



100
CF

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

AÑO II

Noviembre 1949 — Febrero 1950

Nro. 5

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCICULO IV



BUENOS AIRES

IMPRESORA "CRISMO", ALBERTO CONTRERAS
PARAGUAY 823
AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTÍN

1950

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano:

FEDERICO A. DAUS

Vicedecano:

FRANCISCO NOVOA

Consejeros:

CARLOS JOSÉ BIEDMA

JUAN E. CASSANI

RAÚL HÉCTOR CASTAGNINO

JOSÉ R. DESTÉFANO

ALBERTO FREIXAS

LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA

FRANCISCO GONZÁLEZ RUIZ

ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET

RODOLFO J. R. M. TE CERA DEL FRANCO

Secretario:

ROBERTO COMBETTO

Prosecretario:

NICOLÁS J. M. BECKER

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Director: CARLOS ASTRADA

Miembro honorario: CORIOLANO ALBERINI

Miembro adscriptivo: FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS

SECCION DE FILOSOFIA

(Anexa a la dirección del Instituto)

Auxiliar técnico: Mario García Acevedo

Auxiliar administrativo: Nelly Marta Ravizzolli

Jefe de trabajos prácticos: Andrés Mercado Vera

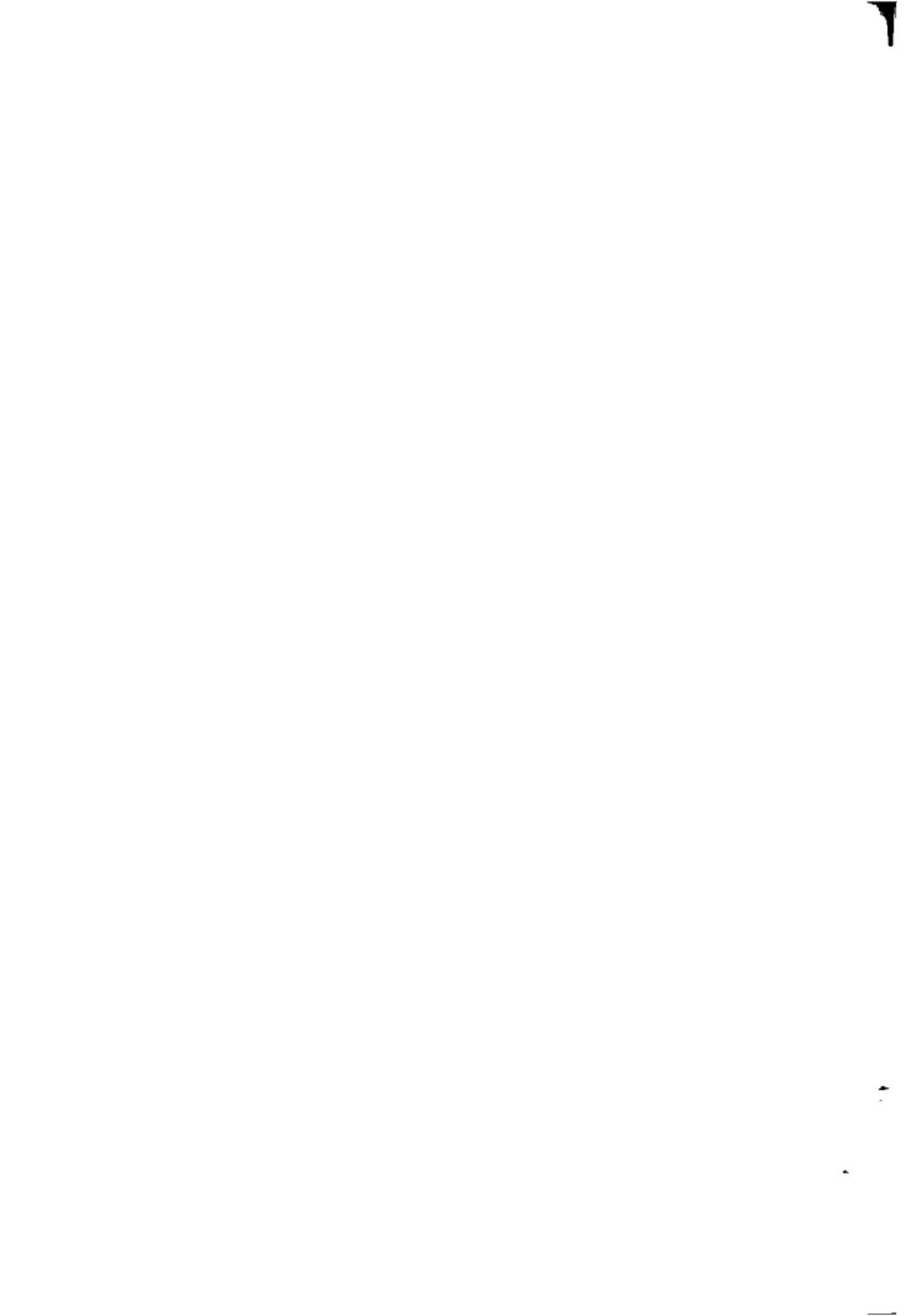
SECCION DE PSICOLOGIA

Director: LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA

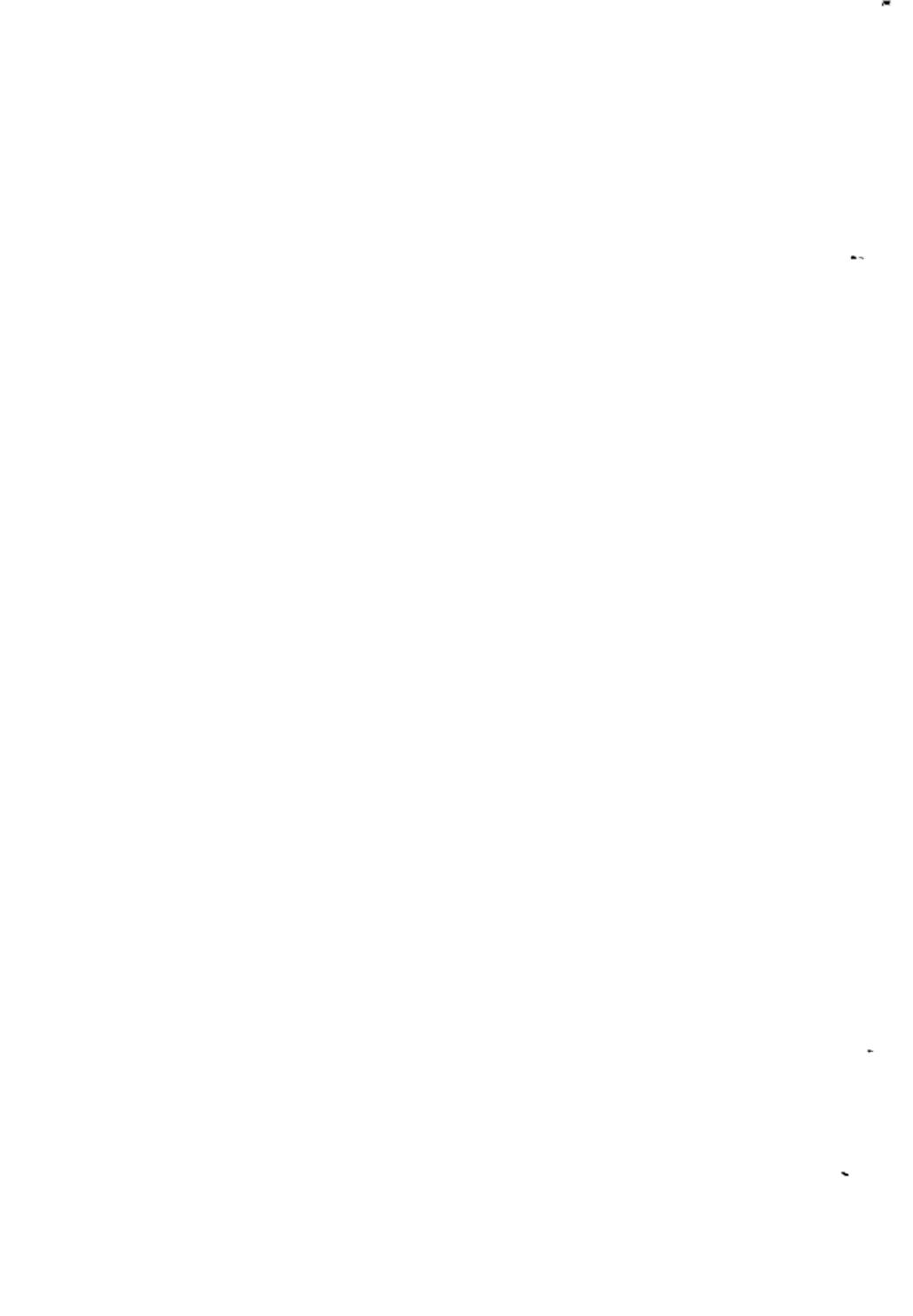
Auxiliares técnicos: Virginia Prosdocimi de Cornalba, María Pura

Giordano y Lilian Olga Deniselle

Ayudante: Salvador Gómez



CUADERNOS DE FILOSOFIA



100
3F

MINISTERIO DE EDUCACION
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA

AÑO II

Noviembre 1949 — Febrero 1950

Nro. 5

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FASCICULO IV



BUENOS AIRES

IMPRESORA "CRISMO", ALBERTO CONTRERAS
PARAGUAY 828

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTÍN
1950

Nº de inscripción: 286.102

Copyright by Instituto de Filosofía
de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1950



SUMARIO

THURE VON UEXKULL

*El problema de la objetividad en las modernas
Ciencias Naturales*

FRANCISCO GONZALEZ RIOS

*Renacimiento hegeliano y "Existencialismo" (Croce y el
II Fascículo de CUADERNOS DE FILOSOFIA)*

CARLOS ASTRADA

Los modelos personales y la hipóstasis del valor

DOCUMENTAL

*Una página de Husserl: Para la historia de la escisión de
"Fenomenología y Antropología"*

CRITICA Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Martin Heidegger, *Holzwege* (CARLOS ASTRADA). **Nicola Abbagnano**, *Storia della filosofia* (ANDRÉS MERCADO VERA). **Ernesto Grassi**, *Verteidigung des individuellen Lebens* (CARLOTTA T. DE MATHAUS). **Edmund Husserl**, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS). **Luis Washington Vita**, *Da Técnica como problema filosófico; Arte e Existencia; Encontro d'Agua; A Filosofia no Brasil* (CARLOS ASTRADA). **John Dewey**, *El arte como experiencia* (HORACIO PINTOS). **Symposium**, *Jahrbuch für Philosophie, Bd. I, 1949* (CARLOTTA T. DE MATHAUS).

INDICE DE OBRAS RECIENTES

EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD EN LAS MODERNAS CIENCIAS NATURALES

THURE VON UEXKULL.

No advertimos por regla general hasta qué punto está determinado por nuestras interpretaciones el mundo en que vivimos. Poseemos cierto tesoro de representaciones y de esquemas mediante los que interpretamos y enlazamos con un sentido aquello que nos es aportado por los órganos sensoriales. Sólo cuando esto ha sucedido nos las tenemos que ver con "mundo" y con "objetos" de este mundo. En parte, tales esquemas ordenadores son innatos al hombre y han sido y son en todo tiempo comunes a todos los hombres. Otros son adquiridos. Los acogemos del contorno personal de nuestro medio y nos habituamos a emplearlos. Por fin se hacen tan nuestros que ya no nos percatamos de la influencia que tienen en la formación de la imagen de nuestro mundo. Es dentro de ellos que percibimos, pensamos, juzgamos, sentimos. Estos esquemas adquiridos no son poseídos por todos los hombres, sino que pertenecen a determinadas épocas, y en ellas acaso sólo a un determinado círculo de cultura. Así nuestra época tiene su propia imagen del mundo y como ésta contiene todo lo que los hombres comprenden bajo el concepto de realidad, al fin y al cabo contiene también su propia realidad.

Esta idea resultó hasta hace poco intolerable a la ciencia natural. Admitía por cierto que los hombres de distintas épocas poseen distinta representación de la realidad, si había sido ella misma quien había acarreado una continua mutación de estas representaciones. Pero detrás de estas cambiantes representaciones de la realidad está para la ciencia natural la realidad misma y lo que la impulsó en su avance fué la fe de

poder llegar a esta realidad en sí, fundamentante de la realidad o irrealidad de nuestros representaciones.

La ciencia natural incurrió aquí en un error si bien explicable no por eso no menos grávido de consecuencias: A raíz de los sorprendentes resultados obtenidos mediante determinados métodos, sin el pertinente examen asentó suposiciones acerca de la constitución de esta realidad. No presuponía el detalle, pues los detalles habían de ser motivo de indagación. Sin embargo creía poder asegurar a raíz del éxito logrado con sus métodos que la realidad había de corresponder a estos métodos y ya que se trataba de métodos rigurosamente cuantitativos de medición, creía poder presuponer que la realidad sólo contiene fenómenos cuantitativos entre los que rigen las leyes de causa y efecto. Confirió a estos fenómenos cuantitativos la designación de "objetivos", estableciendo así inadvertidamente que es lo que hemos de entender como "objetivo" antes de investigar tan gravitante problema. Al mismo tiempo forzosamente era dada una definición de lo "subjetivo". Ahora lo subjetivo abarcaba todo lo que no puede ser resuelto en relaciones cuantitativas de causa y efecto, en primer término todas las cualidades como ser colores, sonidos, fragancias y asimismo también todas las representaciones e interpretaciones de aquellos fenómenos cualitativos que no se atienen al esquema de la causalidad. Puesto que los sentidos nos transmiten preferentemente fenómenos cualitativos y puesto que la percepción de los fenómenos sensibles no es sólo causal sino que ante todo interpreta según su sentido, todo el mundo sensiblemente percibido quedó dentro del dominio de lo subjetivo, al que de antemano ya se había otorgado el sello de lo irreal.

El mundo "objetivo" de los fenómenos cuantitativos, tal como los transmiten los métodos de la física, debía "estar presente" independientemente de toda percepción e interpretación, mientras que las percepciones de los sentidos habían de surgir sólo como consecuencia de la acción causal de fenómenos cuantitativos sobre los órganos sensoriales.

La imagen de la realidad de las ciencias naturales tradicionales cifrada en estos supuestos, encontró en Helmholtz su formulación más consecuente. Para él nuestras sensaciones no son más que signos subjetivos para algo que transcurre en el dominio de lo objetivo real. Estos signos nos permiten extraer conclusiones indirectas e inciertas sobre el

acontecer real, pues no son los signos ellos mismos la realidad, sino su origen causal.

Pero si sólo mediante conclusiones causales podemos llegar a la realidad, surge la cuestión de dónde tenemos la certeza de que esta manera de razonar no se base por igual en la apariencia subjetiva como los signos sensibles y sus interpretaciones no causales. Helmholtz no tiene otra respuesta a esta pregunta que la invitación: ¡Confía y actúa!

Vemos que la creencia en una "realidad" cuantitativa detrás del mundo de signos sensibles cualitativos ha conducido a expulsar por completo el sujeto de la realidad. Está ahora confinado a un mundo irreal de ficción, desde el que ningún camino racionalmente concebible conduce ya a la realidad vaciada de su contenido, pues la invitación a confiar y actuar no es un fundamento en que pueda edificarse una realidad objetiva.

Si hoy en las ciencias naturales empieza a vacilar la fe en esta realidad objetiva que ha de existir independiente de nuestras sensaciones y de las interpretaciones que les damos, esto no parece preocupar mayormente al filósofo pues ya hace mucho que le es habitual la idea de que nuestra realidad es producto de datos sensibles de representaciones a interpretar.

A pesar de esto no pudo dar la filosofía a la ciencia natural una explicación satisfactoria del simple hecho de que algunos métodos e ideas son mejores que otros, pues siendo la realidad meramente producto de nuestras representaciones, una representación debía ser tan buena o tan mala como otra. De donde había de obtenerse el criterio para decidir que una representación es adecuada y en cambio otra es falsa. Los progresos ya cumplidos y que aún se llevan a cabo en las ciencias naturales prueban sin embargo que ellas disponen de un criterio tal.

Evidentemente se trata de una explicación tosca y ambigua, creer en una realidad cuantitativa detrás de las percepciones y representaciones, la que había de permitir a las ciencias naturales decidir entre representaciones adecuadas y falsas, y en este sentido las ciencias naturales han de provocar las sonrisas de los filósofos. Pero esta idea primitiva ha dado resultado hasta cierto punto y si hoy ya no los da en ciertos dominios de las ciencias naturales, esto constituye con razón un llamado para la filosofía, pues se trata ahora de indagar la moderna ciencia natural

para descubrir como está conformado el criterio de sus decisiones entre verdadero y falso.

Ante todo debemos comprender cómo se llegó al desarrollo y difusión de tal mundo de representaciones que durante trescientos años ha determinado el pensar y el juzgar de los naturalistas, pues es necesario evocar el momento en que junto con la ciencia natural moderna ha surgido también la moderna imagen de la realidad para poder comprender cómo ciertas experiencias han destruido hoy esta imagen de la realidad.

Por una extraña ironía de la historia surgieron en ese entonces dos hombres que ganaron decisiva influencia en el desenvolvimiento de la ciencia natural de Occidente, no obstante ser sus enseñanzas diametralmente opuestas: Francisco Bacon y Renato Descartes.

Bacon, el hombre de la experiencia, estableció el principio de que en última instancia todo nuestro saber reposa en un poder. Dice que sólo estamos en la situación de obtener un saber seguro de aquellos nexos que hemos aprendido a dominar con nuestro poder en el experimento. La prueba de que una enunciación sea verdadera sólo se establece ahí donde la enunciación se refiere a posibilidades que están dentro de nuestra capacidad práctica. Y sólo aquellos acontecimientos en que podemos estar interesados por propia experiencia son con certeza reales. Por el hecho de basarse en experiencias prácticas el saber naturalista nos señala el derrotero para realizar las posibilidades de nuestro poder.

"Quantum scimus —manifiesta Bacon— tantum possumus". La medida de nuestro saber es la de nuestro poder. Hasta donde llega nuestro saber, hasta ahí llega asimismo nuestro poder. Pero también es válida la inversa. Sólo hasta donde llega nuestro poder práctico, llega nuestra posibilidad de adquirir un saber seguro de las cosas.

Bacon nos presenta a grandes y geniales rasgos el boceto de una imagen de la realidad en la que sujeto y objeto mancomunados participan indisolublemente en lo que denominamos realidad. Lo objetivo jamás se da sino dentro de la experiencia subjetiva, en tal forma incluido en un ser partícipe de acciones y percepciones. El fundamento de la experiencia que Bacon dió a la ciencia natural, es decir, la exigencia de partir de percepciones y de acciones ha hecho grandes a las ciencias naturales y las condujo a sus inmensos éxitos.

¿De dónde viene entonces, sin embargo, y precisamente por medio de la ciencia natural la proscripción del sujeto de la realidad? Esto se

explica al considerar la influencia que la doctrina de Descartes conquistara sobre la ciencia natural. Hasta qué punto esta influencia y sus efectos remotos corresponden a la auténtica doctrina de este filósofo es otro interrogante cuya respuesta dejamos en suspenso.

Contrariamente a lo afirmado por Bacon, para Descartes, saber no es asunto de poder sino del pensar y la verdad para él no radica en la experiencia práctica sino en el entendimiento pensante. Este pensar es para él, en tanto "res cogitans", una cosa independiente, a la que se enfrenta la "res extensa", material, espacial, la que asimismo es una cosa para sí.

La realidad se escinde aquí en dos dominios separados y es aquí donde se colocaron los cimientos para la imagen dualista del mundo de las ciencias naturales con una realidad de objetos materiales por un lado y un dominio inmaterial (irreal) del pensar por el otro, ambos separados por un abismo insalvable.

Desde este momento todo lo que hay en el mundo debía buscar su ubicación en una o en la otra orilla de este abismo, con lo que el entendimiento pensante y lo subjetivo quedan a un lado mientras lo material y lo objetivo se encuentran reunidos del otro lado. Es significativo que ya Descartes atribuyera las sensaciones como sonido, color, etc., no a lo objetivo a lo extenso espacial, sino a lo subjetivo, al espíritu pensante. La ciencia natural recogió con avidez el esquema cartesiano del mundo bipartito y mientras hurgaba en los secretos naturales dentro de lo espacial, de más en más se vaciaba bajo sus manos la orilla de lo objetivo. Así como los árboles en otoño se desprenden de sus hojas y colores, las cualidades sensibles desaparecían una tras la otra de la orilla de lo objetivo para aparecer en la de lo subjetivo. Los sonidos y los colores pasaron en el séquito de los descubrimientos de la acústica y de la óptica a lo subjetivo donde ya se encontraban las fragancias y las cualidades gustativas. De acuerdo a la atmósfera enrarecida reinante en el dominio de la conciencia pensante, las cualidades sensibles del mundo en que vemos y oímos se transforman en sensaciones psíquicas que sólo existen en nuestra conciencia. Ahí están ya sin ninguna relación con lo objetivo ubicado en la otra orilla del abismo y no obstante en alguna forma lo reproducen o al menos deben denunciarlo.

Finalmente se cumple un extraño trasrueque en este asombroso paisaje invernal de una realidad despojada de sus cualidades: al desapare-

cer como consecuencia de la evolución de la física moderna del costado de lo objetivo la última cualidad, la extensión espacial —que para Descartes significaba una nota diferencial propia e infalible— pasando junto con las otras cualidades sensibles a la margen de lo subjetivo para transformarse ahí en una mera sensación espacial, entonces queda en la orilla de lo objetivo, donde se extinguen todas las figuras y termina toda intuitividad, tan sólo el número, lo matemático que originariamente como tema del espíritu pensante, pertenecía al costado de lo subjetivo.

Pero aún luego de este rambio de escena lo subjetivo y lo objetivo sólo han permutado su lugar y continúan separados irremediamente. Los representantes de las ciencias naturales han luchado durante trescientos años por tirar un puente sobre el abismo que Descartes dejó como herencia al mundo. Pero aún en el mejor de los casos sólo consiguieron establecer puentes de emergencia que se desmoronaban ni bien se los recargaba. Sólo en la física clásica circunstancias favorables hicieron posible que el principio baconiano, que en el concepto de la experiencia concilia lo subjetivo y lo objetivo se aviniese durante algún tiempo con el programa de separación de Descartes. Recién en nuestros días la física es puesta ante la decisión de elegir entre Bacon y Descartes y parece que ya se ha decidido a favor de Bacon y contra Descartes. En las mediciones en el dominio de lo microfísico se encuentra con una notable situación de hecho que obligó al físico a revisar sus representaciones sobre el proceso meditativo y las magnitudes medidas, pues se constató que no es posible comprender exactamente por medio de la medición determinados procesos microfísicos, porque éstos por tal procedimiento y la intervención necesariamente ligada al mismo son modificados. De este modo, los resultados de las mediciones en el dominio microfísico de ninguna manera son copias o reproducciones de dimensiones objetivamente presentes, sino el resultado de un acontecer que se cumple entre el físico que mide y el objeto medido. Puesto que para los procesos macrofísicos en principio vale exactamente lo mismo, si bien ahí la intervención cuantitativa establecida por el proceso de medición es tan ínfima que prácticamente puede ser descuidada, surge el interrogante fundamentalmente teórico: ¿existen en general cualidades de magnitudes objetivas, es decir, independientemente y fuera de los procesos de medición?, ¿o bien surgen aquéllas siempre sólo en el transcurso de los procesos de medición?

Esta pregunta tan sorprendente adquiere aún un sentido especial en astronomía, donde de ninguna manera se trata de microfísica. Ahí, dentro del marco de la teoría de la relatividad se ha comprobado que tampoco las masas son magnitudes constantes, sino que en el todo cósmico se modifican con la velocidad relativa del que mide. El que en el dominio de lo objetivo acaso no haya en absoluto cualidades de magnitudes existentes en y por sí, sino que toda magnitud había de ser resultado de un proceso de medición en el cual lo subjetivo y lo objetivo sólo en común engendran algo real, es una idea que para la ciencia natural tiene por de pronto algo de desconcertante, ya que da por tierra con todo aquello que hasta ahora se estaba habituado a entender bajo el concepto realidad.

Si en cambio transportamos a otro dominio, al de las percepciones sensibles la idea de que las cualidades objetivas se han de realizar juntamente con lo subjetivo, sólo en el transcurso de un determinado acontecer, pierde aquélla repentinamente mucho de su carácter de extrañeza.

