

CARLOS ASTRADA

INDU.
1077.

**EL JUEGO
METAFISICO**

(PARA UNA FILOSOFIA DE LA FINITUD)

LIBRERIA EL ATENEO. EDITORIAL

BUENOS AIRES

1942



*Hecho el depósito
que indica la ley.*

*Prohibida la
reproducción.*

EL JUEGO METAFISICO

(Para Una Filosofía de la Finitud)

LIBRERIA EL ATENEO. EDITORIAL
BUENOS AIRES (FLORIDA 340)

DEL AUTOR

El problema epistemológico en la filosofía actual (1927).

Hegel y el presente (1931).

Progreso y desvaloración en filosofía y literatura (1931).

El juego existencial (1933).

Goethe y el panteísmo spinoziano (1933).

Idealismo fenomenológico y metafísica existencial (1936).

La ética formal y los valores (1938).

Nosotros no jugamos porque hay juegos, sino que hay juegos porque jugamos.

Heidegger.

La metafísica es la pura dinámica del pensamiento.

Novalis.

INTRODUCCION

La metafísica no es algo ya hecho, una disciplina escolar objetivamente establecida, fijada de una vez para siempre en un cuerpo de doctrina que va agregando, con el tiempo, nuevos conocimientos sistemáticos, sino que ella es una actividad, un acontecer esencial y, por lo mismo, un riesgo del cognoscente que, en tanto hombre concreto, está puesto en tal acontecer. La metafísica es un juego, en el que una interrogación fundamental, identificada con el destino del que interroga, se hace, aguza y deviene constantemente, y también se hace, se deshace y torna a hacerse la respuesta.

En el juego metafísico, la existencia humana, puesta en el impulso que la proyecta hacia la trascendencia, se afana en la búsqueda del ser, por el que ella ha sido alcanzada, dilacerada, desgarrada. Ser que, porque se oculta en su tática permanente, ella ha perdido y debe de nuevo ganar. Pero sólo hay ser para el ente existente advenido al suyo propio. Desde este su fundamento ontológico, la existencia humana se pone en el juego metafísico, que se desarrolla en el ámbito de la trascendencia.

Siempre el ente humano se ha jugado en la interrogación por

el ser. En este sentido, las grandes concepciones metafísicas son juegos jugados, cuya significación radica en la puesta personal del filósofo, en el riesgo existencial que él ha corrido. Para comprender la sustancia y la proyección especulativa de esas concepciones —todos los grandes sistemas metafísicos— no nos queda más que un camino: esforzarnos por volver a jugar esos juegos, acreciándonos, por una comprensión de la necesidad que los engendró, al impulso magnífico de los que supieron crearlos, jugando, jugándose, en la búsqueda del ser.

El juego de que hablamos no es el juego puramente metódico, cuya posibilidad apunta Jaspers, recurso que, apoyándose en el presente histórico, tendría por función despertar y traer a expresión una metafísica tradicional, ya dada y que se mantiene cifrada en el lenguaje que en milenios ha conquistado y cristalizado la trascendencia (la existencia humana ha trascendido siempre) (1). Se trata, por el contrario, de un juego total, esencialmente productivo y que, por ésto, crea su propio ámbito, engendra su propio proceso. Jaspers sólo conoce el juego como método porque, para él, la metafísica se resuelve en historia de la metafísica, a la que actualizamos y hacemos nuestra desde nuestro propio presente. Pero, en realidad, nosotros buscamos el ser por nuestra propia cuenta y necesidad, sin suponerlo ya traducido al lenguaje de la trascendencia por sistemas y filosofías pretéritas; lo buscamos desde nuestra propia posibilidad existencial que es histórica porque el hombre es temporal en el fundamento de su ser. Sin duda que la metafísica como historia de la metafísica es también una posibilidad del hombre existente, y esta es la posición desde la cual Jaspers plantea el problema y fi-

(1) Karl Jaspers, *Metaphysik*, pág. 32, Berlín, 1932.

losa, pero tal posición, por ser una existencial, es intransferible y no delata una única posibilidad «objetiva» para interrogar por el ser, cuyo sentido estuviese ya inscripto, cristalizado, en el lenguaje milenario de la trascendencia.

El juego metafísico no interpreta un lenguaje muerto, cifrado en el pasado y por el pasado de las teogonías, religiones y sistemas filosóficos, sino que crea el lenguaje vivo y dramático de la trascendencia actual, lenguaje de nuestro *ahora y aquí*, que no cristaliza en sustancia objetiva, sino que se actualiza y comprende como juego total, como filosofar desde una situación existencial concreta, es decir, desde el momento en que, para el hombre, la búsqueda del ser se torna drama porque le revela su propia existencia como esencialmente precaria, finita, como pura nihilidad. El juego metafísico no es, pues, para nosotros, «lenguaje enunciado de la trascendencia» (1) sino que la trascendencia actual, enraizada en nuestra propia existencia, es ya el proceso del jugarse de nuestro juego.

La búsqueda del ser que acontece en este juego es ella misma juego total para ganar el ser y no, como en Jaspers, el trascender del pensamiento en pos de la «lectura» del ser como «escribo cifrado en la trascendencia», de una trascendencia ya definitivamente objetivada. Tal lectura, como «creación de un lenguaje filosófico que quisiera en el pensamiento descifrar el ser», es necesariamente pasiva, mientras que el *juego total* es productivo, desde que es esfuerzo por ganar el ser, por comprender su sentido y las posibles articulaciones con que él incide en la existencia humana, en el ente que interroga y que por él se juega. De donde, el juego metafísico sólo conoce el lenguaje original y viviente de la tras-

(1) Op. cit., pág. 34.

endencia actual, el que ciertamente puede ser traído a una expresión temática, pero no como cristalización del ser en una cifra, sino como posibilidad intransferible de una existencia. Esto han sido las concepciones metafísicas pretéritas, es decir, juegos jugados que, para comprenderlos en su sentido y sustancia; hay que volverlos a jugar.

La metafísica es la dinámica existencial del pensamiento (el juego metafísico), jugándose por y en torno al ser, cuya comprensión activa compendia el drama de nuestro propio ser, de nuestra irrevocable nihilidad.

EL AMBITO DEL JUEGO METAFISICO

CAPITULO I

LA VIGILIA METAFISICA

El desvelo del jugador se adentra en la noche. Va a tentar fortuna, fortuna esencial, poniéndose todo en el juego, arriesgando un capital irrestitible, la vacilante certidumbre de su propio ser. Su pensamiento, su emoción desazonada quieren ensayar grandes puestas. Se desarrollará su juego más allá de los últimos astros, trascendidos en el volatín de la apuesta, despreocupado de toda cosa y sólo atento al ámbito nocturno en que su juego se va a jugar. En el acontecer dinámico del juego arriesga todo para ganar el todo, lo absoluto.

Quizá el jugador delira o sueña. Pero aquí está todo su incentivo, el resquicio de luz de su juego, porque, como lo dijo el místico, «la esperanza es el ensueño del hombre *despierto*». Su desvelo está obsesionado por la noche, que se alarga y adensa en el girar de la rueda del azar, del azar primordial a que su pasión lo ha entregado. También la vigilia, hecha de ausencias y desvaríos, de expectación y asombro, tiene sus ensueños y su verdadero despertar. Es en la calma, frecuentemente voraginosa, de la noche que suelen amanecer inesperadas claridades, ardidés con que el azar, atrayendo al jugador al pleno juego, lo hace penetrar más hondo en el ámbito de sombra. Como cazador nocturno más de

una vez ha cobrado piezas que reputó excelentes, verdaderas promesas de una ganancia cierta, pero que, a la postre, no resultaron más que pequeñas ganancias en la periferia del juego. Otras veces ha explorado en vano, ha dirigido su saeta a blancos ilusorios. Atenaceado por la angustia de un vacío enorme, de un cielo sombrío, ha llegado a la primera claridad del día como a un refugio en medio de la tormenta; ha llegado perdido y decepcionado para dormir en la vigilia de todos. Cree que viene de un sueño y que recién abre los ojos. El ámbito que infirió su juego, en un tramonto de astros, se ha trocado en las cosas habituales que todos vemos, moviéndose en un girar sin sentido, ofreciéndonos todas en una lucidez indecisa, sospechosa. El jugador se embota y aturde en tranquilizadora somnolencia. Pero de pronto, merced a un sobresalto, adquiere conciencia de su desvelo y de su juego. Y vibra en la tensión del empeño —inabolible e irrefrenable— de jugarse a fondo en un gran ámbito, más allá de toda cosa, allende los últimos astros. Se decide por el juego metafísico, se pone en el acontecer inasible e indescriptible de la trascendencia. Se afirma en su vocación de insomne, de nictálope porque sabe ya que sólo se entra en este juego cuando se ha transpuesto toda claridad cotidiana, donde tiene su asiento y dominio la inteligencia vulgar que teme y repugna todo riesgo, todo juego total. Es que esta inteligencia, irritable y destemplada, que a todos nivela en una idéntica-vigilia, en un estado luciente y opaco, es el antagonista del desvelo del jugador, el contradictor del juego metafísico, de la aventura de la trascendencia.

Abrir los ojos a la vigilia que con todos compartimos es cerrarlos a la más íntima desazón, es velar el abismo que en el desvelo ha ahondado nuestro juego, el que sólo sabe de orbes suspensos del hilo de una interrogación que gloriosamente se reitera y persiste más allá de la inutilidad del esfuerzo, a pesar de la

ausencia de todo asidero, de toda finalidad clara y consoladora, y emergiendo de la nada, siempre presente.

Hasta que no nos hemos desvelado, iniciándonos en la ciencia sutil de la vigilia metafísica, todos somos durmientes. Desde el sabio al poeta. La mayoría de los hombres no despiertan nunca, y así pasan de un sueño a otro sin fin. En el desvelo, la voz más arcana parece llegar al hombre para decirle: mantente despierto, no protestes contra tu vela porque para dormir no te faltará tiempo...

Sepamos llegar victoriosos, a través de la vigilia, a nuestro sueño. Y, como exhorta Nietzsche, no lleguemos a ser demasiado viejos para la victoria. Aprendamos a desvelarnos, despertemos! Si queremos dormir nuestro sueño tenemos que arrancar al sueño un pedazo luminoso de vigilia, recortándose sobre un ámbito de sombra.

Según Heráclito, «para los que están despiertos hay sólo un cosmos, y para los que duermen sucede que cada uno se vuelve a su exclusivo mundo». Es decir, para los que están despiertos frente a las cosas que flotan en la luz del día sólo hay un cosmos, el que se abre a los sentidos y se nutre de la ilusión de estos, de su incesante fantasmagoría; pero hay vigilia y vigilias. Este mundo porque es de todos, no es el de la vigilia del juego metafísico. Pero el cosmos que se nos ofrece a la claridad que en la sombra proyecta nuestro desvelo, ese también es un cosmos humano, peculiar, y no es el mundo del sueño, exclusivo de cada cual. Este último existe cuando, dormidos, soñamos; es el mundo de la adivinación, de las fuerzas oscuras, del misterio en germinación. En el sueño sin ensueños, apagada la conciencia, y por ende, el cosmos de la vigilia diurna, de la vigilia de todos, el hombre dormido limita con la muerte, naturalmente, sin sobresalto ni temor. El mundo de la vigilia metafísica, del desvelo alucinado, es el trasmundo de aquél. En el primero se hunde en *bathos* fértil la raíz de la planta; en el último se abre la flor, clara y frágil, exhumando misterio.

El cosmos del desvelo metafísico es la zona intermedia entre la vigilia de todos —ilusión de todos los durmientes— y el sueño de cada uno, su poco de muerte. Nuestra verdad y la conciencia de nuestro destino son oriundos de aquella zona, trasmundo del orbe cotidiano, de este cosmos ilusorio pero cosmos porque, como nos dijo Novalis, «al fin el mundo es sueño, al fin el sueño es mundo».

En este mundo de la vigilia estelar hacen silencio las cosas exteriores y se apagan las estridencias de la luz diurna, que todo lo dispersa. Entonces el desvelo infiere el ámbito del juego metafísico, del acontecer de la trascendencia e impele a nuestro microcosmo existencial sobre una órbita tensa sobre la nada. Y con esto el juego se plenifica en su propia dinámica, en la que el jugador es y alienta.

Un teórico de la experiencia mística nos ha dicho que el acceso a la metafísica no reside en la vida despierta, sino en el sueño. Para nosotros, este acceso está en la vigilia, en la ventana de luz que el desvelo nos abre hacia el ámbito nocturno del juego primordial. La vida despierta, en la plena luz de día, es deslumbramiento sin sabiduría, embriaguez en medio del resplandor tras del que se oculta la nada. El verdadero acceso a la metafísica sólo se ofrece al hombre —durmiendo llamado a despertar— en esa abertura clara sobre el fondo de sombra en que acontece y se desarrolla el juego total.

El hombre dormido limita con la muerte, y puede suceder que un sobresalto, algún ensueño fugaz de su sueño, se la revele, y que esta experiencia sea decisiva; con ello tan sólo habrá logrado una adivinación del trasmundo metafísico, pero no el acceso al mismo. Después, en los más, la luz diurna dispersa el germen de esa adivinación. Y las pupilas, abiertas, deslumbradas, siguen dormidas en la claridad del día, de todos los días... donde

tiene su asiento e imperio la inteligencia vulgar, destemplada antagonista del juego metafísico, del juego total que se juega más allá de toda cosa, allende el estado opaco y luciente de la niveladora vigilia de todos.

CAPITULO II

EL TELOS DE LA FILOSOFIA

La filosofía nos exige fidelidad hacia lo esencial; fidelidad hacia nosotros mismos. Filosofar es trascender toda cosa, incluso la cosa psicofísica que es el hombre. En la trascendencia, la existencia humana se enfrenta con su propio ser; aun más, llega a asirse a sí misma. En el acto de este trascender, nuestra existencia llega a ser para sí misma esencial. Trascender es filosofar. Nosotros existimos en este peculiar *trascendere*.

La pasión con que interrogamos es ya signo de la autenticidad de nuestro filosofar. La filosofía es sólo lo que nos impulsa a saltar en los conceptos, en el concebir mismo. Pero saltamos en estos como sobre un trampolín, para cobrar más impulso. Ella es un viento que nos empuja hacia el futuro, hacia las posibilidades en ciernes, hacia el equilibrio inestable del existir. Por eso la esencia metafísica de la filosofía radica en la historicidad. Vale decir que pertenece intrínsecamente a la filosofía la historicidad de su acucioso interrogar. Centrados o, mejor, suspensos en la temporalidad primaria y finita, interrogamos desde la situación concreta y total de nuestra existencia; situación siempre distinta, siempre cambiante, como que ella es la distensión de una estructura temporal. Filosofar, para nosotros, es hacernos al periplo de la finitud; desplegar la vela de nuestra interrogación, consigna-

dos al tiempo existencial, rumbo móvil y precario. Al verdadero tiempo, que no es, para el hombre existente, «la imagen móvil de la eternidad», como se dice en el *Timeo* platónico, sino el gravitar extático e irreiterable de la finitud. Insertándose en la temporalidad y emergiendo de ésta, la filosofía pertenece de modo esencial a la existencia humana. En el hombre como ente primariamente existente enraiza el problema fundamental de la filosofía. El estremecimiento de la existencia, su misterio consustancial, está al comienzo y, a la vez, al fin de la tarea de la filosofía.

La problemática unitaria de toda auténtica filosofía se cifra en la trascendencia. Filosofar es trascender. La existencia del hombre vibra, esencial y frágil, en la trascendencia. Trascendencia y posibilidad de *comprensión del ser* son idénticas. Somos los argonautas del ser, embarcados en un hilo de luz. La filosofía no conoce, pues, otro *telos* que el filosofar mismo, como trascender, como existir en la comprensión del ser. Filosofar desde la situación concreta de la existencia humana, desde su ahora y aquí, desde su ser y hacer.

