luce, él (Berkeley) afirma en los términos más categóricos la existencia de lo que percibimos por los sentidos". Pero insiste en que deberíamos preocuparnos por averiguar *qué* es exactamente lo que percibimos por los sentidos.

Berkeley no dudó de la existencia de los colores que vemos, de los sonidos que oímos, de las asperezas que tocamos, de la fragancia que olemos, de la dulzura que gustamos; "pero sí dudó y rechazó esa teoría reduplicativa de la percepción que colocaría un mundo material bajo el mundo de la sensación y una cosa material bajo el objeto del sentido. El nos ofrece simplificar la situación perceptiva, creyendo en nuestros sentidos y tomando lo dado como dado, tal como lo hace el niño." ¿Pero puede sostenerse realmente la tesis de un mundo sin materia? El profesor Luce así lo cree y afirma que en ella ha hallado una respuesta completa a las tendencias materializantes que hoy imperan. No habiendo materia no puede existir el materialismo y por ello el "inmaterialismo" berkeleyano "es la bomba atómica de nuestro mundo intelectual, arma peligrosa en manos ignorantes pero, usada correctamente, un escudo seguro y una defensa de la libertad del espíritu".

Termina esta original comunicación entroncando el "inmaterialismo" de Berkeley con "la visión de todas las cosas en Dios" de Malebranche, que es la única concepción, según el autor, que puede dar "substancia y realidad y ley y orden al mundo de los sentidos de Berkeley".

H. A. F.

Debemos referirnos a una comunicación leída por el profesor peruano don Honorio Delgado "Sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal".

El hecho concreto que movió al autor a investigar en este campo, lo da la circunstancia de que cuando uno se esfuerza por recordar un vocablo conocido, si anota metódicamente todas las palabras que acuden a su mente, con la atención puesta en cómo debe ser o cómo debe sonar la palabra buscada, todas o casi todas las que así surgen y se asocian, contienen *fonemas* que forman parte de ese nombre.

Un análisis de varios ejemplos y una presentación de estadísticas demostrativas, dan rigor e interés científico a la comunicación.

El profesor Delgado termina su trabajo afirmando que la proporción de los fonemas propios pertenecientes a la palabra olvidada, que afloran en el acto del recuerdo, es muy superior a la que se podría establecer por casualidad. Tal resultado —y aquí el autor formula el principio psicológico explicativo— no se puede comprender sin admitir "que la rememoración entraña la presencia virtual de la palabra olvidada y la actividad de una tendencia determinante específicamente fonética".

H. A. F.

Los límites de la razón histórica, es el tema de la comunicación que presentó Hans George Gadamer.

El interrogante por el sentido de la historia, nos dice, carece de solución cuando se concibe una meta final de la historia. La esencia del historicismo consiste, precisamente, en que tal meta le resulta inconcebible: sólo existen "metas finitas del hombre colocadas en la historia".

La conciencia histórica ha enseñado así al hombre a "saberse a sí mismo histórico, a ser conscientemente algo condicionado" y este relativismo histórico supera, en cuanto significación revolucionaria, hasta al desarrollo de las ciencias que nos han dado el dominio de la naturaleza y la técnica actuales, especialmente, "al ser practicado políticamente y no tan sólo pensado en modo académico".

Recuerda Gadamer la concepción del problema de los límites de la razón histórica en Dilthey y en Nietzsche.

Frente a Hegel que concibe la autoconciencia filosófica de la razón absoluta como el término del movimiento de la autoconciencia hacia sí misma, afirma Dilthey que no existe ninguna conciencia en cuyo presente la historia sea absorbida (*aufgehoben*) y concebida. Pero, por otra parte, piensa una razón histórica que disuelve la restricción histórica del horizonte a una cierta época, y cuyo ideal es el comprender histórico universal en el cual se daría una omnipresencia de la historia. Dilthey "evita las consecuencias de Hegel porque no quiere *concebir* la historia", pero este ideal de comprensión, sin poner en tela de juicio su propia finitud histórica, la olvida.

Nietzsche tuvo una visión más acertada al sostener que "toda cultura tiene necesidad de un horizonte cercado de mitos". Cuando la razón histórica se desvincula de ese horizonte, destruye la fuerza plástica que confiere vitalidad a su cultura. Pero Nietzsche olvida esta exigencia de su perspectivismo radical, y pretende superar la ilusión de la razón, en su "desesperada tentativa de es-

tablecer nuevos valores", que puedan enfrentar la inevitable llegada del nihilismo europeo.

En *Ser y tiempo* Heidegger coloca "la historicidad de la existencia humana tan radicalmente en el centro de su propio filosofar, que junto con las ilusiones de la razón histórica (Dilthey) caduca también el desesperado desilusionamiento intentado por Nietzsche". El ser de la existencia humana es histórico. "Es su futuro a partir del cual se temporaliza en sus posibilidades. Pero no es su proyecto libre, sino un proyecto arrojado. Lo que este ser podía ser es lo que ha llegado a ser. El ideal del universal comprender histórico es una falsa abstracción que olvida la historicidad. En esto tiene razón Nietzsche: sólo cuando estamos situados dentro de un horizonte determinado somos capaces de ver... Sólo una existencia obediente de sus propias tradiciones, es decir, tradiciones de cuyo patrimonio ella misma forma parte, puede tomar decisiones que hacen historia y saber de ellas".

"De ello se desprende la siguiente consecuencia... La misma conciencia histórica es histórica". Puede elevarse reflexivamente por encima de su momento histórico: tiene conciencia de épocas. Pero tal conciencia, siendo ella misma histórica, vuelve a disolver necesariamente el punto de apoyo que nos había dado en medio de la corriente del suceder.

A. M. V.

El profesor Carlos Cossio, en su ceñida comunicación, afirma y aclara la posición de la noción de justicia en el plexo de los valores jurídicos, desde el punto de vista de su teoría egológica del derecho.

Recuerda que Platón otorga unidad a su sistema ético al atribuir a la justicia "el equilibrio recíproco y proporcionado de las otras virtudes" (templanza, fortaleza y sabiduría).

Aristóteles vió la alteridad de la justicia, es decir, que ella no se refiere a la conducta del individuo aislado.

La idea platónica de la totalidad y la idea aristotélica de la alteridad corrieron sin conciliarse, antes por el contrario, interfiriéndose mutuamente, hasta nuestros días. La justicia específica de Aristóteles no liberó el pensamiento jurídico de ajenas valoraciones morales, porque quedó implicada en el terreno moral. "De ahí que hasta el siglo XVIII, se hablara de la valoración de justicia siempre en términos morales pero no en términos jurídicos".

Cuando en el siglo XIX se constituye la Ciencia Dogmática del Derecho, el jurista, que se independiza de las valoraciones morales, "cayó en el pecado de expulsar también las valoraciones de justicia".

La teoría egológica, prosigue Cossio, establece que "son valores jurídicos

todos los que tienen estructura de alteridad, de acuerdo con la idea de Aristóteles. Sólo que, además de la justicia corresponde incorporar el orden, la seguridad, el poder, la paz, la cooperación y la solidaridad". La justicia proporciona a este plexo valorativo jurídico —de acuerdo ahora con la concepción platónica— el equilibrio entre los distintos valores.

Los valores subordinados a la justicia se muestran, en este plexo, apareados de dos en dos: el orden y la seguridad son valores de mundo; el poder y la paz son valores de existencia; la cooperación y la solidaridad son valores de co-existencia. "Es decir que dentro de la justicia encontramos a mundo, persona y sociedad perfilando la estructura de su contenido".

A. M. V.

Helmuth Kühn presentó una comunicación con el título "*Una aproximación al problema de la antropología filosófica*". Se propone en ella bosquejar los rasgos constituyentes de la naturaleza humana para poner en claro las premisas del problema fundamental, a su juicio, de toda antropología filosófica: el de establecer la unidad o el centro organizador de la personalidad humana.

Somos personas humanas, comienza Kühn, y nos conocemos como tales. Pero hace falta hacer explícita esa autoconciencia inmediata que tenemos continuamente. Ese trabajoso empeño filosófico es parte del logro de la plena autoconciencia que, al decir de Hegel, pertenece a la esencia misma del proceso de la civilización humana.

La autoconciencia no es solamente *de* la persona, sino que *es* la persona misma. Sólo al tomar conciencia de mí mismo en cuanto persona, puedo ser yo una persona. La persona humana se conoce a sí misma como ente cognoscente, y no conoce, como tal, sino a sí misma. Además, todo lo que pertenece a la persona humana —aun los impulsos irracionales— tiene afinidad con el conocimiento.

La división clásica de las actividades mentales en sentimiento, voluntad e intelecto sigue válida. Pero "las tres clases son aspectos aislados de un vivir unitario y la persona como unidad debe buscarse más allá de la tripartición".

La autoconciencia señalada no es únicamente conocimiento. Es, al propio tiempo, sentimiento, temple de ánimo emocional (*stimmung*), y es, también, volición. "Mi vida intelectual-emotiva es querida por mí".

Además de unidad en cuanto al proceso intelectual-emotivo-volitivo, la persona es también una unidad en cuanto a su polaridad estructural (bien-mal; verdad-error; placer-dolor), que es correlativa en sus tres aspectos.

Ahora bien, sólo el conocimiento de la persona particular que somos nos

permite llegar al conocimiento de la persona en general. ¿Qué significa esta situación excepcional?

En primer lugar la persona se conoce a sí misma, en su particularidad, como "universal", en cuanto lo particular es universalmente cognoscible como tal. Y la universalidad implica ser susceptible de un reconocimiento por otros "yos", análogos al propio. De este modo, en mi conciencia de mis actos de conciencia, mi yo trasciende su particularidad hacia la universalidad fundamental y representa en mi persona a todas las personas. Esta operación simple, radical y omnipresente es la realización fundamental de la razón, inadecuadamente considerada por la metafísica tradicional como facultad de raciocinio.

En segundo lugar, también la particularidad del yo es distinta de la que tiene los otros particulares.

La particularidad de un triángulo, p. ej., es un compuesto de *haecceidad* (la cualidad inmediatamente aprehendida) y *singularidad* (ser uno dentro de un número indefinido).

En el yo en cuanto persona, la *singularidad* no nos pone en relación con una pluralidad indefinida, sino con otros "yos" definidos, pertenecientes al mismo grupo, y es sólo dentro del campo social donde puedo aprehenderme como una particular persona determinada. "La relación entre persona y persona —relación yo-tú— es un momento constituyente de la personalidad y no un medio contingente en que la persona ha sido colocada." Así "el yo mismo con el cual cada uno tiene relación inmediata puede representar todos los yos porque en el plano de la diferenciación personal es lo que es, solo y por medio de los otros".

Los dos planos distinguidos (correspondientes al *terminus ad quem* y al *terminus a quo* del movimiento de trascendencia) tienen su contraparte en las dos especies de comunicación: la objetiva, mediada por los universales —que se ejemplifica en las matemáticas— y "la comunicación que involucra compartir y participar mutuamente".

También la esencia del habla expresa esas dos dimensiones de la comunicación en la posibilidad de traducir toda denotación lingüística (Humboldt) y en la coexistente imposibilidad de traducir la expresión lingüística.

El lenguaje introduce un factor no tomado en cuenta hasta ahora: el cuerpo. No se trata de que tengamos un cuerpo, sino que "tenemos" otras cosas —en la múltiple riqueza de las relaciones abarcadas por el verbo tener— solamente en virtud de tener un cuerpo, la única cosa que poseemos de una manera primaria e inalienable.

Nos recuerda Kühn que, como Gabriel Marcel ha subrayado, las dos relaciones "tener" y "estar en..." son inseparables. La condición de tener un cuerpo muestra lo ilusorio de la oposición entre idealismo y realismo. "Teniendo un cuerpo estamos en el mundo, y estando en el mundo, somos dotados

de cuerpo." En estrecha relación está la conjunción de la escatología personal y de la escatología cósmica. "El hombre, situado en un mundo de una duración determinada, vive en dirección hacia su propio término."

Resumiendo: "el hombre es un centro de autoconciencia, una unidad integral de un solo proceso vital; en cuanto «ego universal» es el *locus* de la revelación del ser; en cuanto «yo» individual está irremediamente ligado al *tú* de sus congéneres; es ente dotado de habla y mortal, dos características que exteriorizan las dos dimensiones del alma en cuanto encarnada: la de tener un cuerpo y la de vivir en el mundo".

Pero la persona así esbozada ¿tiene unidad? Muestra Kühn la oposición entre el impulso absoluto de la persona hacia su propia integridad, y las relatividades que la tienen cercada. La insatisfacción que de ello se deriva ¿es indicio de que el hombre no existe para sí mismo? Si así fuera ¿para quién existe?, ¿en qué o en quién encontrará esa satisfacción?

"Hemos llegado al umbral del interrogante acerca de la naturaleza humana."

A. M. V.

Una de las dos comunicaciones enviadas por Nicolai Hartmann analiza el problema de *El ethos de la personalidad*.

Sólo es posible establecer qué es la personalidad, nos dice Hartmann, por oposición a la persona.

La persona comprende el sujeto cognoscente, la conciencia espiritual y, además, el ser actuante que decide libremente. Asimismo la persona es "el ser abierto al mundo en virtud de su actividad", la cual le traza a su alrededor una esfera de pertenencia.

La persona exige para sí el reconocimiento de aquellos a quienes reconoce como personas; en este reconocimiento recíproco se basa la comunidad.

El hombre no se hace persona partiendo simplemente de sí mismo; necesita basarse en una conexión de cultura, a la que se incorpora paulatinamente y que, a su vez, trasmite a la generación siguiente.

Además compete a la persona la grande misión de dirigir el proceso de la historia. El espíritu común histórico no tiene conciencia; sólo la tiene el espíritu personal que está muy lejos de ser adecuado a esta ingente tarea que le es impuesta.

Pero lo constitutivo de la persona es insuficiente para establecer la personalidad. Lo decisivo de ella "es la peculiaridad, lo irrepetible, lo único, lo irremplazable. Personalidad es aquello que amamos u odiamos en un hombre . . ., frecuentemente sin que podamos decir en qué consiste".

No tiene esto nada que ver con el individualismo ético. "La alternativa universal-individual... es un error de la vieja metafísica... Todo lo real... es individual; pero todos los rasgos singulares de lo individual son universales... Lo que constituye su individualidad es meramente la combinación de los rasgos." Sólo el ser ideal carece de individualidad, por eso es incompleto. La vieja metafísica, desde la época platónica, cometía el error de considerarlo superior. Por lo contrario "el ser temporal, perecedero, individual, es el ser superior".

"Lo individual personal se extiende a través de todos los estratos del ente humano": corpóreo, anímico-corporal y moral. En todos estos grados se transluce lo anímico interior a través de lo externo, aunque siempre en forma imperfecta y huidiza. "El darse de la personalidad radica enteramente en esta relación fenoménica, puesto que la comunicación idiomática aprehende solamente trozos fragmentarios de ella."

Esta forma fenoménica de la personalidad tiene, en la orientación de la vida humana, poder muy superior al pensar conceptual. Tanto el hombre individual como los pueblos orientan su vida no por normas abstractas, sino por modelos personales. "El punto medular de la personalidad reside... allí donde ella vuelve a incorporarse, como mera persona entre otras, a la comunidad y a sus destinos históricos." Con ello manifiesta su verdadero ethos.

El estar engastada en conexiones más amplias "vale no solamente para el ser de la personalidad, sino también para su ethos y su saber de sí". La forma superior de existencia que posee la personalidad "se apoya sobre formas de ser portadoras y es a este respecto deficiente". Pero esto no obsta a su autonomía intrínseca.

Por el contenido significativo de su existencia, por su ethos y su contenido de valor, la personalidad se encuentra incorporada al mundo espiritual-corporal circundante, en el que traza —como antes la persona— un círculo de pertenencia (el círculo de su actividad, el de sus amigos, etc.).

Ha sido un error del idealismo metafísico transponer a unidades de otros órdenes la identidad personal. "Las comunidades humanas no forman en ningún caso unidades personales..., a pesar de que tengan individualidad histórica."

Sólo capta la personalidad "la mirada sosegada, personalmente interesada, que penetra en ella cariñosamente". Esa mirada amorosa aprehende en la personalidad no sólo lo que ella ha llegado a ser —su "carácter" empírico— sino que detrás de ella se le hace palpable la personalidad ideal, "el hombre como, de acuerdo a su idiosincracia particular, debiera ser", ya que hay muchas circunstancias que pueden desviar al hombre real de su esencia más propia.

"Que exista ese valor espiritual en el trasfondo de la personalidad es la maravilla más grande de la esencia de la personalidad. Recién ello consti-

tuye el ethos de la personalidad propiamente dicha", que existe con independencia del grado de su realización en el ser real.

"Ya Platón supo que todo amor está dirigido hacia un valor que el mismo no posee. En el amor personal ese valor es la esencia ideal de la personalidad", visible sólo al que ama, quien, además, por la fuerza del amor, puede conducir al amado a su autorrealización, en su personalidad ideal.

A. M. V.

La comunicación leída por Eugen Fink se refiere a *El problema de la experiencia ontológica*.

"El pensar filosófico sólo puede darse sobre el fundamento de una experiencia ontológica", en la que el ser mismo se hace manifiesto al hombre.