Para hacer aparecer un sonido, una fragancia, un color o una cualidad palpable, son siempre necesarios dos factores: un objeto y un sujeto que está equipado con los correspondientes órganos sensoriales. Estando ausente uno de estos dos factores falta asimismo la cualidad respectiva en la realidad y por ningún artificio puede ser ahí hallada. Pero si ahora ni las propiedades de magnitud susceptibles de medida ni las propiedades cualitativas no medibles pueden ser prehalladas en el objeto si ambas surgen, es decir, si tienen que realizarse recién conjuntamente con lo subjetivo, entonces carece por completo de sentido la idea de un mundo extrínseco objetivamente existente con independencia del sujeto, separado por un abismo insalvable de nuestras acciones y percepciones. Tal idea de la realidad es entonces desplazada por otra muy distinta: a saber la de una en la cual cada parte tiene que hacerse cargo de un papel exactamente determinado para que la realidad tenga efecto.

Tal idea es no sólo aplicable tanto en el dominio de lo físico como también en el de lo biológico, sino que parece corresponder mucho mejor a ciertos fenómenos fundamentales que las ideas de nuestra imagen hasta ahora objetivista, de la realidad. En efecto, parece que no sólo algunos biólogos sino también algunos de los físicos modernos se inclinan a tales o análogas ideas. Para caracterizar el movimiento que se lleva a cabo en la ciencia natural de hoy, en cierta oportunidad W. von

Weizsäcker acuñó la frase de la *reintroducción del sujeto en la realidad* y de hecho en todos los dominios de la ciencia natural se cumple una reflexión sobre la participación que tiene el sujeto en lo real.

Aquí surge, empero, una dificultad fundamental y grave, apropiada para desacreditar tales ideas no sólo en aquellas personas que sólo a disgusto revisan sus habituales formas de pensar, sino también en los espíritus abiertos.

Con razón puede cuestionarse si no perdemos todo sostén cuando abandonamos la idea de la existencia de una realidad objetivamente dada de este modo y no de otro. ¿Tiene aún algún sentido hablar de verdad? Con la idea que la constitución de lo real depende del sujeto ¿no se lo relativiza todo y cualquier aserción es sustentable? Peor aún ¿no caemos, en última instancia, en un solipsismo filosófico que afirma que el mundo no es sino producto de nuestra conciencia subjetiva, y otros seres humanos, animales y objetos, existen sólo como productos imaginarios de nuestra alma?

No se puede negar que la formulación de la reintroducción del sujeto en la realidad al menos deja abierta tales posibilidades, que con ella surge el peligro de caer del extremo de un puro objetivismo al de un puro subjetivismo. Por esta razón debemos investigar, pues, con toda precisión, cómo ha de estar constituido el sujeto que debemos introducir en la realidad. De dónde procede y cómo se puede entender e interpretar que junto a él existan sujetos de otra especie y objetos de otra especie, de los que puede tener noticia y con los que puede entrar en relación.

Solemos entender por sujeto algo semejante a lo que somos nosotros mismos, es decir, un yo que permanece idéntico a sí mismo en las situaciones cambiantes de la existencia, en todas las transformaciones que sufrimos en el transcurso del envejecer y en todas las modificaciones porque atraviesa nuestro ser mediante experiencias y decepciones. ¿Es pues de esta especie el sujeto que nos figuramos introducir con la idea de una realidad así como la hemos desenvuelto? Si pasamos de nuevo revista a las razones que en los distintos dominios de la ciencia natural hablan en favor de aceptar la participación subjetiva en la realidad, tenemos que contestar esta pregunta rotundamente con la negativa. El sujeto al cual ahí se hace referencia es de especie completamente distinta.

En última instancia no se trata de un sujeto en el sentido para nosotros corriente de un yo idéntico consigo mismo, sino que no es más que simplemente la participación subjetiva de determinadas funciones como ellas, por ejemplo, se nos presentan en la física, como funciones de medición.

Pero, de esta manera, nos encontramos primeramente y antes aún que con el tan mentado sujeto, con una cosa del todo distinta: a saber la función dentro de la que algo se realiza y es esta propiamente la que en las nuevas ideas de la naturaleza adquiere de pronto importancia y resulta decisiva.

En la física nos encontramos con las distintas funciones del medir, y para el resultado logrado es del todo indiferente cuál de los físicos X, Y, Z realiza estas funciones con tal de que la operación misma no sea descuidada. Más aún, para la justificación de un nuevo método y la realización de tales funciones, es decisivo que quien las ejecuta puede ser, en ellas, reemplazado a discreción. Cualquiera ha de poder tomar parte en la operación con tal de que aporte consigo los necesarios supuestos.

Exactamente lo mismo volvemos a encontrar en el dominio de los fenómenos vitales. También aquí lo primario son funciones en las que se le prescribe al sujeto actuante un papel determinado. Cuál de los sujetos se hace luego cargo de este papel resulta completamente indiferente, con tal de que aporte los necesarios supuestos para desempeñarlo.

Estas situaciones se nos tornan claras en un ejemplo sencillo, cuando vemos un partido de fútbol, en el que los jugadores en su papel de arquero, zaguero y delantero en cualquier momento son sustituibles por otros sujetos. Pero los papeles no se dejan sustituir por otros. Están establecidos en el juego. No son aportados por los sujetos sino que, en el juego, están estampados en ellos. El papel determina por lo tanto las propiedades que el sujeto tiene dentro del juego.

Lo mismo sucede con las cualidades de los objetos. Tampoco estos aportan sus cualidades sino que también en ellos son estampadas recién dentro del juego y de su ejecución. La pelota, según la función en que desempeña un papel, puede ser un objeto físico o químico o un objeto del comercio o una pelota de fútbol, cada vez con propiedades completamente distintas.

Exactamente de la misma manera la función determina no sólo los

papeles de los sujetos actuantes sino también las propiedades que los objetos poseen dentro de estas funciones: metabolismo, enemistad, caza o el juego de los sexos, en lo biológico.

Las funciones mismas son por lo tanto lo propiamente primario, pero no el sujeto que en ellas desempeña luego este o aquel papel.

Por eso es preferible no hablar de una reintroducción del sujeto en la realidad, sino con más cautela y adecuación sólo de la reintroducción de la participación subjetiva en determinadas funciones, en las que hasta el presente había sido exclusivamente tenida en cuenta la participación objetiva. Pero las funciones mismas, en las que finalmente radica la realidad, están fijadas, exactamente así como el juego del tenis, el fútbol o el ajedrez. Transcurren según determinadas reglas de juego o esquemas, los que son hoy los mismos que eran para la arímba y para los primeros hombres. No son ni subjetivos ni objetivos, pues en ellos sólo son dados los papeles que hacen salir a escena al sujeto y al objeto. Aquí encontramos recién las leyes naturales propiamente dichas, que a pesar de todo el margen que dejan para la relatividad de las situaciones individuales excluyen todo relativismo, y aquí al fin encuentra la ciencia natural los criterios para poder decidir si sus ideas e interpretaciones son verdaderas o falsas. Nuestras ideas, las hipótesis y métodos de nuestro investigar, han de corresponder a las funciones en las que hemos de asumir un papel. Si no poseen tal correspondencia, fracasamos con ellas. La objetividad propiamente dicha no reside en absoluto en los objetos de nuestra investigación, sino en las funciones en las que nos encontramos con los objetos, y en las cuales nos podemos servir de ellos siempre que aportemos los adecuados supuestos subjetivos. También nuestras percepciones sensoriales son tales funciones, en las que podemos tomar parte como en el juego del ajedrez o del tenis, funciones cuyo papel puede lo mismo ser desempeñado por otros que por nosotros. Si vemos un color, oímos un sonido o palpamos una resistencia entramos en el juego de una realidad de dinámica fluencia, cuyos papeles están fijados, pero cuyos participantes son reemplazables. Si concebimos la naturaleza en este sentido como la conexión de numerosas funciones que se cumplen según determinadas reglas de juego o como un gran drama que se desenvuelve en infinidad de escenas e infinitamente diversas, reside en nuestras aptitudes en qué parte del drama y en qué papel podremos participar en la realidad de la naturaleza. De acuerdo al lugar de

nuestra intervención y de acuerdo al papel que asumimos, se nos muestra una realidad de especie completamente distinta. Pero cada uno de estos aspectos subjetivos es sólo un fragmento de la gran conexión de todo un drama natural en el que también nosotros estamos instalados.

En una realidad que así transcurre como acción de un drama no causa ya extrañeza que el mundo esté constituido de otra manera para nosotros que para una lombriz, para un insecto o para un reptil. Esta idea nos proporciona la comprensión para la diferencia perspectívica de los distintos aspectos subjetivos, frente a los cuales nos encontramos desvalidos y sin la posibilidad de un comprender dentro de una imagen objetivista de la realidad. En última instancia, con semejante idea entroncamos de nuevo ideas con Bacon, cuyo concepto de experiencia exactamente considerado tampoco significa otra cosa sino que con nuestro saber nos limitamos a los papeles para cuya realización poseemos o adquirimos las aptitudes. Esto significa una recusación de la idea cartesiana de un mundo de antemano escindido en dos contrastes inconciliables.

La ciencia natural actual se ha vuelto modesta. No pretende ya abarcar y menos aún toda la realidad desde un sector especial como acaecía no hace mucho tiempo por parte de la física clásica. Esta modestia, de la que con derecho está tan orgulloso el actual representante de la ciencia natural no ha de conducir a una resignación, en la que al fin renunciamos al esfuerzo de bosquejar una imagen de la realidad entera, pues tal renuncia con la que el hombre se encierra en el estrecho horizonte de un mundo de especialización es no menos peligrosa que la pretensión de querer abarcar desde un dominio particular la realidad entera.

Acaso he conseguido insinuar en pocos trazos cuál es la dirección que en la marcha hacia una nueva y total imagen de la realidad parecen señalar ciertos planteamientos que encontramos actualmente en la ciencia natural.

Traducción del alemán de CARLOTA T. DE MATHAUS.

RENACIMIENTO HEGELIANO Y “EXISTENCIALISMO”

(CROCE Y EL II FASCÍCULO DE CUADERNOS DE FILOSOFÍA)

POR FRANCISCO GONZALEZ RIOS

En los difundidos *Quaderni della Critica* (Nº 15, nov., 1949) el conocido filósofo italiano Benedetto Croce firma un artículo que lleva el título de *L'odierno rinascimento esistenzialistico di Hegel*. Se refiere concretamente al fascículo II de estos *Cuadernos de Filosofía*, número dedicado al Primer Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en nuestro país del 30 de marzo al 9 de abril de 1949 (1). Croce juzga tal publicación muy interesante y de importancia para quienes se dedican a esta clase de problemas. En su comentario sobre la referida “actualidad” de Hegel se extiende en consideraciones críticas acerca de la relación entre Hegel y el marxismo, por un lado, y Hegel y el existencialismo, por otro. Esta última cuestión, que preocupa a Croce desde hace tiempo, reaparece ahora motivada principalmente por los trabajos de Miguel A. Virasoro: *Existencia y Filosofía*; de Carlos Astrada: *Validad de la “Fenomenología del Espíritu”*; y otros ensayos crítico-bibliográficos referidos cada uno a un particular intento de renovación del pensamiento

(1) El Sumario del Fascículo II de CUADERNOS DE FILOSOFÍA comprende los siguientes trabajos: a) Ensayos: *Existencia y Vida*, por Miguel Angel Virasoro; *Validad de la “Fenomenología del Espíritu”*, por Carlos Astrada; b) Reseña y crítica bibliográfica: Resonancias contemporáneas de la “Fenomenología del Espíritu”. I: Sobre una nueva interpretación de la Fenomenología: JEAN HIPPOYTE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Miguel Angel Virasoro). II: Las bases reales de la dialéctica: JEAN LUKACS, *Der Junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Pedro von Haselberg). III. La mediación y su desenlace en la Fenomenología: HENRI NIKL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Francisco González Ríos). IV. El proceso dialéctico en la Fenomenología: ALEXANDRE KOJEVÉ, *Introduction à la lecture de Hegel* (Andrés Mercado Vera).

de Hegel. El fascículo, evidentemente, tiende a ofrecer distintos ángulos de visión en una problemática filosófica rica en sugerencias para la filosofía actual y acaso más fecunda de lo que por lo general se cree, especialmente en lo que atañe a las exigencias de sistematización y filiación histórico-crítica.

Ahora bien, en la actualidad se habla con insistencia de un renacimiento de Hegel. Nuevas interpretaciones de su obra, especialmente de la *Fenomenología del Espíritu*, traen aparejados distintos intereses al actualizar dicha doctrina. Por una parte, Hegel se actualiza dentro de los cuadros de filósofos decidida o atenuadamente marxistas, siempre interesados en precisar el definitivo alcance de Hegel y su influencia en las corrientes del marxismo ortodoxo y aún heredoxo. Los teóricos de Marx operan así en un plano todavía filosófico, especialmente en la línea de la filosofía de la historia y de lo político-social. Pero si las precisiones teóricas pueden llevar, y así ocurre, a distancias a veces siderales, las urgencias prácticas en cambio permiten disimular toda diferencia no sólo de matiz sino de fondo. De esto resulta que el renacimiento hegeliano en las direcciones marxistas es afirmado no ya como un actualizar a Hegel sino más bien como la ansiada ocasión propicia para reiterar su crítica negativa, de la cual saldría robustecida la dialéctica material del marxismo. Así, van confundidos marxistas ortodoxos con heterodoxos y aún existencialistas más o menos marxistas y proclives al comunismo político. A todos ellos, en última instancia, un renacimiento de Hegel en este sentido no les viene mal puesto que abandonada toda pulcritud discriminativa nada impide que de una manera u otra empiece a funcionar el consabido esquema de la "lucha de clases". He aquí lo que motiva la reacción de Croce quien se pronuncia al respecto del modo siguiente: "todo esto no es ni filosofía ni vida de pensamiento, sino desnuda y cruda política, y no ofrece ya una nueva interpretación del pensamiento hegeliano, sino que más bien sofoca todo pensamiento bajo la violencia de la práctica que sustituye al pensamiento y lo nombra sí, pero en vano". Un pensar responsable no puede confundir entonces los intereses del marxismo con los del existencialismo en el actual renacimiento de Hegel, y Croce que distingue cuidadosamente entre ambos deja formulado explícitamente que el renacimiento de Hegel en la Argentina debe verse en estrecha conexión con el segundo, lo cual siendo objetivamente cierto tiene también sus matices diferenciales. En rigor, día a día surgen mayores

exigencias en lo que concierne a una valoración crítica y ajustada filiación histórica de nuestros pensadores.

* * *

En el llamado renacimiento existencialista de Hegel juega un importante papel, como muy bien lo señala Croce, el agudo libro de Jean Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Rieder, 1929). Ahora bien, en su artículo Croce dice que este interés por Hegel se ha "trasplantado" a la Argentina, expresión nada ajustada pues hace entrever algo así como un actuar por reflejo de ciertos movimientos filosóficos europeos. Lo cierto es que tal interés por Hegel no se ha trasplantado a nuestros ambientes filosóficos, por reflejo de las corrientes existencialistas europeas y menos aún por influencia directa de la línea que traza el libro de Wahl. Esos mismos pensadores argentinos que cita Croce llegan a coincidencias con la perspectiva existencialista a través de un muy personal proceso de interiorización y madurez, partiendo, como Virasoro, de Hegel y más particularmente de los movimientos neohegelianos como el de Croce y Gentile (recordamos aquí una primera etapa de la que dan testimonio su *Lógica de Hegel* y *Una teoría del Yo como cultura*) hasta alcanzar contactos con los filósofos existencialistas, pero tomando distancia precisamente al radicalizar la cuestión ontológica en su concepto de "ansiedad" como primera carga dialéctica de la libertad, motor o fuerza immanente originaria de la existencia, y por otro lado, al tomar conciencia de la todavía insuperable contradicción en que se debaten las filosofías de la existencia (recordamos aquí una segunda etapa a la que corresponden *La libertad, la existencia y el ser* y otros trabajos más breves de reciente producción); o partiendo de Kant y Hegel, como Astrada, para incidir en la corriente de la fenomenología de Husserl y ahondar especialmente en Scheler, liberándose sin embargo de toda ontología previa del valor merced a una profundización en la filosofía de la vida, de un Nietzsche por ejemplo, lo que le lleva a coincidir parcialmente con Heidegger, para continuar ahora en una infatigable búsqueda de fundamentación válida para una ontología prospectiva de la existencia humana donde vayan superadas las limitaciones de la analítica heideggeriana en lo que atañe a la estructura ontológica del *Dasein*, que en Heidegger queda irremisiblemente cerrada. Astrada tiende, por consi-

guiente, a presentar abierta la dialéctica de la historicidad humana, que do lo contrario, en su opinión, quedaría solamente proyectada hacia una mitología del ser. En este sentido, más que retorno a Hegel hay una revaloración y reactualización de aquella dialéctica y por consiguiente no pueden extrañar sus afirmaciones en el trabajo en cuestión: "lo que está más vivo del pensamiento hegeliano, dijimos, es la dialéctica, la dialéctica como adentramiento y captación de la estructura de lo real, vale decir como experiencia" (pág. 34). Si se lee atentamente, se advertirá que poco más adelante el autor del trabajo formula sus reservas acerca de la interpretación de "la conciencia infeliz" tal como la ofrece Jean Wahl para consignar sus preferencias por la interpretación de Josiah Royce.

Consideramos que no es esta la ocasión más propicia para mencionar otros nombres, pero éstas y muchas otras razones abonan suficientemente nuestra opinión de que Hegel ha sido precisamente uno de esos filósofos que ha tenido asegurada entre nosotros cierta permanente actualidad. A tal efecto basta recordar que el mismo Croce, tan conocido por nuestros cultores de la estética y crítica literaria, de la historia y de la filosofía, nunca ha dejado de ser considerado, aparte de sus méritos intrínsecos, sino como uno de los pensadores que ha sabido mantener siempre encendida y en alto la antorcha hegeliana, y esto a través de su *Saggio sullo Hegel*, de la tetralogía de su Filosofía del Espíritu, de su libro *La storia come pensiero e come azione*, hasta su más reciente libro denominado *Il carattere della filosofia moderna*. Por lo demás, tampoco se ciñe a una justa apreciación de los hechos la opinión del pensador italiano cuando, con un dejo de lamentación, considera que en su breve ensayo Carlos Astrada le da una especie de "despido" o "licenciatura" a él, "un viejo estudioso de Hegel". Sin embargo, lo objetivo del caso es que en el trabajo aludido se dice que el nervio mismo del sistema hegeliano, cuya suprema ley es la razón, consiste en la dialéctica, la cual vista en el plano meramente heurístico y metodológico muestra al concepto (lógico-universal-concreto) como un recurso instrumental filosófico. Pero se dice también que si se accede a ver la dialéctica en una perspectiva superior aparece como una dialéctica abierta que organiza la estructura misma de lo real, o sea la concreta vida del espíritu. Ahora bien, el descubrimiento de tal perspectiva y la funcionalización de aquel concepto en el plano de lo real-racional-histórico es indiscutiblemente la hazaña acaso

mayor de la *Fenomenología del Espíritu*. Por eso ni remotamente cabe pensar en tal supuesta "licenciatura", pues en este orden de cosas a Croce le cabe el innegable mérito de haber sido uno de los primeros, sino el primero, que se aplicó a mostrar el sistema abierto dialécticamente sobre la base de una crítica al sistema cerrado y definitivo. En suma, que el filósofo italiano, si dejamos a un lado sus diferencias con Hegel, se ha aplicado a mostrar precisamente *lo más vivo* del pensamiento del autor de la *Fenomenología* por oposición a *lo muerto*, que no parece ser otra cosa que esos mismos recursos instrumentales inesperadamente defendidos ahora. Es esa dialéctica abierta la que facilita la comprensión de lo enunciado por Croce en el capítulo III de *Il carattere della filosofia moderna*: "con Hegel se había adquirido la conciencia de que el hombre es su historia, la historia única realidad, la historia que se hace como libertad y se piensa como necesidad, y ya no es más la escuela caprichosa de los acontecimientos contra la coherencia de la razón, sino que es la actuación de la razón, la cual sólo puede ser llamada irracional cuando se desprecia y desconoce a sí misma en la historia". Ahora bien, estas afirmaciones en nada parecen ser contradictorias con las del mismo Astrada arriba transcriptas, claro está si se las considera independientemente del plano meramente heurístico y metodológico. En síntesis, si la historia *se hace como libertad* es gracias a la dialéctica abierta que organiza la estructura misma de lo real, y en esto se ve la coincidencia, en lo fundamental, entre la interpretación crociana y el sentido que a la dialéctica hegeliana le da el profesor Astrada, pero de todos modos, tal "hazaña" debe ser atribuida a la *Fenomenología*; y si la historia *se piensa como necesidad* es porque el concepto como lógico-universal-concreto, heurística y metodológicamente, es recurso instrumental como afirma Astrada aunque Croce se resista a concederlo plenamente.

* * *

Sabido es que la *Fenomenología del Espíritu* se presenta como un esbozo del sistema, pero en concreto ofrece la perspectiva y el plan de elevación de la conciencia desde la certeza sensible hasta la conciencia filosófica según un proceso racional. Queremos recordar aquí nuestras propias palabras formuladas al respecto en el trabajo publicado en el mismo fascículo: "en última instancia la *Fenomenología* responde a la

crítica que la conciencia hace de su propio saber a fin de determinar el valor objetivo del mismo" (pág. 81); y más adelante: "el autor ha ido desarrollando su pensamiento a través de oposiciones que pueden ser fácilmente identificadas con las etapas que ha ido cumpliendo en su desarrollo histórico, y por sucesivas negaciones, la vida misma del espíritu: son, digamos así, los caminos recorridos por la conciencia a través de las sucesivas experiencias en que se ha comprometido" (pág. 82). No hemos de insistir más sobre el valor de la *Fenomenología* en lo que concierne al sentido señalado también por las palabras de Astrada; por lo demás abonan esta opinión N. Hartmann, J. Hyppolite, E. De Negri, H. Niel y E. Bloch, entre los que nos ha sido dado conocer hasta ahora e incluyendo, claro está, el *Saggio sullo Hegel* de Croce, donde se plantea, como él dice, el problema que había trabajado la conciencia crítica del siglo XIX, o sea "el derecho y el valor de la dialéctica . . . y el modo según el cual Hegel la había concebido y manejado para construir su sistema enciclopédico que abrazaba la teoría y la historia de todas las formas de la realidad". Este último sentido de la obra no es por cierto de ningún modo discutido o negado, tampoco se trata de si debe ser considerada como introducción al sistema, o si debe ser vista como primera parte del mismo. En los trabajos crítico-bibliográficos, como el de Virasoro, se lee: "la *Fenomenología* entonces no representa otra cosa que el itinerario filosófico de Hegel, el proceso de su formación . . ." (pág. 45); en el que lleva nuestra firma se dice claramente que a Henri Niel "no le mueve el propósito de ensayar interpretación alguna de la mencionada obra, sino tan solo mostrar qué papel juega allí la noción de mediación" (pág. 80). Ahora bien, el mismo Croce dice de la *Fenomenología* que su autor "la dejó como un libro en sí, con el cual le parecía haber desbrozado el terreno y abierto el camino para el tratamiento sistemático", o sea que el acuerdo parece reinar en lo que respecta a la relación de la *Fenomenología* con el gran sistema plenamente desarrollado y particularizado. Sin embargo la cuestión de fondo es muy otra, pues es evidente que en los ensayos de Virasoro y Astrada, así como en las reseñas crítico-bibliográficas, se tiende a mostrar cómo germinaban ya en el Hegel de la *Fenomenología* temas y problemática que se agitan en la conciencia filosófica actual, especialmente en las direcciones del existencialismo. En verdad el término "existencialismo", como es sabido, es harto vago e incluye bajo sí posiciones tan diversas que si se usa como desig-

nación de escuelas o pretendidas escuelas filosóficas equivale sin duda a "la noche en la que todos los gatos son pardos". En cambio, si se quiere significar más bien la *temperie* filosófica que caracteriza nuestro tiempo, la actitud filosófica más común y a su vez peculiar que adoptan gran número de pensadores actuales al abordar los problemas que el hombre se ha planteado siempre, la expresión cobra perfiles más ajustados y designa una situación de hecho incontrovertible. Para decirlo con la rotundidad de Abbagnano: "el existencialismo no es una doctrina. Cuando empleamos esta palabra debemos hacerlo como cuando se emplean otras como "iluminismo", "romanticismo". Un conjunto de doctrinas, climas, una *temperie* filosófica reconocible en ciertos principios, pero no definible en un sistema rígido. Y de esta *temperie* filosófica es sostenida y alimentada buena parte de la filosofía contemporánea" (*Cuad. de Fil.*, fasc. III, pág. 27). Entonces, en lo que atañe a un renacimiento existencialista de Hegel no cabe ya suponer que se lo pueda identificar con este o aquel tipo especial de existencialismo, y en tal sentido Croce ha captado en su justa medida y alcance los esfuerzos de los trabajos que motivan su comentario, aunque no sin reservas, pero de otra índole. Así se lee allí: "... en los ensayos recogidos en el Cuaderno que me ha llegado de la Argentina es reconocida, en este aspecto, la superioridad de Hegel que no se atuvo a lo abstracto individual ni perdió de vista nunca la relación con lo universal, si bien por una parte se le hacen objeciones, éstas, legítimas o no, no pueden bajarlo al nivel del existencialismo, pero confirman que ninguna filosofía es definitiva y que todas se continúan al reformarse según aquella reforma que es momento perpetuo y continuo de la historia del pensamiento, o sea integrando las conclusiones con las soluciones de nuevos problemas que la vida incesantemente genera y propone, nuevos problemas que recaen sobre los antiguos y los configuran en la nueva verdad". No obstante, debemos atender, para decirlo en el lenguaje de Croce, al Hegel "que tiene su puesto inmortal en la historia de la filosofía y que fué una fuerza operante o inquietante en el pensamiento del Ochocientos, y lo es aún hoy en el nuestro, que tiene todavía que aprender de él y descubrir allí gérmenes y presentimientos de nuevos conceptos a elaborar".