La filosofía, así entendida y practicada, nos impele hacia el mañana de nuestro propio existir: la muerte, momento que, lejos de desintegrar la unidad conclusa de la existencia, la totaliza, y a la vez integra y plenifica el sentido de la vida. De este futuro implícito en nuestro existir —único futuro que conocemos— brota nuestro ayer que, a su vez, entrega de sí el presente, momento temporal en que se actualiza o temporaliza extática nuestra finitud— el *siempre* de nuestra finitud. De aquí que la filosofía esté referida al futuro. Si, en este sentido, ella es futuridad existencial inmanente, entonces el mito no sería otra cosa que un empalidecido recuerdo de la filosofía. Recuerdo del drama, del viento huracanado en que ella amaneció en el asombro, en la dilaceración de otros hombres, enfrentados al mismo sino, irguiéndose impotentes, pero fieles, frente a las cosas en su totalidad, bajo el tormento del ser cósmico: el gran muro, invisible y tácito, que embebe todas las saetas de los arqueros, todas las co-

rrientes de la vida, toda la luz de las estrellas, toda la omnisciencia de los dioses.

Sopla en nosotros la filosofía y nos desplaza hacia el futuro, nos lleva hasta la certidumbre de un *no ser más*, ínsito en el existir mismo; nos coloca ante el conjunto total de las cosas y, haciéndonos asomar a nuestra nihilidad, nos impone, desde el borde mismo de la sombra, la pregunta: ¿por qué todo aquello *es*, y no más bien la nada? (Heidegger).

Así trascendemos, así nuestro existir va impulsado por el viento histórico de la filosofía. Esta no es, pues, mera conceptualización de resultados inánimes, ya cristalizados, no es una mortaja para estos «cadáveres que tras sí deja la vida» (Hegel), sino una actividad vuelta hacia el futuro, una prospección sobre nosotros mismos, sobre nuestra transida finitud. Todavía más, ella es una incisión de nuestra certidumbre, de nuestra angustia, en el tiempo existencial, en el futuro de nuestro propio ser. De aquí que el único *telos* de la filosofía sea filosofar. Ser fieles a este *telos* es ser fieles a nosotros mismos, es mantenernos en medio de la *existencia*, inmersos en su radical historicidad.

Adentrado en esta fluencia, actualizándose en su propia duración, incumbe, pues, a nuestro ser totalizar en cada instante su nódulo existencial, hacer que aflore el *sentido* que lo habita e infundirlo en todas las realizaciones y escorzos programáticos de su concreto devenir vital. Así, con la sustancia sutil de la temporalidad, soplando sobre impalpable ceniza, el filosofar bosqueja, una y otra vez, nuestra imagen humana y su irreiterable proyección en el mundo. Aquí se yergue el límite de la tarea de la filosofía, clave de su drama. Es que su *telos*, por haber alcanzado el punto en que la curva existencial se cierra, se nos revela tan finito como el germen del cual ella no es más que brote translúcido, irradiación mortecina e intermitente.

CAPITULO III

EL JUEGO DE LA FILOSOFIA

La filosofía no es un ocio contemplativo a que el hombre, si le place y tiene aptitud, puede entregarse para recreo de su intelecto o para satisfacer una curiosidad meramente teórica; no es, pues, una faena alada ni un lujo que nos podemos permitir. La filosofía, por el contrario, es una actividad, una interrogación que llega hasta la raíz misma del que interroga, de nosotros que interrogamos en medio de las cosas. Filosofar es un interrogar dentro del todo de las cosas.

La filosofía no es ni una oportunidad teórica ni práctica del hombre, sino que ella es un acontecer mucho más primario que teoría y *praxis*. De aquí que ella no sea una reflexión ni tampoco un conjunto de conocimientos llamados a tranquilizar nuestra existencia. No es un calmante, sino, por el contrario, el alerta que lanza la angustia de nuestro ser finito, alerta que sobre nosotros refluye, engendrando nueva inquietud, más honda desazón. Toda interrogación filosófica, una vez formulada, es el eco que se ahonda en el cóncavo de las cosas y devuelve, estremecida, su propia voz al que interroga, al hombre existente involucrado en la interrogación.

La filosofía no es, pues, la expresión de una conducta teórica

como pura contemplación, sino que ella tiene un carácter de intervención. Si la filosofía, en su primera y última instancia, tiene este carácter de intervención para la existencia humana, entonces quiere decir que, al interrogar en el seno de lo óntico, dentro de la totalidad de las cosas, estamos jugando íntegro nuestro existir, implicado en tal interrogar.

En la interrogación por las cosas, se interroga por el ente humano como asimismo se interroga por el animal, por la planta y hasta por el astro remoto, que en su eterno arder suponemos animado. Pero ciertamente menos se interroga por éstos que por el hombre. Este privilegio se funda en ser éste quien interroga. Preguntamos qué son las cosas en cuanto tales (*ut tale - qua tale*). ¿Qué es la silla en tanto ella es silla?, es decir, en relación a su ser esencia. Vale decir que interrogamos por las cosas en relación a su esencia. Pero lo que a las cosas las determina como cosas es el ser. De aquí surge la interrogación por el ser o, más exactamente, por la esencia de las cosas. Nosotros conocemos las cosas, pero al ser sólo lo comprendemos. Y comprendemos el ser no solamente en el discurso expreso sino incluso cuando callamos. Así estamos involucrados, incluidos en la interrogación, ¿qué es el ser?

Nosotros comprendemos qué es ser; comprendemos el ser del ente que somos nosotros mismos. En todo discurso y enunciado comprendemos el ser, el ser y el no-ser y el ser-así. Nos mantenemos constantemente en una comprensión del ser. Comenzamos nuestra existencia con una comprensión del ser. Pero hemos olvidado completamente esta extracción ontológica de nosotros mismos, de nuestro existir. Y no es un accidente, un mero azar este profundo olvido de la comprensión del ser en la vida cotidiana. Se origina este olvido, delator del extrañamiento de la existencia humana, en la circunstancia habitual de que no atinamos a salir de los carriles ónticos, de que nos mantenemos confinados en las cosas, pasando de una a otra, desperdigados en todas. Y hasta cuando, creyendo liberarnos de esta consignación a lo óntico, a las cosas, levantamos los ojos a lo alto, nuestra mirada no hace más que rodar de astro en astro, más enajenados que nunca en la luz

de cosas magníficas y remotas. Somos, pues, los prisioneros de lo óntico.

Consideramos al planeta, a la planta, a Dios y a nosotros mismos como cosas presentes, como cosas que están simplemente ahí. Y cuando, conforme y en correspondencia a la pregunta ¿qué es el ser?, preguntamos, por ejemplo, ¿qué es la silla?, sólo atendemos, en esta última pregunta, al objeto de uso, a la relación pragmática en que éste está con nosotros. Pero si llevamos más allá la interrogación y preguntamos ¿qué es el ser que determina a este ente?, entonces surge en nosotros la mayor extrañeza, caemos en una perplejidad sintomática... En la interrogación fundamental de la filosofía, ¿qué es el ser?, cada uno de nosotros comprende el ser, pero no lo concibe, carece de su concepto. El ser no puede ser inventado ni forjado por la filosofía. En la filosofía se expresa la comprensión del ser. Esta alumbra en el hombre, es luz que ilumina su existencia y se la revela como finita. La comprensión del ser es el nacimiento de la filosofía de la entraña trémula de la existencia humana. De la comprensión del ser surge, como tarea, el problema de la filosofía.

La interrogación ¿qué es el ser? tiene un carácter de intervención. Intervenimos nosotros mismos en esta fundamental interrogación; en ella vibra, transida, nuestra finitud de hombres existentes. Comprender el ser es una actitud, un comportamiento del hombre, y no un comportarse cualquiera, sino uno esencial porque comprender el ser es la condición de todo conducirse con relación a las cosas y también a la cosa o ente que el hombre mismo es. La interrogación ¿qué es el ser?, tiene, en última y decisiva instancia, un carácter de intervención en nosotros mismos. Y aquí, y con ésto, comienza nuestra gran aventura existencial, el juego ontológico de la filosofía.. Cuando decimos: la silla es, el mundo es, Dios es —comprendiendo el es, pero sin llegar a concebirlo— no buscamos el ser, la razón de su postulación, en la silla, en el mundo, en Dios, sino en nosotros que tal enunciamos. Lo enfocamos sólo en nuestra comprensión del ser, vale decir, en esa luz que

alumbra en el ámbito de nuestra existencia. Esto significa que hemos cortado toda amarra con la supuesta trascendencia de un objeto metafísico. Para nosotros, en tanto existentes —existimos en la comprensión del ser—, el ser sólo es... la comprensión del ser; el ser es nuestro existir en su comprensión. Aquí se yergue el límite de nuestra finitud. Sólo somos en el modo de una comprensión del ser. La comprensión del ser alumbra en nuestra existencia cuando ésta trasciende las cosas —en pos de su esencia— e incluso, por tanto, la cosa o ente psico-físico que ella misma es. En este volatín de la trascendencia el hombre aparece no como el centro del mundo, sino como lo que en realidad es, es decir, como un ángulo insignificante, como una breve parcela en medio de la totalidad de las cosas. De modo que la existencia humana es excéntrica, es un ente que flota a la deriva en el cosmos, en el seno de lo óntico. Y porque, para ella, el ser es comprensión del ser, ésta sólo es en la inmanencia absoluta de la existencia humana.

El ser es permanente presencia o estabilidad en la presencia sólo en relación a la temporalidad finita de la existencia humana; sólo hay ser para la finitud realmente existente, o sea, para el hombre. De donde la interrogación fundamental de la filosofía es una intervención, o mejor, una irrupción del ente que somos nosotros mismos en nuestra comprensión del ser, que es lo más finito en lo finito y, a la vez, testimonio de nuestra finitud. Por eso, como un relámpago de la nada, la filosofía ha nacido del estremecimiento de esta finitud esencialmente existente que es el hombre, de esta nihilidad excéntrica a la deriva en el mar de las cosas.

Desde que el ser se nos revela sólo como comprensión del ser en la inmanencia absoluta de la existencia humana, ya no tiene ningún sentido, para nosotros, vacar a ideas y a esencias trascendentes; ya no podemos operar el habitual extrañamiento de nuestro nódulo existencial para alojarnos tranquilamente en «objeti-

vidades», para abrirnos y peregrinar hacia sedicentes valores absolutos. Con este giro decisivo superamos todo subjetivismo porque, al revelárenos así el ser, comprendemos el ser de nuestra propia existencia y a éste nos abrazamos en angustia y soledad. Hemos dejado así muy lejos toda artificiosa problemática de sujeto-objeto. En el existir, el ser de nuestra existencia es el real y esencial sujeto humano y, a la vez, desde que dicho ser nos trasciende como entes psico-físicos, el único «objeto» real. Grávida de la comprensión del ser, la existencia humana es sujeto y objeto en la plenitud ontológica de sí misma, en su inmanencia absoluta y finita.

Habiendo la existencia humana, en su trascender toda cosa e incluso la cosa que ella misma es, dejado tras de sí todas las cosas y también aquellas cosas remotas y magníficas con toda su luz, deviene ella lo que es: una llama que arde en la noche cósmica sin más pábulo que su propia ignición. Arde lo que dura su fuego, y se extingue transformándose en cosa inánime, en un cuerpo —cenizas de aquella combustión finita. Una vez que la existencia humana ha consumido toda su llama, que su ser finito se ha totalizado en un no ser más, dejando, como único signo de lo que fué combustión, de lo que fué existir inenarrable e incommunicable, una cosa inerte, viene la ciencia y el sentido común y dictaminan, por fuera, sobre la muerte —que es la ignición total de la llama y no lo que ésta deja como residuo— por la presencia del cadáver! De esta llama ha nacido la filosofía como vivencia existencial de su luz. Por eso la filosofía no puede representar un contenido de saber objetivamente transmisible. De aquí también la imposibilidad, en ella, de la relación docente entre maestro y discípulo. El conocer existencial vale decir, el conocer que ha llegado a ser esencial para el cognoscente, no es pasible de transmisión; el hombre existe solitario, sin mediación alguna, en la pasión de la interrogación filosófica. Esta es la tragedia del cognoscente en tanto es un hombre existente, es decir, en tanto existe en la inmanencia absoluta de su conocer singular e intrans-

ferible. Es la tragedia cuya entrañada vivencia apuró hasta la muerte el grande y desolado Kierkegaard. Este, en el estremecimiento religioso de su existir, se sabía solo, incapaz de toda comunicación ante la nada, ante su propia y transida finitud existencial —«en presencia de la eternidad», decía él. Es conmovedora la ruptura de Kierkegaard con su presunto discípulo, el filósofo Ramus Nielsen. Kierkegaard ansiaba comunicación, aun más, comunión con un corazón joven y varonil capaz de jugarse por lo que él se jugaba, capaz de arriesgarse íntegro en la gran batalla existencial, solitaria e ineruenta. Pedía un discípulo que luchase, como él, el mismo combate, y le era particularmente grato que aquel fuese joven. «Este hombre joven —nos dice— me basta; yo no pido más. Sí; tal como una muchacha desea para sí sólo una joya: yacer en el ataúd con una corona de mirto sobre la frente, así yo deseo para mí sólo la certidumbre que, abandonado por todos los hombres, por la multitud, por el público, pueda alguna vez hacer latir más alto un corazón joven» (*Papeles póstumos*, año 1849). Cree haber encontrado este joven en Ramus Nielsen, pero al punto descubre que éste no es el esperado, se decepciona y lo rechaza de sí porque considera que Nielsen interpreta mal y deforma su «comunicación de la existencia», su «anuncio» apasionado y terrible de la verdad de la «interioridad». Es que Kierkegaard no podía tener discípulos porque la existencia —y más la suya— es sencillamente incommunicable, es un secreto quemante, supenso sobre el abismo de la nada. Su destino fué el de todos los grandes místicos que, solitarios y encendidos, se creen bajo el ojo estático de lo eterno.

La interrogación por el ser —como permanente presencia, según la palabra fundamental que para él acuñó la ontología griega— nos consigna al tiempo como al único horizonte en que puede, para nosotros, alumbrar el ser; pero el tiempo es primariamente sólo temporalidad existencial, y, por lo tanto, finita. De modo que

el tiempo es, conforme a su esencia, aislamiento, actualización solitaria de la existencia humana. De aquí que al intervenir ésta en la interrogación fundamental de la filosofía opere irremediablemente su aislamiento, su singularización, su soledad. No podemos transferir —comunicar— ni la esencia de la pregunta ni la esencia de la respuesta. Comprensión del ser es, en definitiva, abismática soledad. Así el pórtico temporal de la filosofía —temporalidad existencial que comprende el ser— es el primer acto de su tragedia. ¿Y qué otra cosa, sino tragedia, ha sido la filosofía bajo la luz ortal de su alumbramiento, en Grecia? Recordemos, con Nietzsche (*Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen*), lo que ella fué en la época trágica de los griegos, antes de haber sido reducida a pasatiempo inofensivo por los filisteos y a comprimidos «culturales» por la mediación de universidades y academias. Con razón, el estado a que ella llegó al final de la modernidad europea arranca esta fundada protesta al veraz Nietzsche: «Todo moderno filósofo está, por obra de gobiernos, iglesias, academias, costumbres, modas y las cobardías de los hombres, política y policialmente reducido a mera apariencia erudita». En cambio, la filosofía, en aquella época trágica en que los griegos la crearon filosofando, vibró en figuras como la de Anaximandro de Mileto, el que dirige a todos los seres esta severa pregunta: «¿Qué vale vuestro existir?» Y si él nada vale ¿por qué estáis aquí? Yo noto que por vuestra culpa permanecéis en esta existencia. Tendréis que expiarla con la muerte». Así hablaba Anaximandro, de quien Nietzsche, al hacer de él una entusiasta semblanza, nos dice: «Vivió como escribió; hablaba tan solemnemente como vestía; levantó la mano y asentó el pie como si esta existencia fuese una tragedia en la que él, como héroe, hubiese nacido para representar un papel».