"El último gran pensar conceptual del ser, fué el sistema de Hegel. Después, y desde hace un siglo, ese pensar ha permanecido en silencio. Heidegger ha vuelto «el pensar a la interrogación que dominó el filosofar del occidente en sus comienzos históricos»."

La filosofía alemana actual se caracteriza por ser "una experiencia ontológica aun no conceptualizada"; y, precisamente, porque "carece aún para esa aurora del ser del lenguaje del pensamiento", tiene como problema fundamental la experiencia ontológica que "piensa la relación del pensar con el ser mismo".

"La ontología se ocupa del ente en cuanto tal, del *on he on*". Ahora bien, "el ser existente de lo real que nos circunda, el que somos nosotros mismos, no llegamos a conocerlo ulteriormente por experiencia; al contrario tenemos que conocerlo ya antes para poder tener experiencia... La comprensión del ser es la cognoscibilidad original en la cual siempre estamos y nos sostenemos. Ella no se limita a una especial función de la facultad cognoscitiva: no es ni sensibilidad, ni entendimiento, ni razón". La precognoscibilidad una, correspondiente a la estructura fundamental común de ser una cosa, se ha dividido siempre en regiones. "Todas estas precognoscibilidades o conocimientos «a priori», previos a toda experiencia efectiva... penetran la experiencia humana en la forma de lo evidente, substrayéndose así a todo «examen». Las evidencias más profundas son aquellas que constituyen nuestra «atmósfera vital»." "La filosofía hace el formidable intento de decir lo trivial, de nombrarlo, de pensar expresamente las representaciones ontológicas fundamentales que nos dominan." Esta reflexión ontológica no debe entenderse en modo alguno en el sentido de una introspección. "Los pensamientos en los cuales el hombre comprende «a priori» el ser existente de lo real son de cuádruple especie" y abarcan las olvidadas cuestiones acerca de la cosidad, del ente en

su totalidad, de la medida del ser y de la verdad, "cuádruple dimensión trascendental del problema único del ser".

Pero, nos advierte Fink, la tarea de la filosofía no está en hacer consciente el "a priori" atemático que sostiene nuestro conducirnos en el mundo, no está en transformar lo comprendido operativamente en una comprensión expresa. "Su misión única es *pensar el ser*". "La filosofía piensa el ser en cuanto proyecta los conceptos fundamentales que ulteriormente forman el andamiaje del mundo; ella es proyecto de las nociones ontológicas fundamentales." Los conceptos del ser propios del vivir cotidiano, han sido proyectos de los pensadores griegos. "La ingenuidad de nuestra vida es el reposo de aquel proyectar, la perezosa inmovilidad de los pensamientos ontológicos."

¿Qué significa esta expresión "proyecto"? En el uso lingüístico común "el proyecto anticipa una cosa y la somete de antemano a una ley". "El proyecto de la filosofía antecede y se anticipa (a priori), da una regla previa para lo real, termina en un «pensamiento», en un esquema, ulteriormente es un comportamiento respecto de posibilidades posibilitantes y es un hacer creador." Pero el proyecto no proyecta algo singular; "piensa de antemano las líneas fundamentales del ente en general, el plan del mundo, la contextura de los pensamientos sobre el ser", y el proyecto no caduca al experimentar las cosas reales, sino que sigue siendo la condición de la posibilidad de tal experiencia.

"El ser del ente no puede ser, ni simplemente precontrado, ni hecho; sólo puede ser alcanzado en el pensar. El pensar es la forma de movilidad propia del proyecto... es la manera como el hombre se expone a la esencial cercanía del ser, que le concede el acceso o se lo niega." El proyecto ontológico es el único camino para la experiencia ontológica.

A. M. V.

LA FILOSOFÍA DE GOETHE

POR CARLOS ASTRADA

Mantenerse por temperamento o deliberadamente al margen de la filosofía o hacer repulsa de ella, es una manera de filosofar, aunque carezca de todo contacto con los puntos de vista sistemáticos. Goethe se mantuvo alejado de la filosofía por temperamento y por fidelidad a su personal vocación, pero en una actitud de respeto y comprensión para la tarea específicamente filosófica.

En una de sus conversaciones con Eckermann, Goethe nos confiesa: "Yo me he mantenido siempre libre de la filosofía, y el punto de vista de la sana inteligencia humana ha sido el mío" (1). Esto no significa que él se desinteresase de la opinión de los filósofos, ni mucho menos que los subestimase. Así, escribe: "Para la filosofía en sentido propio yo no tenía ningún órgano; sólo la continua reacción con que estaba obligado a resistir al mundo invasor y apropiármelo, tenía que conducirme a un método mediante el cual trataba de captar las opiniones de los filósofos, precisamente como si fueran objetos, y en ellas formarme" (2).

La "Crítica de la razón pura" hacía ya tiempo que había aparecido y ejercía su influjo novador en el pensamiento filosófico. "Ella está, nos dice Goethe, completamente fuera de mi círculo" (3). No obstante, prestándole atención pudo notar que en la obra cumbre de Kant "se renovaba el viejo problema de cuánto nosotros mismos y cuánto el mundo exterior contribuye a nuestra existencia espiritual" (4). "Yo jamás a ambos había separado, y cuando, a mi manera, filosofaba sobre objetos, lo hacía con inconsciente ingenuidad y creía efectivamente tener mis opiniones ante los ojos" (5). Pero apareció la "Crítica del Juicio", y Goethe encontró

(1) Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 4 de febrero de 1829.

(2) *Einwirkungen der neueren Philosophie*, págs. 28/29, Bd 39, Schriften zur Naturwissenschaft, Jubiläums Ausgabe.

(3), (4) y (5) Op. cit. págs. 29/30.

en ella un cauce apropiado para sus preocupaciones centrales, y reconoce serle deudor "de una época de la vida altamente satisfactoria. Aquí vi mis más dispares ocupaciones colocadas una al lado de la otra, productos del arte y productos de la naturaleza, tratada una como la otra, Juicio estético y Juicio teleológico se ilustraban recíprocamente" (1). A este propósito, declara además: "Mi aversión hacia las causas finales estaba ahora regulada y confirmada; yo podía claramente distinguir finalidad y efecto, comprendí también por qué el hombre a menudo confunde a ambos" (2).

También encarece Goethe lo que debe, en su formación espiritual, a los demás filósofos del idealismo alemán, del humanismo clasicista y del romanticismo, "Fichte, Schelling, Hegel, los hermanos von Humboldt y Schlegel..." (3).

En cuanto a concepción del mundo, Goethe hace del panteísmo la suya. Su panteísmo se inspira, a través de Bayle, en Giordano Bruno, y está por ello saturado del dinamismo y del impulso evolutivo, que son las notas características de la doctrina panteísta del Renacimiento italiano. También a través de Bayle, Goethe conoce las ideas de Spinoza, pero después entra directamente en contacto con ellas. Es así que bajo la influencia de Spinoza, el panteísmo de Goethe trasciende, en la intención de éste, su primaria finalidad, puramente estética, en busca de un fundamento filosófico que le otorgue carácter de concepción válida del mundo. En el invierno de 1784-85 lee la *Ética* en compañía de su amiga Frau von Stein. En su comunicación con Herder y Jacobi encuentra incitación y estímulo para esta lectura. De modo que el terreno estaba preparado para recibir la simiente spinoziana. Al mismo tiempo que lee a Spinoza, ensaya en conversaciones con Herder una apreciación crítica del pensamiento del filósofo. En la misma época, Goethe dicta a Frau von Stein el famoso artículo sobre "la existencia, la perfección y el infinito".

El influjo duradero que la filosofía de Spinoza ejerció sobre las ideas de Goethe se nota en la actitud espiritual que éste asume frente a la naturaleza, en general. En toda su ulterior actividad literaria, y accidentales exteriorizaciones filosóficas, se percibe, puede decirse, un eco de spinozismo. Al efecto producido en él por la lectura, aunque ligera y fragmentaria, de la "Ética" alude, sin duda, el mismo Goethe, cuando obser-

(1) Op. cit., pág. 31.

(2) Op. cit., pág. 31.

(3) Op. cit., pág. 31.

va en su "Viaje a Italia", que la lectura fugaz de un libro podía tener el mayor influjo sobre toda una vida, y a su efecto ya decisivo apenas podían agregar algo el releer y el serio reflexionar (1).

No obstante, con razón nos dice Dilthey — en su excelente ensayo histórico-documental "De la época de los estudios spinozianos de Goethe" — que "Goethe no fué jamás spinozista" (2). Esta afirmación debe ser aclarada. Goethe no fué spinozista, y esto, en un doble sentido, por los motivos inherentes al carácter de su panteísmo. En primer lugar, porque el panteísmo acósmico y estático de Spinoza no se aviene con el panteísmo dinámico de Goethe, para el cual en la naturaleza, perpetuamente cambiante, yace un primario ímpetu evolutivo y de transformación. El segundo motivo diferencial radica en la finalidad estética del panteísmo de Goethe. Para éste, la naturaleza está animada por una intención artística que le permite llegar sin esfuerzo a las más perfectas creaciones. Así, complaciéndose en su propio espectáculo estético, culmina en el amor, que es la recompensa de su incesante actividad.

En definitiva, el panteísmo de Goethe es la expresión y troquelación en una imagen cósmica de su estado de ánimo, sedimentado en sus diversas etapas por la alegría que el poeta siente en la contemplación y goce de la belleza sensible de todo lo real y en sentirse parte integrante de un mundo que, para él, a la par que inescrutable se ofrece supremamente bello y viviente.

(1) *Italianische Reise*, I, pág. 218, Bd. 26, ed. cit.

(2) *Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes*, pág. 408 in *Gesammelte Schriften*, II Bd. 3, Aufl., Berlín, 1929.

JOHANN WOLFGANG GOETHE

(1749 - 1832)

EN EL SEGUNDO CENTENARIO DE SU NACIMIENTO



SEGUN EL RETRATO DE GEORGE DAWE 1819
(Goethe-Nationalmuseum, Weimar)

NOTAS

LA NATURALEZA

(en aforismos)

(Escrito por GOETHE, en 1781-82 aproximadamente)

La naturaleza. Rodeados y envueltos por ella, nos es imposible salir o adentrarnos más en ella. Sin invitación, ni advertencia, nos recoge en el movimiento de su incesante danza, y nos arrastra hasta que, cansados, caemos de su brazo.

Sin cesar crea formas nuevas: cuanto existe al presente, antes no existió. Lo que una vez fué, ya no vuelve a ser. Aunque todo en ella es nuevo, todo ha sido siempre antes.

En su seno vivimos y le somos extraños. Constantemente habla con nosotros y no nos descubre su secreto. Actuamos persistentemente sobre ella, pero sin poder dominarla.

Su finalidad es aparentemente lo individual, mas no le importan los individuos. Construye y aniquila sin tregua, y su taller es inaccesible.

Pues sólo vive en sus hijos ¿dónde está la madre? Artista sin par en su género, pasa de la substancia más simple a la de mayor complejidad, y sin aparente esfuerzo plasma la perfección suprema y alcanza la determinación más estricta, a la que esfumina con suaves matices. No obstante tener carácter propio cada una de sus obras y corresponder cada uno de sus fenómenos al concepto más diferenciado, todo, en ella, es una misma cosa.

Representa una comedia para nosotros: meros espectadores circunstanciales que ignoramos si ella misma presencia el espectáculo.

Hay en ella eterno vivir, devenir y movimiento. Empero, no progresa. Transformase continuamente, sin detenerse un instante. No consiente la quietud, y su maldición alcanza a toda detención. Es firme, y su paso, medido. Sus excepciones son escasas, y sus leyes, inmutables.

Desde siempre ha pensado, sin interrupción; mas no reflexiona humana, sino naturalmente. Para sí, hace reservado un sentido propio universal, que nadie consigue imitar.

Abarca a todos los hombres y está en cada uno de ellos. A todos hace objeto de su benévola recreación; mas se complace en que le descubran el juego. Con muchos se entretiene con tal disimulo, que su diversión termina antes que ellos la adviertan.

Hasta lo más contranatural es también naturaleza; aun el patán más torpe tiene algo de su genio. Quien no la percibe doquiera, no la ve bien en ninguna parte.

Amase a sí misma, y por incontables ojos y corazones tiénese eterno amor a sí propia. Hase subdividido para gozarse a sí misma, y de continuo crea nuevos gozadores, en su insaciable afán de prodigarse. Halla placer en la ilusión, y castiga con tiránica severidad a quien la destruye en sí y en los demás. Cual a un infante estrecha contra su corazón a quien la sigue sin recelar.

Innumerables son sus hijos, y aunque con ninguno de ellos es mezquina totalmente, tiene sus preferidos, a los que colma de dones y mucho les sacrifica. Ampara todo lo magno.

De la nada hace surgir sus criaturas sin decirles de dónde vienen, ni adónde van. Que anden, sin más: ella conoce el camino.

Aunque pocos son sus agentes promotores, nunca pierden su eficacia y son siempre activos y proteicos.

Nuevo es siempre su espectáculo, pues crea constantemente nuevos espectadores. La vida es su invento más hermoso; y la muerte, el ardid para engendrar mucha vida.

En sombras envuelve al hombre, y continuamente lo espolea hacia la luz. Al hombre, inerte y pesado, hace dependiente de la tierra, pero lo incita sin cesar al trabajo.

Despierta necesidades, porque le complace el movimiento; y maravilla el ver cómo consigue esto con tan poco. Toda necesidad es benéfica al ser rápidamente satisfecha e inmediatamente renovada. Empero, aunque toda necesidad nueva es fuente de renovado goce, el equilibrio se establece prestamente.

Emprende en todo instante marchas del mayor aliento, mas en todo instante se halla ya en las metas.

Es la vanidad misma, aunque no para nosotros, para quienes se ha hecho sumamente importante.

Deja que los niños la manoseen, los necios la juzguen, y que miles pasen torpemente sobre ella sin ver nada: en todo se deleita y en todo encuentra lo suyo.

Obedecemos sus leyes aun cuando tratamos de oponernos a ellas, y colaboramos con ella aun cuando pretendemos actuar en su contra.

Troca en beneficio cuanto da, pues hace previamente que los dones sean imprescindibles. Espera sin premura que la deseemos, pero se afana por que no lleguemos a hartarnos de ella.

Carece de lengua y de habla, mas crea lenguas y corazones para sentir y expresarse por medio de ellos.

El amor es su corona: por él, solamente, nos acercamos a ella. El amor abre abismos en todos los seres y procura devorarlo todo. Ha desunido todo, para volverlo a unir. Con pocos sorbos del cáliz del amor, nos compensa todas las penurias de la vida.

Ella lo es todo. Prémíase y castigase a sí misma; gózase y mortifícase. A un tiempo es áspera y suave, graciosa y espantable, débil y todopoderosa. Todo en ella está siempre contenido. Ignora lo pasado y lo futuro; y, para ella, lo presente es eternidad. Es bondadosa. Yo la ensalzo con todas sus obras. Es sabia y reservada. De ella no se consigue, por la fuerza, declaraciones ni dones que no dé voluntariamente. Aunque astuta, es bien intencionada; por eso, mejor es fingir que no percibimos su astucia.

Aunque completa, es inconclusa. Tal como procede en este instante, procederá siempre.

A cada uno se le manifiesta de manera particular. Escondida detrás de mil nombres y designaciones, siempre es la misma.

Ella me ha puesto en la vida, de la cual también me sacará. A ella me confío: que disponga de mí, pues no habrá de odiar su obra.

De ella no he hablado yo: cuanto de verdadero y falso hay aquí, lo ha dicho ella. Todo es su culpa; todo, su mérito.

(Traducción de *Catalina Schirber*).

GOETHE:

INFLUENCIA DE LA FILOSOFIA MODERNA

Para la filosofía en sentido estricto yo no poseía ningún órgano; sólo la constante reacción con que estaba obligado a resistir al mundo invasor y apropiármelo tenía que conducirme a un método mediante el cual trataba de aprehender las opiniones de los filósofos precisamente como si fuesen objetos y en ellas formarme. En mi juventud me complacía en leer diligentemente la historia de la filosofía de Brucker; pero en todo esto me iba como a aquel que durante toda su vida ve girar sobre su cabeza la bóveda celeste y distingue sin entender nada de astronomía, alguna constelación notable; reconoce la Osa Mayor, pero no la Estrella Polar.

En Roma discutí largamente con Moritz acerca del arte y sus exigencias teóricas; un pequeño escrito, testimonia aun hoy la fecunda oscuridad en la que entonces nos encontrábamos. Posteriormente, en la preparación del ensayo sobre la metamorfosis de las plantas, tuvo que desarrollarse un método acorde con la naturaleza; pues, como la vegetación me revelaba paso a paso sus procedimientos, no podía yo errar, sino, en tanto la dejaba hacer, tenía que reconocer los caminos y medios por los cuales ella sabe promover poco a poco el estado más recóndito a la perfección. En las investigaciones físicas se me impuso la convicción de que en toda consideración de los objetos es el más alto deber investigar exactamente cada condición bajo la cual un fenómeno aparece y arpirar a la máxima integridad de los fenómenos, porque en última instancia éstos son obligados a colocarse en serie uno tras otro, o más bien engranar uno con otro, y constituir ante la visión del investigador una especie de organización, teniendo que manifestarse, así toda su vida interna. Como este estado estaba siempre sólo des-

puntando, en ninguna parte hallaba yo explicación conforme a mi espíritu, pues a la postre cada uno sólo puede ser esclarecido de acuerdo a su propio espíritu.