* * *

El Hegel del gran sistema, con su método triádico y la dialéctica a través de cuyos estadios se llega a la identificación de la Lógica con la Metafísica y a la absorción de la Historia en la Lógica, no es el más apto e indicado para ofrecer esos "gérmenes" y esa "fuerza operante e inquietante" que le aseguraría su puesto inmortal en la historia de la filosofía. Tal sistema no resiste la crítica —doblemente válida— de que el alma misma de una dialéctica así entendida, por sus exigencias de racionalizar inexorablemente toda la realidad (incluso el acontecer histórico) conduce a un historicismo *bifronte* o mejor aún antinómico. Así, en lo más profundo de su pensamiento Hegel revela la flaqueza de obedecer a un doble movimiento o tendencia; por un lado, la Idea no tiene reposo, y por otro, se tiende a dar conclusión al infinito proceso de la Idea puesto que lo Absoluto es Ser y Devenir. La contradicción se manifiesta de modo evidente y a la vez infranqueable: lo finito se pone a sí mismo como infinito, lo infinito se convierte en finitud. Es esta una observación crítica que ha sido largamente repetida y que creemos haber sugerido suficientemente en nuestro trabajo crítico-bibliográfico (pág. 80); y no abundamos en la otra crítica, también muchas veces formulada, de que todo el sistema cerrado o absoluto lleva a una tautología, cosa que eliminaría todo historicismo ya que éste no puede entenderse en el sentido de simple repetición o retorno. Debe concluirse, entonces, que la filosofía hegeliana no puede ser pensada como la culminación definitiva e insuperable del espíritu. Un Hegel consecuente consigo mismo al afirmar la tesis de su propia filosofía debiera negarla, es decir confesar implícitamente la posibilidad de superación, de lo contrario el sistema propone una interpretación a la vez historicista y tautológica lo cual es una contradicción, o alberga en su seno aquel otro drama entre lo infinito y la finitud, que a su vez hace fracasar el sistema. Indudablemente, a Croce le cabe el mérito de ser quien mostró por primera vez que el principio de la identidad entre lo real y lo racional era, en potencia, de una fecundidad todavía no sospechada; lo cual le permite al mismo Croce conjugar Ser y Debe-ser en la contemporaneidad de toda historia. Pero nos parece también que, acaso llevado por su peculiar historicismo, subestima el valor y la importancia que tienen, en la línea histórica de la filosofía, ciertos momentos como el que señala Kierkegaard, por ejemplo, y aún otros pensadores actuales. Nos referimos concretamente a su juicio evidentemente peyorativo donde expresa lisa y llanamente que Hegel ya

había vivido y superado las temáticas del existencialismo actual, lo cual a nuestro entender es a todas luces ambiguo y quizás, llevado a sus ulteriores consecuencias, contradictorio aún dentro de los lineamientos de la propia filosofía crociana, ya que al mismo tiempo se reconoce la justeza y validez de la relación entre Hegel y el existencialismo pero dejando establecido que este último no es más que un proceso inferior y perimido que ya Hegel desarrollaba y superaba. Como toda su preocupación parece residir en la famosa cuestión de "la conciencia infeliz", pregunto: ¿acaso todo planteo existencialista puede reducirse exclusivamente a la fórmula sugerida por Hegel?; ¿si la cosa gira en razón de la externa analogía de esa fórmula con los temas de la "angustia", "amenaza", "desesperación", "cuidado", etc., puede afirmarse que hay en ello una mera repetición o acaso "la conciencia infeliz" en Hegel no responde a otra motivación?; ¿y no será más bien que Croce al referirse al existencialismo está pensando en determinadas posiciones pseudofilosóficas a las que se ajusta muy bien su calificación de *sbalorditi*?; ¿si se accede a interpretar el término en los lineamientos arriba propuestos, puede afirmarse que el existencialismo propone cuestiones ya desarrolladas y superadas por el mismo Hegel? Y ahora más concretamente: ¿no surge de los ensayos que figuran en el fascículo II, y que ocasionan su artículo, que se está al margen de posiciones existencialistas determinadas y se mira más bien a integrar "las conclusiones con las soluciones de nuevos problemas que la vida incesantemente genera y propone", según rezan y aconsejan sus propias palabras?

* * *

Si se elimina el optimismo que se anida en la dialéctica hegeliana y se ve en la *Fenomenología del Espíritu* no la síntesis conclusiva que llevaría al absurdo, como hemos dicho, sino la dialéctica en un permanente reabrirse del drama, como sugerimos en nuestro trabajo crítico-bibliográfico, se verá que Hegel no está tan lejos de Kierkegaard como parece dar a entender Croce cuando sostiene que esta vinculación ha surgido por una especie de reacción entre anecdótica y literaria. La cuestión nos parece más objetiva y digna de verse en el plano de la unidad histórica y dialéctica de la misma filosofía. Sabido es que desde Aristóteles hasta Hegel, inclusive, la existencia queda determinada (diríase sacrificada)

al pensamiento. La visión hegeliana del universo, incluyendo el devenir histórico, no da lugar, en última instancia, a la más mínima proyección del hombre finito, existencial, y así como desaparece todo mal también queda indiscutiblemente cancelada toda culpa puesto que tales momentos serían dialécticamente necesarios (diríase fatales) en el curso de la Idea que por sí y desde sí misma desarrolla las formas de su propia vida. No creemos decir nada nuevo si afirmamos que aquí es precisamente donde germina el pensar filosófico de Kierkegaard, cuyo problema acaso más agudo (en el plano filosófico y aún no teológico) está en radicalizar el problema de la existencia como problema de la persona, cosa a la que Hegel no ha llegado sino aproximativamente al afirmar que la Sustancia es Sujeto, justamente en la *Fenomenología*, y no queremos traer el argumento de la *Filosofía del Derecho* donde se termina por determinar a la "persona" como "propietario". Como Croce sostiene que todo existencialismo se ve abocado irremisiblemente a problemáticas sin solución o al *sbalordimento* en la Nada, queremos con esto significar que Kierkegaard puede ser visto al menos en su intención de no sacrificar la persona a la autoconciencia, o lo que es lo mismo, siguiendo el esquema hegeliano, a no reducirla a la nada del puro pensamiento.

El rasgo común que acaso permita unificar, en lo fundamental, tanta diversidad de tendencias en la filosofía actual puede hallarse en esta exigencia de no sacrificar la existencia al pensamiento, ni, por supuesto, el pensamiento a la existencia. En Hegel todo parece conducir, en cambio, a una forzada unidad del existente humano con la historia porque la conciencia se absolutiza finalmente haciéndose una con la historia, pero a expensas del sacrificio de toda individualidad, de toda manifestación existencial singular. No abundaremos sobre esta cuestión, afirmar la absoluta y plena racionalidad de la historia es en última instancia una exageración de tipo romántico similar al romanticismo contra el que el mismo Hegel ha polemizado, y en tal esquema la decisión individual, la riqueza de la persona en singular, nada pone de sí pues es la historia misma la que se vale del hombre para afirmarse como tal, o sea que lo infinito se convierte en finitud, pero la verdadera realidad está en lo infinito, que es lo que le permite a Hegel decir: lo Absoluto es Ser y Devenir.

Indudablemente, Croce ha visto agudamente todos estos problemas, y aunque la solución de los mismos, propuesta en su filosofía más "vichia-

na" que hegeliana, no puede coincidir totalmente con los atisbos que se sugieren en el fascículo II, es sumamente halagador y estimula a persistir en el esfuerzo el hecho de que una personalidad filosófica como la suya se haya hecho eco, a través de las páginas de la "Crítica", de la labor realizada en estos "Cuadernos de Filosofía".

LOS MODELOS PERSONALES Y LA HIPOSTASIS DEL VALOR

(Sugestiones para un personalismo ético)

POR CARLOS ASTRADA

Es harto significativo que la crisis y caducidad de la concepción objetivista y absolutista de los valores, tal como fué propugnada por Max Scheler y Nicolai Hartmann, no haya sido un obstáculo ni un impedimento para el desarrollo y vigencia del personalismo ético. Por el contrario, en la medida en que la atención filosófica se vuelve a los ejemplares personales, considerándoles como unidades axiológicas, se percata que la afirmada absolutidad del valor no es más que la hipóstasis de la modalidad de una pauta de vida personal que por iteración y concreción se ha venido concentrando y sublimando en los modelos personales. Es así como estos suscitan directamente la imitación y el seguimiento e irradian mediatamente el valor hipostasiado como si fuera una sustancia valiosa (designación de Max Scheler), que se impone al hombre desde un plano de absoluta objetividad.

Los valores son meras estructuras que se han desprendido de la inmanencia temporal de la existencia humana, y a los que por un trámite hipostático se les ha asignado una objetividad ontológica, cuando en realidad, en tanto que productos objetivados, sólo tienen una objetividad funcional. Haber trascendentalizado, ontologizado los valores ha sido la atrayente exageración y el error de la concepción axiológica de la ética.

En virtud del sentido, el cual es sólo inherente a la existencia, la movilidad temporal de ésta también objetiva normas, principios y mu-

chos otros productos ideales, que se toman inteligibles y aprehensibles precisamente por la otorgación de sentido. También las valores tienen su génesis existencial como los demás productos ideales, originariamente psico-vitales, pero sustraídos a la duración del acto psíquico del que emergen para cobrar significación objetiva funcional.

* *

El influjo que ejercen y la imitación que suscitan los ejemplares personales no tienen su fundamento, como lo sostiene Max Scheller, en una inflexible escala axiológica ontológicamente objetiva, sino en la posibilidad de *reiterar* en otro molde personal una pauta de vida, apetecible por vocación y temperamento. Es una posibilidad existencial que logra concreción merced a que un contenido vital y espiritual se vuelca en el molde de un modelo personal. Lo que se repite, en vista a la imitación, es la mera posibilidad ontológico-existencial de una expresión de vida personal, posibilidad que sella y da sentido a tales contenidos.

Esta idea de *repetición*, originariamente formulada por Kierkegaard con un sentido óntico-psicológico ⁽¹⁾, ha sido elucidada y fundamentada por Heidegger en su alcance ontológico-existencial. Ella denota simplemente que las posibilidades esenciales dadas al ente humano se reiteran, *repite*. La decisividad transmitible que caracteriza a éste, accede a la repetición de una posibilidad sobrevenida de existencia. En este sentido, repetición es la tradición de las posibilidades de un ente humano ya sido. Por medio de la repetición la existencia humana "elige sus héroes" ⁽²⁾, vale decir discierne sus modelos posibles en vista a su propia prospección, ya que la historicidad de la vida humana, trama de todas sus realizaciones y concreciones, tiene su raíz en el futuro. Porque se da tal posibilidad esencial de la imitación del modelo personal, pueden coadyuvar también a este fin los factores psicológicos (y hasta fisiológicos),

(1) KIERKEGAARD contempla la idea de *repetición*, como experiencia psicológica, en los aspectos estético y amoroso y, por último, también religioso. Comienza afirmando que *repetición* es el término decisivo que expresa lo que la *reminiscencia* representaba para los griegos. Nos dice luego, precisando la acepción en que toma la palabra, que "repetición y recuerdo son un mismo movimiento, pero en sentido opuesto, porque aquello de lo cual uno se recuerda, ha sido; es la repetición dirigida hacia atrás, pero la repetición propiamente dicha es el recuerdo llevado hacia adelante". (*La Répétition, Essai d'expérience psychologique*, pp. 25-26, trad. de H. Tisseau, edic. Alcan).

(2) *Sein und Zeit*, pp. 385-386.

que intervienen en ella; esos factores que analiza von Ehrenfels, y a los que erróneamente concede un papel primario y determinante en el influjo por el ejemplo personal (1).

Abre el camino a una ética personalista el hecho innegable del influjo que ejercen los ejemplares personales en las distintas esferas de la convivencia humana, y el reclamo de personalidades dirigentes, en lo político y en lo cultural, como contrapeso y correlato necesarios del predominio de las masas en el área social. Es como si los hombres, al volver su mirada a los modelos personales se remitiesen anhelosos a una posibilidad inédita de vida moral y de tónica espiritual. Al documentar esta realidad, nos será doble percatarnos de que se puede fundamentar el personalismo ético sin caer en el error y el exceso de una afirmación hipotética del valor.

II

Asistimos, sin duda, a una profunda mutación en la sensibilidad y en las ideas hasta ayer dominantes, gran viraje que está dando la vida histórica, enderezada hacia otros rumbos, hacia otra constelación de la cultura y otro estilo anímico.

Este cambio radical condiciona una nueva concepción del mundo y de la vida, y opera un desplazamiento en las estructuras básicas del mundo moral. La mirada de los hombres busca, ávida e inquieta, otros puntos de referencia, otros objetivos válidos, otros hitos orientadores para la *praxis* cotidiana y siempre problemática de su vida moral, abocada frecuentemente a decisiones improrrogables, perentorias. Y en esta búsqueda, la atención, las preferencias y hasta las aspiraciones vitales del hombre contemporáneo también se desplazan desde las leyes y normas, que en su gélido y abstracto troquel racional habían venido señoreando, inflexibles, la conducta humana, hacia los modelos personales, hacia las vidas ejemplares. Es a la sugestión e influjo de los ejemplares representativos que los espíritus, llenos de un fervor inédito, comienzan a abrirse en el ansia de respirar, por encima de la atmósfera enrarecida de la vida adocenada y multiudinaria, aire de altura, de esa altura de las vidas personales que se lograron en plenitud moral aleccionadora y, por lo mismo, expansiva.

(1) Véase *System der Werththeorie*, I, Bd., pp. 123 y sigts., Leipzig, Reissard, 1897.

El idealismo moral, tan rígido y a veces tan imperiosamente restrictivo respecto a la sustancia humana y a la inestable realidad vital, negó al ejemplo personal significación ponderable, sugestión operante en el comportamiento de los hombres. Así, Kant afirma que la imitación no se da en lo moral; que los ejemplos en el orden a la conducta sólo sirven de estímulo, indicándonos simplemente que es hacedero lo prescripto por la norma (1). No obstante, las vidas ejemplares, como la expresión de una elevada pauta moral, constituyen desde siempre un linaje aparte, una estirpe de suprema realeza, a la cual en todos los tiempos se ha vuelto la mirada de los hombres en demanda de inspiración y norte para sus actos y para la tarea ineludible de su plasmación personal. De este linaje singular nos ha dicho bella y acertadamente La Bruyère: "Aparecen de tiempo en tiempo sobre la superficie de la tierra hombres raros, exquisitos, que brillan por su virtud, y cuyas cualidades eminentes proyectan un resplandor prodigioso, semejantes a esas estrellas extraordinarias de las que se ignora el origen y de las que aún menos se sabe lo que pasa con ellas después de haber desaparecido: ellos no tienen ni abuelos ni descendientes; constituyen solos toda su raza" (1). En cierto sentido, si consideramos que el modelo resulta, para la posteridad, de la confluencia rara y feliz de una forma de vida personal con una modalidad moral predominante, tenemos que dar la razón a La Bruyère cuando afirma que los ejemplares representativos forman una estirpe que en ellos comienza y en ellos termina: la raza solitaria de los prototipos positivos, vaciados en molde personal. Pero, en realidad, este linaje

(1) KANT se pronuncia categóricamente contra del valor moral del ejemplo: "La imitación no tiene absolutamente lugar en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de estímulo, esto es, ponen fuera de duda que es factible lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente; pero jamás pueden autorizar a que se ponga de lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos" (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, p. 206 W. W. Cassirer, Ed.). Después Kant concede cierta eficacia, como recurso de ética didáctica, al ejemplo, considerándolo como un medio para llegar a la máxima. Dice: "El medio experimental (técnico) de la educación por la virtud es el buen ejemplo en el maestro mismo (ser de conducta ejemplar) y el de la advertencia en los demás, porque la imitación es aún para el hombre inculto la primera determinación de la voluntad para la adopción de máximas que él se forja en lo sucesivo... Pero en lo que concierne a la fuerza del ejemplo que nos dan los demás, a lo que se ofrece a la tendencia a la imitación o advertencia, esto no puede fundar ninguna máxima... El buen ejemplo (el comportamiento ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo para demostrar que es hacedero lo conforme al deber". (*Metaphysik der Sitten*, pp. 295-299. W. W. Cassirer, edic. cit. Bd. 7).

(1) *Les Caractères Du Mérite Personnel*, p. 80, edic. Flammarion.

de los modelos valiosos no carece de descendencia puesto que los hombres pueden proponerse su imitación, es decir, seguirlos, y mediante el esfuerzo moral por alcanzarlos constituirse, merced a una aproximación constante, en sus descendientes por elección y afinidad. Es que en el mundo imponderable de las realidades morales hay, entre los hombres, un innegable parentesco por secretas afinidades electivas. Por otra parte, los ejemplos, los modelos han tenido gran predicamento en casi todas las épocas de la historia; la lección tácita e inolvidable de las "vidas ilustres" ha ejercido en todo tiempo una influencia profundamente educadora, viento de cumbres que ha soplado vivificador en el llano infundiendo en los hombres el anhelo y la necesidad de la ascensión. Los moralistas y pedagogos han destacado la importancia de las vidas ejemplares para la formación moral y del carácter. Es significativo, pues, que los modelos hayan sido siempre concebidos y valorados en función de la posteridad, vale decir que, como su nombre lo expresa, son ejemplos perfectos, modelos para una posible y deseable imitación. Fluye de ellos un mandato: el de seguirlos, imitarlos. Es así que La Rochefoucauld, atento a la esencia de los modelos, nos dice con admirable precisión: "Parece que la fortuna, no obstante todo lo cambiante y caprichosa que es, renuncia a sus cambios y a sus caprichos para obrar de concierto con la naturaleza, y que una y otra concurren de tiempo en tiempo a hacer hombres extraordinarios y singulares, para servir de modelos a la posteridad. El cuidado de la naturaleza es suministrar las cualidades; el de la fortuna ponerlas en acción, y hacerlas ver a la luz del día y con las proporciones que convienen a su designio: se diría entonces que ellas imitan las reglas de los grandes pintores, para darnos cuadros perfectos de lo que ellas quieren representar" (1).

Hasta aquí nos hemos referido al significado que los modelos, que los ejemplares personales han tenido y tienen en la historia, es decir, a la importancia que, de hecho, se les ha concedido siempre en virtud precisamente de su influjo sobre la conducta de los hombres; y esto tanto en lo que respecta a los modelos buenos, como a los malos. Pero este hecho, por elocuente que sea, no arguye nada acerca del fundamento ético en que, en caso de haberlo, reposa la existencia de los modelos. Con anotar tal circunstancia fáctica no clarificamos lo que esencialmente

(1) Maximes. Des Modèles de la Nature et de la Fortune. p. 269. edic. Flammarion.

hace posible al modelo, ni atinamos a comprender el porqué de la profunda sugestión del ejemplo personal, el porqué del ascendiente moral que, merced a la fuerza ínsita en él, tiene el "predicar con el ejemplo", transformado certeramente en imperativo por la sabiduría popular. Con todo ello no salimos del testimonio que nos proporciona un empirismo histórico, filosóficamente insuficiente como todo empirismo, ya que circunscribiéndonos a sus exclusivos datos no podemos elevarnos hasta la estructura esencial, hasta la posibilidad ontológico-existencial ya apuntada, que tiene que estar en la base del modelo personal. Sin satisfacer esta última exigencia, jamás podremos aducir un fundamento ético, es decir, filosófico, que dé carta de ciudadanía moral a los ejemplares representativos, y valor educativo y plasmador a su influjo. No otra es la tarea fundamental que, por los caminos de lo emocional y con sutil instrumentación analítica, ha intentado partiendo de otros supuestos, el personalismo ético, de base axiológica, representando en la filosofía contemporánea por la obra excepcional de un Max Scheler, posición que ha rematado en una fantasmática absolutidad de los valores.

III

Retomemos el hilo de lo consignado, referente a la existencia de los modelos y a su ascendiente sobre la posteridad, para notar algo sugestivo en la reflexión contenida en las palabras, que hemos citado, de La Rochefoucauld. Este nos dice que la fortuna y la naturaleza se aunan y se conciertan, en los modelos, para "darnos cuadros perfectos de lo que ellas quieren representar". ¿Qué es esto que ellas se proponen representar? Evidentemente arquetipos que cobran vida en un ser personal, concreto e histórico. El modelo personal es un verdadero arquetipo cuando él, en virtud de la forma de existencia a que ha advenido, ofrece aquella posibilidad esencial de la repetición, en la que se funda todo intento de imitarlo, de aproximarse a él. De este modo tenemos asegurado un fundamento y además un supremo *desideratum* para una ética personalista, centrada en el ejemplar personal. Pero lo que ésta contempla no es, desde luego, un comportamiento legal, en el sentido de conformidad a una ley universalmente válida en virtud de su racionalidad, sino un modo de ser estrictamente personal y su ascendiente moral.

Así, para el personalismo ético, el sentido supremo y definitivo de

la vida moral tiende a concretarse en la posible existencia de personas positivamente ejemplares, cuya ejemplaridad funda precisamente la posibilidad existencial de la repetición. La idea de una persona realmente ejemplar se erige en norma para el ser y el comportamiento moral. Por tanto debemos distinguir entre esta norma, henchida de sustancia personal, y lo que usualmente entendemos por *norma*, es decir, lo que denota principios universalmente válidos cuya sustancia es sólo un hacer y no un ser. En realidad, al ideal deber ser, que como un mandato y un estímulo para los hombres, fluye de la persona ejemplar no le corresponde, por inadecuado, el nombre de norma, sino precisamente el de modelo o ejemplar, o ideal, como también lo podemos llamar. Y ya sabemos que el modelo no se dirige, como la norma, a un mero hacer, no prescribe a los hombres el cumplimiento de actos conforme a un cánón racional, sino que primeramente se dirige a un ser ⁽¹⁾. El que se propone un modelo para la plasmación de su propia existencia tiende a asemejarse, a repetir existencialmente la pauta de su modelo, abriéndose, en el esfuerzo moral de aproximación al mismo, a la vivencia de aquel mandato que emana del ideal deber ser fundado en la ejemplaridad descubierta en la conducta personal del modelo. Según su modo de ser, el modelo es un comportamiento existencial articulado en la forma unitaria de la persona, pero, según la ejemplaridad de su conducta, él también es la unidad de un mandato del deber ser, fundado en tal conducta, síntesis de cualidades morales y espirituales.

Ahora bien, ante nosotros se ofrecen dos posibilidades, bien diseñadas, en lo tocante a la concepción de la ética, según nos inspiremos en la norma o en el modelo. Depende también de la ética por la que nos decidamos el carácter esencial que, desde el punto de vista de la prioridad, estableceremos entre norma y modelo. Si centramos la ética en la norma, las ideas del bien y del mal se adhieren a actos conforme a la ley moral o contrarios a ésta; si la centramos en el modelo, entonces ella se adhiere al ser de la persona misma. En el primer caso el modelo es positivamente bueno o malo si la persona contemplada en él es tomada (con prescindencia de su ecuación personal y de la modalidad que la condiciona), como un simple ejecutor anónimo de actos volitivos que medidos por la norma, por la ley moral, son ya conformes o ya contrarios a ésta.