La filosofía es, pues, un juego trágico dentro del margen de libertad de nuestra existencia finita; de la libertad que es libertad

para jugar, en la interrogación filosófica fundamental, el propio ser. La temporalidad existencial es el trampolín desde el que nos proyectamos, en salto mortal, hacia el ser. Pero como el ser es, para nosotros, sólo comprensión del ser, y ésta es el testimonio irrecusable de nuestra finitud, jugamos, en cada instante del desarrollo de nuestro existir, el ser y sólo ganamos la nada, la certidumbre de nuestra esencial nihilidad. Somos los jugadores perdidos de nuestro propio ser.

Filosofar es ponernos, sin reservas, en el juego de nuestro destino existencial. En la lucha por llevar a plenitud este destino jugamos constante e integralmente nuestro existir. No es que el destino que, como existentes, nos toca realizar esté entregado al puro azar, a la ciega contingencia de las circunstancias, sino que la libertad esencial de nuestra existencia consiste en querer jugar, en decidirnos por el juego a que nos llama nuestro destino y por la afirmación del existir a costa y en medio del riesgo del jugar mismo. Y así se da la paradoja de que un azar inmanente —el irreiterable de nuestro existir intransferible— nos determine a jugar, a ponernos en el juego del supremo destino para plenificar ese azar. La filosofía es la libertad esencial de nuestra existencia para jugarse en ese drama único que es la identidad con el propio ser; ser ya hallado y al punto perdido en el existir mismo. La verdadera finalidad de la filosofía —el signo de su autenticidad existencial— consiste en permitirnos realizar la posibilidad de jugar plenamente, es decir, de totalizar nuestro ser, en cada instante del juego mismo.

Todo jugador auténtico está hecho a la decepción; es decir, juega cuando es, en su raíz, un perdedor. Perder, para él, es lo primero y último de su estar en el juego. Sin emoción —emoción de la tragedia de estarse jugando— no hay juego, o sea, verdadero filosofar; pero la emoción es hija del riesgo. Si la derrota no fuese el telón de fondo del juego, éste no sería expresión del

azar inmanente de la existencia humana, sino del instinto del horreguero. Sólo el hombre, en tanto ha advenido a su ser, tiene la facultad de jugar existencialmente. El telón de fondo de su juego existencial es la nada. En el juego de nuestro destino, así condicionado, jugamos el ser y sólo existimos en la medida en que jugamos. El ser es el nuestro cuando sabemos que es un ser para la nada. Sin este juego primordial que es la existencia del hombre ¿tendrían algún sentido las expresiones «se jugó la vida», «por esto se está jugando o se va a jugar íntegro», aludiendo a situaciones extremas que frecuentemente definen el aturdimiento o la voluntad y decisión heroicas del hombre? En este jugarse banal («banal» no implica aquí ninguna apreciación moral, sino, ontológicamente, el extrañamiento de la existencia humana en la convivencia social cotidiana), el hombre, o acelera inconscientemente, por una intuición trágica, el juego primordial o, de espaldas a su existir, deserta de él. Sin duda, en este jugarse, que significativamente alude al juego existencial como primordial, el hombre —desde que juega su ente psico-físico— es ópticamente valiente. Si en su raíz existencial misma el hombre no fuese un ser puesto íntegro en el gran juego de la comprensión del ser, vale decir, de su propia finitud, no sabría entregarse, en un olvido o deserción de su peculiar existir, a otros juegos. Los «juegos» en que suele matar su tiempo son juegos meramente derivados de aquel juego primordial que él, por no haber querido o podido advenir a su propio ser, no tiene el valor o la oportunidad existencial de jugar.

El existir, en su modo primario de la temporalidad existencial, es un éxtasis, un saltar fuera de sí. El salto es el impulso para trascender. Trascendemos, en la comprensión del ser, todas las cosas, incluso nuestro ente mismo. Saltamos por encima de toda cosa para caer en un indefinible tembladero, en una cuerda floja sobre la que nuestro existir tiene que mantenerse en peli-

grosso equilibrio inestable. En aquel salto percibimos —en el relámpago de la comprensión del ser— que estamos suspensos sobre el abismo. Entonces, de la raíz misma de nuestro ser surge la filosofía como impulso creador para mantenernos en la nada. Este esfuerzo es el juego mismo, que por ello se resuelve en un proceso esencialmente productivo. Nuestra puesta e implicación en el mismo es un renovado esfuerzo creador, un constante ponerse totalmente en el juego, es decir, un existir desde el momento final —y totalizador— de nuestra órbita temporal, conclusa y finita. Porque por la decisión implicada en el proceso mismo del jugar hemos alcanzado el fin, es decir, existimos desde nuestra muerte, ya nuestro ser no puede por nada más ser alcanzado ni vulnerado. No hemos querido quedar atrás de nuestro comprendido —y alcanzado— poder ser finito. Alcanzándola en la última curva de nuestra órbita temporal —que por ello se torna punto de partida de la temporalización de nuestro existir— no hemos esperado a que la muerte nos alcance y nos sobrepase, y así conocemos la victoria sobre todas las posibilidades contingentes que la muerte con relación a nosotros posee dentro de la elasticidad de un plazo. Ella no será un extraño que viene hacia nosotros de fuera para «sorprendernos». Cuando llega, nosotros ya la teníamos, ya nuestro ser contaba con el suyo, y, por eso, como pide Rilke, será la nuestra, la muerte propia. En este esfuerzo o tensión para el logro de la muerte propia late el más alto imperativo de existencialidad. Aquí está todo el primario poder creador del hombre como escultor de una sombra, proyección fiel de su imagen irreiterable. De aquí la misión trágica de la filosofía; ésta es la que no deja envejecer, en nosotros, nuestra muerte; la saca eternamente joven de nuestro hondón existencial. Es lo que el humorismo trágico de Quevedo, presentando todo su filo, nos dice en una de sus disquisiciones sobre la muerte (palabras que transponemos de la segunda a la primera persona del plural): «la muerte no la conocemos, y somos nosotros mismos nuestra muerte; tiene la cara de cada uno de nosotros, y todos somos muertes de nosotros mismos».

El hombre es el único ser que puede jugar existencialmente. Porque le es dable ponerse en este juego de su existir sabe de la tragedia. Esta entra en vigencia cuando el hombre, tras haber olvidado su extracción finita, cae de pronto en la cuenta que está puesto en el dramático juego de su existir. Si ante este descubrimiento desespera y, para esperanzarse de nuevo, salta desnaturalizadamente por encima de la estructura de su finitud, desnaturaliza el carácter esencial del juego, y éste se transforma en ímpetu místico hacia la eternidad de un ser divino. Pero el misticismo es una trampa... una trampa osada y sublime. El místico, atento sólo a ganar, a salvarse en Dios, vulnera la regla fundamental del juego, según la cual éste no conoce ninguna etapa final y tranquilizadora más allá de sí mismo (1). Su proceso es un solo impulso tenso y siempre renovado en el que el ser está todo dentro del juego, sin más posibilidad de salir de éste que su plenificación en la muerte. El juego en que estamos puestos, como el existir que él actualiza, es un proceso conclusivo, finito. Sólo el metafísico practica el *fair play* existencial. Sabe que sólo puede existir cuando en cada puesta juega la totalidad de su ser, sin un más allá del juego mismo. Este es el juego finito de un ser finito. La angustia de que somos presa al entregarnos a él reside en que, jugando el ser, cada instante es el último instante porque nuestro existir se plenifica, en acto, sólo en la dirección abisal del dejar de ser.

No hay una filosofía del juego, sino un trágico juego de la fi-

(1) Este juego, en su desarrollo unitario, se mantiene estrictamente en un «más acá» y no decide, ni en sentido negativo ni positivo, de la afirmación óntica de un «más allá de la muerte». El juego existencial sólo temporaliza y totaliza la finitud como estructura ontológica básica de la existencia humana.

losofía (1). No jugamos porque la filosofía es un juego que se nos brinda desde afuera ya hecho, con sus reglas, sino que la filosofía es juego porque jugamos existencialmente y del proceso mismo de este jugar, e idéntico con él, ella surge y se hace constantemente; se hace y se deshace, renovando su interrogación fundamental y enriqueciendo con nuevas relaciones y articulaciones su respuesta, nunca acabada. La línea de su dinámica es la misma de la existencia humana. Existir es filosofar. Nosotros, como jugadores del ser, sólo existimos en la dramática aventura del filosofar; golpe de remos que, para el periplo de la finitud, nos aleja de todo lo óntico, de la costa aparentemente firme de las cosas.

(1) P. Huizinga, en su interesante obra *Homo Ludens, Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*, Amsterdam, 1939, al ensayar una elucidación del papel elemental del juego en el origen de los diferentes dominios de la cultura, consagra un capítulo a las formas de juego de la filosofía («Spielformen der Philosophie», pág. 236). Se refiere más que todo, al carácter de juego que revisten las formas expresivas de la filosofía, tal como estas surgen en Grecia con los sofistas, cuyas disquisiciones y argumentos ellos mismos los consideraban sellados por un carácter juguetero. Hace notar Huizinga (Op. cita., pág. 241), que las más profundas sentencias de los filósofos griegos, tales como las conclusiones de los eleatas, han nacido en la forma de un juego de preguntas y respuestas. Recuerda las palabras que Platón pone en boca de Parménides (*Parménides*, 137 b.) cuando éste en el diálogo, a propósito de lo *Uno* en sí, dice que toma el «partido de jugar este juego laborioso», al aventurarse a discurrir sobre el gran problema del ser. Lo que Huizinga no destaca (quizá por no plantearse el problema en toda su dimensión) es que las sentencias de los eleatas, con prescindencia que ellas hayan cristalizado en la forma de un juego de preguntas y respuestas, tienen por antecedente especulativo el juego primordial del pensamiento en torno a los problemas fundamentales que ellos se plantearon; y que cuando Parménides, al abordar el problema del ser (la temática de su filosofar), respondiendo a las preguntas que se disponen a hacerle sus interlocutores, dice decidirse a «jugar este juego laborioso» es porque ya con su primera interrogación estaba dentro de él, del juego metafísico.

La concepción de la filosofía como juego primordial nos preocupa desde hace muchos años. La hemos formulado por primera vez en nuestro libro *El Juego Existencial*, aparecido en 1933. Este capítulo («El juego de la Filosofía») se publicó, como ensayo, en 1936. Los que integran la III parte del presente libro (la filosofía emocional scheleriana, concebida como juego del Eros) es un material que está elaborado hace diez años, y, en su mayor parte se ha publicado fragmentariamente en revistas del país y de Hispano América.

CAPITULO IV

LA COSMOVISION Y SU DINAMICA ONTOLOGICA

Cosmovisión (*Weltanschauung*) es un fenómeno que en la temática filosófica y en el vasto dominio de la filosofía de la cultura posee hoy carácter múltiple. Es una expresión cuyo significado originario se ha fragmentado en pluralidad de acepciones. De aquí la dificultad de acotar este fenómeno en su amplitud y diversidad. Precisamente, a causa de los cambiantes y ambiguos reflejos de sus facetas, escapa a una rigurosa determinación conceptual. Así, en nuestros días, es corriente oír hablar de cosmovisión filosófica, religiosa, poética, moral y hasta política. Plantear el problema filosófico de la cosmovisión es ya inquirir por su esencia unitaria.

Weltanschauung es un vocablo de cuño kantiano, y advino en la esfera de la reflexión filosófica con una acepción determinada, precisa. Después, a través de las doctrinas y del desarrollo y mutación de las ideas filosóficas, fué adquiriendo otras acepciones, asumiendo diferentes sentidos y aspectos hasta traducir pluralidad de manifestaciones adjetivas, cuyo soporte no por ello dejaba de ser un idéntico fenómeno radical, substantivo: intuición o visión del mundo (*Anschauung der Welt*). A esta substantividad aluden la filiación filosófica de «cosmovisión» y los primeros significados

traslaticios o por extensión que comenzó a adquirir una vez que el vocablo logró carta de ciudadanía en el lenguaje de los filósofos.

Surge por primera vez la expresión en la *Crítica del Juicio*. Kant la emplea en el sentido de consideración del mundo sensible, del conjunto de la naturaleza. Con este significado, la concepción del mundo es, para Kant, «mero fenómeno» que requiere como sustrato la idea de un *noumeno* (1). En un sentido casi idéntico, Goethe y Humboldt hablan también de «cosmovisión». En la especulación romántica y en el idealismo alemán el vocablo experimenta una transformación, adoptando nuevos significados. Así, Schelling habla de un «esquematismo de la concepción del mundo» y, en él, cosmovisión adquiere el carácter de concepción productiva del conjunto de las cosas. Hegel, a su vez, se refiere a la idea de una cosmovisión moral; Görres a la de una cosmovisión política; L. von Ranke a la de una de índole religiosa.

Hasta el presente ha imperado cierta obscuridad sobre el carácter peculiar de la cosmovisión y su relación con la filosofía. Se tiene un conocimiento vago y diluido de lo que es cosmovisión. En la filosofía contemporánea, Dilthey, principalmente, se ha esforzado por comprender y elucidar el fenómeno de la cosmovisión. Su ensayo se aplica a interpretar, al hilo de una orientación histórica, las concepciones del mundo que se han dado hasta el momento en que él las enfoca. A su vez, Karl Jaspers, en su gran obra *Psicología de las concepciones del mundo*, trata de establecer la diversidad de posibilidades de las cosmovisiones. Max Scheler, por último, ha encarado y estudiado con extraordinaria lucidez el problema de las concepciones del mundo desde el punto de vista sociológico. Además, en una de sus últimas reflexiones, al tratar de formular su propia concepción metafísica del mundo, se preocupó por establecer las características generales y necesarias de toda cosmovisión filo-

(1) Véase *Kritik der Urteilskraft*, 92, ed. original (2ª).

sófica (1). Nos dejó un esquema de las condiciones formales, del fundamento gnoseológico y de la finalidad última que, según él, debe suponer e implicar toda cosmovisión estructurada filosóficamente y cuyos elementos o partes constitutivas proceden de la filosofía.

Dentro del concepto de la supuesta relación de la cosmovisión con la filosofía, se trata de llegar a la determinación de la esencia del fenómeno de la cosmovisión, vale decir, calar en la raíz existencial de su carácter primario. En la labor filosófica del presente es y será mérito indiscutible de Martín Heidegger haber acometido esta empresa, de tan profundo y capital significado.

Hasta nuestros días, junto con la obscuridad dominante sobre la naturaleza del fenómeno «concepción del mundo», se acusó fuertemente la tendencia a comprender y a considerar válidas todas las ya dadas y posibles concepciones del mundo. Pero hoy cabe percibir que esta pretensión, que importa una pusilanimidad y un renunciamiento incompatibles con el auténtico filosofar, es errónea e insostenible. Filosofar es siempre, para el hombre, arriesgar las convicciones vitales de su personalidad en la conquista y determinación de la verdad, de una verdad que se relaciona esencialmente con su existencia. La filosofía es una oportunidad viva e inquietante del pensamiento. «Filosofar —nos ha dicho Novalis, en uno de sus *Fragmentos*— es *deflegmatizar*, vivificar. Hasta aquí, en el examen de la filosofía, primeramente se ha matado a ésta, después se la ha disecado y analizado. Se creía que las partes constitutivas del *caput mortuum* eran las de la filosofía».