La *Critica de la Razón Pura* de Kant había aparecido hacía mucho tiempo, pero permanecía por completo fuera de mi esfera. Asistí sin embargo a algunas discusiones sobre ella, y, poniendo cierta atención, pude advertir que se planteaba nuevamente la antigua cuestión fundamental, cuánto contribuimos nosotros mismos y cuánto el mundo exterior a nuestra existencia espiritual. Nunca había separado a ambos, y cuando filosofaba a mi manera acerca de objetos lo hacía con inconsciente ingenuidad, y creía ver realmente mis propias opiniones ante mis ojos. Mas, tan pronto como se entabló la polémica, quería yo de buena gana ponerme del lado que confiere al hombre mayor honor, y dí entera aprobación a todos mis amigos, que opinaban con Kant, que si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por ello se origina todo él justamente en la experiencia. Acepté también los conocimientos a priori, así como los juicios sintéticos a priori, pues, durante toda mi vida, como poeta y observador, había procedido, pues, sintética y luego de nuevo analíticamente; la sístole y diástole del espíritu humano era para mí como una segunda respiración, nunca interrumpida, siempre pulsante. Para todo esto no tenía yo palabras, y menos aun frases; pero ahora pareció sonreírme por vez primera una teoría. La entrada fué lo que me agradó en ella; no pude arriesgarme en el laberinto mismo, ya me lo vedaba mi don poético, ya el entendimiento humano, y por ninguna parte me sentí mejorado.

Desgraciadamente, Herder, si bien era discípulo de Kant, fué sin embargo su adversario, y entonces me encontré aún peor, pues con Herder no podía estar de acuerdo, y, por otra parte, tampoco me era posible seguir a Kant. Mientras tanto continué investigando seriamente la formación y transformación de las naturalezas orgánicas, y en esta investigación el método con que había tratado las plantas me sirvió fielmente de guía. No se me escapaba que la naturaleza seguía siempre procedimientos analíticos, un desarrollo a partir de un todo viviente y misterioso, y luego parecía proceder de nuevo sintéticamente, en tanto eran aproximadas y enlazadas unitariamente relaciones que en apariencia eran del todo extrañas entre sí. Una y otra vez volvía yo a la doctrina de Kant; ciertos capítulos creía comprenderlos mejor que otros, y muchos de ellos pude utilizarlos en mi labor cotidiana.

Por entonces llegó a mis manos la *Crítica del Juicio*, y a ella debo una época de mi vida altamente satisfactoria. Aquí vi dispuestas, una al lado de otra, mis más dispares ocupaciones, productos del arte y de la naturaleza; tratados uno como el otro, Juicio estético y Juicio teleológico se iluminaban mutuamente.

Si bien a mi forma de representación no siempre le era posible avenirse con el autor, y aunque aquí y allí me parecía echar de menos algo, las grandes ideas fundamentales de la obra eran enteramente análogas a lo que hasta ahora yo había producido, hecho y pensado. La vida interior del arte así como la de la naturaleza y su influencia recíproca desde dentro estaban claramente expresadas en el libro. Los productos de estos dos mundos infinitos debían existir a causa de sí mismos, y en el estar lo uno al lado de lo otro, era sin duda lo uno para lo otro, pero no intencionalmente lo uno a causa de lo otro.

Mi aversión a las causas finales estaba ahora regulada y justificada; pude distinguir claramente finalidad y efecto, y comprendí también por qué el entendimiento humano las confunde a menudo. Me alegraba el hecho de que el arte poético y los conocimientos comparados de la naturaleza estuviesen tan estrechamente emparentados, en cuanto ambos se someten a la misma facultad de Juicio. Apasionadamente estimulado, seguí tanto más rápidamente mis caminos, cuanto yo mismo no sabía hacia donde conducían y hallé poco eco entre los kantianos para aquello que yo me había apropiado y para la manera en que lo había hecho. Pues yo sólo expresaba lo que en mí se había agitado, y no lo que había leído. Consignado a mí mismo, estudié el libro una y otra vez. Aun me alegra hallar en el viejo ejemplar los pasajes que entonces señalé, así como aquellos, en la *Crítica de la Razón*, en los cuales me parecía haber logrado penetrar más profundamente, pues ambas obras, nacidas de un mismo espíritu, se esclarecen recíprocamente. En cambio, no logré aproximarme a los kantianos. Tal vez ellos me escucharon, pero no podían absolutamente corresponderme ni en modo alguno serme útiles. Más de una vez me aconteció que alguno de ellos, con sonriente asombro confesó que en mí, sin duda, había una analogía con la manera conceptual de Kant, pero de todas maneras una muy singular.

Sólo se destacó para mí lo raro que había sido todo esto, cuando se animó mi relación con Schiller. Nuestras conversaciones eran enteramente productivas o teoréticas, y habitualmente ambas cosas a la vez. El predicaba el evangelio de la libertad, yo no quería ver disminuidos

los derechos de la naturaleza. Quizá más por inclinación amistosa hacia mí que por convicción propia, trató en las *Cartas Estéticas* a la buena madre con expresiones no tan duras como las que me habían hecho tan odiosa la exposición sobre la *Gracia y la Dignidad*. Pero como yo por mi parte, tenaz y obstinado, no sólo ponía las excelencias de la poesía griega por encima de la basada en ella y proveniente de su tradición, sino que hasta consideraba aquella forma la única justa y deseable, le fué necesaria una reflexión más aguda y precisamente a este conflicto debemos los estudios sobre *Poesía ingenua y sentimental*. Ambas maneras de poesía debieran permanecer cómodamente la una frente a la otra, y concederse mutuamente el mismo rango.

Colocó de este modo el primer fundamento para una estética totalmente nueva, pues lo helénico y lo romántico y todos los demás sinónimos que luego pudieron hallarse se dejan reducir en último término al momento en que por primera vez se habló del predominio de un modo de tratamiento real o ideal.

Y así me fuí acostumbrando más y más a un lenguaje que me había sido por completo extraño, y al cual me habituaba tanto más fácilmente por cuanto, gracias a la más elevada representación de arte y de ciencia que él favorecía, quise imaginarme más distinguido y rico, ya que antes tuvimos que dejarnos tratar bastante indignamente por los filósofos populares y por otra especie de filósofos a los que no puedo dar nombre alguno.

Debo ulteriores progresos a Niethammer, quien con la más amistosa constancia trató de develarme el enigma fundamental, y aclarar y desarrollar los conceptos y expresiones particulares. De lo que al mismo tiempo y más tarde fuí deudor a Fichte, Schelling, Hegel, los hermanos von Humboldt y Schlegel quisiera expresarlo, con gratitud, en el futuro, siempre que me fuera concedido, si no ya exponer desde mi punto de vista aquella época —la última década del siglo pasado— para mí de tanta significación, por lo menos indicarla y bosquejarla.

Traducción: M. P. C. D.

NATURALEZA E HISTORIA EN EL ÁMBITO ARGENTINO

La naturaleza argentina —los Andes, la Pampa— ha impresionado profundamente a algunos filósofos europeos que nos visitaron con ocasión del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Esta naturaleza a escala cósmica y la realidad argentina, nuestra forma de coexistencia o convivencia —en relación a ella y dentro de su grandioso marco— han suscitado reacciones vivenciales que ya tienen dimensión filosófica en el plano de la problematización. Así surgió —como se verá—, primero en el diálogo amistoso y luego en la exposición doctrinaria, la reflexión sobre el problema de naturaleza e historia en el ámbito argentino, encarado con diferente espíritu y desde supuestos anímicos también distintos por nuestros amigos europeos y por nosotros, para quienes este problema no es sólo una oportunidad meramente teórica, sino también una desazón que nos acucia, una inquietud que la llevamos en el pulso mismo de nuestra vida.

El filósofo Ernesto Grassi es quien ha planteado este problema en forma más perentoria. Con él iniciamos su discusión desde posiciones parcialmente opuestas y en las que sin duda gravitan aquellos distintos supuestos anímicos. Para Grassi, la naturaleza en la Argentina —tal como ella impera a escala extrahumana en los Andes y la Pampa— proporcionó al europeo una vivencia enteramente nueva, intacta, extraña, pues él se enfrenta aquí a una naturaleza ahistórica. Así, ante los Andes, el hombre europeo hace una experiencia de la naturaleza en una forma que él ya

había perdido, pues el milenarismo proceso de la vida histórica occidental la ha dejado en total olvido. El no puede abarcar espiritualmente nuestra naturaleza desde ninguna de las actitudes que lo han llevado a experimentar de un modo u otro la naturaleza de su propio ámbito, aproximándola a su existencia y humanizándola. Si quiere habérselas con aquélla y encararla desde un punto de vista que la haga accesible a su comprensión, tiene que apelar a la historia para hallar en el hombre griego primitivo una actitud de contemplación anonadante, de soledad, de taciturnidad ante la rigidez inalterable, actitud similar a la requerida por la naturaleza andina, para que ésta no escape del todo a una perspectiva mínimamente humana.

CONTACTO CON LA NATURALEZA AHISTÓRICA Y LA PROBLEMATICIDAD DEL MUNDO OCCIDENTAL TÉCNICO

POR ERNESTO GRASSI (Universidad München)

Dedicado a mis amigos argentinos y a mi hija Adriana

1. La tarea.

¿Puede un viaje a la Argentina devenir motivo de experiencias y reflexiones filosóficas? Por cierto todo acontecimiento puede motivar reflexiones, pero a primera vista no parece poder ocupar la Argentina en este aspecto una posición especial, ya que en absoluto no se trata de un país particularmente misterioso. Nosotros, los europeos nos representamos este país más bien como una de las últimas creaciones de nuestro mundo occidental, que ahora allí, a 12.000 kilómetros de la madre patria ofrece nuevas floraciones. ¿Qué ha de significar justamente la Argentina para nosotros?

Sin embargo, el viaje a Mendoza para asistir al pie de los Andes al Primer Congreso Argentino de Filosofía resultó para mí una vivencia enteramente inesperada, de la que ahora quisiera informar: esta vivencia

está condicionada por un problema, que nos afecta especialmente a nosotros los europeos y que aquí iré destacando poco a poco.

En efecto, subsiste la duda de que si yo seré capaz de realizar mi propósito, a saber, transmitir lo experimentado tanto al europeo como al argentino y exponer nítidamente los problemas que condicionan tales vivencias. Pues he aquí lo peculiar: hay vivencias que difícilmente encuentren su equivalente en Europa, y por otra parte vivencias que a su vez probablemente sean del todo extrañas para un argentino. De ahí que en cierto sentido me encuentre ante una tarea parecida a la de comunicar a un ciego, mediante descripciones, colores que él no conoce.

Sin embargo creo poder cumplir de alguna manera mi cometido y lo creo por una determinada razón: las vivencias —al contrario de lo que solemos creer— no son algo primario, inmediato, pues ellas sólo son posibles en atención a un mundo de pensamientos y problemas que representan algo universal, de modo que si emprendemos nuestro relato con miras a ellos, también podemos acariciar la esperanza de realizar determinadas vivencias.

Las etapas que aquí quisiera recordar son las siguientes:

I. Quisiera aludir al hecho del mundo histórico dentro del cual vivimos en Europa.

II. Insinuar al hilo de un ejemplo la caducidad de nuestro mundo técnico.

III. Plantear el problema de si, al lado de la realidad tal como nos la transmiten las ciencias de la naturaleza, existe la posibilidad de enfrentarse a la naturaleza de una manera del todo diversa.

IV. Describir con la ayuda de las vivencias de la Pampa y de los Andes, el encuentro con una naturaleza atécnica y ahistórica.

2. La asfixia en la historia como experiencia básica del mundo occidental.

Las vivencias que quisiera describir son las de un europeo que vive y obra en el mundo del pensar, de la historia, de la palabra. En occidente vivimos preponderantemente en un mundo histórico. La naturaleza ha sido humanizada por nosotros en todo sentido y lo ha sido ante todo por el desarrollo paulatino y en parte continuo del arte, por cuya mediación hemos ganado siempre nuevos aspectos a la naturaleza. Así se nos brinda la naturaleza a través de la visión que de ella han tenido el hombre

primitivo, el romano, el gótico, el renacentista, el b́aroco, el hombre moderno.

Pero la naturaleza tambi3n es humanizada en tanto es puesta y limitada dentro de las fronteras de la obra humana, ya sea cuando nuestro saber t3cnico nos la hace servicial, o bien cuando ella es para nosotros motivo de interrogantes filos3ficos. Ḿas a3n, a esta naturaleza pertenece tambi3n el mundo de las pasiones, al que asimismo hem3s humanizado completamente, pues 3qu3 otra cosa son las pasiones sino impulsos de la vida biol3gica, que se desenvuelve en las distintas escenas del bot3n de caza, de la experiencia, del poder3o, de la expectaci3n placentera —esperanza— y de la expectaci3n dolorosa —miedo—? En lo puramente instintivo aparecen tambi3n las necesidades biol3gicas peri3dicamente, pues se desprenden una tras otra, tal como la necesidad de conservaci3n de la vida las hace surgir y desaparecer. Pero en nuestro mundo europeo estas pasiones est́an del todo se3oreadas y disgregadas por exigencias humanas. Recurrimos a experiencias, instalaciones t3cnicas, a mediciones, para orientarnos de nuevo en la realidad, porque sabemos que ya no estamos ḿas de manera originaria ni en la naturaleza ni en las pasiones. As3 resultan nuevas pasiones: surgen en atenci3n a nuestra desorientaci3n, del impulso de volver a nosotros mismos y as3 son llenadas con contenidos inderivables de lo puramente biol3gico. Surgen as3 en el mundo occidental por ejemplo pasiones nuevas a las que se reconoce un valor especial, como por ejemplo el del amor humano: amamos a otro ser humano no desde un impulso biol3gico, no s3lo ciegamente reclamamos de 3l fidelidad acaso porque vivimos como mon3gamos, como tambi3n los son algunos animales, sino porque en el otro ser humano buscamos nuestro centro de gravedad, el centro de gravedad de una vida humana, o sea la salvaci3n de nuestra desesperaci3n y desarraigamiento, y empezamos a odiarle si nos decepciona, si no encontramos en 3l lo que buscamos. (De esta manera el mundo de las pasiones se ti3e con elementos completamente nuevos: por ejemplo la solidaridad de dos seres vivos se eleva a la altura de una nueva obra, la de la amistad. La amistad, que verbigracia une a varios investigadores en una com3n tarea, tiene tambi3n su ra3z humana en la b3squeda de una orientaci3n en la selva de la humana desorientaci3n y las enemistades que surgen en el ́mbito de la ciencia no s3lo nacen de la vanidad del erudito, sino de la preocupaci3n por el camino que se cree haber hallado y que nos parece peligrar por las afirmaciones de otros.)

Así lo natural en el occidente está constantemente entremezclado con una obra humana, con la historia de un drama en continuo desarrollo: el del imponerse o no imponerse del hombre frente a lo instintivo de la naturaleza. Aun los tiempos de la barbarie, de las derrotas de lo humano sólo están presentes para nosotros en atención a una humana unidad de medida que nace de la experiencia de estar extraviado el hombre y del intento de superar este extravío. Podemos afirmar que cada pulgada de esta tierra está empapada de estas decepciones, esperanzas, pasiones, ensayos técnicos, preguntas y respuestas y sólo en vista a este desenvolvimiento enlazamos lugares, tiempos, acontecimientos, instituciones, artes y ciencias, es decir vivimos ante todo en forma histórica.

Pero, ¡qué entendemos en general por historia! Es imposible aproximarse a las experiencias de que aquí quiero hablar sin plantear este problema. Historia significa ver la realidad atendiendo a la experiencia de épocas humanas, es decir la distinción de un pasado —de lo que ya no es más— y un futuro —de lo que todavía no es— en base al instante en que se manifiestan las exigencias de una necesidad, que de ningún modo coinciden con la necesidad biológica. Sólo con miras a esta nueva necesidad, o sea a este reclamo podemos hablar de un "aún no" y de un "ya no". Así, historia en tanto experiencia humana es el presente de reclamos que no se agotan en la vida meramente instintiva. Porque no nos agotamos en las pasiones puramente sensibles, porque de continuo tenemos que orientarnos en unidades de medida y estamos consignados a experiencias que de ellos parten, surge un mundo humano y una historia como triunfo o derrota de ese intento humano de imponerse. Por eso hemos dicho antes que nuestras esperanzas y experiencias penetran el mundo, la naturaleza, la realidad y por cierto que transforman cada árbol, cada montaña, en el signo de una época, de una humana realización. Por eso, hoy, en nuestro mundo occidental apenas existe ya la experiencia de la distancia o de lo inesperado y no tanto porque nuestra Europa está tan densamente poblada, porque una ciudad está junto a la otra, sino porque cada humana posibilidad ya está exactamente determinada espacial y temporalmente. Nosotros apenas percibimos este hecho, de tal modo este mundo ha llegado a ser nuestra realidad cotidiana. Así ya apenas nos queda la posibilidad de distanciarnos frente a nuestra historia, mas bien aquí y allá se apodera de nosotros el sentimiento de que nos ahogamos en la historia. Tenemos

conciencia de que la vida en el occidente parece moverse en un cementerio, en el que nada puede ser tocado pues cada modificación, cada renovación significa la destrucción de algo venerable. No hay una pulgada de tierra libre y en ninguna parte podemos renovar nuestra postura sin destrozar la flor de un recuerdo. Solo allende, en el nuevo mundo tenemos plena conciencia de que nos asfixiamos en la historicidad. Nietzsche ha dicho que hay un grado de historia, un grado de recuerdo en el que fenece, en que se hunde una cultura, "siempre hay un algo por lo que la felicidad es felicidad: el poder olvidar o dicho en forma más erudita, la capacidad de sentir durante su vida ahistóricamente. Toda acción requiere saber olvidar, como la vida de todo lo orgánico necesita no sólo de la luz sino también de la oscuridad. Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico que perjudica a lo viviente y finalmente termina por aniquilarle, ya sea un hombre, ya sea una cultura. Deberíamos, pues, tener como más importante y primordial la capacidad de poder sentir en un determinado grado ahistóricamente, en tanto en ella reside el fundamento sobre el cual se puede levantar algo bueno, sano y grande, algo verdaderamente humano. Dentro de un exceso de estudios históricos el hombre deja de serlo y aquella atmósfera de lo ahistórico jamás hubiera empezado ni osaría empezar." (De la ventaja e inconvenientes de los estudios históricos, pág. 102-106.)