(1) MAX SHELER ha mostrado mediante preciso análisis la diferencia entre norma y modelo en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, pp. 596 y sigts.

Tal es la posición de Kant, que ha quedado designada en la historia de la filosofía con el nombre de ética idealista o, con el más preciso, de formalismo ético. Según Kant, la imitación de los modelos no tiene sentido en lo moral, no juega ningún papel esencial en lo que respecta a la conducta humana. Los ejemplos, para él, sólo sirven de estímulo, sientan la factibilidad de lo que la ley ordena, pero esto no justifica jamás que, para regimos sólo por el ejemplo, para atender únicamente al seguimiento y a la imitación de modelos personales, nos apartemos del verdadero original que, como norma, como principio universalmente válido, reside en la razón.

Pero, a pesar de lo sostenido por Kant, la sustancia del modelo no se agota, ni mucho menos, con ser el índice racional de una norma extra-personal y, en virtud de esta circunstancia, estimular con el ejemplo a los demás a conformar sus actos a ese original que está en la razón, actos que únicamente de él recibirían sentido moral y validez. El modelo personal posee un don de incitación que otorga sentido a los actos morales realizados bajo su influjo. La persona no es un mero sujeto de actos racionales, sino el centro de un comportamiento del que irradian actos ya moralmente potenciados. Con precisión y acierto nos hace notar Scheler que la definición de la persona como persona racional tiene por consecuencia inmediata que toda manifestación de la idea de persona, a base de una persona concreta, se resuelva directamente en una despersonalización, puesto que lo que aquí se llama persona (lo que el formalismo ético postula como persona), es decir, que algo sea mero sujeto de una actividad racional, corresponde por igual, sin que se acuse el menor elemento diferencial, a todas las personas concretas, a todos los hombres como algo idéntico, dado uniformemente en todos ellos. Conforme a esta idea de persona, racionalmente troquelada, el concepto de una persona individual aparece como una contradicción *in adjecto*. Y ya sabemos que los actos racionales, de acuerdo a su definición de actos correspondientes a una cierta legalidad objetiva, son actos extra-individuales o supra-individuales. Es afincándose en este punto de vista de la legalidad racional que la dirección caracterizada como "formalismo ético" concibe la persona en primer lugar como "persona racional". De acuerdo a este concepto, no corresponde a la esencia de la persona ejecutar actos, de cuyo sentido y dirección daría adecuada cuenta un ser, que esencialmente le pertenece, sino que ella es, en el fondo, no otra

cosa que el sujeto lógico de una manifestación de actos racionales que son consecuencia de leyes ideales. Vale decir que, en definitiva, la persona, tomada en su sentido general, es la incógnita indescifrada y anónima de una manifestación racional cualquiera; y, correlativamente, la persona moral no sería más que el mismo factor incógnito de la manifestación o función volitiva conforme a la ley moral. Como vemos, de este molde conceptual se nos escapa la esencia misma de la persona, intraducible a términos exclusivamente racionales, y también se nos esfuma su unidad peculiar. Tal concepto no sólo no nos suministra el fundamento de un ser que llamamos persona, es decir, de un ser humano determinado, que está más allá del "punto de partida de actos racionales legales", sino que él limita y disecciona el contenido esencial de este ser personal. Pero el ser de la persona, ya se lo conciba como un ser corporal o sustancial, no puede consistir en un mero sujeto de actos racionales de una cierta legalidad. A la persona jamás podemos pensarla como algo, como una *cosa* que poseyese potencias o facultades, y, entre éstas, una de la razón. Por el contrario, la persona, como nos lo dice Scheler, es la unidad de la vivencia experimentada de modo inmediato, y no una cosa sólo por nosotros pensada y que estaría detrás y fuera de lo directamente vivencial. Si concebimos a la persona conforme a aquella falsa definición racional, tenemos que decidimos por una ética que nos conduce a todo, menos al reconocimiento de una encarecida "autonomía" o "dignidad" de la persona *qua* persona. En realidad, lo que de tal concepción ética resulta es, tal cual lo subraya el citado filósofo, una *logonomía* y, a la vez, una extrema *heteronomía* de la persona, no quedando ésta mejor parada, a este respecto, al supeditársela completamente a sedicentes valores absolutos y objetivos como acontece en la concepción axiológica del propio Scheler. Pero, ¡cuidado con la persona! Si hemos de afirmarla en su autonomía o dignidad efectiva, y no tan sólo proclamada, tenemos que concebirla, atentos a la sustancia del modelo personal, no como un mero ejecutor de actos de una legalidad racional, sino como el centro espiritual viviente, que otorga sentido e influjo moral a los actos de la conducta humana. En consecuencia, el supremo sentido de todos los actos morales se determina no por la realización de una norma objetiva o de una ley, universalmente válida sólo en virtud de su racionalidad, sino por la existencia de un reino de ejemplares personales, de modelos moralmente representativos. Sentada, des-

de el punto de vista del sentido de los actos morales y del influjo a que ellos obedecen, la primacía del modelo personal, podemos y debemos afirmar que no hay normas de deber sin una persona que las asiente, validándolas; que no hay respeto ante una norma, si él, a su vez, no está fundado en el respeto a la persona que asienta la norma, y que con la sustancia y el temple emotivo de su propio acto personal la vivifica de modo ejemplar. En este sentido, los modelos personales son, como bien lo ha visto Scheler, tanto genética como esencialmente, más primarios que las normas. La relación que la persona, que cualquier hombre, que se abre a la sugestión del ejemplo, instaura con el modo de ser de la personalidad de su modelo, es una relación de seguimiento y adhesión a éste fundada en el amor al mismo y en la vocación por esa forma de vida personal, seguimiento que tiene en vista el desarrollo de la moralidad del propio ser. La imitación sincera de un modelo es una tarea emocional en la que el ser personal funde su propio metal para configurarlo de acuerdo al molde ejemplar que ha suscitado su admiración y su amor. Respecto al influjo, a la innegable eficacia del modelo, magistralmente nos ha dicho Max Scheler: "No hay nada sobre la tierra que incite tan primaria, directa y necesariamente a una persona a la bondad como la mera intuición clara y adecuada de una persona buena en su bondad" (1). Esta intuición y las consecuencias que en relación a la conducta se derivan de ella son en mucho superior a lo que puede lograr, mediante su usual recomendación abstracta de preceptos y su prédica de imperativos y principios, con intención generalizadora, la llamada educación moral. Esta, en realidad, no puede hacer moral a nadie, sino, a lo más, facilitar y estimular el desarrollo empírico del ser personal, predisponiendo su convicción y sus sentimientos tanto para aceptar e imitar modelos personales positivos, como para repelerlos.

Si hemos de poder otorgar validez al modelo como también a la norma, debemos reconducirlos a un ejemplar personal cuya sustancia sea aprehensible. Esto es posible porque el modelo y la norma están, en última instancia, firmemente asentados, en virtud de una referencia intrínseca y esencial, en la estructura ontológico-existencial de la repetición y, por lo tanto, un modelo personal está referido a un comporta-

(1) *Op. cit.*, p. 598.

miento moral que cabe perfectamente comprender en su sentido y del cual se puede tener una vivencia.

IV

El influjo de los modelos personales ha tenido, de hecho, parte fundamental tanto en el desenvolvimiento y tonalidad ascendente del ser y de la vida moral de los hombres como en su decadencia y empobrecimiento. En todas partes, el principio predominante del modelo, del ejemplar humano representativo es el vehículo o agente primario de todas las variaciones del mundo moral, de todas las exteriorizaciones significativas del *ethos*, tanto en sentido positivo como negativo. Esto nos dice ya que el modelo personal puede ser bueno o malo, es decir ejercer un influjo moral elevado o uno moralmente negativo. Aquellas variaciones pueden asimismo estar condicionadas por el hecho, muy importante, de que en el lugar del modelo surja su contrafigura, o sea, la imagen de un ser moral personal que ha sido formada en abierta oposición al modelo hasta entonces dominante. También en este caso la eficacia de la contrafigura, de la nueva imagen, que se resuelve en un nuevo modelo, reposa en el principio de que la persona moral ha sido movida a tal cambio con respecto al modelo imperante no por la eficacia de una norma o de la educación, sino primariamente por una persona o por su idea, contemplada como idea digna de ser realizada.

Las épocas, sobre todo las épocas de crisis, de reacción, las épocas que positivamente rectifican el rumbo histórico, suelen cambiar de modelos, recreando en parte modelos anteriores o forjando nuevos. Son épocas que se caracterizan porque en ellas se opera una reacción contra ciertas valoraciones y correlativamente contra los modelos que las suscitan. Como ejemplo de estos movimientos reactivos, menciona Scheler al protestantismo, la contra-reforma, la época romántica, en los que se manifiesta la tendencia a crear contrafiguras, modelos contrarios al ideal dominante, sólo que estas contrafiguras pueden devenir nuevos modelos positivos o traducir, en forma más o menos transitoria e inessential, actitudes puramente reactivas. Esto último aconteció en el romanticismo, cuando éste erige el "alma bella" como contrafigura del burgués del siglo XVIII, troquelado y repudiado como filisteo (1). No se puede,

(1) Véase op. cit., p. 599 (nota).

por otra parte, sostener, con Scheler, que las contrafiguras, las nuevas imágenes, no pasen de ser más que meras contrafiguras, ni que el resentimiento, en todos los casos, las haya creado. Las contrafiguras, por el contrario, pueden llegar a ser auténticos modelos positivos o conducir a ellos. Además, cuando en una época se reacciona, mediante la forja una nueva imagen, a la que se adscribe un sentido innovador, contra un ideal o un *ethos* dominante, no podemos decir que el resorte de esta actitud sea el resentimiento. La situación espiritual de nuestra propia época nos proporciona, al respecto, un ejemplo clarificador. Ella es, a la vez, una época de recuperación y de creación, vale decir que se caracteriza por un agudo sentido de lo tradicional y de la necesidad de las nuevas ordenaciones. El ideal en ella dominante es un ideal pseudo igualitario y pseudo humanitario, que responde al modelo del "hombre dirigente", que en este caso es el capitán de industria, transformado, por una anomalía social resultante del predominio de los valores utilitarios, en potencia autótona cuya acción, medida exclusivamente por el cánón de la utilidad, ha engendrado consecuencias profundamente inhumanas y anti-igualitarias. Contra este modelo, que más bien es una contrafigura negativa, punzante expresión de un *ethos* (si tal podemos llamarlo) mercantilista, reacciona, configurando otra imagen, el hombre contemporáneo, tocado ya por un nuevo espíritu. Su reacción contra este "modelo", el tipo dominante del mercader, del capitán de industria, cuaja en una contrafigura positiva que, si no adquiere los relieves definitivos del auténtico modelo personal, de por sí influyente, es un puente hacia él. Tal imagen reactiva es, por ahora, la del verdadero conductor de la comunidad, la del señor, enraizado en una tradición y vinculado a su tierra, y que siente su destino precisamente como indisoluble vínculo con ésta. A la inversa del tipo del mercader, el del señor es oriundo de una patria. Y si este último no se diseña aún con los trazos definitivos de un modelo dominante para la nueva época que ha empezado ¿cuál es o cuáles son los verdaderos modelos personales influyentes que, a través de esta contrafigura positiva y orientándose en ella, entrevé el hombre actual? No es fácil decirlo. Quizás las preferencias que hoy despuntan contemplen como modelo personal, dentro de la posible diversificación del *ethos* en ciería, a un tipo humano semejante al héroe carlyleano o al señor nietzscheano: conductor de hombres, bardo, artista. Pero una cosa es cierta, y es que cuando una época forja imágenes

con las que se opone y desgarran un pseudo ideal dominante, como el ideal igualitario y humanitario que hoy cubre la mercancía y cubre al tipo del mercader con su intención inhumana y predatoria, esa época ha dado el primer paso hacia su superación y va en busca de sus verdaderos modelos personales.

PARA LA HISTORIA DE LA ESCISION DE FENOMENOLOGIA Y ANTROPOLOGIA

POR EDMUND HUSSERL

Este trabajo de Husserl, intitulado Fenomenología y Antropología (conferencia pronunciada el 10 de junio de 1931, en la Universidad de Berlín) tiene un excepcional valor documental y aclaratorio de las relaciones entre ambas, que poseen un común origen metodológico, ya que la segunda partió en sus indagaciones desde la posición fenomenológica. Con él, Husserl declara el desahucio radical de toda posibilidad antro-po-filosófica que pretenda autorizarse invocando la fenomenología. Subraya que la epojé en que debe mantenerse el ego es la expresión originaria de su filosofía. Mientras esta situación del ego fenomenológico, aherrojado por la epojé, no se haya tornado superflua, es decir que la abstención metódica de juicio no sea levantada, no se puede, en concepto de Husserl, hacer metafísica y tampoco, por tanto, cabe intentar una metafísica del hombre (como la bosquejada en la antropología filosófica scheleriana) ni una de la existencia (como la heideggeriana). Ya Husserl, en su Nachwort su meinen "Ideen su einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", de 1930, subraya que deja de lado, como ajena a la posición fenomenológica, la filosofía de la vida "con sus nuevas antropología y filosofía de la existencia", y tampoco tiene en cuenta los reproches de "intelectualismo" que desde este sector se le hacen a su concepción fenomenológica. En-

presencia del giro decisivo de la fenomenología y de estas afirmaciones husserlianas expresamos (Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial, 1936) que "el idealismo fenomenológico, en lo que a su finalidad respecta, se agota casi en su fundamental intención epistemológica" (p. 112). Ese giro definitivo del pensamiento fenomenológico vino a ser confirmado en forma aún más explícita por dos trabajos de Husserl, publicados posteriormente: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936) y Erfahrung und Urteil (1938, Praga, reeditado en 1948, Hamburgo por Ludwig Landgrebe), el primero publicado en vida de Husserl, quien en el mismo, considera por primera vez, como misión de la filosofía, algo más que la tarea peculiar de la razón científica, algo más que apunta a los problemas que a ésta le plantean los contenidos de la vida histórica.

C. A.

En la última década, como se sabe, ha tomado vigencia dentro de la generación filosófica más joven de Alemania, un giro en rápido progreso hacia una antropología filosófica. La filosofía de la vida de Wilhelm Dilthey, una antropología de novedosa forma, ejerce actualmente una fuerte influencia. También el llamado movimiento fenomenológico ha sido conquistado por la nueva tendencia. En el hombre solamente, y ello, a saber, en una teoría eidética de su existencia mundana concreta, se encontraría el verdadero fundamento de la filosofía. Se ve en ello una reforma necesaria de la primitiva fenomenología constitutiva, reforma mediante la cual recién alcanzaría dimensión auténticamente filosófica.

Se realiza también una inversión completa del punto de partida. Mientras que la fenomenología primitiva, que adquirió madurez como fenomenología trascendental, negó participación a toda ciencia específica del hombre en la fundamentación de la filosofía, combatiendo, por tanto, todos los intentos semejantes como antropologismo y psicologismo, ahora valdría justamente lo opuesto: la filosofía fenomenológica tendría que ser reconstruída totalmente partiendo de la existencia humana. En este conflicto vuelven a presentarse, en forma modernizada, las antiguas oposi-

ciones que mantuvieron en movimiento a toda la filosofía de la Edad Moderna. Desde un principio, se escinde la tendencia subjetivista propia de esa época en dos direcciones opuestas; una, la antropologista (o psicologista); la otra, la trascendentalista. La fundamentación subjetiva de la filosofía, considerada siempre necesaria, tiene que darla — así dicen los unos— la psicología. Del otro lado, en cambio, se requiere una ciencia de la subjetividad trascendental, ciencia de índole enteramente nueva, a partir de la cual encontrarían su fundamento filosófico todas las ciencias, y entre ellas, en primer lugar, la psicología.

¿Tendremos que aceptar como una fatalidad del destino que esta polémica, cambiando sólo sus vestiduras históricas, tenga que renovarse en todo futuro? Nosotros diremos que no. En la esencia de la filosofía, en el sentido principal de su faena, tiene que estar predibujado el método de fundamentación exigido, en principio, por ella misma. Si es necesario un subjetivo, el sentido particular de este "subjetivo" tiene que estar co-determinado apriori. Tiene que ser posible, por tanto, una decisión de principio entre el antropologismo y el trascendentalismo, decisión que esté por encima de todas las formas históricas de la filosofía y la antropología, comprendiendo a la psicología.

Mas aquí todo depende de la posesión efectiva de las *intelecciones* presupuestas para esa decisión de principio, posesión cuya falta permanentemente posibilitó ese interminable conflicto. ¿Estamos hoy tan adelantados como para contar con tales intelecciones? ¿Ha arribado la esencia de principio de la filosofía, y su método, a un esclarecimiento tan radical y a una concepción conceptual apodictica suficiente para que sobre ella podamos fundar una decisión definitiva?

Intentaré convencerlos de que, de hecho, ya estamos en tal situación y ello como resultado del desarrollo de la fenomenología constitutiva. Sin seguir paso a paso ese desarrollo, trataré de delinear, por lo menos como idea, el método filosófico trascendental que ha llegado a una clarificación pura en dicho desarrollo, así como la filosofía trascendental obtenida mediante ese método en el transcurso sistemático de trabajos concretos realizados. A partir de la intelección lograda llegaremos, por nosotros mismos, a la resolución de principio del interrogante — que hoy es nuestro tema— de hasta qué punto puede una filosofía, y luego una filosofía fenomenológica, encontrar su fundamentación metódica mediante una antropología "filosófica".

Como punto de partida tomaremos una comparación entre la filosofía precartesiana y la postcartesiana. La primera está dominada por la antigua idea primitiva objetivista de la filosofía; la postcartesiana, por la tendencia hacia una nueva idea: la subjetivista-trascendental. En los esfuerzos modernos por una filosofía verdadera (también en las polémicas metódicas antes señaladas) se oculta un esfuerzo por superar la vieja idea de la filosofía y de la ciencia, siempre con miras a la nueva idea: superación justa implica aquí también conservación, mediante aclaración, de su verdadero sentido como trascendental-relativo.

Hablando en general, es la ciencia, en nuestro sentido europeo, como se sabe, una creación del espíritu griego. Su nombre primigenio es filosofía; su campo de conocimiento el universo de los entes en general. Ella se ramifica en las disciplinas especiales, cuyos troncos principales reciben el nombre de ciencias, mientras que sólo se denomina filosóficas a las disciplinas que encaran las cuestiones que atañen de igual manera a todos los entes en general. Sin embargo, el viejo concepto total de la filosofía, que abarca concretamente a todas las ciencias, es, por siempre, indispensable.

En una larga evolución se aclara, se forma y se hace firme, en forma gradual, en primer lugar, la idea de la finalidad oscuramente concebida de la filosofía, de la ciencia. El conocimiento desde la actitud del "ihau-mazein", del interés puramente "teorético", produce la ciencia en el primer, pero pronto insuficiente, sentido. El conocimiento meramente empírico, descriptivo-clasificador (inductivo), no es todavía ciencia en sentido estricto. El sólo da verdades relativas, verdades de situación. La filosofía, ciencia en sentido propio, busca verdades absolutas, definitivas, superiores a todas las relatividades. En ella, el ente tal como es en sí, queda determinado. En el mundo sensible, en el mundo de la experiencia precientífica, se acusa un mundo que es realmente, pero que, en sus condiciones, verdaderas en sí, excede de la experiencia ingenua. La filosofía, la ciencia en sentido propio, las alcanza, aunque sólo sea con grados de aproximación, mediante su recurrencia el eidos, al priori puro que, en intelección apodictica, es accesible a todos.

La evolución lleva hacia la siguiente idea. El conocimiento filosófico del mundo dado requiere primeramente un conocimiento universal y apriori del mismo; podríamos decir: una *ontología* universal, no sólo general y abstracta, sino concreta y racional. Mediante ella sería capta-

da la forma esencial invariable, la razón pura del mundo, hasta adentrarse en todas sus esferas ópticas regionales. O lo que es lo mismo: al conocimiento del mundo fáctico antecede el conocimiento universal de las posibilidades esenciales sin las cuales no podría ser pensado como existente un mundo en general, por tanto, tampoco el fáctico.

*

* *

Mediante este apriori se hace posible un método racional destinado a conocer el mundo fáctico bajo la forma de ciencias fácticas racionales. La empirie permanente es racionalizada; conquista su lugar en la razón pura. Bajo su dirección brota conocimiento desde los fundamentos: conocimiento fáctico racional-explicativo. Así, por ejemplo, con respecto a la naturaleza corpórea: las matemáticas puras, como apriori de la naturaleza concebible en general, hicieron posible una ciencia genuina de la naturaleza, una ciencia filosófica, justamente matemática. Esto es, empero, algo más que un ejemplo, ya que las matemáticas puras y la ciencia matemática de la naturaleza iluminaron, por vez primera, aunque por cierto en una esfera limitada, hacia dónde trataba de llegar la primitiva idea objetivista de la filosofía, de la ciencia.

Distingamos ahora lo que recién como tardía consecuencia del giro moderno se hizo necesario distinguir, a saber, lo formal y lo material en esta concepción. Formalmente se trata de un conocimiento universal y racional, en el sentido indicado, del ente en su totalidad. Pero en toda la tradición, el concepto formal de ente o de algo en general ha tenido desde un principio un sentido obligadamente material, a saber, el de ente mundano, ente real, ente que recibe su sentido de ser del mundo existente. Por tanto, la filosofía pretende ser ciencia del todo de las realidades, y justamente esto es lo que comienza a tambalearse en la Epoca Moderna, como de inmediato veremos.

El desarrollo producido con Descartes en la Epoca Moderna se destaca agudamente de todos los desarrollos anteriores. Un nuevo motivo entra en acción, motivo que no ataca ciertamente al ideal formal de la filosofía, el ideal de la científicidad racional, pero sí a su sentido material, modificándolo finalmente en forma completa. La ingenuidad, en la cual el mundo es presupuesto como existente en forma evidente de suyo, como dado evidentemente mediante la experiencia, se pierde; de la évi-

dencia ingenua misma surge un gran enigma.

El retroceso cartesiano de este mundo dado a la subjetividad que lo experimenta, y así, a la subjetividad de la conciencia en general, provoca una dimensión totalmente nueva del interrogar científico: en adelante la llamaremos "*trascendental*". Como problema filosófico fundamental ella se manifiesta de distintas maneras: como problema del conocimiento o problema de la conciencia, como problema de la posibilidad de las ciencias objetivamente válidas, como problema de la posibilidad de la metafísica, etc.

En todas estas expresiones el problema está lejos de adquirir el rango de un problema preciso, expresado en conceptos científicos primitivamente creados. Siempre posee algo de poco claramente delineado que permite posiciones contradictorias. El nuevo campo abierto al conocimiento difícilmente puede ajustarse a las palabras y a los conceptos; la concepción tradicional, que le es ajena por esencia, no puede captarlo sin producir confusiones. De suerte que la Edad Moderna filosófica consiste en un permanente esfuerzo por ingresar en esta nueva dimensión; por llegar a conceptos correctos, a planteamientos del problema y a métodos acertados. El camino para ello es largo. Se comprende, pues, que esa época, pese a la seria voluntad científica abrigada, no pudiera llegar a una filosofía única que satisficiera a la motivación trascendental. En lugar de ella contamos con una multitud de sistemas recíprocamente contradictorios.

¿En los tiempos más recientes ha mejorado esa situación? ¿Cabe abrigar la esperanza, en medio de la confusión y rápida sucesión de nuestras filosofías a la moda, de que ya se dé una entre ellas en la cual la tendencia trascendental de la Edad Moderna se presente en forma totalmente clara y que haya conducido a una idea firme, apodícticamente necesaria, de una filosofía trascendental? ¿Y, además, que haya producido un método de trabajo consistente y estrictamente científico —que haya conducido ya a una iniciación y prosecución sistemática de esa labor? Mi respuesta ya ha sido anticipada en la introducción. No puedo ver sino en la fenomenología trascendental o constitutiva la filosofía trascendental lograda puramente y que ha llegado a un trabajo verdaderamente científico. Muy discutida y muy criticada, lo cierto es que ella todavía *no es conocida*. Prejuicios naturales y tradicionales actúan como impedimentos y no dejan penetrar en su sentido verdadero.

La crítica, en lugar de ayudarla, de mejorarla, no la ha, por tales motivos, ni siquiera rozado.