Ya en el plano de una sistematización teórica de las cosmovisiones, tal tendencia a considerarlas a todas como válidas encuentra en Dilthey formulación acabada e intergiversable. Pero los orígenes de esta verdadera proclividad filosófica arrancan de más atrás. La paternidad de esta actitud relativista, para la que a un tiempo son igualmente válidas todas las concepciones del mundo,

(1) Véase *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929.

corresponde, en cierto sentido, a Nietzsche. Para éste, todas las imágenes del mundo, enfocadas desde el punto de vista de la vida, son sólo perspectivas; el mundo desde cada ángulo de visión tiene un aspecto distinto; su ser en cada punto es también esencialmente diferente. En última instancia, las consecuencias de aquel criterio, erigido en teoría inconcusa, son imputables no ya a Nietzsche, sino a sus seguidores y panegiristas sin talento, que interpretaron mal y desfiguraron lo que en él fué personal y afirmativa postura vital.

Dilthey, ante todo, inquiere por las relaciones que, a partir de las distintas estructuras de la concepción del mundo, se manifiestan en las tres formas de cosmovisión que él discrimina: filosófica o metafísica, religiosa y poética. Y, atento a esta tarea, llega a decirnos que así «como el botánico ordena las plantas en clases e investiga la ley de su crecimiento, el anatomista de la filosofía tiene que descubrir los tipos de cosmovisión y conocer la legalidad a que obedecen en su formación» (1). Mediante tal tratamiento comparativo, el espíritu humano—sostiene Dilthey—*se eleva por sobre la seguridad, fundada en su propia limitación, de haber asido la verdad misma en una de estas cosmovisiones.* «De este modo, a la conciencia misma que examina, y que se somete a los objetos, el filósofo tiene que concebirla en forma histórica comparativa, y, por consiguiente, aceptar todos sus puntos de vista sobre los objetos» (1). Entonces, según Dilthey, se cumple plenamente en el filósofo la historicidad de la conciencia.

Dilthey destaca, en la concepción del mundo, tres momentos: experiencia vital (*Lebensrerfahrung*), imagen del mundo (*Weltbild*) e ideal de la vida (*Lebensideal*). En la estructura de la cosmovisión habría siempre entre experiencia de la vida e imagen del mundo una interna relación, de la que en todo momento se puede derivar un ideal de la vida. De donde, para Dilthey, la estructu-

(1) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V. Bd, pág. 380.

(1) Op. cit., pág. 380.

ra de la cosmovisión es una relación en la que se reúnen ingredientes de distinta procedencia y diferente carácter. La diferencia fundamental entre estos elementos retorna a la diferenciación de la vida anímica, diferenciación que ha sido señalada por Dilthey como la estructura de dichos elementos. En la abigarrada diversidad de matices de la concepción filosófica del mundo discrimina tres tipos de cosmovisión, que surgen puros y fuertemente operantes: materialismo o naturalismo, idealismo objetivo e idealismo de la libertad.

Jaspers —en la obra mencionada— distingue también tres momentos de la cosmovisión: acomodación (*Einstellung, mise au point*), imagen del mundo (*Weltbild*) y vida del espíritu (*Leben des Geistes*). Según Jaspers, la escisión sujeto-objeto, tenida por él como fenómeno primario, permite considerar sucesivamente las cosmovisiones desde el lado del sujeto y desde la vertiente del objeto. De esta consideración dual resultan determinados dominios de las cosmovisiones, que, desde el punto de vista del sujeto, Jaspers llama «acomodaciones» (*Einstellungen*), y, tomando como punto de referencia el objeto, «imágenes del mundo». Acomodación es, en este sentido, una esfera de vivencia, y desde el momento que cabe destacar las posibles acomodaciones, estas cobran el significado de funciones. «Imagen del mundo» no es otra cosa que el conjunto de los contenidos objetivos de que un hombre es dueño. Las acomodaciones son maneras generales de conducirse que, en parte, pueden ser objetivamente investigadas, más o menos como las «formas trascendentales» en sentido kantiano. El paso de las acomodaciones a las imágenes del mundo tiene lugar por el salto del sujeto al objeto, del modo subjetivo de conducirse a la esfera de la expresión objetiva. Pero una acomodación y una imagen del mundo, en tanto tales, no pueden llamarse concepción del mundo; sólo se pueden tomar como un elemento de la cosmovisión. Ahora bien, cuando a uno de estos elementos se lo imagina devenido abso-

luto en un objeto determinado, entonces se obtiene una caracterización precisa de algunos «tipos» de concepción del mundo. En el análisis y estudio de esta posibilidad, la específica labor de Jaspers, ha logrado óptimos resultados.

«Acomodación» e «imagen del mundo», como elementos de la cosmovisión, son involucrados dinámicamente por el tercer momento, o sea por la «vida del espíritu», vale decir, por las fuerzas cuyo centro de irradiación es el sujeto concreto, dueño de una determinada cosmovisión, en función de la cual vive. Acomodaciones e imágenes del mundo no son más que abstracciones que aíslan lo que de hecho sólo existe como totalidad. Podemos únicamente saber lo que es una cosmovisión cuando percibimos y sentimos aquellas fuerzas que en la vida del alma son y obran como totalidades, y de cuya unitaria manifestación los momentos de la concepción del mundo han sido desprendidos artificiosamente por una labor abstractiva.

Max Scheler, en la reflexión a que nos hemos referido, afirma la posibilidad de una concepción filosófica del mundo, y distingue tres etapas necesarias para su estructuración. Para él, la cosmovisión no puede ser universalmente verdadera y válida. Desde el punto de vista de su contenido, es un producto de elaboración individual e históricamente condicionado. Siendo una *Weltanschauung* expresión de una necesidad del individuo, es sólo verdadera y válida para éste. Pero Scheler admite la existencia de un método estrictamente válido, cuyo empleo permite al hombre estructurar su concepción filosófica del mundo. Según Scheler, el fin supremo de toda cosmovisión metafísica es pensar e intuir el *ens per se*. Para alcanzar esta meta última, el hombre ha de recorrer las etapas de tres clases de saber: saber de rendimiento útil, o sea el de las ciencias positivas; saber esencial o culto, y saber metafísico de salvación. Sólo mediante esta última forma de saber se puede lograr el fin supremo —intuir adecuadamente

el ser absoluto— de toda concepción filosófica del mundo. De modo que la metafísica de lo absoluto es la que otorga a la cosmovisión filosófica el carácter trascendental que le sería peculiar.

Hemos ya señalado la situación que crea esa especie de relativismo en la doctrina de las concepciones del mundo, tal como ésta llega a formularse en Dilthey y, en menor medida, en Jaspers, y que ha quedado claramente ejemplificado en la posición del primero de los filósofos nombrados. Scheler ha visto antes que nadie que tal doctrina equivale a aplicar el criterio democrático-parlamentario en la elucidación del problema de la cosmovisión. Disertar sobre el sentido de todas las posibles cosmovisiones «sin afirmar», deliberar «sin decidirse», renunciar conscientemente, en fin, a las convicciones recíprocas, «aduciendo» para ello «razones», tal como el parlamentarismo en su apogeo estilaba y exigía (1). Frente a este tratamiento democrático parlamentario de las cosmovisiones, diremos, haciendo paráfrasis de una opinión de Descartes, que el número de pareceres no es una contribución que valga para la solución del problema de la *Weltanschauung* («para las verdades difíciles de descubrir porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas que no todo un pueblo», dice Descartes).

Esta tendencia a comprender y tener por igualmente válidas todas las cosmovisiones implica una tolerancia pusilánime y, casi diríamos, una cobardía. Denuncia una falta de valor para la veracidad, una negativa del individuo existente a jugarse por la adquisición de un contenido personal, a enderezar su querer humano —necesariamente unilateral— sobre una determinada dirección en la apasionada búsqueda de la verdad. Empresa ésta que

(1) Véase Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, pág. 89, in *die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.

sólo tiene un valor en la medida en que el hombre que busca, en tanto existente, tiene ya una pre-vivencia de la verdad, de la cosmovisión que ha de afirmar con su propia personalidad y con la convicción que a ésta anima e impulsa. Concepción del mundo es, partiendo de una convicción, declararse por o contra algo, tomar posición ante el mundo y en relación al mundo. El hombre tiene que formarse, conquistar la convicción desde la cual ha de existir y orientarse en el mundo, o participar, a costa del riesgo, en una convicción que otro posee o asentir a la misma.

De modo que la convicción no es algo baladí; no la posee el individuo indiferentemente. La convicción tiene el carácter de un impulso ontológico de la existencia humana; es una fuerza, un ímpetu que actúa consciente o inconscientemente en el ente humano. De donde, cosmovisión es tomar posición, según una convicción, respecto al conjunto de las cosas, tener una *visión* personal, existencial, del *cosmos*. Concepción del mundo es la actitud que la existencia humana desde su fundamento mismo trae y merced a la cual ella se sabe colocada ante las cosas en su totalidad. Sólo mediante una exigible y adecuada interpretación ontológica de la existencia humana cabe proyectar claridad sobre el problema de la cosmovisión. Haber petitionado y ensayado esta necesaria interpretación ontológica es uno de los aportes más fecundos y originales de Heidegger. En realidad, su problemática está fundamentalmente centrada en esta labor, y todo su filosofar tiende a plenificarla.

Entonces, es necesario indagar cuál es la estructura primaria de la existencia humana, estructura en la que encuentra su fundamento la interna posibilidad de la concepción del mundo. En esta indagación podemos partir de los tres momentos o ingredientes que discrimina Dilthey en la cosmovisión: «experiencia de la vida», «imagen del mundo» e «ideal de la vida». Como ya vimos, Dilthey supone que estos elementos son primarios; que son de distinto origen o procedencia; que la diferencia fundamental entre ellos retorna a la peculiar diferenciación de la vida anímica; y,

por último, que la vida anímica constituye la estructura primaria de dichos tres elementos. Lo primero, dentro de la doctrina de Dilthey, se verifica sin objeción. «Experiencia de la vida», en el pensamiento y lenguaje diltheyano, equivale a «apreciación de la vida» (*Lebenswürdigung*), vale decir, de la totalidad vivencial del sentido y significación de la existencia humana; «imagen del mundo» es la conexión causal de lo real; «ideal de la vida» traduce los principios del obrar, del actuar. Tengamos presente que Dilthey permanece aferrado a la tradicional división de las facultades del alma, división que se remonta a Kant, quien la formuló, modificando a su modo la establecida por Tetens y Mendelssohn. Así, conforme a la misma, la relación causal de la realidad es función del conocer; la apreciación de la vida, función del sentimiento; los principios de la acción, o sea las normas, de la voluntad. Respecto a la segunda suposición de Dilthey, cabe afirmar que los tres elementos, en su significación objetiva, son efectivamente de distinta procedencia. Mas, en la medida en que la cosmovisión es una unidad de actitud o de conducta que está constituida por conocer, sentimiento y voluntad, dichos ingredientes o elementos retornan a la diferenciación de la vida anímica.

En lo tocante al tercer supuesto, Dilthey no llega a plantear el problema de la posibilidad de relación entre estos elementos fundamentalmente diferenciados. Deteniéndose en la división de las facultades del alma, ni siquiera ha enunciado la posibilidad de relación entre las tres facultades. Por último, en lo que se refiere al cuarto postulado, a la procedencia de la unidad de los elementos, Dilthey afirma como hecho primario la estructura de la relación psíquica, de la conciencia. Más allá o por debajo de esta estructura, que él supone enteramente primaria, no se puede ya interrogar. Esto nos dice que Dilthey plantea el problema del ente humano en el terreno de la psicología. El no llega a distinguir entre una experiencia real de la conciencia o de la subjetividad y una determinación ontológica de la existencia humana.

Dilthey niega la posibilidad de una concepción filosófica del

mundo. Nos dice que para la filosofía queda como punto firme la relación del sujeto con el mundo, según la cual todo modo de conducta, de actitud, del sujeto sólo trae a expresión un lado, un aspecto del mundo. «La filosofía —afirma— no puede, mediante un sistema metafísico, asir el mundo en su esencia y demostrar este conocimiento como universalmente válido» (1). Dilthey rechaza la posibilidad de una cosmovisión universalmente válida. No obstante, al concebir la filosofía, de acuerdo con el concepto imperante entonces, como ciencia de validez universal, en el fondo opina que la tarea que corresponde a la filosofía no es otra que la completa formación de una cosmovisión científica, de validez universal.

La cosmovisión no es, de ningún modo, un sentimiento, un estado psíquico, como un hecho de conciencia, compuesto de ingredientes heterogéneos. Ella es un fenómeno básico trascendental. En *Weltanschauung*, *Anschauung* (intuición) significa tener algo en posesión; en este caso, tener posesión del mundo. Ya el concepto tradicional del conocimiento como *intuitus* —desde luego insuficiente como definición del conocimiento— tiene en su raíz un sentido existencial: el de *tener*, de *tener en posesión*.

Ahora bien, un rasgo fundamental de la existencia humana es la relación que ella instaaura con el mundo. Existir es *estar en el mundo*. La estructura del *estar en el mundo* es la trascendencia. El hombre existe en tanto trasciende las cosas e incluso la cosa o ente psíquico-físico que él mismo es; trasciende todas las cosas en busca del ser de las cosas. Por eso la estructura fundamental de la trascendencia es la *compresión del ser*. A esta última estructura Dilthey ni siquiera la ha sospechado. El *estar en el mundo* como trascendencia es, pues, la estructura primaria a la que tiene que ser retrotraída la cosmovisión, si se la ha de comprender de modo esencial. Filosofar es trascender, en el sentido apuntado. De donde el filosofar como expreso trascender sería expresa for-

(1) Op. cit. pág. 405.

mación de una cosmovisión, mas no como habitáculo en el que se encalma y aduerme la inquietud ontológica, el estremecimiento del existir, sino como convicción que afronta la gran intemperie del ser y se afirma, y vacila y torna a afirmarse, vibrante y angustiada, en la trascendencia.

Pero acontece que al fenómeno unitario del *estar en el mundo*, como trascendencia, pertenece un sostenerse, un mantenerse en un asidero. El expreso trascender es una libre posibilidad de la existencia humana. El hombre filosofa en tanto existe. Existir es, para él, filosofar. El carácter esencial de la existencia humana es su abandono. La existencia está abandonada a las cosas; ella es impotente en medio de los innúmeros entes de la creación. De aquí que ella sea esencialmente nula; nihilidad que nos dice de su falta de asidero, de su carencia de apoyo, de sostén. La falta de sostén es peculiar de la trascendencia (como hecho inasible, como pura proyección dinámica de nuestro ser allende las cosas) y, por tanto, pertenece también a la esencia de la existencia misma.

Por estar abandonada a su propia nihilidad, en medio de las cosas, la existencia busca un asidero, un sostén. Entonces se mantiene en la trascendencia. El modo esencial de mantenerse en la trascendencia, o sea en el juego dinámico y sutil en que el ente humano está puesto, es precisamente la *concepción del mundo*.

La revelación de la falta de asidero de que adolece la existencia humana no es absolutamente un saber teórico, un mero conocimiento, sino que es un hecho más radical; traduce un modo de la existencia, el modo como esta existencia, esencialmente abandonada, es. Pero ningún ente humano es o permanece en la absoluta falta de asidero, de apoyo. El hombre, en tanto prácticamente existe, busca y logra siempre un sostén. Al ponerse de manifiesto la falta de asidero, nace, para el ente existente, la sospecha de que hay un posible sostén, pero como posición, como actitud. En este sentido, la concepción del mundo, como posición, es el supuesto de la filosofía. Esto significa que cuando acontece

la cosmovisión, como postura, surge, junto con este acontecer, el filosofar. De donde, la filosofía es concepción del mundo como posición, como actitud en que se centra y recoge la existencia humana al sentirse suspensa y fluctuante en la trascendencia. El filosofar sólo puede despertar, actualizarse, cuando acontece el desarrollo de la cosmovisión como actitud, como postura. Ya por esta razón no puede ser tarea ni finalidad de la filosofía desarrollar una cosmovisión, y menos estructurar una en forma expresa y comunicable.