G. B. Vico ha expresado en una conexión distinta de problemas algo análogo, cuando esbozó su teoría del eterno retorno de la barbarie: el refinamiento del entendimiento trae consigo la enajenación de lo originario, de lo natural y por lo tanto la aparición de una degeneración, que lleva a una segunda barbarie, la cual es mucho peor que la primera, de la vida animal. "Como semejantes pueblos según la modalidad de las fieras se sublevan y enfurecen cuando se fastidian por una nimiedad, de modo que, a pesar de todo el cuidado y plenitud corporales, en una depravación animal y en un completo aislamiento espiritual y de la voluntad a causa de la voluntad misma, apenas pueden entenderse dos de ellos, siguiendo cada cual su gusto y su temperamento; como a consecuencia de esto transforman en eternas luchas partidarias y en desesperadas guerras civiles, las ciudades en bosques, los bosques en cuevas de trogloditas, así se oxidan las malintencionadas sutilezas de las malas fuerzas del entendimiento que los volvió animales inhumanos mediante la barbarie de la reflexión, en tanto ellos antes lo fueron en la barbarie de la existencia sensible." ¿Debemos nosotros, entonces, olvidar nues-

tra existencia histórica y volver a la primariedad de la naturaleza?
¿No significa ésto renunciar a nuestra humanidad?

II.

Tendríamos la posibilidad de lograr el acceso al nuevo mundo mostrando y resumiendo los distintos momentos de una vida cultural argentina. Pero carecemos de la preparación que tal tarea supone, ni ella nos conduciría a la meta de nuestras intenciones. Queremos emprender otro camino, a saber partiendo de una experiencia, fundada en un fenómeno de principio. Generalmente creemos apreciar las distancias con un concepto de medida. De hecho esta medición puramente espacial es insuficiente para proporcionarnos una intuición inmediata de las distancias; por eso recurrimos a mediciones temporales para tener conciencia de distancias. Llevamos a cabo tales mediciones por medio del reloj y podemos decir que en occidente vivimos preponderantemente en la medición temporal artificial, es decir humana. ¿Existen posibilidades vivenciales que cancelan la validez de semejante medición temporal y así conducen ante nuevas experiencias, en las que aparece precisamente la no-continuidad de las impresiones? Mas aún si hay otros métodos, acontecimientos y distancias que no recurren a instrumentos, ¿qué otras perspectivas abren para nosotros? Pueden los sentidos transmitirnos inmediatamente distancias y diferencias temporales, y hacerlo de manera que nuestro mundo cotidiano sea destruído? Si logro responder a estas preguntas fundándome en un determinado ejemplo, entonces a mi modo de ver hubiera logrado la mejor introducción a un mundo en el que nuestras unidades de medida y nuestro sentido histórico no rigen ya.

III.

1. *El problema de la realidad.*

Quizá nos hemos ido demasiado en descripciones. Pero tenemos por adecuado despertar también en esta forma preguntas en el lector. ¿Cuáles son los problemas que posibilitan tales experiencias? Un concepto

determinado de la realidad, que ahora debemos tener en cuenta. Entendemos por realidad generalmente lo que es palpable, visible, audible, olfateable. Y ésta parece ser la grande, inmediata realidad, sobre cuya base sólo podemos entendernos nosotros reciprocamente. Una concepción semejante, que en parte es verdadera, ¿agota ella la esencia y el sentido de las cosas?

Para responder a esta pregunta debemos ante todo colocar frente a frente dos concepciones: la de las ciencias naturales y la del común entendimiento humano. El desenvolvimiento de las ciencias naturales ha conducido siempre más a dar otra interpretación de la realidad olfateable, audible, palpable o sea sensible, con el planteamiento de la tesis de que estos momentos sensibles habían de ser sólo relativos y que no se les puede atribuir objetividad porque son mera apariencia. Esta tesis continúa aseverando que la realidad verdadera, objetiva, es aquella que está detrás del velo de las cualidades sensibles, y a la que sólo las ciencias naturales —física, química— miden, registran, revelan, por medio de instrumentos, tornándose útil. La creencia que las ciencias naturales con eso no se pierden en especulaciones teóricas, abstractas, indeterminadas —como podía ser el caso para la filosofía— resulta del hecho de que las ciencias naturales nos permiten disponer de la naturaleza, que por medio de ellas podemos prever acontecimientos decisivos: parece que ellas nos brindan comprobaciones de que no se engañan. Así el hombre moderno empieza paulatinamente a creer que su mundo biológico y fisiológico es algo irreal, como directa consecuencia de ésto se inclina a evadirse de la inmediata naturalidad. En lugar de la naturaleza del hombre ingenuo surge la naturaleza de las ciencias naturales que se disuelve en fórmulas matemáticas, instrumentos de medición, registros.

De ahí que antes de hacernos la pregunta, si está justificada la tesis que niega la objetividad del mundo sensible —no obstante hallarse en contradicción con el común entendimiento humano ingenuo— tenemos que plantear y contestar otra pregunta. ¿En qué consiste la esencia de la naturaleza que es objeto de las ciencias naturales? Tomemos el ejemplo de la física: por su desenvolvimiento esta ciencia desplaza cada vez más sus propios límites. Siempre busca nuevos puntos de partida, desde los que puede determinar la realidad y llevarla mediante experimentos a dar una respuesta. Todos estos puntos de partida, que siempre disuelven lo real en nuevos y complicados productos, están dentro del marco

de lo cuantitativo y de lo mesurable. La cantidad y lo mesurable son el dominio de la física, de modo que todo está determinado en el recuadro de los números. Así la red de la enumeración, de la medición es arrojado al mar de la naturaleza para ver qué podemos atrapar; es patente aquí que sólo lo susceptible de medida y lo numerable puede dejarse atrapar. Desde este punto de vista podemos representarnos la física como el bosquejo de sistemas de coordenadas en las que ella determina, localiza, limita todo y siempre precisamente con respecto a lo conforme a número.

Pero si ustedes piensan que estas redes, estos sistemas de coordenadas, son urdidos y arrojados para atrapar la realidad, se presenta entonces la cuestión de si la realidad coincide y se agota con tales representaciones esquemáticas. Esto, inmediatamente, parece no ser el caso, pues la física deja en sus mallas varios restos; por ejemplo, un momento no inesencial: el de la vida, ya que ésta de ninguna manera se deja atrapar por mediciones. Tomemos un ejemplo: podemos medir las calorías de un ser viviente, pero no podemos leer en nuestros instrumentos el sentido que para la vida tienen. Lo mismo podemos medir la intensidad de un foco luminoso, pero de ninguna manera derivar y determinar de ahí su sentido para un ser viviente, si para él significa un llamado seductor o una advertencia. Del hecho que la física no agota la realidad —podríamos demostrar también que la biología deja residuos sin solucionar y justo fenómenos que son específicamente humanos— resulta una comprobación peculiar y revolucionaria. Lo mesurable no agota la realidad, sino que se muestra como el resultado de una manera de atrapar lo real, una acción para captarlo. Tanto la física como la biología, como cada una de las ciencias particulares, presuponen una realidad que está delante de las mismas ciencias naturales. Considerada más de cerca aparece evidente esta comprobación, pues recurrimos a las ciencias particulares para comprender un mundo que es en sí, que nos amenaza, que nos incumbe, que en mil necesidades se hace presente. Pero ahora estamos ante una dificultad fundamental y en apariencia insuperable: sólo podemos alcanzar esta realidad en sí por la ciencia; pero, por otra parte, las ciencias particulares sólo pueden atraparla a través de los propios esquemas, de las propias redes, es decir, siempre sólo desde el punto de partida de una determinada perspectiva y sin poder por eso captar la realidad tal como es en sí. ¿Quién nos asegura que junto a las ciencias particulares a que

hemos llegado, no existen otros mil posibles bosquejos, que mientras no han sido realizados nos dejan encubierta la incommensurabilidad y el ocultamiento de la naturaleza que es en sí? Precisamente en conexión con tales reflexiones nace la ulterior tesis de la finitud y relatividad de todo lo humano. Así, el resultado de esta dificultad es doble: por una parte no sabemos ya en absoluto lo que es realidad en sí; por otra parte estamos obligados a reconocer como realidad tan sólo lo que se deja atrapar por las ciencias particulares. ¿Puede esta aparente contradicción superarse y cómo se aviene tal tentativa con la previamente insinuada experiencia? ¿Qué podemos reconocer como naturaleza en sí, de cuyo conocimiento y de cuya disponibilidad se trata en las ciencias naturales? Naturaleza es la coacción de ingresar en determinadas acciones, acciones a las que las mismas ciencias naturales pertenecen. La física se esfuerza por poner a su disposición la realidad por medio de mediciones, y la biología, como doctrina de la vida, realiza otras operaciones que las de la física para escudriñar e inferir el sentido de lo viviente. Pero aquí advertimos de pronto que las ciencias naturales sólo son determinadas acciones, junto a las cuales hay otras mucho más originarias. La naturaleza nos obliga a realizar determinadas acciones no sólo para preservarnos o para conocer el sentido de la vida, sino también nos constriñe a acciones para en general realizarnos y vivir. En este caso las cosas se presentan precisamente a la inversa de lo que parecía al principio de nuestra consideración: espacio y tiempo como representaciones de la ciencia física y de la orientación mediante instrumentos son sólo un momento en la vida; mas también hay modos "naturales" muy distintos de orientarse, de experimentar el espacio, de vivir el tiempo, modos que en su primordialidad hemos olvidado completamente, porque nosotros, seres humanos, no vivimos ya inmediatamente en la naturaleza.

La inmediatez de una tal naturaleza la encontramos en un mundo enteramente distinto, en el mundo atécnico, ahistórico de la Argentina, y en tanto europeos, sentimos su fascinación. Aquella ansia, que aparece en cuantos europeos han estado en Oriente o en Africa, ansia de la que se nos dice no poder uno liberarse jamás de ella, y que como una especie de enfermedad perdura en la sangre, verosíblemente haya de entenderse desde aquí. Hay un mundo en sí cerrado de la vida inmediata, con su propia seguridad, con su propia certeza, frente al que los instrumentos de medida fracasan del todo. Y precisamente aquí, en este

lugar, quiero plantear el interrogante: aquel otro mundo, que se vislumbra al irrumpir a través del mundo técnico, es sólo un mundo de lo puramente biológico como le es propio al animal, o llegamos además a posibilidades del todo heterogéneas, a otras realidades en las que las humanas unidades de medida, como número, signo, palabra, expresión, no tienen ya ningún sentido; mundos que otras culturas han vislumbrado y reconocido, aquellos mundos de que hablan los místicos cuando nos los describen y afirman que proximidad y lejanía, arriba y abajo, ayer, mañana y ahora llegan a ser aquí expresiones sin significado. Quiero hacer surgir en forma concreta al hilo de un ejemplo esta pregunta, a la que no he de responder aquí, sino que sólo quiero dejarla formulada.

2. *La naturaleza ahistórica.*

¿Qué es, por ejemplo, la naturaleza tal como la experimentamos allá en los Andes? Una naturaleza que precisamente ahí se nos aparece como una negación de toda actuación, como una realidad cerrada en sí, carente de historia, de tiempo. ¿Pues en qué había de poder medirse en alguna forma un acontecer? ¿En vista de qué puede ser esperado allí algo que aún no es? El día sucede al día, la noche a la noche, en una marcha circular idéntica, en la que a lo sumo el cambio de las sombras puede representar una modificación; una modificación, empero, que en su regularidad aun subraya más lo idéntico. Por eso allí la palabra tampoco tiene ya ningún sentido. La palabra es expresión y como tal siempre es respuesta a exigencias que la vida pone, y por lo tanto es un diferenciar, un destacar y limitar. Pero, también, ¿para qué diferenciar algo? El sentido de las cosas aparece ante uno en aquellas solitarias montañas como un secreto que carece de toda necesidad de comunicarse. Hasta el "estar con otro" carece de sentido, porque el estar con otro supone exigencias, realización, historia. La soledad presupone, en cambio, pura contemplación, pura consideración de aquello que es siempre taciturnidad e inmovilidad. Pero, ¿cómo ha de entenderse una tal realidad? ¿Cómo algo infra o suprahumano? Nosotros, precisamente nosotros que vivimos completamente, hasta la asfixia, en la historia ¿podemos admitir una vida ahistórica? ¿Vida ahistórica no es ya una contradicción? ¿Cómo podemos captar el sentido de semejante contradicción? Estas son preguntas que surgen en el encuentro con la

naturaleza de la Argentina, en los Andes, y que adquieren una especial perentoriedad para nosotros europeos, que quizá ya estamos al final de una historia.

Si entendemos como naturaleza la coacción que nos lleva a accionar; si aun el arte, en tanto imita la naturaleza, significa una exhibición de la naturaleza en tanto acción —de acuerdo a la concepción aristotélica—, yo afirmaría que en el encuentro con la naturaleza, así como tuve de ella la vivencia en la Argentina, aparecen dos posibilidades opuestas: una de ellas es la que experimenta la naturaleza como mundo puramente biológico, y en ella reconoce seguridad, certeza instintiva para hundirse en su anonimato.

Traducción: CARLOTA T. DE MATHAUS.

HISTORICIDAD DE LA NATURALEZA

POR CARLOS ASTRADA

Nuestra naturaleza —la intemperie cósmica de la Pampa y de los Andes—, comparada con la europea, tan saturada de historia, tan humanizada por el arte y las empresas de los hombres, es, sin duda, ahistórica. Pero cualquiera sea la actitud en que nos coloquemos frente a ella —ya la científico-natural en vista a su dominio técnico, o la contemplativa del arte, o la que la encara como una realidad vinculada, por el esfuerzo, a la obra del hombre y su experiencia—, pensamos que su ahistoricidad es sólo relativa en comparación con aquel punto de referencia.

La naturaleza en nuestro ámbito sólo es, pues, relativamente ahistórica, es decir, atendiendo a su escasa o mínima densidad demográfica, ya que hace mucho comenzó para nosotros el proceso de transformación del espacio geográfico en medio histórico, o sea en tiempo de nuestro mundo histórico-espiritual. Ciertamente, es tan dilatado el escenario en que transcurre la vida de los argentinos, que frecuentemente no es fácil —y no sólo para el europeo— percibir la estructura existencial de nuestra convivencia y la relación —de lucha y penetración— en que estamos con esta naturaleza nuestra, tan rígida e imponente. A esto se agrega, como ya lo hemos hecho notar en otro lugar, que al hombre argentino, por su modalidad ontológica, "no siempre le es dable, sin esfuerzo, centrarse en su peculiar existencia y desde ésta establecer y señorear un equilibrio con su contorno físico, y uno de convivencia o coexistencia con su contorno humano" (1).

Considerando el problema en general y desde supuestos estrictamente filosóficos, pensamos que no hay naturaleza ahistórica. Para todas las actitudes pluralistas fundamentales con relación a la naturaleza, ésta

(1) El "Mito gaucho", pág. 11, Buenos Aires, 1948.

siempre está circunscrita por la historicidad, como esencial acontecer del ente humano. Ya la concibamos como *Deus sive Natura*, con Spinoza, o como plenitud viviente y en devenir, con Goethe, o como símbolo, con Novalis, o como estricta legalidad, con las ciencias naturales, o como drama y representación de Dios, con las religiones monoteístas, o como fuente de revelación divina, con Rogerio Bacon, o como la última consistencia existensiva de las cosas —que podamos decir montaña, mar, manantial, árbol—, con Rilke, o, por último, como conformidad a fin, la naturaleza es siempre objeto de una vivencia más o menos histórica, vivencia que va desde las fórmulas matemáticas de la física en función del propósito de dominarla técnicamente hasta el goce estético ante sus formas múltiples y el temor anonadante y reverencial en presencia de su poder incontrolable.

Descubrimos la naturaleza —el ente natural— existencialmente a partir de nuestra *mundanidad*; y si consideramos la naturaleza como nuestro "paisaje", aunque se trate de uno tan dilatado y escaso de sustancia humana como la pampa argentina, flanqueada por el macizo andino, toda naturaleza, aun en su máximo alejamiento para las posibilidades del hombre, es siempre histórica. Así lo entendió el romanticismo con su gran don de adivinación, y acertó, no obstante haber quedado fuera de su alcance la raíz existencial de la comprensión ontológica de la naturaleza, es decir, inferirla a partir de la idea de mundo del ente humano, única manera de acceder a ella en tanto *naturaleza para nosotros*.