Es, pues, mi deber ponerles en evidencia ese sentido verdadero de la fenomenología trascendental. Recién entonces ganaremos aquellas intelecciones de principio con las cuales podrá ser resuelto el problema de la posibilidad de una antropología filosófica.

El comienzo más cómodo lo ofrecen las *Meditaciones de Descartes*. Nos dejaremos guiar únicamente por su forma y por el inquebrantable propósito que las anima de lograr un radicalismo científico extremo. No las seguiremos, en cambio, en cuanto al contenido, muchas veces descarrado por prejuicios no advertidos. Intentaremos desarrollar un radicalismo científico ya no superable. De las *Meditaciones de Descartes* fluye toda la filosofía de la Edad Moderna. Modifiquemos esta proposición histórica en una objetiva. De meditaciones, de reflexiones solitarias, surge todo principio auténtico de la filosofía. La filosofía autónoma —estamos en la época en que la humanidad ha despertado al sentimiento de la autonomía—, en su pristinidad, *deviene* en la autorresponsabilidad radical y solitaria del que filosofa. Sólo mediante ensimismamiento y meditación se convierte él en filósofo; surge en él la filosofía como tomando inicio necesariamente en él. Lo que para otros vale, lo que vale tradicionalmente como ciencia o como fundamentación científica, tengo que perseguirlo yo, en cuanto yo autónomo, en forma privativa en mi propia evidencia, hasta lo último fundamentante. Esto último tiene que ser apodícticamente evidente en forma inmediata. Sólo así podré yo responder absolutamente, justificar absolutamente. Por lo tanto, no puedo dejar pasar ningún prejuicio, aunque se trate del más evidente de los evidentes, sin cuestionarlo, sin tener sus fundamentos.

Si trato de satisfacer seriamente a esta exigencia descubro con asombro una evidencia de suyo nunca advertida, nunca explicitada; una creencia de ser universal que atraviesa toda mi vida y que la soporta. Al punto ella ingresa, también sin ser notada, en mis miras por una filosofía. Bajo este nombre quiero lograr naturalmente una ciencia universal del mundo, y luego, especializándome en ciencias especiales, una ciencia de las zonas particulares del mundo. "El" mundo, su ser, es la evidencia de suyo permanente, es el presupuesto constante no expresado.

Su fuente es, naturalmente, la experiencia universal en su permanente certeza. ¿Qué pasa con respecto a su evidencia? En lo tocante a realidad

des particulares, la evidencia de la experiencia no es a menudo suficientemente firme. La certeza que ofrece, en ocasiones se torna dudosa e incluso es anulada bajo el nombre de apariencia nula. ¿Por qué, en oposición a ello, la certeza de la experiencia del mundo en cuanto totalidad de las realidades efectivamente existentes para mí, se mantiene inquebrantada? Dudar de ella o negarla, de hecho, nunca puedo hacerlo.

¿Basta esto para una fundamentación radical? ¿No es acaso la certeza inherente a la continuidad de la experiencia del mundo una certeza múltiplemente fundada? ¿He perseguido, explicitándola, cada una de esas certezas fundantes? ¿He preguntado responsablemente por las fuentes de validez de la experiencia y por su alcance? No. En la misma forma injustificada se encontraba a la base de mi vida anterior y de mi actividad científica. Sin justificación, ella no puede permanecer. Tengo que ponerla en cuestión. No puede, en verdad, comenzarse una ciencia seriamente autónoma, sin haber justificado hasta lo último, en una actividad de fundamentación inquisitiva y solucionante, en forma apodictica.

Prosigamos. Si la certeza de la experiencia del mundo se ha hecho cuestionable, ya no puede servir como suelo para erigir juicios constitutivos. Con ello se nos impone, se me impone a mí, el yo que medita y filosofa, una epojé universal con respecto al ser del mundo, comprendiendo también en él a todas las realidades particulares que la experiencia, incluso la experiencia consecuente y unívoca, ofrece como realidades (efectividades).

¿Qué resta? ¿No es acaso el mundo el todo de los entes? ¿No estoy delante de la nada? ¿Puedo todavía, y en general, juzgar? ¿cuento todavía con una experiencia como base judicativa en la cual el ente se me dé, antes de todo juzgar, en forma intuitiva prístina? Respondemos, con alguna similitud con Descartes, y sin embargo no idénticamente que él: aunque la existencia del mundo, en cuanto primera que ha de ser fundada, se me haya hecho cuestionable y haya caído bajo la epojé, yo, el que inquiere, el que ejercita la epojé, soy pese a todo. Y de que soy, tengo conciencia y puedo establecerlo inmediatamente en forma apodictica. De mí, en cuanto realizador de la epojé, tengo experiencia, experiencia de la cual puedo responder en forma inmediata y activa. No es una experiencia mundana —toda la experiencia del mundo ha sido puesta ya fuera de vigencia—, y sin embargo, experiencia al fin. Median-
te ella me capto a mí mismo, justamente como yo en la epojé del mundo,

junto con todo aquello que es inseparable de mí en cuanto tal yo. Así, como este yo apodictico, soy con respecto al ser del mundo lo en sí previo, a saber, en cuanto este yo no es afectado por lo que suceda con la validez del ser del mundo y su justificación. Patentemente, sólo en cuanto soy este yo puedo, a la postre, justificar el ser del mundo; puedo desarrollar una ciencia radicalmente justificada, si cabe.

Ahora un nuevo paso importante: no sin motivo he subrayado "este yo". Por cuanto, llegado a este punto, advierto que con mi yo filosofante he anticipado una verdadera revolución. En primer lugar, al comenzar la meditación, yo era para mí este individuo que sólo momentáneamente se separa, como ermitaño filosofante, de sus prójimos, para mantenerse ajeno a los juicios de ellos. Me encontraba, por ello, todavía sobre el terreno del mundo existente en la experiencia en forma evidente de suyo. Ahora, en cambio, si aquél debe quedar cuestionado, también mi ser, en cuanto hombre entre hombres y existente entre las demás realidades del mundo, es puesto en cuestión y cae con la epojé.

De la soledad humana surge, en razón de esa epojé, otra radicalmente distinta: la soledad trascendental —esto es, la soledad del ego. En cuanto ego, yo no soy un hombre dentro del mundo existente, sino soy el yo que pone en cuestión al mundo con respecto a todo su ser y, de esta suerte, también con respecto a su esencia; o bien, el yo que, si bien vivencia la experiencia universal, pone entre paréntesis su validez en cuanto ser. Análogamente pasa con respecto a todos los modos de conciencia no experimentantes en los que el mundo tiene validez práctica o teoréticamente. El mundo continúa apareciendo tal como aparecía; la vida del mundo no se ve quebrantada. Pero ahora el mundo es "mundo" entre paréntesis, mero fenómeno, y ello, fenómeno de validez en la corriente de experiencias, de la conciencia en general, la cual sólo es ahora conciencia reducida trascendentalmente. Patentemente, este fenómeno de validez "mundo" es inseparable de ella.

Con ello queda descripto lo que en la fenomenología trascendental se llama reducción fenomenológica. No se alude con ella a una pasajera abstención de creencia con respecto a ser del mundo, sino a una abstención voluntariamente permanente que me obliga, a mí en cuanto fenomenólogo, de una vez para siempre. De este modo, ella no es sino el medio necesario para la actividad reflexiva del experimentar y del juzgar teoréticamente, actividad en la que se abre un campo de experiencia y de

conocimiento fundamentalmente nuevo por esencia, a saber, el trascendental. Lo que ahora se convierte en tema, y que sólo puede hacerlo mediante esta apojé, son mis vivencias de conciencia trascendentalmente reducidas en todas sus formas típicas; pero también los *cogitata* correspondientes en cada caso, como aquello de que en cada caso tengo conciencia y en el modo en que la tengo —siempre manteniendo la epojé. Así se configura la esfera de la conciencia trascendental del ego propia de cada caso, la cual permanece unitaria a través de las modificaciones. Esto, empero, sólo es un comienzo, aunque sea un comienzo necesario. La reflexión trascendental continuada conduce prontamente a las particularidades trascendentales del "yo puedo" y de las funciones habituales, y también a alguna más (así, al fenómeno universal de validez "mundo" como universo permanente frente a las multiplicidades de la conciencia del mundo).

De hecho, y contra todas las expectativas, se abre aquí, y únicamente mediante la reducción fenomenológica, un campo de investigaciones gigantesco. En primer lugar, un campo de experiencias inmediatas y apodícticas, fuente primera de la firmeza de todo juzgar trascendental inmediato o mediato. Descartes y su posteridad fueron y permanecieron ciegos para el mismo. Sin duda que era cosa extraordinariamente difícil esclarecer el sentido puro del giro trascendental y con él, el destacar la diferencia fundamental existente entre el ego trascendental, esto es, la esfera trascendental, y el yo humano con su esfera psíquica y la esfera del mundo en general. E incluso después de haber sido vista la diferencia y de haber conquistado su sentido puro, la faena de una ciencia trascendental, como sucedió con Fichte y sus sucesores, fué extremadamente difícil el ver en su infinitud el cuerpo de experiencias trascendentales y hacerlo aprovechable. Como el idealismo alemán fracasó en ello, fué a parar a especulaciones carentes de base, cuya indiscutible falta de cientificidad en forma alguna constituye un mérito, como hoy muchos pretenden. Es, en general, desacostumbradamente difícil el dar abasto a los problemas completamente nuevos del método filosófico, si es que tiene que ser método de una ciencia filosófica, de una ciencia de última instancia. Sin embargo, en definitiva, todo depende del método inicial de la reducción fenomenológica.

Si se yerra en el sentido de la reducción, que es la única puerta de acceso al nuevo reino, todo está errado. Las tentaciones de mal entendidos

son casi demasiado poderosas. Demasiado fácil es el decir: yo, este hombre, soy, empero, el que ejerzo toda la metódica del giro trascendental; yo soy el que de esta suerte se retrotrae a su ego puro. ¿Qué es, pues, ese ego sino una capa abstracta dentro del hombre concreto: su puro ser espiritual en cuanto es abstraído del cuerpo? Claramente el que así habla ha recaído en la actitud ingenuo-natural; su pensar se mueve en el terreno del mundo dado, en lugar de en el círculo circunscripto por la epojé. Tomarse por hombre es presuponer ya la validez del mundo. Mediante la epojé se hace visible, en cambio, que es la vida del ego en donde la apercepción "hombre" tiene, dentro de la apercepción universal "mundo", sentido de ser.

Pero incluso cuando se está tan adelantado como lo estamos nosotros, y se mantiene estrictamente separado el nuevo terreno de experiencias y de juicios trascendentales con respecto al mundanal-natural, e incluso cuando ya se advierte que aquí se abre un amplio terreno de posible investigación, no es fácil ver *para qué* ha de servir una investigación tal, esto es, ver que ella está destinada a poner en pie una filosofía auténtica. ¿Cómo tendrán, en general, relevancia filosófica investigaciones conducidas manteniendo consecuente e inquebrantablemente la epojé, investigaciones puramente egológicas? Como *hombre en el mundo*, al mundo dirijo todas las preguntas teoréticas y todas las preguntas prácticas, todos los interrogantes sobre el destino. ¿Puedo renunciar al mismo? ¿No debo, sin embargo, hacerlo toda vez que el ser del mundo es sometido y permanece bajo la epojé? Entonces, pareciera ya, que no cupiera un retorno al mundo y a todas las cuestiones vitales en virtud de las cuales yo filosofaba; a la ciencia en cuanto tendía a ser una meditación racional y radical sobre el mundo y la existencia humana.

En el interín, reflexionemos sobre si, al final, la consecuente renuncia del mundo que implica la reducción trascendental no constituye el camino necesario para un verdadero conocimiento definitivo del mundo, en cuanto conocimiento sólo logvable dentro de esta epojé. No olvidemos la conexión de sentido de las meditaciones en las cuales, para nosotros, la epojé conquistó su sentido y su función cognoscitiva. La renuncia al mundo, la "puesta entre paréntesis del mundo" no implica que, en adelante, el mundo deje de ser, en general, tema de investigación, sino, más bien, que el mismo tiene que convertirse en tema nuestro de una manera más profunda en toda una dimensión. Hemos renunciado sólo a la

ingenuidad en la que nos dejamos llevar por la experiencia general del mundo, en cuanto existente y existente con determinada eserua en cada caso. La ingenuidad es puesta de lado cuando nosotros —y ése era el motivo que nos animaba— explicitamos responsablemente, en cuanto sujetos autónomos, el ámbito de validez de la experiencia, y buscamos las intelecciones racionales mediante las cuales damos razón de ella y podemos determinar su alcance. En lugar de contar ingenuamente con el mundo y de plantear ingenuas preguntas mundanas (preguntas por la verdad en el sentido corriente), hacemos ahora nuevas preguntas sobre el mundo, preguntas sobre el mundo en cuanto puro mundo de la experiencia y de la correspondiente conciencia de mundo; es decir, sobre el mundo que ha logrado sentido y validez puramente en nosotros, y ello, a partir puramente de mí y en mí; en mí, adviértase bien, en cuanto ego trascendental.

Con todo, esto debe verificarse en el foco de la claridad. Este mundo tiene para mí evidencia de suyo con respecto a su ser sólo en cuanto evidencia que me es propia, perteneciente a mi propia experiencia, originada en mi propia vida de conciencia. En ella tiene su origen todo sentido que puedan tener para mí cualquier situación fáctica objetiva del mundo. Mediante la epojé trascendental, sin embargo, veo que todo ente mundano, y por tanto, también mi existencia como hombre, sólo es para mí existencia en cuanto contenido de una determinada apercepción vivenciada en el modo de la certeza del ser. Como ego trascendental soy el yo que realiza, que vivencia esa apercepción. Ella es un acaecer dentro mío, un acaecer por cierto oculto a la reflexión, en el que el mundo y la persona humana se me constituyen recién como existentes. Toda evidencia que yo conquiste, en general, para lo mundano; todo medio de prueba, sea únicamente precientífico o bien científico, se encuentra primariamente en mí en cuanto ego trascendental. Pues aunque deba tanto, quizás la mayoría de las cosas, a los otros, para mí, son en primer lugar, los otros que de mí reciben el sentido y la validez que para mí siempre tienen. Y recién cuando cuento con ello, partiendo de mí, en su sentido y validez, pueden ellos, en cuanto co-sujetos, prestarme auxilio. En cuanto ego trascendental soy yo, por tanto, el sujeto absoluto responsable de todas mis valideces de ser. Mediante la reducción trascendental de mí mismo en cuanto este ego, adquiere una posición por encima de todo ser del mundo, por encima de mi propio ser y de

mi vida humana. Y esta postura absoluta sobre todo lo que para mí tiene validez y puede siempre valer con todo su posible contenido, tiene que ser, necesariamente, la filosófica. Es la postura que me otorga la reducción fenomenológica. Nada he perdido de lo que para mí se encontraba allí en la ingenuidad, exhibiéndoseme, en particular, como realidad existentes. Antes bien, en la postura absoluta reconozco al mundo mismo; lo conozco recién como aquello que siempre fué para mí y que, por esencia, siempre tenía que ser para mí: como fenómeno trascendental. Con ello, justo, he puesto en juego un nuevo horizonte de preguntas nunca formuladas con respecto a esa realidad existente, preguntas mediante cuyas respuestas recién puede venir a luz por vez primera el ser pleno concreto y la verdad total y definitiva de ese mundo.

¿No se sabe acaso de antemano que el mundo, que en la actitud natural tenía que valer como el universo a secas de los entes, tiene sólo una verdad trascendental-relativa y que el ser, sin más, sólo puede provenir de la subjetividad trascendental?

Pero aquí nos entran ciertos reparos. Ciertamente, el mundo del cual cuento con representaciones, del cual siempre hablo con sentido, tiene para mí sentido y validez a partir de mis propias funciones aperceptivas, por ejemplo, las intelectuales. ¿Pero no es una exigencia extravagante pretender que el mundo mismo tiene existencia sólo a partir de mis propias funciones? Tengo que corregir esto. En mi ego toma hechura, a partir de fuentes propias de actividad y pasividad trascendentales, mi "representación de mundo", mi "imagen del mundo" — fuera de mí existe, como es natural, el mundo mismo.

Sin embargo, ¿es ésta una buena referencia? ¿Tiene acaso este hablar de "fuera" y de "dentro", si es que en general tiene sentido, otro sentido que el que le da mi propia asignación de sentido y mis recursos probatorios? ¿Puedo olvidar que la totalidad de aquello que siempre puedo pensar como existente, se encuentra dentro de la esfera universal de la conciencia, de la mía, la conciencia del ego, y a saber, de mi conciencia real y posible?

Esta respuesta es concluyente y, sin embargo, no satisfactoria. El reconocimiento de la relatividad trascendental de todo ser y, parejamente, de la relatividad de todo el mundo existente, puede ser inevitable, pero, expuesta tan formalmente, es enteramente incomprensible. Así sucede cuando nos dejamos deslizar, desde arriba, en argumentaciones,

como siempre ha sido el sino fatal de las llamadas teorías del conocimiento.

¿Pero hemos acaso esclarecido ya la subjetividad trascendental como un campo de experiencias y como un terreno de conocimientos firmes relacionados con ella? ¿No se ha abierto así, de hecho, el camino que nos franquea la solución al nuevo enigma trascendental del mundo? El mismo, a sideral distancia de todos los interrogantes mundanos en el sentido corriente, se encuentra siempre dentro de la incomprendibilidad con la que se nos presentó en un comienzo, simultáneamente con el descubrimiento de la actitud trascendental y del ego trascendental, la relatividad trascendental. Un comienzo no constituye un término. En todo caso, está en claro qué es lo que tenemos que hacer para convertir a esa incomprendibilidad en comprensión y llegar, de esa suerte, a un conocimiento del mundo verdaderamente concreto y radicalmente fundado. Tenemos que entrar en un estudio sistemático de la subjetividad trascendental concreta. Y entonces la pregunta es de cómo, en sí, ella otorga sentido y validez al mundo objetivo. Yo, en cuanto ego, tengo que convertirme a mi mismo y a todas mis esferas de conciencia, en sus estructuras esenciales y en la constitución de todas las prestaciones de sentido y de validez que en ella se realizan y realizarán, en tema científico, y luego, consecuentemente, en tema de una ciencia eidética. Como filósofo no quiero permanecer anclado en la empirie trascendental. En primer lugar, pues, importa captar la tipología eidética de mis vivencias de conciencia en su temporalidad immanente, o para decirlo cartesianamente, de la corriente de mis "cogitaciones". Estas son las que son como vivencias "intencionales". Cada *cogitatio* en particular, todo enlace de los mismos en cuanto enlace unificante conformador de un nuevo *cogitatio*, siempre es *cogitatio* de su *cogitatum*. Y éste, en cuanto *cogitatum*, tomado estrictamente de ese modo, tal como se presenta, es inseparable eidéticamente del *cogitatio*. Naturalmente que, por otra parte, tengo que perseguir las relaciones esenciales existentes entre las cogitaciones y las correspondientes funciones. Pues también el "yo puedo", el "yo actúo", el "yo tengo una posibilidad duradera" son acontecimientos eidéticos, del mismo modo que todas las funciones del yo, consistentes en una actividad de conciencia. Y también el yo, que hasta ahora había aparecido como un centro vacío, configura el tema de problemas trascendentales propios, los problemas de las propiedades de las funciones.

Sin embargo, lo primero es la investigación de la correlación existente entre la conciencia como vivencia y lo concebido en cuanto tal (el *cogitatum*). Aquí no debe perderse de vista lo decisivo. Tengo que dirigir la mirada, en cuanto *ego*, a la multiplicidad estructurada de modos propios de uno y el mismo *cogitatum*, del mismo objeto allí mentado. Se copertenece en razón de la síntesis de identidad que necesariamente aparece en la transición: así, por ejemplo, la multiplicidad de modos de aparecer en que consiste la contemplación perceptiva de una cosa, y mediante la cual es inmanentemente conocida como una, como esa cosa. Lo que allí, ingenuamente, se da como único y, eventualmente, como permanente en forma totalmente inmodificada, se convierte en hilo conductor trascendental para el estudio sistemático reflexivo de las multiplicidades de conciencia eidéticamente correspondientes. Análogamente pasa con todo ente, con toda cosa real en particular y también con el mundo en cuanto fenómeno total.

Ya esto, de que aquí se da una legalidad eidética apodíctica de la correlación, constituyó un conocimiento enteramente nuevo de alcances jamás oídos.

Pero esto sólo son comienzos, aún cuando ya exijan muy amplias investigaciones descriptivas, en el trascurso progresivo de etapas siempre nuevas de las investigaciones trascendentales, investigaciones que siempre logran su certeza, su evidencia concreta, apodíctica, sobre la base de experiencias y descripciones concretas. La posibilidad de todas esas investigaciones depende de la concepción del método de la investigación de la correlación, del método consistente en retroceder inquisitivamente desde las objetividades intencionales, en labor de descubrimiento concreto.

Un análisis auténtico de la conciencia es, por decir así, hermenéutica de la vida de la conciencia como ente (idéntico) siempre presupuesto; ente que se constituye en multiplicidades de conciencia eidéticamente correspondiente. No a la naturaleza (como Bacon), sino a la conciencia, ello es, al ego trascendental, hay que "apretarle los tornillos" para que nos manifieste sus secretos.

El que una problemática y metódica tales pudieran permanecer enteramente ocultas resulta de una característica esencial de la vida misma de la conciencia. A saber: mientras que el yo, colocado siempre en la actitud natural, está permanentemente dirigido y ocupado de alguna suer-

te con alguna objetividad que siempre de algún modo le es dada, la vida que transcurre, que es donde se cumplen las asignaciones de unidad, permanece, por razones de esencia, por decir así, anónima, encubierta. Lo encubierto, empero, tiene que ser descubierto; eidéticamente el yo puede invertir reflexivamente la mirada temática, puede preguntar retroactivamente en forma intencional y, mediante una explicación sistemática, puede hacer visibles y comprensibles las asignaciones de unidad.

Después de todo esto comprendemos también que el giro desde la investigación ingenua del mundo a la autoinvestigación de la esfera trascendental-egológica de la conciencia significa todo menos un apartarse del mundo y un ingreso en una especialidad teórica ajena al mundo y carente, por tanto, de interés. A la inversa, sin embargo, se trata del giro que permite una investigación verdaderamente radical del mundo, tal como éste se muestra, y que, yendo más allá, permite una investigación científica radical del ente en última instancia absoluto. Es el único camino posible que, después de reconocido el fracaso de la ingenuidad, permite fundar una ciencia de auténtica radicalidad; más precisamente, el camino de la única filosofía radical y fundada posible.

Ciertamente que esta tarea extraordinariamente grande exige una metodología enormemente dificultosa para el desmenuzamiento abstractivo de la esfera trascendental y de su correspondiente problemática. Ella es necesaria para poder ascender, en un firme ordenamiento del trabajo, a problemas más elevados. A la misma pertenece, ante todo, lo que en una primera investigación abstractiva de las capas de la conciencia se pone de lado con respecto a la función trascendental de la introfección. Sólo así se conquistarán los presupuestos esenciales para tal función y, a una con ella, para superar el más difícil de los malentendidos: para disipar la apariencia engañosa, en un principio, de un solipsismo trascendental. Esto, empero, no mediante argumentaciones vacías, sino mediante explicitación intencional concreta.

De esta suerte se exhibe en la esfera trascendental del ego una distinción eidéticamente fundamental entre lo personalmente propio, por decir así, y lo que le es ajeno. A partir de mí mismo, en cuanto yo constituyente de sentidos de ser, conquisto a los otros yo trascendentales como a mis iguales, y obtengo así la intersubjetividad trascendental común abierta e infinita; la obtengo como aquella en cuya vida trascendental común recién se consituye el mundo como "objetivo", como mundo

idéntico para cada cual.

Este, por tanto, es el camino recorrido por la fenomenología trascendental; su camino desde la ingenuidad de la vida natural cotidiana y de la filosofía al viejo estilo hasta el conocimiento trascendental del ente en general.

Debe mantenerse constantemente ante la vista que esta fenomenología trascendental no hace otra cosa que interrogar al mundo, justamente a éste que en todo momento es para nosotros el mundo real (el vigente para nosotros, el que se nos revela, el único que tiene sentido); que interrogar intencionalmente al mundo por sus fuentes de sentido y de validez en las que, evidentemente, se encierra su verdadero ser. De este modo conquistamos, y sólo de este modo, todos los problemas mundanos concebibles y todos los problemas de ser que van surgiendo trascendentalmente por encima de los mismos —por tanto, no sólo los viejos problemas—, elevados a su sentido trascendental.