En la seguridad y protección que encuentra la existencia humana al aferrarse a un asidero, ella se transporta a las cosas en su totalidad. El sostén, el asidero no está en esta o en aquella cosa, sino en el ente en su totalidad; en cambio, en la actitud, en la posición, el sostén o asidero yace en el ente humano. Pero en todo expreso comportamiento con relación a las cosas hay un querer reencontrarse y reconocerse en éstas, un querer revelarlas en conjunto y con relación a lo que ellas son y cómo ellas son. Así se impone la interrogación por las cosas en su totalidad, y con esta interrogación irrumpe el problema del ser. Es de este modo como, a partir de la esencia de la concepción del mundo, tal como en ésta acontece el filosofar, despunta el problema del ser. En la actitud, por la que se expresa la concepción del mundo, yace la posibilidad de la interrogación por el ser, de la actualización del problema ontológico, problema central de toda filosofía.

El asidero que estaba en el conjunto del ente, en la totalidad de las cosas, transformado en actitud se ha desplazado a la existencia humana. Merced a este desplazamiento, el hombre puede interrogar por el ente en su totalidad. Juntamente con esta interrogación alumbró el problema del ser, el que sólo se desarrolla del todo dentro del ámbito u horizonte del problema del mundo. A su vez, este último se plantea cuando el problema ontológico ha sido formulado y elaborado. En ambos problemas, la trascendencia alcanza expresión conceptual. La problemática unitaria de la filosofía se cifra en el problema de la trascendencia. Filosofar es trascender.

La existencia humana no tiene una concepción del mundo, sino que ella misma *es* ya concepción del mundo. El hombre existe a base de comprensión del ser. Existir es —en la claridad de esta comprensión —concebir el mundo.

Una posibilidad fundamental de la trascendencia encontró su expresión en el mito. La existencia mítica estaba consignada a la preponderancia de las cosas, se encontraba enteramente absorbida por ésta. Cuanto menos saturada de saber está una existencia, tanto más ella está entregada al ente. La existencia mítica experimenta la falta de sostén, de asidero como indefensión frente al poderío de las cosas. Queda enteramente transida por este poderío.

El mito es el amanecer de la filosofía; el primer testimonio de la impotencia y nihilidad de la existencia humana frente a las cosas en su totalidad. Esta existencia, para protegerse, se crea un refugio, una defensa en la magia, los ritos, los cultos. Así la existencia mítica aparece como un pre-estadio de la interrogación por el ser y de la concepción del mundo. En este origen, en su desarrollo, está en escorzo la filosofía y el acontecer esencial de la trascendencia.

El mito es una forma y una función necesaria en la concepción del mundo por el hombre primitivo. No se mueve la existencia mítica en un mundo imaginado o inventado por la fantasía, sino que, en ella, el mito traduce un modo peculiar de realidad (1). Si el mito es un momento necesario en el proceso de auto-desenvolvimiento de la totalidad de las cosas (de lo absoluto) en la mente del hombre primitivo, entonces él posee su verdad esencial. En la tarea de concebir el mundo, el mito, en cuanto al lugar mismo

(1) Véase Cassirer *Philosophie der Symbolischen Formen*, II. *Das mythische Denken*, Introducción y Cap. II, 2ª parte.

que le corresponde, surge como una función bien determinada y necesaria. Es el primer testimonio del abandono del ente humano a las cosas y a su terrible poderío; es también la primera reacción de la existencia ante su nihilidad, al sentirse captada totalmente por las cosas y su predominio cósmico.

LA METAFISICA ONTOLOGICA
Y
LA DIMENSION EXISTENCIAL

CAPITULO I

ETAPAS ONTOLOGICAS

Cabe señalar, con un sentido discriminativo e interpretativo, algunos de aquellos momentos en que el conato de la visión filosófica ha logrado traer el *ser* a su zona más lúcida. Nos referimos a *etapas*, no en el sentido de una marcha progresiva en la develación de un objeto trascendente susceptible de una aprehensión cada vez más completa, sino en el de la persistencia y siempre renovada tematización de un interrogar básico, es decir, de la inquietud que, en todas las épocas que han quedado jalonadas por una plenitud del esfuerzo especulativo, ha suscitado el problema central de toda filosofía.

Platón, en *El Sofista*, nos dice que el filósofo se mantiene en la claridad de la comprensión del ser; y Aristóteles, en su *Metafísica*, que el ser es lo que se ha buscado y se buscará siempre. La relación que el pensamiento instaura con el ser constituye la piedra angular de toda concepción filosófica, de todo sistema perdurable. Hay pensadores cuya tarea ha consistido casi exclusivamente en dilucidar este problema fundamental, en pulir esta gran faceta en cuyos reflejos se quiere ver insinuada la clave de todos los enigmas. Tal es el caso de Parménides (cuya respuesta constituye la regla en los sistemas clásicos de la filosofía griega), y

también, en cierta medida, el de Spinoza (cuya postura es la excepción en el pensamiento de la modernidad europea), sólo que, en este último, el problema ontológico está potenciado en su raíz por un impulso místico *sui generis*.

UNIDAD CONCEPTUAL Y DIVERSIDAD REAL

El resultado claro, indubitable y natural a que puede llegar el espíritu respecto al mundo que lo rodea es poder enunciar que algo es. Este enunciado ha surgido tarde, es la consecuencia de un largo proceso de relativa madurez intelectual. Así, el hombre primitivo no se lo ha propuesto; deja sin resolver el problema de la realidad, o mejor aún, ésta no se ha impuesto a él como problema. La primera conquista del pensamiento filosófico es haber llegado a pensar el ser como algo absoluto y único; como algo que todo lo abarca. Esta idea es ya el resultado de un largo y sostenido esfuerzo del intelecto; de una lucha con las cosas abigarradas y dispares que dinamizan el acontecer cósmico —lucha con una muchedumbre de diferencias reacias a la pauta de la unidad. Haber conseguido designar con una palabra la totalidad de las cosas (*ser*) significa el advenimiento de un concepto fundamental para el ulterior desarrollo de toda indagación filosófica. Nada queda fuera de este concepto; es un concepto integralmente comprensivo.

Pero el concepto de ser, así formulado, asume una doble significación (1). Ya él designa el conjunto de las cosas todas considerado como una diversidad infinita o lo infinito, es decir, de todo lo que puede afirmarse que es, o sea, del mundo del ser en toda su infinita diversidad o pluralidad. Ya tal concepto designa el ser del mundo, de las cosas todas, es decir, que las cosas (el ente en su totalidad) *son*. Tomado en esta última acepción el *ser* es lo universal, lo que es común a todos los contenidos del mundo,

(1) Véase Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Cap. II, «Vom Sein und vom Werden» (ed. Götschen, pág. 44 y siguientes).

es una determinación (fundamentadora) de las cosas todas. De modo que en el primer significado, *ser* apunta al total contenido del cosmos, a las cosas en su totalidad, abarcando la pluralidad de lo dado; en el segundo, designa la forma general de tal contenido o pluralidad, la unidad que nos hace comprensible y condiciona la reunión o conjunto que resulta de esa pluralidad. Y esto es así porque inquirir por las cosas y discriminarlas en su individualidad es ya localizarlas en un todo, que es decir implicarlas en una unidad totalitaria, en el concepto universal y determinante de cada una de ellas y de todas en su conjunto: el concepto de *ser*.

Entendido el *ser* de acuerdo al primero de los dos significados adscriptos a él por el pensar antiguo, es decir como el conjunto infinito de las cosas todas, se nos presenta como la idea más rica, más plena de contenidos, más comprensiva de cosas múltiples y dispares; pero tomado en el otro sentido, como forma universal, como unidad que condiciona toda pluralidad, es el concepto más pobre, más vacío, en lo que a contenido y diversidad respecta. De aquí que Aristóteles nos diga que el ser es el concepto más universal. Pero, es de hacer notar que esto no quiere decir que su universalidad sea genérica; que, en tanto las cosas se estratifican conceptualmente conforme a especie y género, el concepto de *ser* venga a acotar, a circunscribir la región suprema de las cosas. No, el ser en su universalidad va más allá de toda universalidad meramente específica y genérica. Como ya lo reconoció la especulación ontológica medieval, es algo *trascendente*.

En esta acepción, como unidad condicionante y determinante de la pluralidad, el *ser* es, sin duda, el más filosófico de todos los conceptos y asume en sí la tarea fundamental del espíritu de lograr una unidad frente a la totalidad múltiple del mundo; merced a él, el pensamiento ha dado el primer paso en la articulación del caos en cosmos. Observa Simmel (1) que el *ser* concebido en esta

(1) Véase Op. iit., pág. 45.

forma absoluta y exenta de contradicción, propia de su concepto puro, no ha tenido dentro de la filosofía una función inmediata. Ciertamente, pero agreguemos que a excepción del planteamiento del problema por Aristóteles y Platón, y a la gigantomaquia en torno al ser que es todo el proceso especulativo del idealismo alemán —Kant, Fichte, Hegel, Schelling—; es decir, exceptuando, casi, toda gran filosofía! Aquí, por debajo de las cualificaciones y determinaciones derivadas que recibe su concepto puro, está latente y a veces se insinúa perentoria la gran interrogación. Ya el haberse bifurcado ésta, en el pensar antiguo, en los dos sentidos discriminados, implica un apaciguamiento, un olvido del interrogar primario, del esfuerzo titánico del pensamiento por traer a la visión el ser y mantenerse en la claridad de su comprensión. Es por ello que nos dice Heidegger que el destino de todas las grandes interrogaciones es quedarse en su comienzo. Quedar en suspenso después del momento magnífico y dramático de su alumbramiento, de la irrupción en ellas de la existencia humana, que se yergue en luz ortal frente a las cosas en su totalidad. Así, la interrogación por el ser quedó en el comienzo, pero, como ningún gran comienzo se pierde, para ser retomada por el pensamiento y encaminarse una vez más hacia su plenitud.

Lo cierto es que al ser se le ha asignado siempre una cualidad, se ha derivado de él un determinado contenido, al que, por haberlo considerado esencial, se lo ha identificado con el ser universal. Así, a través de la especulación filosófica, el ser en general ha sido identificado con el «espíritu» o con la «vida» o con la «voluntad» o con el «alma cósmica» o con el «eros universal» o con lo «inconsciente», etc. A veces, al ser no se le da con carácter exclusivo un determinado atributo, sino que toma su esencia de algo que no es él, pudiendo ser este algo el no ser mismo (el puro ser es la pura nada, según Hegel) o el pensamiento, o sea, lo que se opone al ser (la «Idea» de los sistemas del idealismo racionalista). También el ser puede obtener su esencia del contenido de la cosa singular, contenido que difiere del mero ser (el agua, el fuego, etc., en las concep-

ciones cosmológicas griegas). Asimismo puede obtenerla del devenir, que como forma de la totalidad de las cosas, del conjunto cósmico, no puede ser abarcada por el ser cuyo concepto traduce su universalidad estática. Aquí el devenir, el flujo constante de las cosas es el ser (el todo *deviene*, de Heráclito; la realidad integral y dinámica del panteísmo renacentista).

LO PERSISTENTE EN EL CAMBIO

Esta tendencia a interpretar el ser mediante un atributo o especificación suya, con el que es identificado, encuentra uno de sus motivos fundamentales, un ejemplo, en la doctrina ontológica de Parménides. Según Aristóteles, Parménides sólo aceptaba una realidad, *lo que es*. Lo que es, aparece en el poema parmenidiano como un *toto* pleno, acabado, simbolizado en la esfera. No surge, en ningún momento, en forma expresa, el problema del ser de este todo, aunque las reflexiones del poema lo preparan. Con razón nos dice Nietzsche (en «La filosofía en la época trágica de los griegos») que en la filosofía de Parménides prelude el tema de la ontología. Para Parménides, el pensamiento existe en vista de lo *que es*; sólo lo que puede ser pensado puede ser, y sólo es verdadero el conocer (*razón, logos*) que en el todo nos muestra este ser único e inmutable. Todo es *uno*; lo uno permanece en reposo en sí mismo. El pensamiento no es diferente del ser porque aquél sólo es pensamiento de lo que es. En cambio, los sentidos, para los que existe una multiplicidad de cosas, un surgir y una constante mutación, son fuente de todos los errores. Todo devenir y perecer son sólo apariencia engañosa.

En síntesis, Parménides reconoce verdadera realidad sólo al ser rígido e invariable. De su doctrina ontológica partió el impulso decisivo para las elaboraciones sistemáticas de la filosofía griega. Ya en la metafísica del número de Pitágoras se manifiesta la tendencia a lo estático geométrico. Esta orientación dió desde el comienzo la pauta para el ulterior desarrollo del pensamiento griego. Heráclito, con su radical filosofía del devenir, es una excepción en

le especulación filosófica de los griegos, y su doctrina únicamente encontró eco en algunas direcciones de la sofística.

Platón se esfuerza por comprender y conciliar, con criterio pitagórico, la pugna entre el devenir heraclitano y el ser inmutable de los eleatas. Para Platón el ser verdadero está, en su fijeza, sustraído a todo cambio y transformación; reconoce la existencia del devenir sólo en el mundo sensible, en el mundo de los fenómenos fugaces. Este mundo deviene continuamente, pero nunca *es*. En el acontecer yace una tendencia al ser pero, en definitiva, el fluir no cesa aunque posee siempre el carácter de lo sensible aparente. En contra de lo sostenido por Parménides, que no admite la multiplicidad, Platón la asigna al ser de las ideas. Cada una de las ideas platónicas es la unidad que corresponde a una determinada multiplicidad de fenómenos. Sin duda, Platón se esfuerza por superar el concepto eleático del ser rígido e inmóvil. Trata, así, de establecer una estrecha relación entre el ser y el devenir, entre lo eternamente rígido y la vida de lo anímico y sensible; pero en definitiva afirma la primacía del ser inmutable de los eleatas.

En el pensamiento de Aristóteles, la vida y la mutación asumen papel fundamental. Está lejos de concebir el movimiento y el acontecer como eternamente dados en el ser material, como sostiene Platón. Pero, por otra parte, para él, el acontecer de cualquier especie que sea no posee una existencia de forma acabada, sino que sólo es signo de la necesidad de lo imperfecto. Todo devenir supone un «para qué», representa una transición hacia lo rígido e inmutable. Lo propiamente real, para Aristóteles, está representado por algo rígido e inmóvil. El devenir no puede crear nada nuevo; nada puede llegar a ser que ya no haya sido antes. De aquí que la ciencia sólo busque en todo acontecer lo universal en reposo, a lo que necesariamente tiende el devenir. La misma inteligencia divina como origen, aunque no causal, del movimiento, es, según Aristóteles, el «primer motor inmóvil». A este primer motor no se le puede concebir como movido. El Dios Aristóte-

les es el reposo absoluto, la rigidez de la forma pura; algo semejante a la idea platónica y al ser de Parménides. De donde, en la filosofía aristotélica el devenir se explica por el ser.

También en el pensamiento del neoplatonismo se acusa una fuerte resonancia de la concepción eleática del ser. Plotino erige en último principio del ser lo *uno*, lo primero inefable que está por encima de todo acontecer y que es causa de todo pensamiento y de todo ser. Lo *uno* plotiniano es lo absolutamente rígido, carente de toda energía. El Dios que conciben los neoplatónicos es, en oposición al Dios cristiano, un Dios privado de vida. Pero este *uno* inefable, de absoluta rigidez, irradia sobre el mundo y los seres su influencia («emanaciones»). Según Plotino, lo primero que recibe la emanación divina es el *espíritu*, en el que la unidad suprema de lo *uno* se desdobla en pensamiento y ser. Las funciones del pensar tienen un carácter unitario, poseen una unitariedad en la que se conserva la esencia del principio divino. El pensamiento, que es idéntico con el ser, es la contemplación invariable y eterna de un contenido que es idéntico al ser en su esencia.