Por el contrario, si partimos de una "naturaleza" supuesta totalmente ajena a "nuestro" mundo, no podríamos llegar jamás a la comprensión de éste, ni a su proyección o bosquejo existencial, y, por consiguiente, a centrarnos en la mundanidad, desde la cual conocemos los entes (las cosas) intramundanos, y entre éstos damos también con el ente natural, el que se presenta como un caso límite de la posibilidad de aquéllos.

Le debemos a Heidegger el haber planteado este problema en sus verdaderos términos y sobre la base de una estricta elucidación del fenómeno "mundo" y un ajustado enfoque ontológico de la naturaleza y del ser de lo histórico. Nos dice: "La naturaleza es por sí misma un ente, al que se lo encuentra dentro del mundo y es descubierto por distintos caminos y sobre distintos peldaños... Al ente como naturaleza el *Dasein* sólo puede descubrirlo en un determinado modo de su estar-

en-el-mundo... Pero asimismo el fenómeno «naturaleza», acaso en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo, es tan sólo ontológicamente comprensible a partir del concepto de mundo, es decir, de la analítica del *Dasein*" (1). Por consiguiente, en la historicidad del estar-en-el-mundo del ente humano está ya involucrada la naturaleza. Cualquiera sea la actitud en que nos coloquemos frente a ésta, todo ente natural está ya dentro de la perspectiva existencial de nuestra mundanidad. Heidegger subraya aún: "La naturaleza es histórica... como paisaje, como dominio de colonización y de explotación, como campo de batalla y lugares destinados en ella para el culto" (2).

No hay, pues, una vivencia de una naturaleza ahistórica, humanamente intacta, es decir, concebida esta naturaleza como ajena a toda relación con el ente humano, cuyo estar-en-el-mundo es ya acontecer histórico. Entre los románticos, Novalis tuvo la intuición clarividente de la historicidad de la naturaleza. En uno de sus "Fragmentos", el precisamente intitulado *Naturaleza y espíritu*, escribe, al referirse a las leyes naturales: "La naturaleza real no es toda la naturaleza. Lo que una vez allí ha acontecido continúa viviendo, excepto en la naturaleza real. Todas estas leyes relacionan ya desde lejos con la moralidad de la naturaleza" (3). Aquí, "naturaleza real", supuesta independiente de lo humano, aparece como el límite más allá del cual no podemos hablar de *naturaleza* desde la perspectiva de nuestra mundanidad, de todo aquello que una vez ha acontecido en virtud de situarnos en alguna de las actitudes mediante las cuales, en nuestro mundo histórico, vamos existencialmente al encuentro de la naturaleza. Y como remate de esta certera visión, Novalis agrega: "La naturaleza no es nada más que puro pasado, libertad pretérita, y por esto enteramente terreno de la historia" (4). Como vemos, Novalis, en quien la conciencia romántica se muestra más sensible y penetrante, aprehende, sin "acaso", el fenómeno "naturaleza" desde la perspectiva histórica de lo humano. Sólo que para él, como para los demás corifeos del romanticismo, centrados en la primacía radicalmente subjetiva del sentimiento, quedó velada la estructura ontológica que hace filosóficamente comprensible el concepto de naturaleza.

(1) *Sein und Zeit*, págs. 63 y 65.

(2) Op. cit., págs. 388-389.

(3) Novalis *Sämtliche Werke*, Bd. IV, pág. 280, ed. Diederichs, Leipzig.

(4) *Ibid.*, Bd. IV, pág. 280-281, ed. cit.

De modo que la vivencia de una naturaleza —la nuestra— como naturaleza ahistórica revela y documenta, bien analizada en su trasfondo filosófico, la historicidad de esta naturaleza en un doble aspecto. Primero, por ser una vivencia suscitada desde alguna de las actitudes por las cuales se instaura históricamente una relación con la naturaleza europea, y esto ya involucra a la nuestra en una perspectiva humana por comparación. En segundo lugar, porque tal vivencia supone —lleva a aceptar— que el hombre argentino se relaciona de algún modo con su propia naturaleza, aunque su actitud difiera de todas aquellas (lo que no es en absoluto el caso) mediante las cuales el hombre europeo se relaciona con la suya.

La "ahistoricidad" de nuestra naturaleza es en parte un problema de incrementación demográfica y de cultura, vale decir que ella en su impenencia apenas ceda la meta histórica de su progresiva humanización, de una empresa espiritual de "hombres en soledad" —originariamente distantes de las densas caravanas humanas y sus puntos geográficos de cruce—, pero resueltos a la tarea creadora, tarea poética, artística, científica, técnica, de poblar de ensueños y realidades su dilatado contorno natural. Empresa ardua, sin duda, verdadera hazaña prometeica en la era de la nueva mitología de la técnica, la de transformar nuestro agreste paisaje originario en ámbito dentro del cual se conjuguen victoriosamente naturaleza e historia —por impregnación y absorción de la primera por la segunda— en la experiencia integral de la humanidad argentina.

RESEÑAS Y CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

Wilhelm Dilthey, *Grundriss der Allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1949.

Ha sido un acierto del profesor Hans Georg Gadamer editar por primera vez en forma de libro el famoso "*Grundriss...*" de Dilthey, que era sólo accesible en la parte de las obras completas en que ha sido recogida la labor manuscrita del gran filósofo e historiador de las ideas, y editarlo completándolo con un apéndice, sobrio y preciso, sobre las direcciones fundamentales del siglo en curso. Con ello aspira a proporcionar a los estudiosos de la filosofía lo que desde hace tiempo les faltaba, "una exposición, breve e instructiva, y sobre amplia base en lo que al material respecta, de la historia de la filosofía", exposición que contenga "los datos más importantes en su gran conexión histórica".

Nada más apropiado para este propósito que este excelente Manual de Dilthey, el que, como lo subraya Gadamer, "es de notable valor no sólo para los filosóficamente interesados, sino para el círculo más vasto de los que se empeñan por una comprensión histórica de nuestra cultura científica".

Las lecciones de las cuales ha surgido el *Grundriss* se proponían —explica Dilthey— "conocer el nexo causal dentro del cual los sistemas filosóficos han nacido a partir del todo de la cultura, todo sobre el que ellos han reaccionado". Hace notar, además, que el ensayo de exponer desde este punto de vista la evolución de la filosofía en su proyección histórico-universal, lo comenzó en *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Efectivamente, Dilthey intenta resolver el problema de los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu combinando, con su agudo sentido para los nexos espirituales y para la percepción histórica en profundidad, un procedimiento histórico y uno sistemático. Esto le permite seguir la marcha de la evolución a través de la cual la filosofía ha tratado de conquistar tal fundamentación. Determina el lugar de las teorías particulares dentro de los cuadros de esta evolución, suministrándonos un criterio orientador acerca del valor de las mismas. (Con la fuerza discriminatoria que lo caracteriza, prosigue aquel ensayo sirviéndose de los mismos recursos metódicos en sus magníficos estudios sobre *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*).

Depurar un criterio y proporcionar tal orientación valorativa es lo que Dilthey consigue —en diáfana síntesis— en su *Grundriss der Allgemeinen Geschichte der Philosophie*.

C. A.

Georg Simmel, Goethe. Editorial Nova, Buenos Aires, 1949.

El fino analista que es Georg Simmel, cuyas obras más importantes no han sido aún vertidas al español, es bien conocido por nuestro público lector a través de sus ensayos sobre aspectos distintos de la cultura: arte, religión, sociedad, moda, economía, etc. Su obra *Schopenhauer* y *Nietzsche*, así como su *Sociología*, también muy conocidas en nuestro medio, ya nos lo revelan como un pensador agudo y diestro en cuestiones especulativas. Lo mismo en lo que atañe a los *Problemas fundamentales de filosofía*. Ahora, la editorial Nova, en traducción de José Rovira Armengol, nos ofrece *Goethe*, seguido de un estudio sobre *Kant y Goethe*. Este último ensayo tiene las características de la especulación simmeliana en tanto aborda el problema de las culturas, y en este sentido, a través de un manejo analítico del tema de las concepciones del mundo, el autor ha querido mostrar cómo ambos pensadores contribuyeron a dar materiales para "una historia de la concepción moderna del mundo".

La obra que nos ocupa es, por motivos diferentes, un libro de excepción. Salvo en obras de enjundia como las de Gundolf, Luckás, Strich, Croce, etc., por lo general, cuando se ha tratado "el caso Goethe", se ha caído en la facilidad del esquema biográfico: amores, amistades, vicisitudes, anhelos, curiosidades científicas y literarias. Pero el trabajo de Simmel ni ofrece la contextura de una obra según la técnica biográfica, ni abandona tampoco la vida de su "personaje"; todo lo contrario, muestra simultáneamente cómo "vida" y "obra" van construyéndose mutuamente para cumplir *el proyecto de una vida poética en la interior y armoniosa unidad del hombre*. Por eso, insistimos, no es en modo alguno ni siquiera "una gran biografía". Mas, sería erróneo precipitar el juicio e irse a la otra alforja, porque tampoco es un análisis de la obra realizada al filo de sugerencias estéticas, intenciones filosóficas o determinaciones históricas. Es sí un Goethe "en relieve", como vida proyectada hacia el plano del pensamiento. Es la "idea" Goethe, pero captada y desarrollada sobre el plano que dibuja la "existencia" Goethe cuando va informando su propia vida, acrecentándola, por medio de una suerte de "historia personal" cuya parábola astral deja el rastro de luz o "espiritualización de la vida". Digámoslo ya, el rastro de aquella vida en que todo era creación: "en ningún otro artista la fuerza de organización de lo artístico descendió con tal amplitud y con tan absoluta atribución de forma a la unidad de la personalidad, que gracias a ella se contemplara y viviera, como una especie de potenciales obras de arte, un círculo tan vasto de mundo y vivencia... a Goethe no le parecía que su crear estuviera separado de su vivir, porque su vivir era ya un crear".

Las ideas de Goethe acerca de la naturaleza, sus investigaciones y preocupaciones de carácter científico, sus juicios valorativos con referencia al "individuo" y a la "persona", las inquietudes artísticas y los sucesivos cambios en la actitud estética, en suma todas las facetas de aquella personalidad compleja entre sumisa y rebelde son filtradas por así decir a través de la "figura" Goethe. Conocer y obrar, hombre y mundo, unidad vital de la existencia y unidad espiritual de la propia obra, cobran en la perspectiva que nos ofrece Simmel una nueva vida y significación no sólo original sino coherente conforme al sello de un individualismo cualitativo, peculiar, que no fué dado en Shakespeare, Dante o Schiller. Este último, cuyas criaturas poéticas acaso sean las más parecidas a las "figuras goetheanas" no logró sin embargo superar el límite de lo teatral, sus "imágenes" son "criaturas" en su propia escena. Simmel pone de manifiesto esto mismo cuando dice: "las figuras de Schiller no poseen interioridad y vida anímicas salvo en aquello que profieren en las palabras de sus papeles. . . los límites de su contorno anímico coinciden exactamente con los de su realidad escénica". Las figuras goetheanas, en cambio, exceden siempre los perfiles meramente protocolares y escénicos, salen del engrama del arte para constituirse en criaturas poéticas, en el sentido fuerte y profundo del término *poiesis*. Basta alcanzar la comprensión de la figura de Fausto para advertir inmediatamente que ella encierra mucho más que la sola imagen escénica y los perfiles artísticos. Le anima una magia secreta que la hace salir del arte para transitar holgadamente por la vida, ello se debe a que si bien nace y vive como figura del arte, sin embargo reposa, se agita o sufre como criatura poética, como expresión de la dimensión fáustica de la existencia, como signo y clave de una concepción del mundo. ¿Acaso no podría decirse lo mismo de Natalia, Ifigenia, Tasso? En este sentido, el análisis de Simmel, cuya fina penetración nunca defrauda, cala hondo en las figuras goetheanas y, seguro de lo que busca, expone al desnudo la íntima e irreductible significación de sus criaturas poéticas: "las figuras de la época de madurez de Goethe tienen esa cosa sin par de que poseen la plena redondez clásica, y no obstante, todo lo que representan es sólo el capítulo compendiador y decisivo de una inmensa totalidad de vida, y también un destello de color en que tenemos su vida. Las figuras de Goethe tienen con él el parecido de poseer la cualidad, no susceptible de ulterior análisis, de hacer resonar con toda manifestación, por objetiva o casual que sea, la totalidad de una vida coherente no expresada ni expresable directamente. . . esa vida de sus figuras, que sirve de base y rebasa cada una de sus manifestaciones singulares, se objetiva o puede objetivarse en una concepción del mundo".

Cierra el libro, como hemos dicho, un estudio de Simmel sobre *Kant y Goethe*. Se contraponen en él dos concepciones del mundo, pero con la manifiesta intención de mostrar cómo una y otra concepción resuelven los dualismos que, o bien

en el dominio teórico o bien en el dominio práctico, salen al encuentro de cada uno de estos pensadores con un acento tan irreductible que dificulta su superación. En el dominio teórico, uno y otro se pronuncian contrarios a la representación de "fines de la naturaleza". Así, viene a decir Simmel, "se manifiesta la comunidad de tendencia cultural de Kant y Goethe, si bien al fundamentar su oposición se ponen de manifiesto sus discrepancias". En el dominio práctico, Goethe coincide con Kant en la primacía de la razón práctica sobre la teórica. En la concepción ética, tal coincidencia es correlativa a la que en la concepción general del mundo exigía la superación del dualismo superficial entre la naturaleza exterior y la interior. Pero, dice Simmel, en este caso como en el otro los caminos se separan o bien antes de haber coincidido o bien después, porque "para Kant lo incognoscible de la existencia es un más allá, absoluto separado por un abismo sin puentes de todo lo dado, mientras para Goethe es sólo la profundidad del mundo contemplable, que se pierde en lo místico, y a la cual conduce el camino de éste, bien que interminable pero sin saltos". Podemos decir que las frecuentes referencias de Simmel a la filosofía de la vida hacen que este ensayo sea fácilmente adscripto a la época de madurez del autor, madurez que sin duda ha logrado expresión definitiva en su obra *La visión de la vida*, editado en el año 1918, año de la muerte de Simmel. Aludimos aquí a esta filosofía de la vida porque la clave para entender la última posición filosófica del autor quizás pueda hallarse en el *pendant* entre el ensayo que nos ocupa y esa obra final a que hacemos referencia.

Si tenemos en cuenta esta circunstancia y la no menos importante de que este año se celebre el segundo centenario del nacimiento de Goethe, es obvio todo cuanto se diga respecto de la propicia ocasión con que la Editorial Nova brinda el ofrecimiento de esta excepcional obra de Simmel. La pulcritud con que ha sido realizada la edición, su alcance cultural y la bondad de la traducción nos eximen de todo otro comentario, pero nos obligan a expresar nuestros votos de aliento a los editores que tan dignamente cumplen su misión.

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS.

Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*,
Hamburg, 1949.

El autor de este libro fué asistente y colaborador de Edmund Husserl durante la última fase de su vida, vale decir, mientras predominaba ya en la conciencia general un concepto de fenomenología formado por los discípulos de una época anterior y no aceptado por su propio fundador. Así, los trabajos reunidos en la obra presente, que interpretan el pensamiento husserliano, representan necesariamente una discusión entre este último y las filosofías coetáneas, sobre todo la ontología analítica fundamental de Martin Heidegger. El libro remata en el bosquejo de una metafísica basada en el concepto de la subjetividad de Husserl.

El problema central lo desarrolla el tercer capítulo bajo el epígrafe: *La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación*. Aparentemente, la filosofía de Husserl atravesó varios períodos, contradictorios entre ellos, que no permiten una visión cerrada, sino que giran alrededor de una actitud varias veces cambiada frente al papel de la psicología en el esclarecimiento del concepto de la subjetividad. Sobre todo la teoría de la reducción, que elaboran las *Ideas para una fenomenología pura*, parecía negar la ya lograda "vuelta hacia el objeto", volviendo a instituir un idealismo orientado en la escuela de Marburgo. Para demostrar la unidad de este pensamiento, se hizo necesario seguir su evolución a partir de sus comienzos, es decir desde la formación propia a Husserl del término intencionalidad que tomó de su maestro Franz Brentano. Según las palabras de Husserl, sólo el término fué común a ambos pensadores, mientras su contenido apunta conceptos completamente distintos en sus respectivas investigaciones. Así, Brentano habla sólo de *actos* intencionales, es decir fenómenos psíquicos, sin preguntar por sus *objetos*, que podrían ser comunes a actos descriptivamente diferentes, de modo que para él se trata únicamente de objetos "mentados", que con el "mundo objetivo" pueden relacionarse tan sólo mediante una conclusión causal o de probabilidad. A diferencia de ello, Husserl puede hablar de la intencionalidad de la conciencia, lo que quiere decir, que ésta última no se concibe como el fundamento neutro de los actos aislados sino como productora, como la *prestación* de un mentar. Abandonando el concepto brentaniano, Husserl aplica el término de intencionalidad en una acepción literal, en el sentido del en-tender o sea tender a partir de una representación inadecuada, de suerte que no investiga ya las relaciones mentales, extrañas y propias, en forma aislada, sino la intencionalidad como el lazo que reúne los diferentes actos, que, cuando no son cumplidos, refieren a los que cumplen con su sentido. He aquí el germen del posterior concepto de la conciencia como síntesis o sea prestación sintética. No se discuten ya la representación y el conocimiento como funciones centrales de la conciencia, sino un estrato más profundo: la intencionalidad, que se asemejaría a la *actio* leibniziana. Dentro de este concepto, la esfera ideal ha de comprenderse como accesible úni-

camente por el significado de las intenciones, vale decir por el hecho, dado a la conciencia, de que, sin menoscabo de su contenido real distinto, diferentes actos puedan coincidir con el mismo objeto intencional. La pregunta por el ser real de los objetos reduce así al problema de verificar aquellas prestaciones intencionales, en que aquéllos se dan como existentes.