Si se ha comprendido una vez lo que aquí se quiere y lo que aquí, en labor concretísima y evidencia constrictiva, se ha esclarecido como teoría sistemática, no puede quedar la más pequeña duda de que sólo puede haber *una* filosofía definitiva, sólo una modalidad de ciencia definitiva: la ciencia que se encuentra en el método originario de la fenomenología trascendental.

Traducción del alemán de
ROBERTO J. VERNENGO.

CRITICAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt Am Main, V. Klostermann, 1950.

En este libro, Heidegger reúne una serie de trabajos magistrales, todos bajo la advocación y la presencia tácita cuando no expresa del tema que les otorga centralidad filosófica: el problema del ser. Su índice temático es el siguiente: "El origen de la obra de arte", "La época de la imagen cósmica", "El concepto de experiencia de Hegel", "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", "¿Para qué poetas?", "La sentencia de Anaximandro".

En cada una de estas disquisiciones se siente la garra especulativa del pensador de *Sein und Zeit*, su penetrante fuerza mental y el señorío y plasticidad idiomática de la expresión, que ciñe precisa e incisiva el concepto. El título mismo del libro dará que pensar al lector, aun después de la breve y sugestivamente simbólica alusión preambular: "Madera es una vieja expresión para designar el bosque. En el bosque hay caminos, los más intrincadamente abruptos, que terminan en lo intransitado. Se llaman caminos hacia la madera. Cada uno de ellos corre por separado, pero en el mismo bosque. A menudo parece como si uno fuese igual al otro; pero sólo parece así. Leñadores y guardabosques conocen estos caminos. Ellos saben lo que significa estar en un camino hacia la madera".

Los caminos hacia la madera son picadas en el gran bosque de una temática secular, ríspidas *impasses* en las cuales el pensar, al aventurarse de nuevo por ellas, despierta viejas voces cuyo significado yacia ha tiempo velado, esclarece aporías inconclusas, delata falsos derroteros, rectificando el rumbo hacia las verdaderas buscadías. *Auf einen Holzweg zu sein* tiene aquí —con relación al título del libro— un triple sentido. En primer lugar significa un camino que no sigue adelante, que es una vía muerta, y que forzarla es ambular en lo intransitado, afrontando el peligro de extraviarse; es el riesgo que corre todo pensar auténtico. En segundo término es hacer, a sabiendas, un falso derrotero, pero con la decisión y la esperanza de despejar la maraña para poder orientarse y dar con un claro que conduzca a la meta. En tercero y último lugar, es un camino en el que nos adentramos para traer leña, combustible para el hogar del propio pensamiento y calmar así la inextinguible nostalgia que es la filosofía. Nos parece que a los tres sentidos apuntados alude el título, por ello simbólico, de este libro de Heidegger.

Estamos frente a un bosque lleno de caminos, de vías muertas, pero que en apariencia no lo son, frente a una madera que ha sido pródiga en grandes vetas y que guarda quizá muchas más, aun ocultas. Es el mundo de la madera, de la madera de que están hechas las verdades y los sueños, mundo, que ha suscitado en el pensar todas las inferencias ciertas y también las osadas inci-

siones en la pulpa esquivada del mito. Aventurarse en este mundo es penetrar en un silencio poblado de cantos, de voces, de exhortaciones, de preguntas y respuestas truncas: son los crujidos y rumores de las "secretas maderas inconclusas" que canta el poeta de América (PABLO NERUDA, "Entrada a la Madera", *Residencia en la Tierra*, II, p. 105, edic. 1942):

*Caigo en la sombra, en medio
de destruidas cosas,*

.....
.....

*y ando entre húmedas fibras arrancadas
al vivo ser de substancia y silencio.*

El mundo de la madera —sustancia siempre inacabada— guardaba vetas intactas, antes que la osadía del pensar mordiese y desgajase en ellas, para como única recompensa conocer la perplejidad más dramática, al encontrarse, al cabo de su empresa, con que en este reino todas las rutas pueden trastocarse en *Holzwege*. Pero con las fibras arrancadas y recogidas en su incursión por estos caminos hacia la madera ha venido dando lumbre a su hogar y pábulo a su esfuerzo lo mejor del pensamiento filosófico occidental: lo que hizo su grandeza, porque supo adentrarse en la *terra* dilatadamente ineógnita del conocimiento, dispuesto a forzar lo que era un destino. La meditación de los filósofos de todos los tiempos, hasta Heidegger, no ha consistido en otra cosa que en el recorrer y tornar a recorrer los caminos hacia la madera, de arrancar fibras de ese bosque que cela la ruta hacia los orígenes.

*
* * *

Apenas nos es posible dar una referencia muy resumida del contenido temático de cada uno de los ensayos de este libro, pues el autor propone aporías, rectifica las respuestas ya solitas a las cuestiones que aborda y abre constantemente nuevos interrogantes que apuntan, en convergencia a una dimensión central: el problema del ser. Anotemos, sí, que en ellos prima un giro filosófico distinto del que diera la pauta en *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen des Grundes*, giro manifiesto en *Platons Lehre von der Wahrheit* y, con singular fuerza, en *Brief über den Humanismus*. Es la tendencia en la que hoy se afirma el filosofar heideggeriano, a pensar lo primariamente *inicial* que, para él, es el ser, y no la ec-sistencia en el sujeto humano. Este pensar, que aspira a moverse exclusivamente en el elemento puro y absolutamente primario del ser, es un pensar arcaico y, aún más, arcaizante. Delata el intento, inconfesado, de mitologizar el ser. De ahí que Heidegger rectifique el rumbo de la problemática de *Sein und Zeit*, mediante un expurgo de todo lo que

en esta pudiese denotar subjetivismo, y realice hasta una transposición del sentido de sus términos fundamentales. Pero en el fondo se trata de radiar la dimensión propiamente existencial para anclar sin impedimento en el mito del ser, es decir en una potencia objetiva, en última instancia, pues, en una inevitable ontización del ser. Si al ser hay que pensarlo como "él mismo" (porque *es ist Er selbst*) y no como el ser del ente, es decir no como el predicado en la estructura judicativa, entonces el ser es lo que recoge a la ec-sistencia en la unidad de los existenciales, quedando implicado en la existencialidad, originariamente, como guión intra-temporal, como constante histórica que determina y orienta, a su vez, el destino histórico del hombre. No pensarlo en su implicación por la existencialidad, no indagarlo en todas sus posibles articulaciones ónticas reales e históricas, es transponerlo a la zona penumbrosa del mito, es mitologizar el ser, temperamento al que hoy visiblemente se inclina el pensamiento de Heidegger.

*
* *

En *Der Ursprung des Kunstwerkes*, el primero de los ensayos del volumen, el autor no pretende descifrar el enigma del arte, sino que la tarea, en su concepto, sólo consiste en ver el enigma. "La obra de arte inaugura, a su modo, el ser del ente. En la obra de arte tiene lugar esta inauguración, es decir, el poner al descubierto, o sea la verdad del ente. En la obra de arte la verdad del ente se ha puesto en acción. El arte es el ponerse en obra de la verdad" (p. 82).

Die Zeit des Weltbildes diseña un rasgo fundamental de la época moderna, vinculado a la indagación científica y al modo como accedemos al ente en su totalidad. "Imagen cósmica, entendida esencialmente, no se refiere por lo tanto, a una imagen del mundo, sino al mundo concebido como imagen" (p. 28). El acontecimiento fundamental de la modernidad es la conquista del mundo como imagen (cuadro). Tal acontecimiento se acompaña de otro igualmente restrictivo: "el hombre deviene sujeto" (p. 85). Este doble acontecimiento proyecta su sombra invisible sobre todas las cosas. Pero el hombre del porvenir, abroquelado en su verdad, será colocado por una auténtica reflexión en un intermedio, "en el cual él pertenece al ser y no obstante permanece siendo un extraño en el ente (p. 88). Con Hegel (*Hegels Begriff der Erfahrung*), merced a su concepto de "experiencia", la metafísica moderna acuña su palabra fundamental: conciencia. El autor realiza en este trabajo una ahondada exégesis de la Introducción de *Phänomenologie des Geistes*, mostrándonos los últimos entresijos de la concepción hegeliana del saber.

En *Nietzsches Wort "Gott ist Tot"* se elucida la esencia del nihilismo. En cada fase de la metafísica se torna visible un trecho del camino que sobre el ente se abre la destinación del ser, en las épocas abruptas de la verdad.

"Nietzsche mismo interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, y por cierto como el ascenso y desarrollo del nihilismo (pp. 193-194). La expresión nietzscheana "muerte de Dios" se refiere al Dios cristiano. "Pero no es menos cierto... que los nombres Dios y Dios cristiano son empleados, en el pensar de Nietzsche, para designar el mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el reino de las ideas y los ideales" (p. 199). Nietzsche entiende el nihilismo no sólo como la desvalorización de los valores supremos, sino también positivamente como la superación del nihilismo. Y esto es así porque afirma la voluntad de poderío como el principio de una nueva valoración, concebida en el sentido del acabamiento del nihilismo, propiamente dicho. "Pero porque Nietzsche experimenta el ser del ente como la voluntad para el poderío, su pensar tiene que llegar hasta los valores" (p. 230), planteando el problema del valor como problema histórico. "Cuando el valor, sin embargo, no deja que el ser sea como él mismo es, entonces la supuesta superación es, antes que nada, la perfección del nihilismo" (p. 239).

En *Wozu Dichter?* (conferencia del autor en el veinte aniversario de la muerte de R. M. Rilke, acaecida el 29 de diciembre de 1926) se trata de poner al descubierto la trama metafísica implícita en la poética de Rilke. Para esta, "el ser del ente es determinado metafísicamente como la presencia de lo cósmico, presencia que queda referida a la representación en la conciencia" (p. 286). "La total esfera de la presencia está presente en el decir" (p. 287). *logos poéticos* directamente dependiente del *logos racional* y de la razón lógica, aunque al decir que se vuelve al recuerdo corresponde una lógica del corazón. Para Rilke, la vida significa el ente en su ser o sea la naturaleza. El hombre es lo que es en tanto que es el ente que se aventura en el riesgo del ser.

Der Spruch des Anaximander es una exégesis provisoriamente filosófica y filológica, de la más antigua sentencia del pensar occidental, que en la traducción de Nietzsche (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) reza: "Hacia aquello de donde las cosas han nacido, ellas retornan pereciendo según la necesidad, pues tienen que pagar expiación y ser juzgadas por su injusticia de acuerdo al orden del tiempo". La traducción de Diels, que no difiere en el sentido de la de Nietzsche, aunque es más literal (*Fragmente der Vorsokratiker*, I Bd.), dice: "Hacia aquello de donde las cosas tienen su nacimiento marcha también su parecer según la necesidad; pues ellas pagan unas a otras castigo y expiación por su impiedad, conforme al orden del tiempo".

Expurgada la sentencia de lo que no pertenece a Anaximandro, queda reducida a un enunciado que, según Heidegger, viene a testimoniar que en ella se da la despedida a la hasta entonces velada destinación del ser para que este advenga, en ella, a su disfrute. "El ser del ente se recoge en el disfrute de su destinación. La hasta hoy esencia del ser sucumbe en su verdad aún velada" (p. 301). Heidegger ensaya traducir la escueta sentencia de Anaximandro así: Las cosas "a lo largo de la costumbre, en el olvido del abuso, hacen que pertenezcan a ellas razón y por consiguiente también piedad de una hacia otra" (p. 342). Pero "la traducción sólo se deja meditar en el

pensar de la sentencia" (p. 343). Mas "el pensar es el anhelo de la verdad del ser en el diálogo histórico de los que piensan".



Para erigir el ser en algo que, como una potencia innominada, próxima y lejana a la vez, se cierne sobre el hombre, y en el cual radicaría la esencia de éste, Heidegger ha necesitado arcaizar el pensar, haciéndolo un mero reflejo del mito enigmático del ser. Hace así tabla rasa de dos mil años de tradición filosófica, y la "historia del ser" —dando la espalda a la *historicidad del ser*— se torna anacronismo del mito del ser. Pero hay mitos retrospectivos y mitos prospectivos. No se puede retrotraer el presente a los orígenes, aunque éstos, como germen que ya dió su fruto, estén virtualmente en aquél. Pero lo no acaecido —y que está dentro de las posibilidades históricas de la ec-sistencia— también muere en las entrañas del presente, impulsando el destino planetario del hombre, que busca superar su apatridad, su enajenación en todo lo que es negación de su esencia. La comunión del hombre con el ser se realizará cuando el hombre advenga a la plenitud de su propia esencia, de su ec-sistencia. Es una tarea histórica, es el desarrollo de un germen vivo —aún no frutecido— el que, como tal se hallaba entrañado ya en los orígenes, está latente en el hoy y cuyo despliegue será la conquista del hombre de mañana. Todo mito viviente valida su origen en la medida en que posee prospección temporal, primero en la estructura ú órbita existencial misma del hombre, y luego en la vida de la humanidad histórica. A la fuente no se retorna para contemplarse en su espejo por un afán de narcisismo arcaizante, sino para estar seguro del rumbo e identificarse con el impulso de la corriente que de ella fluye.

Por haber abandonado, en lo esencial, la dirección a que, en *Sein und Zeit*, apuntaba una problemática genialmente inferida, el actual pensamiento de Heidegger ha desembocado en un *Holzweg*, situación individual sin duda, pero que trasunta un estado casi general de la filosofía europea en esta encrucijada histórica de la humanidad occidental.

CARLOS ASTRADA.

Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*. U.T.E.T. Torino. 1, 1946. II, ¹, 1948, II, ², 1950.

Nicola Abbagnano es uno de los más lúcidos y rigurosos filósofos contemporáneos. Su nutrida y valiosa producción, iniciada juvenilmente con *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, ha alcanzado plena madurez en los aportes y esclarecimientos a la problemática existencial de *La struttura dell'esistenza*, *Introduzione all'esistenzialismo*, y *Filosofia religione scienza*. Esta labor de orientación puramente teórica tiene complemento en la investigación histórico-filosófica, de la que son principales exponentes sus monografías sobre Guillermo de Occam y Benardino Telesio, y la voluminosa *Storia della Filosofia* que nos ocupa, cumplida y ajustada exposición de la filosofía occidental, que repiensa doctrinas y problemas con ahondado conocimiento y los ilumina, al penetrarlos, con la precisa claridad que distingue al pensamiento de Abbagnano. Mas, por sobre su excelencia historiográfica y didáctica asume esta obra el más valioso significado de ser la primera visión integral, proveniente del existencialismo, de la historia de la filosofía, documento, así, de la resonancia del pasado filosófico, en la más viva de las filosofías de hoy.

*
*
*

Abbagnano fundamenta, en breve cuan sustancioso *Prefacio*, la concepción de historia de la filosofía que está a la base de su indagación, al par que muestra el coherente entronque de la misma en su concepto de filosofía.

La historia de la filosofía no es "un orden necesario dialécticamente encadenado" de doctrinas, válidas en cuanto "momentos ideales constituyentes de una verdad única que aparezca en su plenitud al fin del proceso", según la concebía Hegel, ni aún "el dominio de doctrinas impersonales que se continúen desordenadamente o se encadenen dialécticamente", forma atenuada, agregaríamos, en que la concepción hegeliana pervive, olvidado su sustrato metafísico, en los grandes historiadores de la filosofía, y se prolonga hasta nuestros días.

A esa concepción de "sistemas o problemas, cuasi sustancializados y considerados como realidades independientes" opone Abbagnano la suya propia que surge de considerar a la filosofía en esencial conexión con el hombre, en cuanto ella "es el hombre mismo, que se hace problema y busca las razones y el fundamento del ser que le es propio". En ese renovado intento por

alcanzar el propio ser y el propio destino logra el hombre plenamente su dignidad de tal. Pero esta tarea no puede cumplirla sin volverse al pasado en el que se ha ido acumulando "un tesoro de experiencias vitales que es preciso redescubrir y hacer revivir más allá del ropaje doctrinal que, muy a menudo, las vela más que las devela". Tal es el sentido vital de la historia de la filosofía, que Abbagnano precisa en otro lugar diciendo: "la tarea primera de una historia de la filosofía ese volver contemporánea, vale decir viva y presente, toda filosofía auténtica, aunque sea lejanísima en el tiempo" (II, 2, 331). Mas para captar ese sentido profundo y primigenio de toda filosofía es preciso alcanzar la *persona* del filósofo que en ella se patentiza, y fijar el centro en torno al cual gravitaron sus intereses fundamentales, "el que es, juntamente, el centro de su personalidad de hombre y de pensador".

La remisión a la persona del filósofo, tal como queda explicada, no debilita sino que refuerza la preocupación por la objetividad. "Puesto que de la investigación histórica se espera una ayuda efectiva y se ve en los filósofos del pasado maestros y compañeros de investigación" tórnase necesidad sentida alcanzar la auténtica dimensión de sus doctrinas. Y, consecuentemente, la fidelidad de la investigación al pensamiento de los mismos, lejos de ser síntoma de renuncia al interés teóricico, resulta la prueba segura de su seriedad.

Esta concepción no admite, como se comprende, pensar la historia de la filosofía como un continuo *progreso*, al modo de las ciencias, "ya que no hay en ellas verdades objetivas e impersonales que puedan sumarse e integrarse en un cuerpo único". Los problemas filosóficos presentan, sí, una lógica interna, en cuyo desarrollo ciertas directivas u orientaciones llegan a dominar todo un período —pensemos en el aristotelismo o en el agustinismo de la escolástica—. Pero, mientras su predominio decae y se extingue, pervive —aparente paradoja— la persona del filósofo en "la singularidad de su experiencia de pensamiento y de vida".

Más aún se opondría, como ya ha sido señalado, a admitir un progreso en el sentido hegeliano, que al convertir la sucesión cronológica de las doctrinas en "el proceso infalible de formación de una determinada filosofía", desconoce la libertad del filosofar, condicionado siempre por la realidad histórica de la persona que filosofa. Frente a estas concepciones destaca Abbagnano el carácter problemático de la historia de la filosofía. Constituida no por doctrinas o momentos ideales, sino por "hombres solidariamente ligados" por la repetida tentativa de "comprenderse y comprender", de aclarar, en cuanto es posible, "la condición y el destino del hombre", corre ella siempre el riesgo de que, en el decurso temporal, "enseñanzas vitales sean perdidas u olvidadas, como a menudo ha acaecido y acaece; de ahí el deber de buscar incesantemente el significado genuino de las mismas".

El contenido de la *Storia della filosofia* se halla orientado por los conceptos que acabamos de resumir. Ya su economía misma muestra operante la exigencia de que las filosofías pretéritas sean savias nutricia del filosofar propio, por ejemplo, en el detenimiento con que profundiza el Renacimiento, el Iluminismo y el Idealismo alemán, así como en el amplio y completo estudio que dedica a la filosofía contemporánea.

Desbordaría los límites de una reseña intentar la noticia, por escueta que fuese, de los aportes de Abbagnano a la historia de la filosofía. Nos detendremos, sí, en el que juzgamos, el más importante: su concepción del Romanticismo. Ella, a la vez que otorga sentido único a la filosofía de todo el siglo XIX, le permite, por contraste, precisar la orientación del Iluminismo y de la filosofía actual.

"El Romanticismo, nos dice Abbagnano, es una particular actitud del hombre: la actitud de quien reconoce como única y sola realidad a lo infinito y acepta lo finito —o sea el hombre, el mundo, la historia— solamente como manifestación o revelación de lo infinito".¹ Esta actitud romántica es el carácter dominante de la filosofía del siglo pasado, aun cuando el modo de concebir lo infinito varíe con los distintos filósofos y orientaciones, y se llame Yo, Absoluto, Sentimiento, Idea o Voluntad. Aún el positivismo, considerado unánimemente como reacción contra todo absoluto, es visto por Abbagnano como otro momento de esta primacía de lo infinito, como "la infinitización de la ciencia", la que llega a abrazar en sus formas la moral, la religión, la historia, el arte, en definitiva, la totalidad del mundo humano.

La concepción romántica de la realidad se proyecta, como es natural, en temas fundamentales cuya constancia subraya Abbagnano a lo largo de su exposición de la filosofía del siglo XIX. El principal de ellos concierne al mundo de la historia. La historia es el proceso en que lo infinito se revela y realiza en lo finito, según la visión romántica que llega a pleno desarrollo en la filosofía de la historia de Hegel. Corolario de ella es la admisión de "la plena y total racionalidad de la historia" (II, 2, pág. 106), en la que, en definitiva, no hay lugar para el mal. Similar, en cuanto a sus líneas generales, es la concepción comteana de la Humanidad entendida como "la tradición histórica ininterrumpida, progresiva, del género humano" (Cuad. de Filosofía, III, pág. 25). En ambos casos se halla implícita una divinización de la historia, a la que están ligados dos consecuencias de grande importancia: la exaltación del pasado en cuanto tal (tradicionalismo) y "la tendencia al absolutismo doctrinal y político" (II, 2, pág. 260).

El Romanticismo al ver en el acontecer humano la realización de un principio infinito, proporciona al hombre una visión optimista de la historia y

(1) "Romanticismo y existencialismo" en *Cuadernos de filosofía*, fascículo III, p. 30. Esta conferencia, pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, reúne los argumentos y consideraciones sobre el tema contenidos en la parte quinta de la *Storia* que, bajo el título "La filosofía del romanticismo", estudia la filosofía del siglo XIX.

de su destino: el progreso es necesario, la realidad es racional, la distinción entre el deber ser y el ser carece de sentido. Es el suyo un "mundo pacificado", para emplear la repetida expresión de Abbagnano, al que no conmueve ni el pesimismo de Schopenhauer, pesimismo tan satisfecho de sí que no alcanzó a suscitar la adhesión vital del filósofo.

Más próximo a la filosofía contemporánea que el romanticismo está, en el pensar de Abbagnano, el racionalismo iluminista. Frente al racionalismo del siglo XVII él exige "la rigurosa autolimitación de la razón a los términos de la experiencia humana" (II, 1, pág. 325); pero sostiene, a su vez, la ilimitada capacidad de la razón para penetrar cuanto se dé dentro de esos límites. El iluminismo alcanza rigor y madurez máximos en la obra de Kant, cuyo significado más vivo reside en haber reconocido en todos los dominios los límites del hombre, y haber edificado sobre estos límites sus efectivas posibilidades. "Así el límite del conocimiento, que es restringido a los fenómenos, garantiza la validez del saber intelectual y científico; el límite de la voluntad, que no alcanza nunca la santidad del perfecto acuerdo con la razón, constituye el carácter imperativo de la ley moral y hace de la moralidad el respeto de ley misma; finalmente, el límite de la espontaneidad subjetiva del hombre, que no alcanza a determinar la intrínseca constitución de las cosas, vuelve posible la vida del sentimiento y garantiza la validez del juicio estético y teleológico" (II, 1, pág. 472).

La conciencia iluminista de la limitación humana, revive y se ahonda en la filosofía contemporánea, y en especial en su núcleo más vivo —instrumentalismo, positivismo lógico y existencialismo—, al que Abbagnano denomina "filosofía militante", que se caracteriza por "el reconocimiento de que la condición de incertidumbre y de peligro, que es propia del hombre, no se limita al hombre, sino que revela, en cierta medida, la naturaleza misma de la realidad en la que el hombre vive" (II, 2, pág. 671).

Ya hemos aludido a la amplitud y riqueza de la parte dedicada a la filosofía contemporánea. Se reitera en ella la capacidad de Abbagnano para hacer patente lo medular las doctrinas filosóficas y la penetración con que capta afinidades y distingue matices, desvirtuando, en muchos casos, vinculaciones consideradas definitivas. Destacaremos, solamente, la importancia que asigna al instrumentalismo de Dewey, y los lúcidos capítulos que dedica a la filosofía de la ciencia, a la fenomenología y al existencialismo, analizado éste extensamente, a través de sus tres mayores filósofos: Heidegger, Jaspers y Sartre. (El existencialismo italiano, por razones obvias, no es tratado).

Muy grato nos resulta subrayar que el estudio del existencialismo se cierra con la mención de Carlos Astrada, junto a otro distinguido discípulo de Heidegger, Wilhem Szilazi. La importancia de este reconocimiento no requiere comentario.