DEL SER ESTÁTICO AL DIOS VIVIENTE

Es rasgo esencial del pensamiento cristiano concebir una relación ética entre Dios y el mundo, relación que se traduce por un acto libre de creación; es decir, Dios, por un acto de su voluntad libre, crea el mundo. Centrado en una convicción religiosa, el cristianismo otorga personalidad al ser originario. En el pensamiento cristiano la vida personal tiene primacía respecto al ser objetivo; en él —en profunda oposición al ser perfecto, estático e inmutable— triunfa el principio del *Dios viviente*. El «demiurgo» platónico sólo posee actividad creadora en la medida en que permanece oculto detrás de la perfección estática del ser de las ideas. En cambio, el Dios cristiano, creador del mundo, es la vida inagotable, la impotencia que se afirma ante y por encima de todo *ser*. Con el motivo de la creación, introducido por la especulación filosófica cristiana, la imagen cósmica del pensamiento antiguo —ima-

gen, como hemos visto, de rigidez estática—sufre una profunda y radical transformación, operándose, en consecuencia, un cambio total en la temática legada por la filosofía antigua. Así, el ser de la naturaleza se transforma en interioridad anímica; lo cósmico en lo ético. Establecido el principio de la interioridad, la vida aparece como lo supremo y lo primero. Desde Tertuliano y Clemente de Alejandría el pensamiento cristiano se decide por el Dios viviente. Para Orígenes la omnipotencia misma de Dios no permite que éste permanezca inactivo, sin obrar. La conservación del mundo es el resultado de una creación siempre recomenzada en cada momento de la duración temporal. En esta concepción, el ser y la persistencia aparecen sólo como consecuencia de la vida y su eterno devenir y cambio, como producto de una acción constantemente renovada.

El misticismo especulativo del siglo XIV había de acentuar más aún la primacía de lo viviente, del devenir frente a lo absoluto e inmutable. Meister Eckhart representa dentro del pensamiento cristiano un momento decisivo para el ulterior destino de la concepción del devenir. Para Eckhart lo absoluto es un fluir que fluye en sí mismo; el mundo de las creaturas es un momento necesario de la vida de lo absoluto. Dios es activo; su obrar es su ser mismo. Este Dios viviente, según Eckhart, *deviene y desdeviene*. La vida eterna de Dios, que a todo da vida, la sintetiza Eckhart admirablemente así: «Dios no muere; en él todas las cosas llegan a ser vivientes». Los místicos posteriores, como Jacobo Böhme, siguieron acentuando esta tendencia a dar primacía a lo viviente frente a lo rígido e inmutable. Conciben el ser como un proceso eterno del auto-alumbramiento de Dios.

LA SUSTANCIA INTEMPORAL Y EL DEVENIR

Durante la época del Renacimiento, la filosofía de la naturaleza y la nueva fundamentación de la ciencia subrayan todavía más el movimiento y el devenir. La vida y el movimiento de todas las cosas del universo, de la naturaleza externa, avanzan a un primer

plano en la consideración doctrinaria. Ciencia y especulación mística están acordes en afirmar la superioridad de lo viviente; todo es fluir y mutación. El movimiento universal es la *explicatio* del reposo de Dios, reposo que es concebido como lo viviente mismo que subsiste. Lo que permanece no es el ser rígido e inmutable, sino la vida que siempre fluye, el movimiento que se efectúa en inúmeras oposiciones. El devenir es infinito, lo mismo que la esencia del ser divino.

Con Descartes comienza la filosofía moderna a subordinar al ser, concebido por él como invariable y estático, el devenir y el cambio de las cosas creadas. Descartes, por más que en su física asigne cierto papel a las diferentes clases de movimientos, otorga evidente primacía a la sustancia inmutable y rígida. En ésta él encuentra la explicación final del cambio y de todos los fenómenos. Considera como una perfección de Dios que él no sólo es en sí mismo invariable sino que obra de una manera constante e invariable. El movimiento tiene una doble causa. Dios, como creador, es la causa universal primariamente común de todo movimiento; las leyes naturales que se derivan de la invariabilidad de Dios son las causas particulares por las cuales las partes singulares de la materia pueden conservar un movimiento que antes no poseían.

Dios, en el sistema de Leibniz, es la unidad primitiva, la sustancia simple primaria, o sea, la *monas* (*monas*=unidad) primitiva, de la que «todas las mónadas creadas o derivativas son producciones suyas, y nacen por fulguraciones continuas de la divinidad de momento en momento, limitadas (esas fulguraciones) por la receptividad de la criatura, a la cual pertenece esencialmente el ser limitada». (*Monadología*, parág. 47). El mundo es una creación continua de Dios, cuya eternidad es independiente del tiempo, el que sólo existe para las criaturas, sujetas al devenir y al cambio; que pueden ser creadas o aniquiladas, y esto, por consiguiente también vale para las mónadas o sustancias individuales. La razón última de todas las cosas debe hallarse en la sustancia necesaria, en Dios, en el que el detalle de los cambios y mutaciones

está sólo *eminentermente*, es decir (por ser Dios la perfección suma) en su origen. En síntesis, para Leibniz, toda sustancia es, en última instancia, acción. Superando el mecanismo cartesiano, introduce el concepto de fuerza. Pero los principios esenciales del ser externo tienen que ser concebidos inmaterialmente, porque la fuerza no es hallable en el mundo materio-espacial. Lo estático en el orden espacial es sólo un resultado de lo dinámico viviente, del despliegue de la fuerza de las mónadas. De donde el devenir es el ser sustancial.

DEL DEVENIR DIALECTICO A LA TEMPORALIDAD EXISTENCIAL

Lo que la filosofía de Heráclito es para el pensamiento griego, lo representa Spinoza, con signo contrario, para la modernidad filosófica. Para la gran filosofía griega, Heráclito, con su concepción audaz y sin *pendant*, es una disonancia radical, algo desusado; Spinoza, con su panteísmo acósmico y estático es una excepción, un monumental esfuerzo impar en el pensamiento moderno. Ambas filosofías en la historia del pensamiento occidental son monumentales y lapidarias. Tras la huella de Parménides, saltando por encima de más de dos milenios, aparece Spinoza, solitario y sin posteridad, reacio a la tradición filosófica europea. Entroncando a su vez con Heráclito, aparece Hegel como representante de la más amplia y profunda filosofía del devenir; pero su ruta llega hasta el presente y sigue, múltiple de esfuerzos y de pensadores.

El proceso dialéctico, en el que se resuelve el idealismo absoluto, arranca del puro ser, como el concepto más universal y enteramente vacío de contenido. «El puro ser y la pura nada son idénticos», nos dice Hegel. Con la nada el ser instaura una doble relación: de identidad y de inefable diferencia, a la vez. Y aquí surge el *werden* (el devenir), engendrado precisamente por la identidad en la diferencia de «ser» y «nada», como concepto que unifica a éstos. Resultado de esta unificación es que el devenir dispara la Idea, en el plano del espíritu absoluto, a un proceso infini-

to. Conforme al principio fundamental de la lógica hegeliana, el verdadero ser se desarrollo (deviene) sobre los distintos grados de la unidad partiendo de dos determinaciones opuestas. La tendencia intrínseca de la razón, en tanto ésta es lo absoluto que unifica, es superar los opuestos; pero superarlos conservándolos. Para Hegel, el conocimiento absoluto de lo absoluto es función de la «lógica». La lógica es la ciencia del *logos*, o sea, de la razón absoluta. En la lógica se manifiesta el ser absoluto y la realidad de la razón misma. Lo absoluto es la vida y la movilidad de la razón. El pensamiento hegeliano apunta en la misma dirección que la problemática de la ontología clásica, sólo que Hegel hace de esta ontología una lógica. El ser que concibe Hegel es «ser» en sentido antiguo, concepto que él capta en las categorías de su lógica, implicándolo y disolviéndolo en la peculiar estructura dialéctica de ésta.

La única forma en la cual lo absoluto es concebible es relacionándolo con la «sustancia». En ésta se manifiesta la unicidad del espíritu absoluto. Pero, para Hegel, la verdad de la sustancia reside en el sujeto. *Sustancialidad* es aquí *subjetividad*. El concepto lógico de sujeto, en el idealismo hegeliano, determina de modo primario la posición del problema ontológico. Sujeto absoluto es el sujeto pensante de la razón absoluta. Ser y pensar son la misma cosa. Tal primacía lógica de la noción de sujeto no deja en ningún momento aflorar la interrogación por el ser del hombre. En el proceso dialéctico de la razón absoluta, las cosas (el ente) son completamente captadas en el sujeto; el ser deviene ser sujeto —sujeto lógico. El idealismo absoluto transforma la tesis de la ontología antigua, que reza: «el ente es sustancia», en esta otra: «el ente es el sujeto». La tricotomía dialéctica hegeliana, *tesis, antítesis y síntesis*, no es otra cosa que la exposición de la auto-conciencia. Merced a la estructuración del proceso dialéctico, la finitud en el hombre —su concreta existencia finita— es «superada» y queda «recogida» en lo absoluto. Según Hegel, en tanto adquirimos conciencia o sabemos de nuestra finitud, nos co-

locamos fuera de ésta. Sí, fuera porque hemos permutado nuestro ser humano concreto por su mera transcripción conceptual en el plano abstracto e irreal de la razón dialéctica. Hemos cambiado nuestro existir por su sombra, proyectada por el pensar, por la auto-conciencia, al trasmundo del espíritu absoluto.

En este punto, ahora, después del agudo y apasionado alerta kierkegardiano, se bifurcan los caminos de la especulación y del hombre —del hombre que, en la forja del audaz ensueño de la Idea absoluta se olvidó de sí mismo y de su fragilidad irreiterable, y hoy de nuevo se busca, estremecido por la angustia y tras-pasado de finitud. Aquí surge Heidegger y nos dice, primero, que el ser del hombre, la existencia en él, no puede permutarse por un momento abstracto en el proceso de la dialéctica, y, segundo, que en lo absoluto no cabe buscar el ser porque todo ser sólo es, y sólo se vislumbra, en el ámbito de nuestra existencia finita. Al interrogar por el ser estamos nosotros mismos implicados en la interrogación. Porque a la idea del ser pertenece la comprensión de la nada, sólo podemos hallarlo en lo finito capaz de comprensión: la existencia humana. Si para Hegel el espíritu, de acuerdo a su esencia, cae en el tiempo, en cambio para Heidegger el espíritu no sólo cae en el tiempo, sino que únicamente existe como una actualización primaria de la temporalidad.

Para dar una idea de la reversión que opera esta problemática, podemos decir que Heidegger hace de la lógica hegeliana una ontología, rescata el ser de las categorías en que lo había aprisionado Hegel, pero, apuntando en otra dirección que la de la ontología clásica, retrotrae la interrogación por el ser a la raíz de donde ella brota: la temporalidad existencial. En *ser y tiempo*, el acento problemático recae en la *y*, o sea, en la relación del ser con la temporalidad finita de la existencia humana. Vale decir (ya que no se ve aún la posibilidad de una ontología universal de tipo existencial) que la comprensión del ser tiene por único horizonte el tiempo, nuestro tiempo extático. Todo el problema (el alumbramiento del ser en la temporalidad primaria) late con hondo dramatismo, *ahora y aquí*, en este parpadeo de lo finito en lo finito.

CAPITULO II

LA METAFISICA DE LA RES COGITANS Y LA VERDAD EN DESCARTES

El problema de la verdad, en Descartes, es uno de esos que Nietzsche llamó problemas con cuernos: un problema incisivo. La bifurcación del concepto cartesiano de la verdad es consecuente remate del presupuesto metafísico que está en su base, y que vertebró el sistema filosófico de Descartes, dándole coherencia y unidad admirables.

Ver claro en este problema central de la filosofía cartesiana, discriminando con limpieza los conceptos en él implicados, es librarse de la superchería, tan frecuente en los meros expositores de doctrinas, de querer señalar «contradicciones» en los grandes sistemas filosóficos, en vez de hablar, como corresponde, de *dificultades*, computando éstas no sólo al lenguaje arbitrado por los filósofos para expresarse, y a las fluctuaciones y ambigüedad terminológica del mismo, sino también, en gran parte, al no siempre logrado esfuerzo de nuestra comprensión por asir el núcleo medular de tales sistemas, vale decir, por centrarnos en la intención original que ha presidido en sus creadores el despliegue de un pensamiento.

Aludimos a la hipótesis metafísica que informa el concepto

de verdad en Descartes. Sobre este presupuesto básico había de gravitar la intención primaria del filósofo y su peculiar tarea especulativa. La problemática cartesiana viene, en cierto sentido, determinada por la filosofía anterior. Descartes representa, respecto a ésta, a la vez, una continuidad y una reacción. En el clima creado por la filosofía medieval germina el pensamiento del autor del *Discurso del método*. Las últimas manifestaciones de la mística especulativa medieval y los postulados científicos del Renacimiento habían coincidido en afirmar la primacía del devenir, en identificar el ser con lo viviente en eterna mutación. Se explica, entonces, que la filosofía moderna comience aspirando a encontrar en el mundo, reducido a fluencia, algo enteramente firme, algo en sí mismo necesario e indubitable. Aspiración fortificada aun más por el hecho de que la imagen cósmica medieval, de gran estabilidad por el unitario pensamiento religioso que le servía de fondo, se había disuelto, surgiendo en su lugar, con el advenimiento de la nueva ciencia, la mera relación entre los fenómenos, la movilidad y exteriorizaciones de fuerza en que se condensa la imagen del mundo del naturalismo renacentista. De aquí que la modernidad filosófica apunte, con Descartes, a la inquisición de la *sustancia*.

La verdad, en Descartes, se define por la congruencia (*adaequatio*) de la voluntad con lo concebido. En este sentido, «verdadero es lo concebido clara y distintamente». Si, para Descartes, el error surge de la acción desacordada de las dos facultades fundamentales del hombre, voluntad y entendimiento, entonces la verdad es el resultado del acuerdo y justa colaboración de ambas facultades. (Mis errores «dependen del concurso de dos causas, a saber: la facultad de conocer que está en mí y la facultad de elegir, o sea mi libre albedrío; es decir, mi entendimiento y mi voluntad conjuntamente») (1). Así tenemos que,

(1) *Méditations métaphysiques*, IV, pág. 45, *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, IX.

conforme a esto, la verdad es una verdad del comportamiento o de nuestro proceder con relación al objeto o contenido de nuestra concepción. En este caso lo concebido es presupuesto como verdadero. Como vemos, aquí el concepto cartesiano de verdad se traduciría por justeza, es decir, primariamente por justeza del comportamiento; en definitiva, justeza del juicio. De donde, Descartes da a la palabra juicio un sentido diferente del que le asigna la escolástica. Mientras para ésta el juicio implica composición y división, para Descartes es fundamentalmente *asentimiento*. Si la verdad es primariamente justeza del comportamiento, entonces, en consecuencia, la abstención de juicio (la epojé o *abstinere* cartesiano) podría ser justa y, por lo tanto, verdadera. Ahora bien, si presuponemos verdadero lo que concebimos, el error sería un comportamiento falso, un no acertar o fallar del juicio. Pero la circunstancia de que por un azar del comportamiento podemos también caer en la verdad nos demuestra claramente que la verdad no se identifica con la justeza del comportamiento.