La correlación entre la conciencia y los objetos intencionales significa que a cada rasgo del objeto corresponde una estructura de la conciencia, que muestra como dado el mismo rasgo. A cada estructura objetiva corresponden así prestaciones psíquicas, pero por otra parte no puede darse como existente ninguna cosa, sin que ella misma tuviese aquellas estructuras esenciales. Mientras la escuela fenomenológica que se vino formando durante la primera década de nuestro siglo, se fundaba sobre todo en un concepto estático de la correlación entre la intención y su objeto mentado y, por ende, en las vastas posibilidades que parecía brindar el método de la "intuición esencial", el propio Husserl no tardó en superar esa posición al introducir el método de la *reducción*. Según la exposición de Landgrebe, este principio se hace manifiesto ya en las *Conferencias sobre la conciencia del tiempo interior*, de 1905. Como para Husserl todo estar dado de un objeto es el resultado de una prestación sintética en que el mismo se constituye, incluso los mismos actos, v. g. de la percepción, que se realizan en el tiempo, son productos de prestaciones intencionales. De tal manera, la conciencia de algo "en el tiempo" mismo se convirtió en objeto de la investigación fenomenológica. Su resultado fué aquel "tiempo interior" que ya no se concibe como reflejo de un tiempo exterior, objetivo y propio a las cosas mismas, sino como un devenir inmanente, constituido por la unidad material de los actos, éstos tomados como unidades de duración en una conciencia en estado de fluencia. En cuanto nos es dada una unidad objetiva susceptible de convertirse en temática, como objeto de una experiencia exterior o inmanente, es decir como objeto del mundo exterior o como acto psíquico o estado, ella se forma en las prestaciones constituyentes de la conciencia intencional fluyente. La unidad tiene su origen en estas prestaciones, y la indagación del origen es, para Husserl, al mismo tiempo el descubrimiento de la conciencia en su carácter histórico, el análisis de la historia de la conciencia en estado de fluencia. Pero en un sentido más estricto esto significa que la prestación de la intencionalidad es, en última instancia, la creación de la misma conciencia como caracterizada por su carácter de fluencia y decurso. No se trata, luego, de la creación dentro de un espacio temporal preexistente, sino de la creación de un decurso posible en general: la conciencia se produce a sí misma. Son estas últimas conclusiones las que presuponen el método de la reducción en una aplicación universal. Sólo cuando se consigue eliminar universal y metódicamente todas las posiciones y supuestos que trascienden la corriente de la conciencia pura, se llega, mediante la reducción, a concebir a ésta como la instancia que ella misma produce y ofrece la posibilidad de un decurso temporal.

Con ello, dos grandes temas se ponen en el primer plano de la atención filosófica. Por una parte, la subjetividad trascendental vuelve a ser el punto de referencia universal tanto de todo lo mentado cuanto de todos los "datos auténticos" (*Selbstgegebenheiten*). Husserl definió aquella corriente de la conciencia del

tiempo interior como la subjetividad absoluta, cuyos momentos no pueden llevar nombres, dado que nombres pertenecen sólo a los fenómenos dentro del tiempo, mas no a aquellos momentos que constituyen el tiempo. Por otra parte se plantea conjuntamente con el problema de la conciencia el problema del ser. Siempre y cuando se hable del ser y de lo existente, su significado puede esclarecerse únicamente remontando a las prestaciones de la subjetividad, en las cuales lo existente se constituye. Por lo tanto, no da ningún sentido el hablar de un ser fuera de las prestaciones intencionales constituyentes de la conciencia, y el concepto de una trascendencia inaccesible para ella tampoco tendría sentido. El análisis intencional universal tiene que hacer evidentes las vivencias, los actos de conciencia, que corresponden a cada proposición filosófica y metafísica.

Comprendida así en su exigencia universal, la idea de la reducción se asemeja a un solipsismo radical y parece tener en común con éste una tendencia hacia el ateísmo. De acuerdo con el "método de la reflexión universal" por parte del "espectador desinteresado", el "mundo" no puede pensarse sino como horizonte espontáneo de la subjetividad. Incluso la idea de un mundo prehumano cobra forma tan sólo como el concepto de su aspecto bajo el ángulo de un sujeto humano que lo vería, de modo que se presenta como horizonte del pasado para nuestro mundo actual. "No es dable prescindir de la correlación entre el concepto de algo y el concepto de un sujeto posible, para el cual aquello se da como existente." Este enunciado vuelve así a la fórmula kantiana del "«yo pienso», que acompaña todas mis representaciones".

Tres soluciones se ofrecen para resolver este dilema de la omnipotencia tan absoluta como vacía de la subjetividad pura, del "residuo de un mundo aniquilado": la dialéctica hegeliana, la ontología fundamental heideggeriana y la constitución intersubjetiva del mundo, que Landgrebe deduce del pensamiento de su maestro. En cuanto a la filosofía de Hegel puede decirse que, no obstante las numerosas citas afirmativas de sus obras, la exposición no llega hasta una disquisición sobre las razones del fracaso de la misma. Adúcese motivos históricos, como la posición agudizada de los neohegelianos, que cerraron el acceso a la problemática metafísica, y algunas sugerencias sobre los límites del pensamiento discursivo de Hegel, que sin embargo no difieren mucho de los argumentos existencialistas contra el método de la reducción y de la reflexión universal husserliana. Pero aparentemente iría más allá del tema de este libro una investigación sobre la diferencia de los métodos, aunque a ello puede objetarse que una fundamentación de una metafísica fenomenológica no puede evitar una revisión de sus antecedentes postkantianos. Por su parte, la tesis heideggeriana encuentra una referencia muy amplia, sin que el autor se apresurase a anticipar un dictamen definitivo. El filósofo de "Ser y Tiempo" no confía en que el método husserliano pueda llegar a la autoexperiencia originaria del *estar aquí* (*Dasein*). El estar en el mundo ofrece la estructura básica para la interpretación de toda actitud frente a lo existente, pero no es factible, según Heidegger, explicar mediante el análisis intencional el estar en el mundo. A ello objeta Landgrebe que la "actitud frente a lo existente" no es la intencionalidad fundamental sino tan sólo un estrato determinado, vale decir la intencionalidad de los actos. Pero aduce también una explicación

propia de Heidegger que puede interpretar mejor la diferencia auténtica entre las dos concepciones. Para Heidegger, toda filosofía no tiene sino la tarea de hacer expresa la metafísica que siempre está aconteciendo en el estar. El sentido del ser y con ello la estructura de la subjetividad no pueden llegar a la evidencia mediante la reflexión del espectador desinteresado sino únicamente por el cumplimiento de la existencia. Y en este punto se hace evidente toda la diferencia entre las dos posiciones. La auténtica realización de la existencia humana, allende todas las indagaciones regresivas, que constituyen al hombre tan sólo como objeto entre otros objetos y como producto de una autoapercpción hacendera a base de prestaciones intencionales intersubjetivas, se prueba en la "angustia ante la nada", la cual ya no es una vivencia intencional, puesto que no produce algo dado objetivo que permitiría aplicar el método de la indagación regresiva. De este modo, para Heidegger el ser no es idéntico con ser-objeto. Antes de toda meditación filosófica se pone en evidencia la facticidad del estar como último fundamento de la ec-sistencia; la angustia es la autoconciencia de ese estar fáctico, y ella se realiza como ec-sistencia en el comportamiento resuelto (*Entschlossenheit*). En Husserl, la consecuente aplicación del método de la indagación regresiva desarticula las unidades objetivas en sus variedades constitutivas, es decir, las prestaciones sintéticas, hasta llegar a la más profunda de ellas: el temporalizar o traer a sazón (*zeitigen*) de la conciencia de la temporalidad interna. También este procedimiento trasciende el "dato del ser hombre", vale decir el tenerse a sí mismo y el ámbito determinado en una conciencia natural de mundo, poniéndolo entre paréntesis, y avanzando hasta la estructura de la subjetividad absoluta, que, planteada en el mismo lugar metódico como la facticidad del estar aquí heideggeriano (*Dasein*), igualmente se presenta como el fundamento de toda mostración posible: en un caso mostración de la derelicción humana, en el otro, producción de los horizontes mundanos, espaciales y temporales.

Aparentemente, el contraste entre los conceptos de Husserl y de Heidegger, que acabamos de esbozar, marca un límite del método fenomenológico, en la forma en que el primero de los pensadores mencionados lo aplicó. Consciente de tal situación, Husserl estipuló su superación por medio de una fenomenología constructiva, la cual permitiría resolver las cuestiones metafísicas supremas. A su bosquejo se dedica la última parte del libro de Landgrebe, luego de exponer múltiples sugerencias para la reconstrucción de la historia de la filosofía, sobre *El problema de la historicidad de la vida, El mundo como problema fenomenológico y El problema de un conocimiento absoluto*. El desenlace de la metafísica en el siglo XIX se debe a la distinción y el siguiente gualdrapeo entre la fe y el saber. Vista desde el hombre, la metafísica es el "recuerdo" pensante del arraigamiento humano en la totalidad del ser; vista desde el ser, la metafísica es la autorrevelación del ser por el medio del conocimiento humano. Su tema es, luego, el sentido del ser, vale decir la trascendencia de un doble sentido: como rasgo determinante del hombre, quien sólo vinculado con la totalidad del ser reconocido puede encontrar el fundamento de su existencia, y como razón de la posibilidad de lo existente y de su conocimiento. De aquí que toda metafísica deba arrancar del hombre y su comportamiento cognitivo frente al ser, y que, por otra parte, su tema su-

premo sea el ser comprendido como absoluto que se descubre para sí mismo por medio del conocer. Vista así, la existencia humana no es humana en el sentido propio, mientras no realice su trascendencia: el desenlace de la metafísica significa a la vez el desenlace de la esencia humana, y la restauración de la metafísica importa una tarea fundamentalmente humana.

El desenlace de la metafísica se muestra entonces como la evidencia creciente de un acontecimiento que ya nos ha dado todo y que el hombre tuvo que experimentar en la forma de una caída radical en las honduras de la subjetividad, tal como, a partir de San Agustín, el desarrollo espiritual occidental la viene realizando. El *intelligo ut credam, credo ut intelligam* frente a un Dios personal guarda todavía la identidad de intelecto y fe, aunque ya son distinguidos conceptualmente. La doble teología escolástica —*theologia rationalis* y *theologia revelata*— deja de reposar en la certidumbre de un Tú en sus formas de comprensión, tomada ésta como concepto superior al mero conocimiento racional. El progreso del ensimismamiento humano se demuestra en la duda cartesiana, cuyo resultado final, la *mathesis universalis*, finca en el *ego cogito*, que se ve confirmado tan sólo en sus momentos aislados. La última tentativa para recuperar la unidad de las dos formas de la comprensión en el sujeto, la determina el camino del idealismo alemán, que estriba en la politización del pensamiento por los jóvenes hegelianos y el positivismo agnóstico.

Ante el horizonte de esta evolución, la reducción fenomenológica adquiere un significado eminentemente histórico. Su aplicación había llegado a revelar un nuevo concepto del "mundo", que se comprende como el fondo acompañante de cada objeto temático y, en consecuencia subsiguiente, como el suelo común a todas las afirmaciones y negaciones. Para cada una de éstas se presupone el suelo universal de la creencia y certidumbre acerca de un mundo, cuya existencia no se cuestiona. Pero la reducción total no se refiere tan sólo a los actos aislados y lo mentado de ellos, sino que apunta al suelo de todas las afirmaciones: trata de entrecomillar la "tesis general de la actitud natural", vale decir la certidumbre acerca de la existencia propia del "mundo", para no dejar nada sino el *ego cogito*, residuo del mundo aniquilado. Esta eliminación positiva propia no es, entonces, la idea estrafalaria de un solitario, tal como parecía todavía a Kierkegaard, sino se debe a las condiciones existenciales del desarrollo de la historia espiritual. A este respecto queda extraño el hecho de que la visión actual de la posibilidad de un mundo anihilado se deba a Husserl, pero encontrara su fórmula expresa sólo en Heidegger, cuya tesis de la facticidad del estar humano no fué comprobada por Husserl, aunque ésta constituye el punto de arranque existencial de él mismo.

El *solus ipse* que es el remanente de aquella reducción universal puede superar su situación por medio de la intencionalidad universal, que forma la contraparte de aquélla. Todas nuestras apercepciones de objetos muestran como fondo no temático una relación con otras conciencias que o lo han producido o han constituido su significado. Así se abre la perspectiva de una distinción entre las cosas y los sujetos. No es dable definir a éstos exhaustivamente como objetos, sino que, como centros de propias prestaciones intencionales, ellos se determinan esencial-

mente por el hecho de que contribuyan a constituir las cosas como sistemas de polos intencionales. Esta perspectiva no es, por cierto, una construcción artificial opuesta a una existencia natural de un mundo constituido por objetos, sino que de hecho restaura la "evidencia inmediata del Tú", vale decir, de una conciencia intersubjetivamente constituida: "La estructura apriorística de la objetividad finca en la abertura previa del horizonte del estar junto a otros sujetos". El acto individual del *Ego cogito* se hace posible tan sólo en base a estructuras significativas que no se comprenden en referencia al *solus ipse*, sino como comunes con otros sujetos, de modo que el mundo nos es dado previamente y como horizonte común. Concebido en forma aislada, el *ego cogito* constituye en efecto un mundo de objetos. Más según el concepto husserliano, la conciencia en estado de fluencia, de la cual surgen los diferentes actos del *cogitare*, es una unidad previa. No es su "facultad *a priori*" más originaria la de tropezar con lo existente en la forma de objetos solamente, sino que es la abertura del horizonte "mundano", que es sustentada por su *Befindlichkeit* total. Bajo este aspecto más profundo pierde también lo absoluto, el supremo ser, su carácter tradicional de una objetividad de estructura de la "cosa en sí". Sin embargo, cuando "no es dable prescindir de la correlación entre el concepto de algo existente y el concepto de un sujeto posible, para el cual aquello es existente", la subjetividad tal como es dada a nosotros, está sujeta siempre a una apariencia trascendental, vale decir, se expresa tanto en la reflexión cuanto en el lenguaje como conciencia nuestra y enfrentada a lo dado o al mundo "en sí". Sólo la reducción fenomenológica universal consigue penetrar hasta el punto donde el "es" deja de tener el significado de un ser mundano para convertirse en aquél de origen de mundo y del "estar juntos" mundano. En este supremo avance llegan a coincidir el sujeto y la sustancia, ya que aquí la subjetividad, evidenciada en las prestaciones intencionales, aparece no sólo como el origen de un conocimiento de los objetos, sino a la vez como la condición apriorística de la posibilidad de los objetos mismos o sea del mundo como horizonte total de toda objetividad de objetos, del ser de todo lo existente.

Señálase aquí la dificultad de comprender la doble naturaleza de la subjetividad, como mundana y como absoluta. Por una parte se ofrece el esbozo monadológico, según el cual lo absoluto existe derramado en la multiplicidad de las subjetividades mundanas y reducidas, por otra parte parece brindar una solución la idea de la subjetividad absoluta del Todo en Uno. Mas incluso la oposición de lo mucho y lo Uno muestra un carácter originariamente mundano, que como tal debe quedar sujeto a la reducción. De tal suerte, el *ego* concreto se encuentra ante una trascendencia que no aparece ya como objeto muerto sino como el Tú que nos llama, aunque no lo haga con el medio comunicativo del lenguaje mundano, sino que se deja sentir en la totalidad del instante que la subjetividad vive concretamente, aquí y ahora. En esa llamada, lo absoluto "está" ello mismo, y "sólo en este estar ello mismo se ofrece la posibilidad de la existencia humana en su facticidad." No se trata, entonces, de una intersubjetividad que se limita a suministrar el material y las formas de la apercepción, sino de una que nos llama, que nos habla y exige a través de nuestras vivencias. La trascendencia de lo absoluto no es una construcción formal que podría refugiarse en nuevos conceptos, v. g. lo

totalmente otro; ella resurge en la filosofía bajo el nombre que llevaba durante la separación entre ésta y la teología tan sólo en la última, bajo el nombre de Dios. Pero entonces se trastruca también el significado del término trascendencia que se determinaba a partir de la posición del hombre. Esencialmente ha de superarse la apariencia trascendental ambigua: la elucidación de la existencia humana es bajo un aspecto el llamado del Tú divino, al que se halla enfrentada; bajo el otro aspecto aparece la existencia humana como el lugar en que el ser llega a la conciencia como la autorrevelación de lo absoluto. Ésta, y no la repercusión en el hombre constituye el sentido propio y supremo del acontecer metafísico.