Por lo expuesto, podemos atribuir a la *Storia della filosofia* el significado de una reacción contra el Romanticismo, considerado en el sentido y con la extensión que Abbagnano le otorga, reacción que se centra en el intento de desplazar la influencia de Hegel en el dominio de la historia de la filosofía. Prolonga así, en el terreno historiográfico, un propósito siempre presente en el existencialismo positivo del autor, e instrumenta, con ese fin, la problemática y las categorías que su aristada posición filosófica le proporciona. Esa cohesión de filosofar teórico y elaboración historiográfica, y la calidad de la labor de investigación, en la que hemos insistido, ubican a la *Storia della Filosofia* de Abbagnano entre las de más alta jerarquía.

ANDRÉS MERCADO VERA.

Ernesto Grassi: *Verteidigung des Individuellen Lebens*. Studia humanitatis als philosophische Überlieferung. Verlag A. Francke, Bern Copyright 1946.

La intención del autor es presentar y fundamentar una situación dentro de la cual aparece el hombre —mientras se entrega al arte, política y lenguaje— como "Mundstück der Götter", especie de vocero de poderes trascendentes, acreedores únicos de la denominación "objetividad".

"Lo realmente común es lo primordial que sólo el semi-dios padece y descubre, si bien en todos está en acecho, pero los más recién lo reencuentran en aquello que el semi-dios conoce para todos ellos. Por los poetas ganamos todas las posibilidades de nuestro lenguaje, no por la charla de los más".

La exposición de esta tesis está sustentada en una serie de supuestos sobre la esencia y facultades del hombre, que implica su respectiva tabla de valores, no sólo implícita sino también explicitada para los diferentes aspectos y funciones que a los hombres corresponde desempeñar.

Con propiedad la intitula: "defensa de la vida individual", puesto que atribuye a determinados hombres una superioridad inaccesible a los más, ante todo inaccesible por la vía del saber racional, ya que la preeminencia reside en la experiencia vivida de lo esencialmente primordial. Los elegidos, los semi-dioses, que han vencido por el éxtasis lo subjetivo, lo relativo reciben de primera mano la "objetividad"; los poetas son sólo, pues, heraldos. Queda descartada —niégasela exprofezo— la concepción romántica, toda creación personal y el arte como dominio de la fantasía, de lo subjetivo.

El autor refuerza sus afirmaciones aportando textos renacentistas y de la tradición italiana con el mérito de divulgar numerosos textos poco conocidos, quizá inhallables, que exhuma y ofrece en su versión original y en versión alemana, pero cuya extensión le impone una concentración en su exposición, en la que presenta hondos problemas en forma apretada.

El semi-dios resulta de tal manera receptor pasivo de poderes superiores activamente operantes. Sin embargo aquella potencia increada que así se le manifiesta no es susceptible de una divulgación inmediata a todo ser humano (como podía suponerse ya que esta objetividad es raíz de la esencia humana), sino que la poesía es recogida por el rapsoda, su intérprete, quien a su vez la trasmite al hombre vulgar, anónimo, a la masa en lenguaje nietzscheano. Aún la impermeabilidad que no admite sino una infiltración gradual en los diferentes círculos humanos evoca la heterogeneidad gnóstica postulada por el pensador de Rocken y su axioma pulchrum est paucorum hominum. Asi-

mismo los poderes trascendentales apoderándose del hombre tienen su análogo en lo dionisiaco. Con todo, no resulta posible asimilar la concepción del Origen de la Tragedia a la *Verteidigung des individuellen Lebens*, en vista precisamente de la aludida tabla de valores. Si la decidida afirmación del *Diesseits* ensalza el instinto, en la obra que comentamos no sólo no se le asigna este primordial valor, sino que todo valor es remitido fuera del *Diesseits*. El hombre sólo se acerca a su esencia en la estructura trascendental, al reconocer algo más que el estar-en-el-mundo.

En caso de restringir la "objetividad" a su manifestación poética quedaría descentrada la perspectiva humana en cuanto atañe a su mundano desempeño y ajena a un vasto sector humano. Teniendo en cuenta esta última objeción Ernesto Grassi nos habla de otro dominio al que no escapa ningún ser humano: la exclusión factible frente a lo poético no lo es frente a lo político. Este dominio está asimismo en conexión con aquella objetividad erigida aquí en hontanar de todo acierto en quien maneja los destinos en la tierra. "La realidad política no es algo presente, sino que revela fuerzas primordiales inquietantes tanto como el en apariencia apartado dominio de la poesía".

Esta política "d'en haut" es en su fuero íntimo un grito de guerra contra los sentidos, la empirie, la ciencia, la razón, cuyo desprestigio es evidente por el hecho de carecer del nexo con la objetividad y estar orientadas a lo sensible, vale decir a lo no-esencialmente humano. "Los pensadores del Renacimiento ya reconocían que las relaciones y sucesos aparentemente reales del mundo humano no podían ser derivados de ninguna empirie naturalista".

El nervio del libro reside en esta inquietud por lo definitorio del hombre, humanismo deriva de humare; la costumbre de enterrar a los muertos es el reconocimiento de la supervivencia del principio espiritual. De esa facultad esencial dimana el lenguaje como puente de la objetividad. La filología así entendida deviene saber de la esencia del hombre. El Verbo es entronizado por su raigambre y es lo que hace que todos los hombres tengan parte en la objetividad.

En síntesis diremos que esta concepción al proyectar al hombre hacia poderes transfísicos lo agiganta; después de haberle arrebatado la dimensión de la espontaneidad creadora, le hace presa y no cazador.

CARLOTTA T. DE MATHAUS.

Edmund Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Primera versión española, en traducción directa del alemán por José Gaos. Edición: Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

En el pensamiento filosófico contemporáneo la fenomenología tiene un bien ganado puesto de honor. Iniciada por Schuppe y von Schubert-Soldern alcanza con Husserl el carácter de una verdadera filosofía que se continúa en la obra de algunos epígonos calificados como A. Pfänder, M. Geiger, L. Landgrebe y E. Fink, para citar solamente a los alemanes. Sin lugar a duda, Husserl es su verdadero sistematizador y a él se debe la trascendencia de la fenomenología en el pensamiento europeo y americano, pues a su infatigable tarea de más de cuarenta años de enseñanza en Halle, Göttinga y Friburgo se suman sus escritos que desde 1891 han ido apareciendo ya en forma de obras orgánicas, como las *Investigaciones Lógicas* y el primer tomo de *Ideas...*, ya en artículos y trabajos más breves pero de igual enjundia publicados en revistas de especialización filosófica. Así, después de su muerte, acaecida en 1938, el mundo filosófico occidental ha ido conociendo algunos de sus ensayos especialmente a través de las publicaciones del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, creado por el mismo Husserl. A quien se interese especialmente por el detalle de la extensa bibliografía husserliana sugerimos recurrir a Jan Patocka en *Revue internationale de Philosophie* (Bruxelles, du 15 janvier 1939).

*
* *

Muy discutida y a veces hasta injustamente omitida, como por ejemplo en los planteos de B. Russell, la fenomenología constituye en la esfera teórica una dirección de cuya fecundidad nadie duda, y en la esfera práctica puede ostentar el mérito de ser punto de partida de la axiología de un Scheler, por ejemplo, que ha sabido llevar la eficiencia del método fenomenológico a la investigación de la vida moral y de la filosofía de la cultura. En cuanto al método de la fenomenología no es exagerado afirmar que hasta las corrientes filosóficas contemporáneas más opuestas lo han adoptado, en ciertos casos al menos parcialmente, y con evidentes pruebas de su eficaz rendimiento. Pero sería falso reducir la fenomenología a un mero método, pues, como muy bien observa Levinas, ella jamás ha sido pensada por Husserl como simple *organon*

o prudente regla metodológica limitada a la descripción de lo puro y simplemente dado. Y, a este respecto, en *Ideas...* se advierte la intención constante de mostrar que el método fenomenológico no es tan sólo el procedimiento acaso feliz para descubrir ciertas proposiciones verdaderas, sino que este método y esta filosofía son una y la misma cosa. Por otra parte, también hay que ponerse a cubierto de la fácil crítica que considera a la fenomenología como una tentativa más y la desecha porque, en su simpleza, cree hallarse sólo frente a una nueva forma del tan rebatido idealismo. En suma, considerada objetivamente y dejando a un lado intereses de escuela, la fenomenología ha dado y da abundantes pruebas de que responde a las exigencias del espíritu filosófico de hoy, de nuestra vida teórica y valorativa, ante cuya complejidad no vale sólo la reflexión sino también la vivencia interior de la conciencia, unidad de raíz y expresión del hombre y la cultura en el mundo actual.

*
* *

Siguiendo las indicaciones de Fink, se puede hablar de tres etapas del pensamiento de Husserl. De la primera dan testimonio, entre otros trabajos, las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), donde el autor tiende a eliminar todo residuo de psicologismo en nombre de una lógica pura y donde pone ya de manifiesto el ideal de una ciencia primera, sin supuestos. Así, aunque el interés gira en torno al sujeto como centro de los actos psíquicos-intencionales la investigación se eleva por encima del sujeto meramente psicológico e incide en el plano de la conciencia trascendental. De la segunda etapa daría cuenta fundamentalmente una obra en tres tomos: *Ideas...*, el primero de los cuales aparece en 1913 y fué el único que vió la luz, pues Husserl no llegó a publicar los otros dos. El plan de la obra nos es conocido porque el mismo autor en la Introducción dice expresamente cuáles eran los objetivos propios de cada tomo. En *Ideas...* se propone llevar a cabo precisamente la reforma necesaria para acceder al plano de la subjetividad trascendental y fundar así la fenomenología pura sobre la base del análisis intencional de aquella conciencia trascendental. Por eso dice muy bien Fink que sólo desde *Ideas...* se puede captar la intención última de la filosofía inaugurada en las *Investigaciones Lógicas* y esto en un doble sentido: primero, porque ello permite disipar aparentes contradicciones en aquellos análisis; segundo, porque los esquemas de la parte final de las *Investigaciones*, donde se inicia ya el tránsito a la conciencia trascendental, resultan claros y de más amplia perspectiva a la luz de esta segunda obra. A la tercera etapa pertenecen, principalmente, *Formale und Transscendentale Logick* (1929) y las *Méditations cartésiennes* (1931) las que permitirían definir en esencia a la filosofía de Husserl como un "idealismo-trascendental-constitutivo". En cuanto a esta etapa cabe reconocer que el pensamiento de Husserl ha sido sistematizado y clarificado en

sus últimos alcances por E. Fink y con total asentimiento por parte de su maestro. Según tal esfuerzo —dice N. Bobbio, a quien seguimos aquí— dos los resultados que pueden ser tenidos como firmemente logrados: primero, la amplitud temática que descubre *Ideas*... en la transición a esta última etapa; segundo, la puntualización de las deficiencias de la crítica del neokantismo a la fenomenología.

•
• •

Para dar del modo más prieto posible los caracteres esenciales de la fenomenología de Husserl diremos que ésta se presenta: a) como superación del planteo kantiano en la relación fenómeno-noúmeno, porque el fenómeno ya no es entendido como apariencia de otra realidad que él disimula, falsea o oculta, sino que el fenómeno es aquí la realidad misma que aparece, es lo inmediato a la conciencia; b) como determinación de una esfera eidética, a priori, de objetos esenciales, o sea la región donde alcanzan su significación los fenómenos u objetos de la experiencia espacio-temporal; c) como un tácito reconocimiento del poder intuitivo de la conciencia teórica, pues la relación entre el fenómeno y la esencia es directa, y las esencias (objetos de la esfera eidética) son aprehendidas con la misma inmediatez que caracteriza a la intuición sensible (objetos de la esfera fáctica); d) como un método, inseparable de su propia filosofía, y que señala la ruptura con la “duda” cartesiana, pues el acceso al saber esencial se opera mediante las distintas clases de “epojé” (que no implica negación de realidad alguna sino mera abstención del juicio) y las “reducciones fenomenológicas”: eidética y trascendental, a través de las cuales se termina por “poner entre paréntesis” no sólo la existencia individual y por consiguiente las ciencias de hechos (de la naturaleza y del espíritu), sino también todo lo que no sea correlato de “la conciencia pura”; e) como propósito de dar los fundamentos de una filosofía entendida como ciencia pura, estricta, a la que se llega mediante el paso por diversas regiones del ser previamente acotadas; o sea intento por reinstaurar el ideal de la filosofía como ciencia universal, puramente racional, en una nueva forma que si bien ha sido calificada de nuevo platonismo se acerca mucho más al ideal compartido con Leibniz de una nueva verdadera *mathesis universalis*.

•
• •

La filosofía es para Husserl, conforme a la idea esencial de la misma, una ciencia que parte de fundamentos últimos, o sea de una responsabilidad última donde nada implícito o supuesto debe ser aceptado como segura base

de conocimiento y, por consiguiente, donde hay que abstenerse de toda premura predicativa por aparentemente sólida y comprensible que ella parezca. Como este rigor es característico del método fenomenológico, la filosofía viene a ser así fenomenología, pero como no se agota en una mera descripción de lo dado fenoménicamente sino que trasciende al plano de las esencias, viene a ser una fenomenología trascendental. Pero, dice el autor, como se está trabado por los hábitos mentales de la tradición filosófica, "se pasa de largo sin ver lo que hay de radicalmente nuevo en el método y en el campo de trabajo de esta fenomenología, y por lo mismo, tampoco se comprende su pretensión, en modo alguno exagerada, de haber abierto por primera vez y recorrido en su parte inicial el camino por el que tienen que llegar gradualmente a formularse y resolverse con genuina originalidad todos los problemas concebibles de la filosofía, en un trabajo que se ha de llevar a cabo con un espíritu científico de la más radical seriedad".

En *Ideas*... se tiende a dar los fundamentos de esta ciencia nueva que se ha venido abriendo paso desde Descartes. Su nombre es fenomenología pura o trascendental y abarca un nuevo campo de la experiencia, el campo de la subjetividad trascendental que le es exclusivo. Pero subjetividad trascendental no quiere decir el ámbito de una construcción especulativa indiferente a la experiencia, sino que con sus vivencias, facultades y productos trascendentales diseña un reino absolutamente propio de la experiencia directa. Tal experiencia trascendental, en sentido teórico y descriptivo, exige un cambio en la actitud experiencial de la naturaleza y del mundo; este cambio inicia el método para acceder a la esfera pura, fenomenológica trascendental, y este método recibe el nombre de "reducción fenomenológica", y para precisar más el concepto, debido a erróneas críticas, Husserl en el Epílogo propone que se la denomine, para diferenciarla de la "reducción fenomenológica eidética", con la expresión de "reducción fenomenológica trascendental".



La fenomenología pura o trascendental, en lo que a este único tomo se refiere, debe ser entendida como "ciencia a priori, dirigida eidéticamente a lo universal originariamente intuitivo que toma en consideración simplemente como pura posibilidad el campo fáctico de la experiencia de la subjetividad trascendental con sus vivencias". Sin embargo, no hay que caer en el error de confundir este plano con el de la Psicología entendida como ciencia de las vivencias. El mismo Husserl, unas veces a modo de advertencia y otras como refutación a críticas provenientes de semejante confusión, dice expresamente: "la fenomenología pura a la que queremos abrirnos el acceso no es psicología". La psicología es ciencia empírica, de hechos, y como fenomenología psicológica es ciencia de realidades. En oposición a esto, Husserl dice que "aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental, no como

una ciencia de hechos sino como una ciencia de esencias... y, en segundo lugar, se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales". Y para que se vea al mismo tiempo la diferencia entre reducción eidética y reducción trascendental se dice también: "la reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la pura esencia... es la reducción eidética", pero se agrega poco más adelante: "otras reducciones, las específicamente trascendentales, purifican los fenómenos psicológicos de lo que les presta realidad y por ende los inserta en el mundo real". No obstante, cabe recordar que subsiste necesariamente una correspondencia, por eso dice Husserl a este respecto: "ya antes de todo interés por desarrollar una ciencia psicológica y en especial una psicología descriptiva o fenomenológica, se emprende, en virtud de una motivación filosófica, la obra de una fenomenología trascendental, o sea, cuando directamente y mediante la reducción fenomenológica se fija la mirada en el yo trascendental y se hace de él el tema de una descripción trascendental". De aquí ese notable paralelismo entre una psicología fenomenológica y una fenomenología trascendental que tanta confusión ha permitido, o que en el caso de Bobbio, por ejemplo, da ocasión para señalar la crítica de que Husserl en última instancia queda prisionero del Yo, o de la Subjetividad, sin poder eliminar todos los residuos de psicologismo como era su propósito inicial. Por otra parte, el mismo Bobbio sostiene que con esta distinción Husserl no habría adelantado mucho, pues en concreto todo se reduciría a la distinción harto conocida entre experiencia interna y externa, lo cual es a todas luces falso y procede del error inicial de confusión de planos. Husserl deja expresamente consignado que "a cada afirmación eidética, como también empírica, de uno de los dos lados, corresponde necesariamente otra paralela en el lado opuesto". Lo que ocurre y sobre lo que hay que estar avisado, es que todo este contenido teórico pertenece a la psicología fenomenológica cuando se lo toma en la actitud natural conforme corresponde a las ciencias empíricas, de hechos, referentes a un mundo dado, pero este mismo contenido y tomado en tal actitud nos es para Husserl filosófico. En cambio, dice, "el mismo contenido en la actitud trascendental, o entendido como fenomenología trascendental, lo es de una ciencia filosófica... esta ciencia adquiere el rango de filosóficamente fundamental en cuanto labra, descriptivamente, el terreno trascendental que resulta en adelante el terreno exclusivo de todo conocimiento filosófico". Es evidente, entonces, que se requiere un cambio de actitud para alcanzar este plano trascendental en que se desenvolverá la fenomenología pura, y a él sólo puede llegarse, dice el autor, "por obra de una radical auto-comprensión del filosofante en punto a lo que quiere propiamente bajo el título de filosofía y en la medida en que no puede menos de querer dominar teóricamente algo en principio distinto de toda ciencia 'positiva', o sea, algo distinto de todo mundo dado por la experiencia". He aquí que este cambio de actitud, y sólo él, permitirá que la filosofía en general pueda comenzar a constituirse como ciencia y, como ya hemos dicho, para culminar en el ideal de una filosofía como ciencia estricta.

El papel de *Ideas*... en toda esta programación queda claramente especificado por Husserl cuando dice: "la filosofía sólo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental... por esto es la fenomenología descriptiva a priori la trabajada realmente en estas *Ideas*, en cuanto es la que labra directamente el terreno trascendental, de cuyo *filosofía primera*, la del comienzo".

*
* *

En conclusión, Husserl con *Ideas*... aspira a dar los fundamentos de una fenomenología (no como ciencia eidética de fenómenos reales y según el método de la reducción eidética), o sea una ciencia eidética pura, de fenómenos trascendentalmente reducidos, y según el método de la reducción fenomenológico-trascendental. En este primero y único tomo, que corresponde a la segunda etapa antes mencionada, se trata de la doctrina más general acerca de las reducciones fenomenológicas que nos abren las vías de acceso a la conciencia trascendentalmente purificada, y con sus correlatos esenciales. Se diseña también la estructura más general de esta conciencia pura según sus grados, desde el nivel de la *hylé* y la *morphé* hasta la *noésis* y el *noéma*, que corresponden a la esfera del sujeto y del objeto respectivamente. Se deja abierta, por fin, la vía de acceso a los problemas propios de esta nueva ciencia filosófica entendida como ciencia pura, estricta.

Esta primera edición española de *Ideas*..., en correcta y ajustada traducción de Gaos, cuya pericia y frecuentación de Husserl le ha permitido salvar las enormes dificultades de lenguaje y matiz conceptual, lleva a modo de Epílogo lo que originariamente fué un Prólogo especial para la edición inglesa. Además va acompañada de un índice analítico de la terminología husserliana confeccionado por el doctor Landgrebe y que es sumamente útil para la cabal comprensión de la obra. La publicación de *Ideas*... en español constituye uno de los aportes más estimables de los últimos tiempos a la literatura filosófica de hispanoamérica, tanto por la importancia de la obra para el conocimiento de Husserl, cuanto por los rumbos que ella puede marcar en el campo de la investigación original.

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS.

Luis Washington Vita, *Da Técnica como problema filosófico; Arte e Existencia; Encontro d'Agua; A Filosofia no Brasil*, Sao Paulo, 1950.

Estos cuatro trabajos de Luis Washington, aparecidos en el curso del corriente año, son el testimonio de una intensa y cuidadosa labor filosófica de exposición y crítica, la que abarca una amplia temática de interés actual. Curiosidad universal, pasión por los problemas que agitan el pensamiento filosófico y un don de generosa comprensión dan sello y ponderación a su esfuerzo. El autor presenta en síntesis clara y fiel las posiciones y doctrinas que enfoca, a las que valora comparativamente y en función de un problema central. Es que en Luis Washington se complementan el crítico bien informado y ecuaníme y el escritor avezado.

Bajo el primero de los títulos considerados, obra bien meditada, aborda el problema filosófico de la técnica, analizándolo en sus diversos aspectos y en los nexos intrínsecos que estos ofrecen. Destaca con precisión el efectivo significado de la técnica en el dominio de la cultura y de la faena del pensamiento, haciendo, con Max Scheler, el lugar que les corresponde, por su relación directa con la vida humana y su programación, a las técnicas psíquicas y vitales internas; el dominio de la naturaleza por la técnica no es, pues, el mero dominio de la naturaleza física. Elude críticamente tanto el erróneo e ingenuo optimismo progresista de la "religión de la técnica" como la posición negativa, y también infundada de la "religión de la anti-técnica". Así, viene a reconocer implícitamente como lo ha expresado en un ensayo relativamente reciente Aloys Wenzl (*Die Technik als philosophisches Problem*, München, 1946, que "la técnica reposa en la estructura ontológica de la realidad", y esto nos suministra ya el índice para su adecuada valoración.

En *Arte e Existencia*, reúne una serie de ensayos y artículos, producto de una asidua colaboración periodística con un propósito didáctico, pero al hilo de un pensamiento claramente definido y explicitado, cual es el de la acentuación del "ser existencial frente del arte". El índice de su temario comprende desde un jugoso ensayo sobre "Poética existencial", en el que se estudia con lucidez, entre las de otros filósofos, las interpretaciones de Heidegger, Abbagnano y Sartre, hasta una serie de artículos en torno a los "fundamentos de la pintura moderna" filosofía del arte y teorías y posiciones diversas en el dominio estético.

El tercero de los trabajos del epígrafe, *Encontro d'Agua* nos ofrece un detallado panorama —glosas a la filosofía y a la vida— de destacadas figuras de la filosofía contemporánea como asimismo de doctrinas y fenómenos socia-

les vigentes. Y por último, en *A Filosofia no Brasil* nos presenta un cuadro a grandes y sobrios trazos, no obstante las obligadas repeticiones, de la evolución del pensamiento brasileño, desde la época colonial, hasta el presente, acen- tuando sus más importantes etapas históricas, como el momento del auge del positivismo en el cual, la faena filosófica brasileña, bajo forma sistemática, logra un más dilatado y persistente influjo, el que sólo comienza a ceder con el advenimiento de Farias Brito (1862-1917), quien, en polémica con el posi- tivismismo y posiciones afines, rehabilita la metafísica, abriendo el camino para las fecundas novaciones de la filosofía contemporánea.

El presente de la filosofía brasileña es, pues, bien promisorio, merced a la tesonera labor, en contacto directo con lo mejor de la especulación filo- sófica de nuestros días, que realiza una pléyade de filósofos y críticos, influidos por las nuevas corrientes del pensamiento europeo, y señaladamente por la más importante de éstas, la filosofía de la existencia. Entre los integrantes de este grupo hay que mencionar al propio Luis Washington, a Vicente Ferreira da Silva, a Jara de Lima e Souza, a Edmundo Rossi, y, en el campo de la estética, pero con una orientación similar, a Jamil Almansur Haddad y Oswald de Andrade.

CARLOS ASTRADA

John Dewey, *El Arte como Experiencia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

La versión al español de las obras filosóficas de Dewey contribuirá, sin duda, a medir en sus justos quilates el "instrumentalismo" de la filosofía denominada por su autor empirismo naturalista, la que puede ser vista como la manifestación última del empirismo filosófico de fuerte raigambre inglesa, en particular a través de pensadores como Bacon, Hobbes y Hume.