Si la verdad es definida por Descartes primariamente como *asentimiento*, resulta que el asentimiento sería una especie singular del comportamiento. Pero antes hemos de tener conciencia de aquello a que, en tanto es válido, asentimos. De este modo somos nuevamente remitidos a lo que concebimos, vale decir, a *una verdad previamente dada*. Y en efecto, junto con la verdad como verdad del comportamiento, hay también en Descartes una verdad de la cosa. Este último concepto de verdad es el presupuesto necesario del primero. Para comprender en su sentido integral la problemática cartesiana tenemos que desentrañar y acotar el concepto fundamental de *veritas rei*. Ambas verdades, la verdad del comportamiento o del juicio, o *veritas intellectus*, y la *veritas rei* se postulan recíprocamente, y de aquí que se mezclen e interfieran constantemente en el pensamiento cartesiano. Esta particularidad esencial nos aboca al problema de establecer cómo se comportan recíprocamente ambas verdades; tarea

que, una vez absuelta, nos permitirá esclarecer el carácter de la verdad primaria, o sea, la *veritas rei*. Vimos ya que algo concebido es verdadero cuando nosotros asentimos a ello, pero, conforme al trámite metódico cartesiano, es sabido que asentimos a algo cuando este algo es *indudable*, y sólo es indudable lo que es cierto. De donde, necesariamente, la verdad del comportamiento reposa en la certeza. Por eso la fórmula cartesiana del *cogito ergo sum* surge aquí y se impone como remate y adecuada ejemplificación del precedente eslabonamiento demostrativo.

Lo ya dicho nos lleva a concluir que la verdad, para Descartes, reside en la concepción clara y distinta. Llegado a este punto terminal de un proceso discursivo casi explícito en el pensamiento de Descartes, éste apela a Dios y a su veracidad. Es sabido ya que, en las *Regulae*, la regla general es el principio más alto sobre el que Descartes funda todo; pero, como a aquella sólo podemos emplearla cuando no hay un Dios que quiere engañarnos, inducirnos a errar, resulta que la justeza de la regla general está referida directamente a Dios. La existencia de Dios nos es dada ya con el «pienso luego soy». Dios nos ha dado las luces naturales, y éstas, cuando hacemos de ellas un empleo justo, no pueden engañarnos. Aquí tocamos, pues, la base metafísica del problema cartesiano de la verdad. Esta tiene por presupuesto fundamental el concepto del hombre como *ens creatum*. Tanto el hombre en cuanto criatura como asimismo todo ser es referido a Dios como a la verdad misma. Es lo que nos dice Descartes, con estas palabras: «toda concepción clara y distinta es sin duda algo real y positivo y, por lo tanto, no puede originarse de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, quien, siendo soberanamente perfecto, no puede ser causa de error y, por consiguiente, hay que concluir que tal concepción o un juicio así es verdadero» (1). La explicitación de este pensamiento básico de Descartes sería la siguiente: todo ser finito ha sido

(1) *Méditations métaphysiques*, IV, pág. 49, IX, ed. cit.

creado por Dios, vale decir, que es un *ens creatum*; todo lo creado ha sido antes pensado por Dios, pero como éste sólo puede pensar lo verdadero, entonces la concepción como *res cogitans*, finita y creada, es verdadera. Y consecuentemente también como todo lo que es algo es una cosa, y toda cosa es algo verdadero, entonces la concepción clara y distinta es verdadera porque es algo real y positivo.

Sin duda, la explicitación del problema de la verdad en Descartes ofrece muy serias dificultades, pues su concepto es ambiguo. Pero, por las reflexiones anteriores, cabe percibir ya el significado metafísico decisivo que asume la *res cogitans* en la problemática cartesiana. Sólo a partir de la misma es dable desentrañar los conceptos de conciencia, verdad y certeza, y precisar en qué relación están entre sí.

Vimos ya, en la discriminación de los diferentes conceptos cartesianos de verdad, que para Descartes, en virtud de su procedencia de la escolástica, la verdad primariamente es una determinación del juicio. Pero la esencia del juicio reside, para él, no en la cópula de sujeto y predicado, sino en el asentimiento de la voluntad a lo concebido. Es aquí donde Descartes se aparta de modo fundamental de la escolástica. Precisamente porque la verdad consiste en tal asentimiento, podemos considerar verdadero un comportamiento.

Pero la definición de la verdad como justeza del comportamiento no agota el concepto cartesiano de verdad. Descartes también acepta, con la escolástica, una verdad de la idea concebida misma con respecto a su contenido de realidad, es decir, una verdad material, desde el momento que la idea reproduce lo perteneciente a una cosa, existiendo en este caso una concordancia entre lo pensado y la cosa. Presupone simplemente, como algo natural, sobreentendido, tanto a esta última verdad como también a la verdad trascendental, en virtud de la cual cada cosa, en tanto *ens creatum*, es verdadera. La relación entre ambas verdades es evidente. Cuando otorgamos nuestro asentimiento a una idea, porque

la concebimos clara y distintamente, estamos seguros de que hay una verdad material. Y en la medida en que esta verdad representa una cosa, reposa metafísicamente en la verdad trascendental. Esta última no es una mera determinación metafísica de la cosa aprehendida en el conocimiento, sino que es lo que hace posible el concebir y el asentir. Por consiguiente, la verdad trascendental implica la posible fundamentación de la certeza del conocimiento. Y ya sabemos que el conocimiento, así para la escolástica como para Descartes, es un ente, una cosa y, por lo tanto, una verdad trascendental. De aquí que ésta tenga, para la cosa pensante, un valor constitutivo esencial. Por lo demás, verdad y certeza, en Descartes, hemos de tomarlas en un sentido enteramente amplio, y no reducirlas a cuestiones del conocer y menos estrecharlas dentro del marco exclusivo del conocimiento teórico y, en particular, matemático. Asimismo su relación con la *res cogitans* queda firme en todo caso, ya sea que para la suposición de la verdad se necesite y exija un sujeto, o que se dé una conexión más honda entre la verdad y la existencia del hombre. Es indudable que la problemática cartesiana salta por encima de esta última estructura. Pero no es menos cierto que la verdad y la certeza, conforme intentamos fijarlas en sus rasgos esenciales, nos remiten a una dimensión que las hace posibles y que no aflora en el pensamiento de Descartes; dimensión que no es otra que la existencia humana, que es el ente que puede estar en la verdad y lograr la certeza, y para el que éstas tienen sentido.

En síntesis, en el *cogito, ergo sum* está implicada la referencia a un ser que no es el pensar y tampoco idéntico con éste. El *cogito* es sólo el testimonio del ser del yo pensante, cuyo fundamento está en otro ser (en el ser); vale decir que aquel *es* en virtud de éste o, lo que es lo mismo, es una manifestación (creación) o forma suya. El *sum* del *ego* como *ego* pensante es ya como una consecuencia de la explicitación del concepto de la *lumen naturale*, invocado por Descartes. Es decir, el *sum* es la conciencia de que

somos una cosa pensante; y somos en el pensamiento por iluminación de la luz natural. Esta «me ha hecho ver que, porque yo dudaba, podía llegar a la conclusión de que yo existía» (1). La luz natural nos viene de Dios. La existencia de Dios ya está dada con el *cogito, ergo sum*. La metafísica de la *res cogitans* es decisiva, en Descartes, porque nos consigna a la verdad trascendental, o sea, a la verdad ontológica, en virtud de la cual toda cosa como cosa creada es verdadera.

(1) *Méditations métaphysiques*, III, pág. 30. IX, ed. cit.

CAPITULO III

SPINOZA Y SU APORTE A LA METAFISICA

De la lectura de los más serios y autorizados estudios y exposiciones de la filosofía de Spinoza, hemos salido siempre con un sentimiento de descontento y casi diríamos de decepción.

Es que, por este camino, no llegamos a encontrarnos con el pensador que buscamos, ni con el problema fundamental que singularizara su personal tarea especulativa. De aquí que nos embargue la presunción que Spinoza, en la intención esencial de su prolema, es inconmensurable para la exposición histórico-filológica, movilizada siempre por un criterio de continuidad y de clasificación sistemática. Para este criterio, lo diferencial entre un filósofo y otro, sólo es tenido en cuenta como intervalo de transición —*hiatus* a superar— que queda diluido en aras de la inflexible continuidad de las teorías.

Se nos ocurre que el Spinoza histórico, troquelado por la historia de la filosofía y sus métodos expositivos, es sólo una pálida imagen del auténtico Spinoza, del Spinoza absorbido por un problema primario, distinto e independiente del ropaje con que se vistió, estilo intelectual de la época en que al filósofo le tocó vivir.

El Spinoza que nos presenta la historia de la filosofía, no es el metafísico panteísta que significa un momento determinado,

que no cabe homologar ni compensar dentro de seriada continuidad, en el destino de la metafísica occidental.

En el «metafísico panteísta» los historiadores de la filosofía acentúan y explican al *panteísta*, pero se despreocupan del *metafísico*. Sobre este último ha recaído el acento de nuestra curiosidad e interrogación cada vez que nos hemos planteado el problema «Spinoza» y nos hemos preguntado por el aporte impermutable de su pensamiento a la elucidación del problema de la metafísica.

Que la representación fundamental que Spinoza se forjó le una naturaleza perfecta e infinita, idéntica con Dios, estaba ya bosquejada en la concepción panteísta del mundo y de la vida propia de las orientaciones místicas de la escolástica judaica y cristiana, antecedente filosófico conocido por Spinoza; que el auge de la *ÉTICA*, inspirándose en el ideal del nuevo conocimiento natural, y con el auxilio de los conceptos cartesianos y de un nétodo estrictamente geométrico, articuló aquella imagen panteísta en un sistema de máxima coherencia, todo ésto no traduce más que el soporte conceptual externo de una problemática peculiar que fué el *numen* de la vocación especulativa de Spinoza, y que está muy lejos de ser el resultado de la conjunción o trabazón sistemática de aquellos elementos.

La intención metafísica esencial del filósofo trata de expresarse y sedimentarse en la unificación conceptual de aquellas direcciones. El cuerpo perfectamente estructurado del sistema sólo vive y tiene un sentido por la fuerza de aquella intención, que le precede y lo sobrepasa. Esta es el ave que se posó en el ramaje comunicándole el estremecimiento del vuelo, pero cuyo ímpetu y dirección no son la vibración de las ramas, inánimes y adusta.

Nada esencial, respecto a la filosofía spinoziana, se dice con comprobar que Spinoza aportó una solución propia e independiente en el terreno de los problemas que se planteó la generación cartesiana. Conocer y discriminar la procedencia de los elementos de la síntesis arquitectónica del sistema, no es determinar en

su unidad viva e irreductible la peculiar ecuación metafísica que ejerció Spinoza.

Considerando ya en su interna estructura la obra spinoziana, con razón observa Bergson que detrás de la pesada masa de conceptos emparentados con el cartesianismo y el aristotelismo se mueve, sutil y aérea, la intuición de Spinoza, es decir, lo que nosotros llamamos su intención metafísica esencial o problema originario.

Atentos al desenvolvimiento del problema metafísico, hay que señalar un hecho de singular relieve implicado por el aporte spinoziano: La metafísica occidental sólo con Spinoza logra estructurarse en un conocimiento racional estrictamente metódico. A este conocimiento Spinoza lo llama «Ética». ¿Por qué? Aquí surge el problema de la metafísica en el peculiar planteamiento spinoziano. El conocimiento metafísico racional es Ética porque Spinoza hace caer el peso del problema metafísico en la psicología, en los problemas de la libertad del hombre.

Dentro ya de la pauta de un modo de filosofar totalmente distinto, el estilo mental de Spinoza y la manera de la «Ética» constituyeron para el idealismo alemán el ideal sistemático del filósofo.

Lo que hay de ético, lo que posee un significado normativo de conducta moral, en la *ÉTICA* de Spinoza, no tiene para éste valor por sí mismo, sino que vale como preparación para el fin ontológico último, para la contemplación y conocimiento de Dios. De aquí que Spinoza conciba la virtud sólo en vista de esta finalidad metafísica. La sabiduría, vuelta a este fin ontológico y condicionada por el mismo, culmina, para Spinoza, en el *amor intellectualis Dei*. El hombre, como ser imperfecto, finito sólo puede amar a lo más perfecto, a Dios, pero la sustancia perfecta e infinita sólo puede amarse a sí misma. Y aquí resalta el aspecto no cristiano de la filosofía de Spinoza.

El postulado metafísico central se expresa por el *omnis determinatio est negatio*, fórmula que, en nuestro concepto, nos delata

la posición ontológica del autor de la *ETICA*, orientándonos en la dirección de su problemática. La afirmación absoluta de la existencia de una naturaleza sólo radica en lo infinito. Toda forma, toda limitación es una negación. La determinación de una cosa —como Spinoza nos dice en una de sus cartas (1)— no pertenece a esta en relación a su ser, sino que tal limitación es, por el contrario, su no ser, vale decir, la negación de la cosa misma.

Scheler en su ensayo sobre «Spinoza» —lo mejor y más sintético que se haya dicho en nuestros días sobre este filósofo— sostiene que la «Ética» no es una mera teoría metafísica conceptual, sino «un libro para la salvación del hombre». Conformes, desde luego, que no es una *mera* metafísica conceptual. Pero, disintiendo de la opinión de Scheler, pensamos, por el contrario, que lo primario en la *ETICA* es la esencial intención ontológica; siendo el propósito de edificación moral algo dado por añadidura e implícito en la problemática metafísica, y no a la inversa.

Spinoza nos dice, en la proposición 47, II parte de la *ETICA*, que «la mente humana tiene un conocimiento congruente de la esencia eterna e infinita de Dios». En la filosofía spinoziana, el conocimiento de lo singular sólo es posible sobre la base de una estructura conceptual que previamente define y determina la sustancia infinita, y luego, partiendo de este conocimiento, se enfrenta cognoscitivamente con la cosa singular.

La afirmación de Spinoza: «la sabiduría es meditación sobre la vida y no sobre la muerte» no entraña una mera apreciación ética de la vida, impuesta por una norma depurada racionalmente, y con vistas a la conducta práctica, como frecuentemente se la interpreta, sino que posee un sentido mucho más fundamental. Obsérvese que el sujeto de esa sabiduría, para Spinoza, no es el hombre sometido a la servidumbre de las pasiones, sino únicamente el *hombre libre*. Este hombre liberado de los afectos es, a su vez, pue-

(1) *Brifwechsel*, Carta N° 50, a Jarigh Jelles (ed. Reclam).

de decirse, también el objeto inmediato de la sabiduría, en tanto él, criatura imperfecta y finita, puede obtener un conocimiento adecuado de la sustancia eterna e infinita.

El hombre llega a la sabiduría, y, a través de la serena diafanidad de ésta, a la *theoría*, a la visión del ser infinito en la medida en que se ha liberado de los afectos. Esta es la etapa decisiva que en Spinoza recorre el pensamiento ontológico. Por eso el filósofo de la *ETICA* ve el centro de gravedad del problema metafísico en la psicología, en el dominio en que la técnica de la debelación de los afectos ha de permitir al hombre afirmarse, fija su mente en la esencia infinita de Dios, en la callada y definitiva victoria de su libertad interior.

Destaca Scheler que Ética, en la acepción y términos spinozianos, es «técnica depurativa del espíritu y del corazón para el conocimiento de Dios» (1). Aquí está explícita la primaria finalidad ontológica de la problemática de la *ETICA*.

Y no puede ser de otro modo desde que Spinoza no quiere contentarse con una mera creencia en algo que está frente al universo, sino que en el concepto mismo del mundo la *sustancia* debe tornarse evidente. La sustancia se impone como un concepto en sí conclusivo y que no depende de ningún otro concepto. La *sustancia* spinoziana se erige así en un concepto de una rigidez incondicionada. Esta sustancia sólo puede ser una; tiene además que ser infinita, o sea, abarcar todo. La sustancia, así pensada, es el fundamento de sí misma y debe ser concebida por sí misma. De la validez de su concepto se sigue que ella *es*; y que su realidad tiene que ser mostrada sólo a partir de su concepto.