La disquisición landgrebiana del pensamiento de Husserl, de sus filiaciones en la filosofía de Heidegger y de sus insignes antepasados —San Agustín, Descartes, Kant, Hegel— se presenta así como un modelo del pensamiento. Esto no quiere decir que carezca de relación con el pensamiento efectivo de nuestros días. Por el contrario, su extrema audacia de las perspectivas señala las posibilidades que el momento histórico puede realizar o desacertar, pero que de todas formas marcan su posición existensiva. Así, la posición amenazada de la subjetividad se comprueba también en la incertidumbre que experimenta su concepto tradicional en la instauración del Tú enfrentado a ella, o asimismo del conexo intersubjetivo que la condiciona. La posición precaria del Tú, por otra parte se destaca hasta en la tendencia de todas las lenguas modernas de eliminarlo por completo o de reducirlo a las esferas familiar, religiosa y poética, tendencia que sigue el afán de dominar aún a expensas de la proximidad humana. Esa tendencia podría indicar un proceso evolutivo hacia una repetición del *homo homini lupus*, quien prosperaba inhumanamente. Dentro de estas condiciones adversas o al menos ambiguas, el modelo del pensamiento proyectado por el autor del libro reseñado asume el carácter de un hecho histórico auténtico. Por lo inconcuso de su desarrollo discursivo señala la posibilidad actual de su derrotero intencionado.

PEDRO VON HASELBERG

Josiah Royce, *Filosofía de la Fidelidad*. Librería Hachette, colección Cultura Filosófica, Buenos Aires, 1949.

Desde hace algunos años la bibliografía filosófica de nuestro idioma se viene enriqueciendo con la aquilatada calidad de las obras de Josiah Royce. El mérito de ello corresponde a las versiones de Vicente P. Quintero quien, a sus ya conocidas de *Lectures on Modern Idealism* y *The Spirit of Modern Philosophy*, agrega ahora esta traducción de *The Philosophy of Loyalty*, vertida con la misma justeza y buena prosa de las anteriores.

Filosofía de la fidelidad expone la ética de Royce. La integran una serie de conferencias que originariamente fueron pronunciadas en varios cursos y, luego de sucesivas reelaboraciones, alcanzaron forma definitiva en este libro. De su origen conserva el estilo hablado que, por lo demás, se adecúa a la extraordinaria capacidad de Royce para anuar sencillez y claridad de expresión con la profundidad de pensamiento, así como al propósito, anunciado ya en el *Prefacio* y operante en cada página, de orientar a sus oyentes, pensando los problemas morales con miras a la acción. Renueva así, imprimiéndole el cuño de su acentuada personalidad, un género del que es ilustre exponente buena parte de la obra de Fichte.

De acuerdo con tal propósito *Filosofía de la fidelidad* estudia la vida moral, pero a partir de y con especial referencia al aspecto práctico. Sólo las dos últimas conferencias superan ese punto de mira para presentar, en rápido bosquejo, la metafísica que fundamenta los resultados obtenidos, y una concepción de la religión acorde con ellos.

La fidelidad, según la tesis de Royce, es el principio de toda la vida moral. Ella es "el corazón de todas las virtudes, el deber central entre todos los deberes" (págs. 20-21); "en la fidelidad, cuando se define adecuadamente, está el cumplimiento de toda la ley moral" (pág. 33).

¿Qué es *fidelidad*? Una noción viejísima, aclara Royce, pero que es necesario desbrozar de asociaciones casuales y engañosas. La definición provisoria a que se atiene en buena parte de sus conferencias es adecuada a los problemas prácticos que son su preocupación primera: Fidelidad "es la *devoción voluntaria, práctica y completa de una persona a una causa*. Un hombre es fiel cuando, en primer lugar, tiene *una causa* a la cual es fiel; cuando, en segundo lugar, se consagra *de manera voluntaria y completa* a esa causa, y cuando, en tercer lugar, expresa su devoción *de manera continua y práctica*, obrando firmemente al servicio de su causa" (pág. 34).

Tal fidelidad no es meramente un ideal ético; se encuentra realizada en muchos ejemplares humanos, aunque no todos sean conscientes de la fidelidad que encarnan. Además "no es un bien que sólo unos pocos pueden alcanzar, un don aristo-

crático de un pequeño número de santos, sino, por el contrario, un bien accesible a los hombres de toda clase y condición” (pág. 119).

Independientemente de cuáles sean las causas objeto de su adhesión, la fidelidad así entendida resulta el bien supremo para quien la practica. En efecto, si mira dentro de sí mismo el hombre encuentra, en su ser natural ajeno a toda formación, sólo una masa de deseos, innumerables y antagónicos, incapaces de ofrecerle un plan de vida. La actividad social tiende, la primera, a transformar ese caos de deseos naturales en alguna clase de orden y sugiere al hombre, en su hacer rutinario, una multitud de planes de vida, pero tales que pueden sólo convertirlo “en un eslabón de su mecanismo o en un miembro de sus numerosos rebaños” (pág. 75). Es decir, “el animal puramente social escapa del caos de sus deseos naturales sólo para descender al nivel de peón del orden social, su amo” (pág. 76). El yo individual reacciona a su vez contra esa coacción social y el conflicto se constituye en un proceso circular sin fin. Únicamente la fidelidad permite al hombre alcanzar el equilibrio, al conseguir el dominio de sí mediante la dedicación a una causa social. La fidelidad unifica su vida dándole centro, fijeza, estabilidad, y lo libra del descontento interior porque significa “el hallazgo de una armonía entre el yo y el mundo, que es lo único capaz de contentar a todo ser humano” (págs. 101-102).

Desde un principio advierte Royce la necesidad de precisar su noción de *causa*. Podríamos sintetizar las conclusiones de sus varios análisis en estos caracteres: la causa es “*algo objetivo*”, que no se identifica con nuestro yo particular, sino que lo contiene como algo mucho más grande. Es además *personal*, pues aunque fascina al yo que se le consagra, él debe elegirla libremente. Finalmente es *social* “porque enlaza muchos yos humanos, quizás un vasto número de yos, en una más alta unidad social” (pág. 56). Resulta así, a un tiempo, personal y suprapersonal.

Pero no basta saber lo que caracteriza a una causa. Es preciso “descubrir un principio mediante el cual sea posible guiarse en la elección de un adecuado objeto de fidelidad” (pág. 94), y que, al mismo tiempo, permita superar los conflictos que pudieran presentarse entre fidelidades antagónicas de distintas personas o grupos humanos, conflictos en que, “lo mejor, a saber, la fidelidad, se usa como instrumento para lograr lo peor, a saber, la destrucción de la fidelidad” (pág. 97).

Puesto que la fidelidad, según queda visto, es el bien supremo, la causa más digna será la de “hacer progresar la fidelidad entre los hombres” (pág. 103), impresa como objetivo último de la conducta moral en la máxima fundamental de la ética de Royce: *Sé fiel a la fidelidad*. Por tanto “una causa es buena... en cuanto es esencialmente una fidelidad a la fidelidad, es decir, en cuanto ayuda y promueve la fidelidad de mis semejantes. Es una causa mala en cuanto, a pesar de la fidelidad que suscita en mí, es destructora de la fidelidad en el mundo de mis semejantes... ya que entonces implica infidelidad a la verdadera causa de la fidelidad” (págs. 98-99).

Elegiré pues, mi causa, de modo que evite los conflictos innecesarios con las causas de los demás hombres fieles, y en esto “mostraré negativamente fidelidad a la fidelidad” (pág. 108); mas al adherir fielmente a ella, daré también un apoyo positivo al principio enunciado, porque mi conducta, con la simple fuerza de su

ejemplo, promoverá la fidelidad universal. En distintos ejemplos nos muestra Royce cómo toda forma de acción en el deber —se trate, ya de deberes hacia mí mismo, ya de deberes hacia mis semejantes— es un acto de fidelidad a una cierta causa, que debe estar sujeto, como tal, al principio supremo de la fidelidad. Nos resulta ahora plenamente inteligible la tesis central de esta obra, ya aludida al comenzar nuestra exposición: "*todas las virtudes comunes... son formas especiales de la fidelidad*" (pág. 106). Consecuencia de ella es la ordenación del mundo de la moralidad. Podemos "convertir la caótica masa de preceptos separados que forman nuestro común código moral en un sistema unificado por el único espíritu de la fidelidad universal" (pág. 114).

También la conciencia moral puede ser explicada en términos de fidelidad. Fundamenta Royce esta explicación en una teoría del yo. En todo yo que haya alcanzado cierta unidad, que haya conseguido en algún grado personalidad, se dan dos aspectos: una *vida*, que vive, y un *ideal*, al que aspira. Vida e ideal nunca se confunden. Mi ideal me viene de mi causa; ella es más grande que mi vida individual y, por eso, pone ante mí un ideal que me exige siempre más de lo que he hecho y de lo que puedo realizar en cualquier momento determinado. "Si soy verdaderamente un yo, mi ideal es siempre algo que se opone a la vida real, y cada acto de esa vida debe juzgarse, estimarse, determinarse, en lo que se refiere al valor moral, en los términos del ideal. Por lo tanto... mi causa y mi ideal tomados juntos y considerados como uno realizan la precisa función que la tradición ha atribuido a la conciencia" (pág. 133). "Tener una conciencia es tener una causa, unificar nuestra vida mediante un ideal determinado por esa causa y comparar el ideal con la vida" (pág. 134). La conciencia así definida es, racional y universal, en cuanto a su validez, pero, individual, en su expresión en la vida de cada hombre.

Con esto ha llegado Royce al término posible en una consideración puramente práctica del problema de la conducta. "Nuestra exposición anterior, escribe, ha sido deliberadamente unilateral. Habíamos examinado la vida moral como si fuese posible fijar un plan de conducta sin que implicase algo más acerca del puesto del hombre en el universo" (pág. 214). Las dos últimas conferencias muestran cómo la ética de la fidelidad se integra con su idealismo filosófico y con su concepción de la religión.

Indiquemos brevemente sus conclusiones: La fidelidad tiene su propia metafísica "que concibe nuestra experiencia individual como firmemente enlazada en una unidad real con toda la experiencia" (págs. 244-245). Esta unidad última nunca la alcanza la experiencia humana, sino en forma fragmentaria, pero nosotros mismos, con todas nuestras ideas y nuestros esfuerzos pertenecemos a ella. A este todo de la experiencia le llama Royce "mundo eterno". "Con ello no entiendo... que lo eterno existe primero y que nuestra vida en el tiempo llega y copia después ese orden eterno. Entiendo simplemente que el todo de la experiencia abarca todos los sucesos temporales, contiene en sí todos los cambios" (pág. 244).

En íntima conexión con este empirismo metafísico está su teoría de la verdad en la que Royce coincide parcialmente con el criterio pragmatista. Así como no hay realidad extraña a la experiencia, no hay tampoco verdad puramente teórica.

La verdad es simplemente la realización satisfactoria de alguna exigencia —exigencia que puede ser expresada en la forma de una proposición— “y que se realiza en la medida en que alguna región de la experiencia de la vida contiene lo que satisface esa exigencia” (pág. 255).

En cuanto alcanzo la verdad estoy pues en unidad con la conciencia del mundo, y esto me permite obtener el “éxito” que exige todo acto de indagación de la verdad.

El error refirma también la tesis de que “el mundo es un todo de vida consciente y un todo pleno de significado” (pág. 261), porque “puedo estar en error acerca de un objeto sólo en caso de que piense realmente concordar con ese objeto” (pág. 260). Resulta así el error un fracaso momentáneo, pero también una tentativa para ponerme de acuerdo “con la conciencia universal, que trato constantemente de interpretar a mi manera efímera” (pág. 260).

Delineada así su metafísica, Royce cree oportuna una definición más completa de la fidelidad. Ella “*es la voluntad de manifestar, en la medida de lo posible, lo eterno, es decir, la consciente y suprahumana unidad de la vida en la forma de los actos de un yo individual*” (pág. 251).

Como última etapa de su indagación, examina Royce la relación de la fidelidad con la religión. Las conclusiones han quedado implícitas en lo ya expuesto. La filosofía de la fidelidad no acepta entre lo humano y lo divino “la precisa línea divisoria que pretenden quienes quieren separar las esferas de la moral y la religión” (pág. 267).

Por una parte la fidelidad implica, ya en sus formas menos desarrolladas, una creencia latente en la realidad suprahumana de la causa y una devoción consciente hacia la causa única y eterna. Es así una unión latente de la moral y la religión, una religiosidad inconsciente que se hace explícita cuando la idealización de la causa alcanza sus planos más altos. Por otra parte “la religión (en sus formas superiores) *es la interpretación de lo eterno y del espíritu de la fidelidad mediante el sentimiento y mediante una adecuada actividad de la imaginación*” (pág. 264).

En la exposición sistemática que hemos intentado, excluimos deliberadamente algunos aspectos y matices que son valiosos porque permiten situar al pensamiento de Royce y precisar su singularidad.

Si su metafísica ubica al filósofo de Harvard en la dirección del idealismo anglo-americano, la ética de la fidelidad lo acerca a la filosofía de la acción. (“Si no puedes decidir conociendo, pon tu voluntad personal en el asunto, y decide ignorando”, pág. 144; “somos falibles, pero podemos ser decisivos y constantes; y ésta es la fidelidad”, pág. 147). No es ajena a esta concepción voluntarista la influencia del pragmatismo. Ella se manifiesta, sobre todo, en el examen del problema de la verdad que Royce desarrolla en cordial referencia polémica a su gran amigo y antiguo maestro William James.

Importancia igualmente sustantiva tiene, en la filosofía de la fidelidad, el aspecto social. En oposición a las múltiples formas del individualismo ético subraya Royce con insistencia la naturaleza social del hombre, (“es un ser que sólo podemos encontrar trabado en vínculos sociales”, pág. 102). Su metafísica idealista lo lleva a hipostasiar las organizaciones sociales (“Si la fidelidad está en lo cierto,

las causas sociales, las organizaciones sociales, las amistades, las familias, las patrias, más aún, la humanidad, deben tener la clase de unidad de conciencia que poseen fragmentariamente las personas humanas individuales, pero deben poseer esa unidad en un plano superior al de nuestra común individualidad humana", (pág. 221). Pero esta realidad primera de lo social no anula al individuo que, por lo contrario, se afirma y se realiza en la medida de su devoción a una causa social libremente elegida, ("la única forma de ser prácticamente autónomo es ser libremente fiel", pág. 83).

En esta dimensión social de su ética enraiza la preocupación por los problemas políticos y sociales de su patria, que analiza con sagaz profundidad en la conferencia quinta, así como, el esfuerzo por perfilar, en sus líneas generales, el problema educativo de la formación para la fidelidad.

Filosofía de la fidelidad abunda, asimismo, en finos análisis psicológicos tanto del problema moral como de la realidad social. Un ejemplo de esta singular maestría la hallamos en las páginas que nos hablan de la fidelidad a las *causas perdidas*, a las que considera uno de los motores más poderosos de la historia humana, porque el dolor y la imaginación que las acompañan las llevan al más alto grado de idealización.

ANDRÉS MERCADO VERA

... el individuo humano... la causa perdida... la fidelidad... la historia humana... el dolor y la imaginación... el más alto grado de idealización.

Enrico Castelli, *Existencialisme Théologique*, Hermann & Cie., París, 1948.

Este interesante ensayo del profesor Enrico Castelli, Director del Instituto de Estudios Filosóficos de Roma, intenta elucidar y fundamentar la posibilidad de un existencialismo teológico de raíz antiintelectualista, orientado en un replanteo del problema de la teodicea. Los precursores de esta posición, que tiende a un voluntarismo renovado sobre la fe como experiencia, serían Pascal y Jacobi, posición que entraña, según el autor, la reacción contra el idealismo, o sea la filosofía que "mezcla trágicamente lo arbitrio con lo necesario" (pág. 14).

Castelli afirma que el existencialismo es "el certificado de defunción del idealismo y del positivismo y, diríamos, de todo el pensamiento moderno" (pág. 16). Dentro del cuadro de los "existencialismos" ya formulados doctrinariamente, "el existencialismo teológico representa el esfuerzo sugestivo de una denuncia y de un análisis de la crisis que el cristianismo atraviesa" (pág. 18). Es necesario limitar las pretensiones de la razón, sin negarla. Kierkegaard ya lo intentó, obligándola a reconocer la verdad en aquello que la escandaliza, y ésta es sin duda, una manera de limitarla, mediatizándola. El supuesto del pensamiento medieval fué la revelación. No obstante, todo él "es una prueba de la razón, prueba en el sentido de la lucha, sea para su retiro definitivo (abandono místico), sea para la determinación de una razón suficiente a determinar sus límites" (pág. 26).