La filiación histórica del autor es bien conocida, fuertemente influenciado por el pragmatismo de Peirce y James y también por el *behaviorismo* de Watson, acepta de estos pensadores el empirismo radical y adhiere a la crítica del conocimiento puramente teórico y formal, para lo cual los pragmatistas apelan a una reducción de lo verdadero a lo útil; pero atraído por las ciencias de la naturaleza en especial, no coincide con la crítica que James formula a la sobrestimación de la técnica y, lejos de desestimarla, la considera como un fuerte pilar de su concepción científico-instrumentalista. No debe olvidarse que el órgano que restablece la unidad de la "experiencia" con la "naturaleza" es lo "instrumental". Los ajustes fundamentales que debe realizar la criatura viviente con su ambiente, si quiere continuar el proceso vital, constituyen la experiencia, a la que no son extraños la vida, la historia, la cultura, los valores. El lenguaje, las ideas, el arte son también "instrumentalidades" del hombre que, en cuanto "experiencia", no debe perder de vista el primigenio enlace con la "naturaleza", para que siga siendo la manifestación de la vida humana plenamente lograda.

Por otra parte, se ha vinculado la filosofía de Dewey con la sociología del conocimiento, con el historicismo en general y en especial, con la filosofía de la vida. No es el caso ahora mencionar la proximidad del pragmatismo con esta última corriente filosófica, en particular con pensadores de la talla de Bergson. Bástenos recordar que es similar en ambas filosofías la idea de la realidad como cambio, movimiento, devenir, actualismo.

Dewey quiere reintegrar la unidad que considera perdida entre naturaleza y experiencia, para esto hace innanente a lo "natural" lo humano, lo psíquico, lo espiritual, etc. Este monismo de la "naturaleza" adquiere netos perfiles cuando se lo ve al trasluz de su doctrina estética.

*
* *

En otro de sus libros Dewey reacciona contra las filosofías no-empíricas, a las que acusa de haber echado un velo sobre las cosas de la experiencia ordinaria y haber negado que tal experiencia fuese capaz de desarrollar desde su seno los métodos que le asegurasen una dirección y le permitiesen crear criterios de juicios y de valor intrínsecos. La desilusión de la vida es la consecuencia de haber perdido el rastro de la experiencia. Por último declara el autor que se dará por satisfecho si su libro —*La Experiencia y la Naturaleza*— logra “crear y promover el respeto por la experiencia humana y concreta y sus potencialidades”; es decir que Dewey se propone “recobrar la continuidad de la experiencia estética con los procesos normales de la vida”. La importancia del asunto adquiere toda su fuerza cuando el autor nos dice que considera el arte como “el acontecimiento culminante de la naturaleza, no menos que el *clímax* de la experiencia”.

Toda filosofía que desconozca el valor de la experiencia parte —a juicio de Dewey— de un erróneo punto de vista respecto de lo que deba considerarse como material pristino. En el terreno del arte sólo podría justificarse otra filosofía de lo estético si ordenase sus juicios a partir de la experiencia más originaria, es decir, lo contrario de aquellas teorías que desde un principio admiten la separación del arte “espiritualizado” por un lado y los objetos de la experiencia concreta por otro.

*

* *

El libro que nos ocupa es un semillero de problemas. Si a la mayor parte de las doctrinas estéticas discutidas y juzgadas por el autor se suma su conocimiento directo de las bellas artes, sus citas de historia del arte y de crítica artística, además le su propia tesis estética que se hilvana a través de todo su libro y que es de perfecto engarce con todo su sistema filosófico, se admitirá sin duda la imposibilidad de tocar todos sus temas, sus problemas y soluciones, por muy suscintamente que se los quiera presentar. Nos limitaremos, pues, a mencionar los que nos parezcan más importantes.

Una de las ideas más trabajada, analizada y enriquecida a lo largo de todo el libro es la idea de la experiencia que constituye, por así decirlo, la columna vertebral de su pensamiento. Sin una explicación de la experiencia, en el sentido más amplio, no cabe esperar una comprensión del arte. Por esto el autor critica toda separación entre vida y arte. Razones históricas de variada índole han recluso las obras de arte lejos del ámbito de la vida cotidiana, lejos del ámbito de la experiencia ordinaria, en museos y galerías. Lo que debiera alarmar no es el temor de conectar las altas realizaciones de las bellas artes con las formas de la vida común, sino más bien lo inverso, es decir, todo conato de divorcio. Si el hombre vive en constante interacción con su ambiente y el arte es uno de los testimonios más acabados de ese

ajuste vital, nunca puede ser visto separado de la órbita de las preocupaciones cotidianas del hombre.

Conviene tener presente las distinciones que Dewey establece entre: experiencia "normal" y experiencia "estética", por una parte; "lo artístico" y "lo estético", por otra; "el producto de arte" y "la obra de arte" y, por último, entre "percepción estética" y "crítica artística".

La experiencia "normal" depende de las condiciones esenciales de la vida. Todo ser está ligado del modo más íntimo con el ambiente a través de sus intercambios. "Experiencia es la interacción de la criatura viviente con su circunstancia". En el análisis de la experiencia en general destaca Dewey el estadio de la "impulsión" como el momento inicial. "Impulsión designa un movimiento hacia afuera y adelante de todo el organismo".

Si no hubiera resistencia por parte del ambiente el yo nunca podría hacerse consciente. Según el autor, sólo se logra una experiencia cuando el material experimentado sigue su curso hasta su cabal cumplimiento. Cuando no se logra la íntima unión entre criatura viviente y circunstancia no se tiene una experiencia completa. "La experiencia, en el grado en que es experiencia, es vitalidad elevadora. En vez de significar encierro dentro de los propios y privados sentimientos y sensaciones, significa un comercio activo y alerta frente al mundo; significa, a esta altura, completa interpenetración del yo y el mundo de los objetos y acontecimientos. Puesto que la experiencia es el logro de un organismo en sus luchas y realizaciones dentro de un mundo de cosas, es el arte n germn. Aun en sus formas rudimentarias, contiene la promesa de esa percepción deliciosa que es la experiencia estética".

Una experiencia se hace estética cuando logra la clarificación y armoniosa concentración de significados contenidos en forma dispersa en otras experiencias. La imaginación es el ingrediente que lleva una experiencia a su más completa consumación. Dewey dice con toda rotundidad que la experiencia estética es una experiencia plena, de carácter imaginativo, que todas sus partes están enlazadas por el elemento emocional y que se la experimenta en su integridad.

No hay un término que englobe la significación de las palabras "artístico" y "estético". La primera se refiere al acto de producción y la segunda al de la percepción y goce. Estos momentos no pueden darse separados ni en el creador ni en el contemplador. "Me refiero a estos hechos como preliminar de un intento para mostrar que el concepto de la experiencia consciente, como una relación percibida entre el hacer y el padecer, nos capacita para entender que el arte como producción y percepción, y la apreciación como goce, es una conexión que se sostiene reciprocamente".

Ahora se hace clara la distinción entre *producto* de arte —templo, poema— y *obra* de arte. Hay *obra* de arte cuando el ser humano colabora con el *producto* en una interacción consciente, de manera que su resultado sea una *experiencia* gozada a causa de sus propiedades liberadoras y ordenadas y por lo tanto, experiencia estética. El producto artístico es "físico y potencial",

la obra de arte es "activa y está en la experiencia".

Respecto de la percepción y de la crítica dice el autor: "Las percepciones proporcionan al juicio su material, ya sea que los juicios pertenezcan a la naturaleza física, a la política o a la biográfica". La crítica —que es también juicio— estará determinada por la cualidad de la percepción de primera mano. Cuando el crítico de arte es insensible al "significado y a la vida" como materia que requiere su propia forma y se enfrenta directamente con el producto de arte —pintura, escultura— sin intentar que el producto físico se le exprese a través de la percepción estética, es decir, que se le actualice la obra de arte en la experiencia estética, está expuesto a caer en alguna de las falacias que Dewey enumera detenidamente. Si la misión de la crítica es, como quiere el autor, ahondar nuestra experiencia y reeducar la percepción de las obras de arte, nada mejor que una filosofía de la experiencia, que es profundamente sensitiva a las innumerables interacciones, para que el crítico pueda inspirarse con mayor seguridad sin perder nunca de vista la primitiva percepción estética.

Temas como el de la expresión y el de la forma artística merecen especial atención. Cuando el producto de arte se convierte, en virtud de la percepción estética, en una obra de arte, se produce un equilibrio y armonía de nuestros apetitos que se conocen en el espejo del arte y entonces ocurre la emoción que es primordialmente estética. La expresión es, para Dewey, una propiedad inherente a la obra de arte y que se manifiesta como "la clarificación de una emoción turbia". Aquí cabe señalar la diferencia entre el artista y el no-artista, que no consiste, como sería fácil suponer, en que el artista pueda tener la experiencia primigenia y la habilidad técnica para la ejecución, pues ambas cualidades las puede tener cualquiera de nosotros. La diferencia consiste en que sólo el artista puede transformar una idea y emoción vagas en términos de un medio definido.

La forma artística es nada menos que el carácter de una experiencia. Una obra de arte tiene forma cuando permite que su sustancia pueda ser evocada y revivida en una experiencia particular. Según el autor sólo es posible la forma artística porque hay ritmo en el mundo circulante, lo cual se hace evidente ya en las experiencias más elementales. Como sabemos, el individuo vive en interacción con su circunstancia, en relaciones hostiles la mayor parte de las veces, pero sin esas resistencias del ambiente no podría el yo hacerse consciente de sí mismo. La existencia de la resistencia define el papel de la inteligencia en toda producción, sea artística o intelectual. La ciencia enuncia significados, el arte los expresa. La diferencia consiste en que mientras la enunciación facilita las condiciones para obtener una experiencia, la expresión es la experiencia misma.

Otro capítulo importante es el dedicado a la contribución humana, donde la experiencia estética es vista desde el plano psicológico. Aquí Dewey dirige sus principales críticas contra la que llama "psicología en compartimentos". La psicología popular y la denominada científica han conspirado contra la

experiencia perceptiva completa. Dewey no se cansa de insistir en que no cabe en el análisis de la experiencia estética la división entre "sujeto" y "objeto". Es oficio del arte unir, eliminar aislamientos y conflictos con miras a construir una personalidad más rica. "Que el arte une al hombre y a la naturaleza, es un hecho familiar. El arte hace también a los hombres conscientes de su unión en su origen y destino".

En el capítulo que lleva por título "El reto a la Filosofía", dice el autor que muchos filósofos no han visto en el arte sino un modo del conocimiento. "Las variedades propuestas de concepciones incompatibles prueban que los filósofos en cuestión estaban impacientes por desarrollar dialécticamente concepciones fraguadas sin tener en cuenta al arte en la experiencia estética, en vez de permitir que esta experiencia hablara por sí misma".

En la última parte del libro el autor expone el papel que el arte desempeñó en las más grandes civilizaciones. En las civilizaciones más viejas el arte estuvo siempre presente en todas las manifestaciones de la comunidad. Lo práctico, lo técnico, lo social, lo educativo y lo religioso se unían en un todo integral con forma estética. De esta manera la experiencia estética era siempre más que estética. Introducía —como dice el autor— los valores sociales en la experiencia. Nada mejor, pues, que las obras de arte de una civilización para tener la experiencia del espíritu de esa civilización. Por esto el arte, más que una entidad en sí mismo, "es un estilo en la experiencia". El arte, además de no envejecer nunca, permite, tan pronto entramos en interacción con él a través de una experiencia estética, una percepción y emoción siempre nuevas y personales y nos pone en situación de comprender, a través del tiempo y la distancia, las experiencias de otros hombres y otros pueblos en sus más hondas aspiraciones y valoraciones.

Desde el punto de vista filosófico el tema central que se debate en este capítulo es el de "la relación entre lo discreto y lo continuo". Las generaciones, las épocas, las lenguas, las religiones, las razas, las profesiones separan, sólo el arte encuentra, por debajo de toda superficial división, el sello común que une el destino de un hombre al de otro hombre. Así mirado el arte alcanza un relieve más elevado, al punto de que "el sentido de la comunión generado por una obra de arte puede adquirir una cualidad claramente religiosa".

Si "civilizar" quiere decir instruirse en las artes de la vida, y esto último significa "comunicación y participación en los valores de la vida por medio de la imaginación", llegamos a la conclusión que vivimos en una "civilización incivil" porque en todo el mundo los seres se hallan divididos al máximo.

Si buscamos las causas de esta separación podemos admitir, con Dewey, que los progresos de la ciencia y el predominio de la técnica en las relaciones humanas son factores que han intervenido poderosamente en la desaparición de la armonía que aunaba las viejas civilizaciones en un estilo de vida pleno y personal. La ciencia ha aportado una nueva concepción del mundo físico que es muy distinta a la que habíamos heredados del pasado. Se ha produ-

cido una escisión entre el mundo físico y el reino moral mientras que el arte se encuentra aislado y puesto al margen de las experiencias cotidianas. Este conflicto subsistirá en la civilización moderna mientras el arte no encuentre su lugar. "El problema de recobrar un sitio orgánico para el arte en la civilización, es como el problema de reorganizar nuestra herencia del pasado y las visiones del conocimiento presente en una unión imaginativa coherente e integrada".

Al divorcio de lo útil y del arte bello agrega el autor el problema de la relación del arte y de la moral. Si admitimos que "la imaginación es el principal instrumento del bien" podemos admitir también que "el arte es más moral que las morales". Así dice Dewey: "El arte ha sido el medio de conservar vivos el sentido de los propósitos que rebasan la evidencia y los significados que trascienden el hábito endurecido".

La traducción al español, de Samuel Ramos, logra mantener la amenidad sin perjuicio de la precisión terminológica. Además, la ajustada y pulcra presentación de la obra cuenta con ilustraciones y un prólogo del traductor. Sólo nos resta recordar la eficaz labor que realiza Fondo de Cultura Económica poniendo al alcance del lector de habla española las principales obras filosóficas de Dewey, tales como *La Experiencia y la Naturaleza*, *El Arte como Experiencia y la Lógica*.

HORACIO PINTOS.

Symposion-Jahrbuch für Philosophie, Bd. I, 1949. Freiburg, número dedicado a Heidegger en el sesenta aniversario de su natalicio.

Los editores de este Anuario de Filosofía, entre los cuales figuran Hedwig Conrad-Martius, Eugen Fink, Max Müller, Erik Wolf y Gustav Siewerth, coinciden en el índice problemático de su preocupación filosófica. Se proponen concitar fecundo diálogo en torno a temas y problemas específicamente filosóficos, sin deslizarse a una labor de difusión cultural. Aspiran a que el *Jahrbuch* sea la fidedigna expresión de una tarea común de nivel espiritual europeo. De los trabajos contenidos en este número, de desigual valor y algunos de escaso valor por la limitación de punto de vista, destacamos los trabajos de Erik Wolf y Wolfgang Struve. El ensayo "Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit" de Erik Wolf, Freiburg, da fe de singular profundidad y penetración, unidas a una exhaustiva confrontación de interpretaciones anteriores.

Al desentrañar el sentido del derecho no busca el autor una somera traducción sino el sentido de cada término de acuerdo al pensar de la época, procurando no introducir los conceptos nuestros. Para Anaximandro derecho es lo merecido. Considera que el principio del ente contiene ya en germen el ser de tal o cual manera, que no le viene de afuera, pues en el ser de cada ente se encuentra ya una disposición imprescriptible. $\delta\iota\kappa\eta$ es algo que se da y se recibe y es un acaecer que a cada ente le está determinado. Todo ente lucha con otros, cada cual desplaza a otro, haciendo uno injusticia a otro. Lo inesencial resulta injusto porque no participa del comienzo determinante, que está orientado a lo pertinente. Derecho es lo que a un ente corresponde por su esencia, no puede ser algo rígido. La pretensión de un derecho absoluto constituye una injusticia.

De los dichos de Heráclito que se refieren a la pregunta por la esencia del derecho, hace el autor un estudio vivo, desligándolos de toda concepción general de la filosofía de Heráclito y de dichos falsamente a él atribuidos.

No es la de Heráclito una filosofía sistemática, ni hubiera concebido la especialización contemporánea, una de cuyas ramas se consagra al derecho. Estamos frente a un pensador original, que al hablar de las características del ser de todo ente se detiene tan pronto en la $\delta\iota\kappa\eta$ como un rasgo esencial del ser de todo ente. $\delta\iota\kappa\eta$ es una divinidad revelada, desoculta. Lleva un nombre, por cuya enunciación aparece, capta a los mentirosos, descubre lo mentido. Ella es una divinidad y no un concepto. No hay escisión entre

divinidad y palabra divina. *δικη* es lo merecido por el ser de cada ente.

Heráclito antepone a su dicho "hace falta saber" como advirtiéndole de que lo que ha de decir es tan ajeno a nuestro sentir que no sería comprensible sin un previo esfuerzo. El dicho suele traducirse: la guerra unifica y el derecho es disputa, versión que Wolf considera precipitada. *πόλεμος* significa un *modus essendi* en el cual se constituye todo ente y en el que se destaca de otro y esto es común a todo ente. Wolf traduce *πόλεμος* por "*Auseinandersetzung*" a la que en nuestro idioma se diría "polémica" si bien este término no da cuenta sino del sentido de disputa dejando de lado lo que en *Auseinandersetzung* hay de explicitación, discriminación, despliegue de razones y el estatuir de las mismas. Este *modus essendi* es incluso una disposición en el hombre. Tanto al jurista como al filósofo de hoy a causa de su especialización, le resulta difícil adentrarse en el sentido íntimo de lo mentado por Heráclito al dirigirse a sus conciudadanos. El pensar heleno de esa época era ajeno a la escisión entre una vida filosófica especulativa y una de actuación política. Heráclito se dirige a ese hombre del siglo VI dentro de una situación histórica, pero lo que dice se refiere a la esencia del ser. Ahí donde está el *nomos* está la *polis*, en el *nomos* opera el dios, que lo confirió a la ciudad. Si el *nomos* cae es porque los dioses han abandonado la ciudad, los muros no le sirven ya. Los niños mejor que los adultos vislumbran lo esencial, porque son amados por la diosa. Lo que une a los hombres de la *polis* es su encuentro con la diosa. La verdadera ley divina no es ni una regla inmutable ni una unidad de medida que se le imponga desde fuera, sino es lo que *nutre* todas las leyes humanas, como esencia de la organización de la *polis*. Las "*nomoi*" tienen que renacer, revivir y lo que las hace posible es su inserción en la providencia del ser.

En "*Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, de Wolfgang Struve*, el autor antepone el consabido desconocimiento mutuo, a pesar de sus afinidades, entre Kierkegaard y Nietzsche.

En lo que radica el mérito del trabajo es en que en él se maneja el texto danés de Kierkegaard, señalando de paso inexactitudes de la traducción alemana de Chr. Schrempf. Otra ventaja del mismo está en la explicación del vocabulario. La dificultad de Kierkegaard estriba en lo no dicho y que *caso* es indecible. Kierkegaard se mostró ajeno a todo afán teorizador y a toda cuestión ontológica, ya que no es una posibilidad de ser la que el hombre puede captar existencialmente. La subjetividad es el ser del ente que por sí está delante. Objetividad es el ser del ente que es en el pensar. No hace Struve una completa contraposición de las concepciones de Kierkegaard y Nietzsche, sino que se limita a enunciar los epítetos con que ambos califican a Sócrates. En lo que coinciden ambos pensadores es en la regresión del conocer hacia la vida. El espíritu libre de Nietzsche es un espíritu que se ha liberado de lo no pertinente a su naturaleza, que ha vuelto otra vez a tomar posesión de sí mismo. Para Kierkegaard, ¿qué es espíritu? El yo mismo no es la

relación, sino el que la relación se comporte hacia sí misma. El hombre puede disponer de la modalidad de su comportamiento. Poder ~~desesperar~~ —la posibilidad de esta enfermedad— es un privilegio con respecto a los animales, porque significa que el hombre tiene espíritu.

La tesis, muy discutible por cierto, del autor es que en Kierkegaard y Nietzsche se cumple el acontecimiento iniciado en la edad moderna, el hombre se afirma sobre sí mismo y se libera hacia sí, liberación que conduce, no hacia un nuevo ser sino a la nada. Pero entre los dos está el Cristianismo que los separa. El hombre de Nietzsche está solo mientras el de Kierkegaard queda referido a la pura subjetividad, que es Dios. Esta subjetividad del punto de vista nietzscheano es impotencia de poderío. La voluntad de poder en cambio sería a los ojos de Kierkegaard, obstinación de la impotencia, impotencia para la impotencia.

CARLOTA T. DE MATHAUS



INDICE DE OBRAS RECIENTES

- EDMUND HUSSERL**, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff, 1950. *Por primera vez se publican en el texto alemán las "Meditaciones cartesianas" de Husserl, completas, es decir incluyendo la I' meditación, que figura en la edición francesa pero no en la traducción española. Esta obra, fundamental para la concepción fenomenológica husserliana, lleva un prefacio (en francés) de H. L. Van Breda, director de los trabajos en los Archives-Husserl, de Lovaina; un suplemento conteniendo observaciones críticas por el profesor Roman Ingarden, y un apéndice crítico del texto.*
- ERNESTO GRASSI** and **THURE VON UEXKULL**, Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften im Naturwissenschaften, *con una breve advertencia de Ernesto Grassi y un prólogo de Thure von Uexkull*, München, Leo Lehnen Verlag, 1950.
- OTTO FRIEDRICH BOLLNOW**, Das Verstehen-Drei Ausgangspunkte zur Theorie der Geisteswissenschaften, Mainz/Rhein, Verlag Kirchheim y Co., 1949; *Dedicada a Herman Nohl en el sesenta aniversario de su nacimiento.*
- JEAN GEBSER**, Ursprung und Gegenwart. Die Fundamente deraperspektivischen Welt, I. Bd. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1949.
- MARTIN HEIDEGGERS EINFLUSS AUF DIE WISSENSCHAFTEN**, Bern, A. Francke, 1949. *Recopilación de trabajos en homenaje al sesenta aniversario de su nacimiento.*
- KARL JASPERS**, Von der Wahrheit. München, R. Piper y Co., 1947. -
- ENZO PACI**, Il nulla e il problema dell'uomo. Torino, Taylor, 1950.
- LUIGI PAREYSON**, Esistenza e persona. Torino, Taylor, 1950.
Fichte. Vol. primo Torino, Edizioni di "Filosofia", 1950.
- UBERTO SCARPELLI**, Esistenzialismo e marxismo. Torino, Taylor, 1950.

A C L A R A C I O N

Los artículos y notas introductorias insertas en los tres números anteriores de *Cuadernos de Filosofía*, así como los que aparezcan en números sucesivos, y que no van firmados, pertenecen al director de esta publicación y, como es obvio, llevan implícitamente su firma, siendo él exclusivamente responsable de las ideas y apreciaciones emitidas en los mismos.

IMPRESO EL 20 DE OCTUBRE DE 1950.
AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN
EN LOS TALLERES GRAFICOS
"CRISMO" DE ALBERTO CONTRERAS
CALLE PARAGUAY 828. BUENOS AIRES





INSTITUTOS DE LA FACULTAD

INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA

Director: JOSÉ IMBELLONI

Sección de Arqueología *Director:* EDUARDO CASANOVA

INSTITUTO DE DIDACTICA

Director: JUAN E. CASSANI

INSTITUTO DE ESTETICA

Director: LUIS JUAN GUERRERO

Director adscripto: JOSÉ R. DESTÉFANO

INSTITUTO DE FILOLOGIA CLASICA

Director: ENRIQUE FRANÇOIS

INSTITUTO DE FILOLOGIA ROMANICA

Director: ALONSO ZAMORA VICENTE

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Director: CARLOS ASTRADA

a) Sección de Filosofía (Anexa a la dirección del Instituto).

b) Sección de Psicología, *director:* LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA.

INSTITUTO DE GEOGRAFIA

Director: ROMUALDO ARDISONE

Antropogeografía (Anexa a la dirección del Instituto).

b) Sección de Geografía Física, *director:* FEDERICO A. DAUS.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

Director: DIEGO LUIS MOLINARI

a) Sección argentina (Anexa a la dirección del Instituto).

b) Sección americana, *director:* JOSÉ TORRE REVELLO.

c) Sección antigua y medieval, *director:* ALBERTO FREIXAS.

d) Sección española, *director:* CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ.

INSTITUTO DE LITERATURA ARGENTINA

Director: HOMERO MARIO GUGLIELMINI

INSTITUTO DE LITERATURA CASTELLANA

Director: ANGEL J. BATTISTESSA

INSTITUTO DE LITERATURAS NEOLATINAS

Director: GERARDO MARONE

Sección iberoamericana, *director:* ANTONIO ERNESTO SERRANO RE:
DONNET.

INSTITUTO DE LITERATURA ANGLOGERMANICA

Director: JUAN C. PROBST.

BIBLIOTECA

Director: AGUSTO RAÚL CORTÁZAR

REVISTA "LOGOS"

Director: ANGEL J. BATTISTESSA