En su apreciación, circunstancial, de la filosofía heideggeriana de la existencia, el autor parece atender exclusivamente a su aspecto existencial, a la fenomenología del *Dasein*, dejando de lado su radical enfoque ontológico. De aquí que él sostenga que el "existencialismo" "es la filosofía de la celebración de la muerte" (42), interpretación errónea aun desde el punto de vista de aquella fenomenología. Asimismo su valoración del idealismo (incluyendo en ella el kantismo) es un tanto sumaria. Distingue las corrientes existencialistas (una de derecha y otra de izquierda) que son consideradas como "dos aspectos absolutamente diferentes de un único motivo inicial que torna manifiesta e irrefutable la quiebra de la investigación filosófica procedente del criticismo kantiano" (pág. 16). Esta afirmación olvida que la dirección existencial heideggeriana, que renueva de manera radical la interrogación ontológica, entronca, en un aspecto fundamental, precisamente con Kant, como lo prueba la problemática de *Sein und Zeit*, la que supone la revaloración y reinterpretación del planteo kantiano llevadas a cabo en *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Si nos situamos en un punto de vista histórico-filosófico, Castelli está en lo cierto al decirnos que "la metafísica de la cual se puede hablar no es más que la teología" (pág. 78). Heidegger ya hizo notar que "porque en ella el ente como ente viene a representación, la metafísica es en sí doblemente en uno la verdad del ente en general y en lo supremo. Ella es, conforme a su esencia, a la vez ontología

en estricto sentido y teología" (*Was ist Metaphysik?* Einleitung, pág. 18. Fünfte durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage, Klostermann, Frankfurt A. M., 1949) ; es ontología en el sentido tradicional, lo que no quiere decir que sea apta para pensar el ser. Pero esta metafísica, que nos viene de Aristóteles, acusa hoy una honda crisis por el advenimiento de un pensar (nada subjetivista) que busca el ser en el ámbito de la inmanencia existencial; lo busca como lo trascendente, pero no extra-existencial, es decir en el sentido de una problemática de la trascendencia en la inmanencia.

En síntesis, el trabajo de Enrico Castelli, en tanto en él se trata de sobrepasar el racionalismo y el intelectualismo en nombre de una verdad fundada en la experiencia de la fe, es la expresión de un fideísmo voluntarista.

C. A.

**F. W. J. Schelling, *Filosofía del Arte*, Editorial Nova,
Buenos Aires, 1949.**

Si el romanticismo alemán puede ufanarse de tener un verdadero filósofo, éste es indiscutiblemente Schelling. Sus célebres lecciones sobre el problema del arte, profesadas en las Universidades de Wurzburg y Jena por los años 1803 y 1804, han circulado durante años en calidad de apuntes manuscritos y han venido más tarde a constituir la obra que hoy conocemos con el nombre de *Filosofía del Arte*. Señalar la importancia del problema del arte sería repetir un lugar común, pero señalar su importancia dentro de la filosofía romántica ya implica mostrar por qué el romanticismo se entregó de lleno a "la cuestión del arte". Aquella filosofía, grávida de exigencias de lo absoluto, inexorable camino que le marcaba la especulación anterior, ante la falibilidad del conocimiento frente a lo incondicionado —designio kantiano— y frente a una "praxis" que le ofrecía el tan ansiado absoluto a expensas del sacrificio de la sensibilidad, del sentimiento, del impulso vital, en una palabra el sacrificio de la esencia misma de su sello romántico, buscó la superación de todo límite humano en aquella "forma" en que el hombre parece depositar, para revivir, el carácter inconfundible de su espíritu: el Arte. Si nos preguntásemos ahora por la importancia de la obra de Schelling, podríamos agregar que además constituyó fuente de inspiración para las teorías estéticas alemanas durante varias décadas sin contar con que, en sí misma, es síntesis y superación de esfuerzos precedentes. Bastaría señalar a este respecto el juicio que merece la obra a un historiador de la filosofía como Windelband o lo que señala Bosanquet, en su *Historia de la Estética*, cuando afirma que Hegel en materia de estética es deudor de las observaciones que pueden encontrarse en la *Filosofía del Arte* y otras obras de Schelling.

En el libro que nos ocupa el problema del arte es expuesto según un punto de vista que tiende a explicar, en función de un principio absoluto, las múltiples y heterogéneas manifestaciones artísticas. Se trata, en concreto, de una interpretación metafísica del arte. De ahí que, previamente al examen del "Sistema de las Artes", Schelling ofrezca una introducción que trasciende el campo de los problemas estéticos. Es una especie de aclaración de la propia posición filosófica, sumamente útil por lo demás como para informar al lector acerca del Sistema de la Identidad schellingiano. En medio a cuestiones un tanto diferentes, el autor se plantea aquí el problema de *la posibilidad de una filosofía del arte*. En la filosofía parecemos complacidos en ver el sereno rostro de la verdad, dice Schelling, pero en la filosofía del arte, de esfera más especial y limitada, alcanzamos la contemplación de la belleza eterna y los modelos de todo lo bello. Pero la cuestión es ardua, porque el arte es lo real, lo objetivo, y la filosofía, lo ideal, lo subjetivo. Así, la filosofía del arte tiende a "representar en lo ideal lo real dado en el arte" y la cuestión no queda muy aclarada que digamos, como advierte el mismo

Schelling. Sin embargo, prontamente los términos del problema tornan diáfanos cuando el autor precisa la cuestión del siguiente modo: "La aposición arte en "filosofía del arte" sólo circunscribe el concepto general de la filosofía, pero no lo suprime. Nuestra ciencia debe ser filosofía. Eso es lo esencial; lo accidental en nuestro concepto es que tiene que ser filosofía en relación al arte". Entendemos ahora que "filosofía del arte" sea la representación del universo en la forma del arte. Pero la idea cabal de esta ciencia aparece formulada cuando el autor alude a la *índole* misma de la construcción que requiere tal filosofía del arte. "El arte, para ser objeto de la filosofía tiene que representar realmente lo infinito que implica como objeto particular o por lo menos poder representarlo. Pero, con respecto al arte esto no sólo se cumple, sino que él, como representación de lo infinito, está a la misma altura que la filosofía: ésta representa lo absoluto en su prototipo, el arte lo representa en su reflejo". Arte y Filosofía se corresponden exactamente, el primero como el más perfecto reflejo de la segunda y como tal tiene que recorrer todas las potencias que en lo ideal recorre la filosofía. Ahora resulta claro que la filosofía del arte tienda a representar en lo ideal lo real dado en el arte.

En la parte general de la obra se estudian la "materia" y la "forma" del arte. La primera consiste en el *mito*, la segunda en el *contraste* de sublimidad y belleza, ingenuo y sentimental, estilo y manera. En cuanto al estudio de la "materia" del arte, ésta que no es otra que la *mitología* facilita los elementos que nos ponen ante la *construcción del arte* como representación general de lo absoluto. En cuanto al estudio de la "forma" del arte, ésta, que no es otra que la *contrastidad* antes señalada nos pone frente al arte como representación particular de lo absoluto. Pero arte es un absoluto, y materia y forma se identifican en lo absoluto, luego "no hay otra materia de producción que lo absoluto en la totalidad de las formas". Interesante es observar cómo Schelling conserva —superándolas— todas (o al menos las más afines a él) las doctrinas estéticas que le precedieron; adviértase si no cómo a través de la "forma" del arte, entendida según contraste entre sublimidad y belleza, ingenuo y sentimental, estilo y manera, Schelling asimila las valiosas resonancias de la estética de su época: Kant, Schiller, Goethe.

Las teorías psicológicas, históricas o meramente críticas, que en su unilateralidad jamás alcanzan a dar cuenta de la unidad en que viven las diferentes especies artísticas, con la interpretación metafísica del arte de Schelling quedan indiscutiblemente superadas. No obstante, Schelling, no contento con la sola reflexión filosófica sigue también el examen histórico del arte a fin de confirmar los enunciados de la teoría en las realizaciones concretas de la plástica, la literatura y la música, tanto en los antiguos como en los modernos. Así, creaciones como las de Homero, Sófocles o Aristófanes en la antigüedad y Calderón, Cervantes o Goethe entre los modernos, logran ser aclaradas en un sentido muy profundo gracias a este mismo principio aplicado diversamente conforme a las épocas. Por otra parte, el interés no decae jamás a lo largo de la obra que, aparte del planteo estrictamente filosófico, trae consideraciones a veces originales y otras veces atrevidas sobre escultura griega, pintura renacentista y estilo gótico.

En síntesis, el problema del arte, que tan hondamente preocupó a Schelling a

lo largo de su evolución filosófica, al punto que reitera la indagación en obras como el diálogo *Bruno*, y conferencias sobre *Dante filósofo* y *Las artes figurativas y la naturaleza*, sólo en la *Filosofía del Arte* alcanza la forma organizada y de sistema. Este libro tiene una actualidad evidente, puede despertar fervor en los artistas y respeto en los críticos, además del sentido que de suyo tiene para el estudioso de filosofía. Por eso, ha constituido un acierto el incorporarlo al acervo de nuestra bibliografía en español concerniente a problemas estéticos. La traducción, correcta y afinada, ha logrado superar en prosa lisa y sencilla las dificultades tan arduas del lenguaje de Schelling, tal mérito corresponde a la profesora Elsa Tabernig que da una vez más pruebas de la eficiencia y seriedad de su trabajo. Un extenso estudio preliminar sobre "El arte en la filosofía de Schelling" y que firma Eugenio Pucciarelli, señala las etapas de la estética del filósofo romántico y ofrece al mismo tiempo una visión crítica de conjunto, sumamente útil en cuanto informa no sólo de la concepción del arte en Schelling sino también de su filosofía y en especial del significado histórico de este libro.

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS

John Dewey, *La Experiencia y la Naturaleza*. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

La filosofía aquí expuesta puede denominarse —dice Dewey— ya naturalismo empírico o empirismo naturalista, y mejor aún, humanismo naturalista.

Cuando la investigación científica está justificada, la experiencia no se detiene en la capa más superficial de la naturaleza, sino que la penetra hasta sus mayores profundidades. Es propósito de este volumen —confiesa Dewey— descubrir algunas de estas notas generales de las cosas de experiencia e interpretar su significación para una teoría filosófica del universo en que vivimos. Presentada así la tarea, los métodos de investigación y experimentación permiten una labor siempre creadora porque "los problemas suscitados por el método empírico proporcionan la oportunidad de llevar a cabo nuevas investigaciones cuyo fruto son nuevas y más ricas experiencias", mientras que los problemas que suscita en filosofía el método no-empírico bloquean la investigación y cierran los caminos. En este último caso la experiencia primaria, el material prístino, queda clasificado como "fenómeno", simples apariencias, simples impresiones. Ahora bien, la construcción de mecanismos nos permite una mejor regulación de los asuntos de la experiencia primaria, y, al mismo tiempo que adquirimos una superior destreza en la regulación cabe un enriquecimiento de la significación. De no ser así sólo alcanzaremos un proceso de experiencia que jamás excede de sí mismo, de estados y procesos de conciencia, sin llegar a constituirse en experiencia de las cosas de la naturaleza.

Para un empirismo verdaderamente naturalista —dice Dewey— el debatido problema de la relación del sujeto y del objeto es el problema de las consecuencias que se siguen en la experiencia primaria para la distinción recíproca de lo físico y lo psíquico o espiritual. La experiencia, en cuanto a su integridad primaria, no reconoce división alguna entre el acto y el material, el sujeto y el objeto, sino que contiene a ambos en una totalidad no analizada aún. "Ahora bien, el método empírico es el único método capaz de hacer justicia a esta amplia integridad de la "experiencia". Solo él toma esa indivisa unidad por punto de partida del pensamiento filosófico". Para el método no-empírico, objeto y sujeto, espíritu y materia, son entidades independientes. Desde el siglo XVII ha venido acentuándose este divorcio entre la concepción de la experiencia como algo equivalente a conciencia subjetiva y opuesto a la naturaleza o mundo de los objetos físicos, según el cual "naturaleza" y "experiencia" nada tendrían que ver entre sí. Dewey se propone demostrar, mediante el método que él llama denotativo, que no hay tal radical separación sino que un íntimo y fecundo maridaje sella el destino de la experiencia y la naturaleza y cómo mediante la primera podemos llegar al corazón de la segunda.

El apremio que mueve al autor a hacer resaltar el "monismo" de la experiencia

y la naturaleza le lleva a señalar en la fuente misma del pensamiento occidental los motivos del origen del dualismo. Las filosofías —dice Dewey— han buscado siempre la seguridad de lo estable, pero como la realidad ofrece un costado cambiante, inestable, tornadizo, se han visto en la necesidad de postular un dualismo: la realidad y la apariencia. El pensamiento filosófico griego ha pensado preferentemente el ser universal, necesario, estático; todo lo que no tenía cabida aquí quedaba relegado al mundo de la apariencia. El espíritu griego sobrestimó los asuntos del dominio del reposo y de lo concluso en sí —la finalidad— a los asuntos del dominio del cambio y la eficacia —o la instrumentalidad. Esta singular preferencia por lo estático y perenne por lo que no desborda el ámbito de los cuadros del pensamiento, hace ver como frustraciones de fines a todo objeto que represente cualidades de lucha, padecimiento y derrota. La palabra "fines" está viciada, pues podría alejarnos del planteo puramente empírico y llevarnos a consideraciones teleológicas. Por esto —dice Dewey— insistir en que la naturaleza es una cuestión de principios es afirmar que no hay un principio único y súbito de todas las cosas. Lo que no es sino decir que la naturaleza es una cuestión de cuestiones, cada una con su propia cualidad. Cuando se ponían como fines los objetos del conocimiento verdadero, las formas más reales del ser, la ciencia no avanzaba. Los objetos eran poseídos mas no *conocidos*, pues "conocer significa que los hombres están ya dispuestos a desviarse de las cosas valiosas, dispuestos a abandonar lo que tienen, por valioso que sea, a cambio de conquistar objetos que no tienen todavía". Así mediante los procedimientos de separación y combinación de las artes industriales el mundo del conocimiento se abre considerablemente. En la ciencia moderna el resultado cognoscitivo es ahora el mundo natural homogéneo, lo contrario del mundo cualitativamente heterogéneo de las ciencias antiguas. Según el autor, todos los problemas que constituyen la epistemología moderna con sus doctrinas rivales, "tienen un mismo origen en el dogma que niega la cualidad de temporal a la realidad en cuanto tal. Así se supone una teoría "instrumental" del conocimiento porque "en la ciencia moderna aprender es descubrir lo no conocido antes", en una palabra: se trata de descubrir, no de demostrar. Como los objetos instrumentales de la ciencia sólo lo son por completo cuando dirigen los cambios de la naturaleza hacia un objeto con el que se logra algo, el conocimiento sale enriquecido. Éste sigue siendo el fin de la ciencia, pero ahora conocimiento es más que ciencia pues es su fruto. Así, la aplicación de la ciencia significa una interacción más extensa de los acontecimientos naturales, una eliminación de las distancias y los obstáculos, un proveer ocaciones para interacciones que revelan potencialidades ocultas anteriormente y que traen a la existencia nuevos comienzos y nuevos finales.

La división del mundo en ideal y físico puede ser superada cuando advertimos que el lenguaje —"madre amorosa de toda significación"— se convierte en el instrumento de los instrumentos que no sólo permite economizar energía en la interacción de los seres humanos sino que es "... una descarga y ampliación de las energías que entran en ella y que confieren a éstas la cualidad adicional de la significación". El lenguaje es así una forma de acción orientada hacia un fin,

y no hay forma de acción que recompense tanto como ella por lo que tiene de colectiva y concertada.

Con todo este cambio varió fundamentalmente el concepto de individuo que dejó de ser una unidad completa y acabada, para ser ahora como un móvil, cambiante y distinto. El espíritu —ahora en su identificación con el yo— es quien promueve este cambio y progreso en las significaciones. Este proceso que da lugar a la iniciativa individual hace empíricamente del espíritu subjetivo un agente de nuevas reconstrucciones preexistentes.”

Pero serán la vida y el arte quienes permitirán la síntesis última entre experiencia y naturaleza. La vida es la nota distintiva de los organismos naturales que permite la franca conexión de estos dos términos. El arte entraña una peculiar penetración de medios y fines. Así, en sentido amplio toda la experiencia —conciencia, espíritu, conocimiento—, constituye un arte en acción que al enlazar las bellas artes con las artes útiles realiza lo más acabadamente posible la unión de experiencia y naturaleza.

El último capítulo está dedicado a los valores. Dewey les da una interpretación naturalista que les proviene de ser cualidades intrínsecas de todas las actividades conducentes a la consumación de éstos. Así termina diciendo que “por ser la inteligencia un método crítico aplicado a los bienes de la creencia, la estimación y la conducta, en forma capaz de construir bienes más libres y seguros que tornen el asentimiento y la afirmación en una libre comunicación de significaciones participables, que tornen la reacción en respuesta, es el objeto razonable de nuestra más profunda fe y lealtad, es el objeto, la base y fundamento de todas las esperanzas razonables”.

HORACIO PINTOS

... et par suite de ce que les déclarations faites par les parties sont...

... et par suite de ce que les déclarations faites par les parties sont...

... et par suite de ce que les déclarations faites par les parties sont...

... et par suite de ce que les déclarations faites par les parties sont...

... et par suite de ce que les déclarations faites par les parties sont...

... et par suite de ce que les déclarations faites par les parties sont...

... et par suite de ce que les déclarations faites par les parties sont...

IMPRESO EL 30 DE DICIEMBRE DE 1949
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
CALLE LUCA 2227, BUENOS AIRES

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
BIBLIOTECA DE LA FACULTAT DE CIÈNCIES
C/ M. DE S. J. 10, 46100 BURJASSOT (VALÈNCIA)