Toda la fábrica especulativa de Spinoza se levanta señera sobre el acotado terreno de la teoría mecánico-matemática de la naturaleza, tomada en su expresión más radical, es decir, la de la forma matemático geométrica. Su intelectualismo extraordinario,

(1) «Spinoza» in *Philosophische Weltanschauung*, pág. 130, Bonn, 1929.

casi místico, lo lleva a una última consecuencia. Ya que al ser sólo es posible pensarlo como incondicionadamente necesario, Spinoza se resuelve a amarlo en tanto ser, puesto que para él el ser o la *sustancia* es Dios mismo. Es que, como afirmó Novalis, Spinoza estaba «ebrio de Dios».

Spinoza pulió, en el conato de su propia vida el cristal de la sabiduría para captar en sus límpidas y simétricas facetas, ante todo y por sobre todo, el reflejo de la sustancia eterna e infinita, e hizo de este reflejo —luz de la esencia ontológica— la *virtud* misma, que es alegría cierta del corazón y reposo, quietismo místico de la mente.

CAPITULO IV

EL PROBLEMA DE LA METAFISICA EN LA «CRITICA DE LA RAZON PURA»

La filosofía post-kantiana concentró su interés crítico en la oposición entre *nóumeno* y *fenómeno*, que Kant tomó de la filosofía precedente. En la interpretación del Kant histórico, que intentaron los post kantianos, desde Jacobi a Schulze, no se le otorgó a la «cosa en sí», en su elaboración gnoseológica, una función destacada, sino que, por el contrario, quedó reducida a un concepto bien problemático y hasta superfluo. Estos filósofos, ateniéndose a la extensión que Kant —en la parte consagrada a la «Analítica trascendental» de su *CRITICA DE LA RAZON PURA*— dió al dominio de los fenómenos, redujeron a éste el entero dominio del conocimiento. En el terreno abonado por esta crítica del concepto de *nóumeno*, tal como los filósofos post-kantianos entendieron que lo había comprendido y formulado Kant, Salomón Maimon ensayó transformar dicho concepto. Reputó contradictoria la aceptación de una realidad, como la del *nóumeno*, colocada fuera de la conciencia cognoscente, puesto que, para él, todo lo pensado está contenido en la conciencia. Maimon reduce la «cosa en sí» a una magnitud irracional; ella no sería nada más que un concepto límite de una serie infinita de grados descendentes de la conciencia. El *nóumeno*, así concebi-

do, vendría a satisfacer la exigencia de explicar el dato de la conciencia, el que, desde el momento que nada es pensable fuera de ésta, sería un grado ínfimo de conciencia. Con Maimon, que transforma el concepto kantiano de la «cosa en sí», comienza lo que justamente se ha llamado la «disolución idealista del *nóumeno*», propósito que logra cumplirse plenamente en Fichte. Después viene Hegel, y acuña para más de un siglo la imagen de un Kant como teórico del conocimiento, amputando la dimensión metafísica de la *CRITICA DE LA RAZON PURA*.

En la segunda mitad de la centuria pasada, extinguido ya el influjo de la problemática que caracterizó a la vigorosa tradición filosófica del idealismo alemán, se pierde el sentido de la filosofía auténtica, e impera de modo ecuménico una pseudo filosofía. Comienza entonces la lucha por salir de este verdadero *impasse*, y entre los lemas de esta lucha aparece el «volvamos a Kant» (*Zurück zu Kant*), forjado por el neo-kantismo. Y aquí se da la paradoja de que esta dirección, en vez de superar el estrecho y anti-filosófico esquema positivista, se resuelve en un positivismo más estricto y sistemático. Porque no otra cosa es el neo-kantismo marburgiano que un positivismo semi-encubierto bajo la forma de un logicismo de tipo naturalista. Con esta tendencia, que se designa a sí misma como neo-kantiana, comienza una falsificación sistemática y en gran escala del pensamiento kantiano. Incluso ella deviene un rígido esquema exegético que se aplica, con severidad dogmática, a las filosofías del pasado. Así es sabido que nos dió también un Platon marburgiano. (Natorp, en su *Platos Ideenslehre*). Pero es el caso que el Kant que nos presentó la Escuela de Marburgo no tiene nada o muy poco que ver con el verdadero. Por obra de esta deformación operada por la ortodoxia filosofante, encabezada por Cohen y difundida por los epígonos menores, llegó hasta nosotros un Kant difícil de reconocer. Éste es uno de los flagrantes casos

de adulteración en que, a la par también de grandes virtudes, fué maestro el siglo XIX.

¿Qué dictaminó esta escuela, con Cohen y sus discípulos, sobre el *nóumeno*? La «cosa en sí» es, según Cohen (1), un objeto *sui generis*; no es un mero concepto sino uno que se refiere a la experiencia, cuya contingencia trata de superar. Lo que tiene que ser pensado es la experiencia misma como totalidad y, por ende, como cosa. De donde resulta, para Cohen, que la experiencia es la «cosa en sí» que buscamos. Sin que nuestra facultad de idear se dé cuenta, en el concepto de naturaleza elevamos la experiencia a objeto. Esta naturaleza, que surge precisamente porque la experiencia es pensada como objeto, llega a ser, por tal procedimiento, «cosa en sí». Esta no puede ser pensada como un objeto al igual de aquellos a que las categorías dan forma en la intuición. La «cosa en sí» adquiere validez como concepto y, por lo tanto, como *idea*. Pero como la idea es trascendental, resulta que cabe designar «la cosa en sí» como «objeto trascendental». Como tal, ella representa lo incondicionado, que supera en sí lo accidental y contingente de la experiencia. Al pensar la experiencia misma como objeto —nos dice Cohen—, al hacer de ella la «cosa en sí» nosotros no traspasamos la experiencia, no colocamos algo positivo fuera y más allá de su esfera. Simplemente, al concebir la experiencia como objeto e identificar a éste con la «cosa en sí», erigimos un «concepto límite». En la «cosa en sí», como concepto límite, están predibujados los límites de los objetos reunidos de la experiencia, de la experiencia concebida como naturaleza. «El concepto límite», la «cosa en sí» de la experiencia es, para Cohen y compañía, un instrumento de que nos valemos para elaborar el concepto sistemático de la naturaleza!! Así tenemos el *nóumeno* kantiano rebajado a mero concepto instrumental al servicio de una sistematización de la experiencia. Pero, como veremos, está muy lejos de

(1) *Kants Theorie der Erfahrung*, Cap. XIII, págs. 641 y siguientes, Berlín, 1918.

la intención de la *CRITICA DE LA RAZON PURA* ser una «teoría de la experiencia» y tampoco una mera «teoría del conocimiento» moldeada en el tipo de conocimiento de las ciencias naturales. Desgraciadamente, este último esquema exagético de la Escuela de Marburgo se ha repetido hasta en algunos renovados filósofos de procedencia neo-kantiana. Tal es el caso de Cassirer, quien, en una de sus últimas obras fundamentales (concebida ya sin sujeción directa al «espíritu de Marburgo»), sostiene que merced a la revolución operada por Kant en la manera de pensar, en vez de determinarse las propiedades más generales del ser en el sentido de la metafísica ontológica, había de fijarse, mediante un análisis de la inteligencia, la forma fundamental del juicio como la condición bajo la cual sólo es posible asentar *objetividad*. El objeto que de este modo nos presenta la «Analítica trascendental» sería, como correlato de la unidad sintética de la inteligencia, un determinado objeto, puramente lógico. Este objeto designa —nos dice Cassirer—, no toda objetividad simplemente, sino sólo aquella forma de objetividad que en los conceptos fundamentales de la ciencia, particularmente en los conceptos y axiomas de la física matemática, es posible comprender y representar (1).

Contra tal interpretación, ya sea estricta o morigeradamente marburguiana, que desvirtúa y falsea la intención primaria de la *CRITICA DE LA RAZON PURA*, no tarda en hacerse oír, en la filosofía contemporánea, la protesta y justificada impugnación. Max Scheler (en *Philosophische Weltanschauung*, en el ensayo del mismo título) es uno de los primeros en dar la voz de alarma, afirmando resueltamente que el Kant del neo-kantismo ortodoxo nada tiene que ver con el auténtico. Entonces surge la necesidad de comprender e interpretar verticalmente la verdadera problemática de la «Crítica...», de restaurarla en su originaria intención metafísica, tarea que Heidegger acomete y realiza magníficamente en

(1) *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, Introducción, pág. 9, Berlin, 1923.

íntima conexión con la problemática de su propio filosofar, es decir, con el tema fundamental de *SEIN UND ZEIT*. La restauración del Kant metafísico dentro del mismo marco de la «Crítica...», es la empresa que Heidegger se ha propuesto en *KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK*, obra llamada a iniciar una nueva época en la elucidación de la filosofía teórica kantiana. Esta medular interpretación subvierte radicalmente la usual y vigente desde la segunda mitad del siglo XIX, que sólo vió en la «Crítica...» una teoría del conocimiento estructurada sobre el tipo de conocimiento propio de las ciencias físico-matemáticas. Expondremos sintéticamente la tesis del *Kant Buch* de Heidegger, refiriendo su fundamentación a las partes pertinentes de la obra kantiana, lo que nos eximirá, para mayor claridad y fluidez expositivas, de citarlo en detalle y de hacer engorrosas confrontaciones; vale decir que trataremos de destacar los postulados ontológicos de la «Crítica...», sobre cuya elucidación exhaustiva basa Heidegger su interpretación.

Kant nos dice, en un pasaje de la *CRITICA DE LA RAZON PURA*, que para designar su posición renuncia al orgulloso nombre de «Ontología» y prefiere y elige el de «filosofía trascendental». El concepto kantiano de «trascendental» es un concepto crítico; ha nacido de la crítica de la metafísica dogmática, la que creía poder dictaminar sobre el ente en sí (sobre lo que las cosas son en sí) a base de meros conceptos de la razón. Para Kant, el ente en sí es un correlato de la intuición divina. «Trascendental» significa aquella clase de conocimiento que fundamenta justamente la posibilidad de un adecuado conocimiento del ente. Conocimiento trascendental es conocimiento ontológico. De aquí que a Kant haya que interpretarlo como fundador de la ontología en general. «Trascendental», en Kant, tiene un doble sentido: fundamentación de la posibilidad del conocimiento óntico, o sea, de las cosas, y al mismo

tiempo, conocimiento temático del ser, o sea, conocimiento ontológico. Kant acepta el concepto tradicional de Metafísica; se inspira en la división formal establecida por la metafísica escolar pre-kantiana (de la escuela de Wolf, Baumgarten y Krusius). Así, también distingue entre metafísica general (*metaphysica generalis*) y metafísica especial (*metaphysica specialis*). La primera, o metafísica general, trata de lo que en general pertenece al ente, o sea, a las cosas, es decir, es *ontología*, término, para Kant, sinónimo como hemos visto, de «filosofía trascendental»; la segunda o metafísica especial, trata del ente en particular, y sus dominios principales son: la naturaleza, el hombre y Dios. Para Kant, la metafísica general tiene que preceder a la especial. A esta última, o sea, la metafísica propiamente dicha, le llama «metafísica en objetivo final» (*Metaphysik in Endzweck*), mientras a la metafísica general la considera y designa como antesala de la metafísica. Conforme a este criterio, la **CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA** es una fundamentación de la metafísica. No es, como erróneamente se ha interpretado, solo una teoría del conocimiento, y mucho menos Kant se propuso destruir la metafísica. En una carta a su amigo Marcos Herz, él llama a la «Crítica...» «la metafísica de la metafísica». En realidad, Kant es el primero que retoma el problema de la metafísica, silenciado después de Aristóteles. Desde luego que cabe indagar en qué medida la determinación esencial de la metafísica es o requiere una *crítica de la razón pura*, pero esto es otro problema. En su concepto general, metafísica es conocimiento del ente o, lo que es igual, de las cosas en cuanto tales y en su totalidad; y es sabido que, para la dirección tradicional, este conocimiento es un conocimiento por conceptos. Kant, ante todo, se pregunta si el conocimiento del ente, de las cosas, es en general posible prescindiendo de la metafísica. Y él ve un caso ejemplar en la física matemática, cuya característica consiste, para Kant, en que antes de toda experiencia hay un conocimiento *a priori*; conocimiento *a priori* de la esencia de la naturaleza (del contenido de ésta), vale decir, conocimiento que amplía nuestro saber, y que por esto Kant lo designa como sintético

a priori. Tal conocimiento es posible porque el plan de una naturaleza en general, previamente bosquejado, suministra la constitución ontológica del ente con el cual toda investigación debe poder relacionarse; este plan ontológico previo está inscripto en los conceptos y principios fundamentales de la pertinente ciencia de la naturaleza, y la previa comprensión del mismo, o sea, el conocimiento ontológico, hace posible la relación con el ente, es decir, el conocimiento óntico. La interrogación: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?, es la pregunta fundamental por la interna posibilidad del conocimiento ontológico, de la *ontología*; esto es la metafísica general.

En las dos primeras partes de la «Crítica...», o sea, en la *Estética* y en la *Análítica trascendental*, Kant se propone echar los fundamentos de la metafísica general u ontología; averiguar cómo el conocimiento del ente (de las cosas) en general es posible, concretamente, precisar las leyes y relaciones causa'es que hacen posible el conocimiento *a priori* del ente físico, de lo que pertenece a la naturaleza. La fundamentación de la metafísica especial la ensaya Kant en la última parte de la «Crítica...», en la *Dialéctica trascendental*. La tesis fundamental de la filosofía kantiana se expresa en la interrogación por el conocimiento en general, y por lo que pertenece a éste. La esencia del conocimiento yace, para Kant, en la intuición. Esto es lo que no vió el neo-kantismo. Expresamente sostiene Kant que todo pensar apunta o tiende a la intuición, es decir, a lo dado en ésta. Ahora bien, la teoría de la intuición es la «estética» y la teoría del pensar es la «lógica». El conocer es un intuir que se discrimina y aclara en el pensar. La intuición, para el hombre, es sólo posible mediante el darse del objeto, vale decir, que es *afección*. Sólo el conocimiento propio de Dios es, en sentido directo, intuición pura, o sea, únicamente intuición. Ya en la escolástica, en Tomás de Aquino, encontramos la tesis de que *Dios no piensa porque el pensar es índice de la finitud; el pensar*

necesita tiempo. De modo que la intuición divina es creadora; Dios, en su intuición, crea lo intuído, lo que por ello se designa *intuitus originarius*. El intuir finito, es decir, humano, es, en cambio, un *intuitus derivativus*, está consignado a un previo darse del ente, de las cosas, darse que, a su vez, viene al encuentro de la intuición finita. Es, quiere significar que el ser finito tiene que estar predispuesto para este darse de las cosas; tiene que poseer receptividad, a la que Kant también llama *sensibilidad*. Lo que caracteriza a la intuición finita es la receptividad. No sólo su intuición, sino también el pensar del hombre es finito. Así tenemos que en el conocimiento se acusa una doble finitud: finitud de la intuición y finitud del pensar. Finitud que consiste en que, para el logro del conocimiento, la intuición y el pensar tienen que marchar juntos. Ahora bien, Kant llama al objeto del conocimiento finito «fenómeno», y al objeto del conocimiento absoluto o para Dios, «cosa en sí». *Fenómeno* es lo que se muestra. El ser finito sólo puede conocer en la medida en que las cosas o el ente se pueden mostrar. La relación entre *fenómeno* y *cosa en sí* consiste en que, siendo ambos lo mismo, el primero se refiere al conocimiento propio del hombre, y la segunda al conocimiento de Dios. De aquí que Kant nos diga que la *CRITICA DE LA RAZON PURA* nos enseña a tomar el *objeto* en dos significaciones, a saber, como fenómeno o como «cosa en sí misma» (1). En realidad no cabría aquí hablar de «objeto» desde que para el conocimiento absoluto no puede haber objetos. Esto nos explica que Kant haya dejado aclarado (en la obra póstuma) que la «cosa en sí» no es algo distinto del «fenómeno», mediando entre ambos conceptos sólo una diferencia subjetiva.

Vimos ya que la interrogación fundamental de la «Crítica...», finca en saber «cómo juicios sintéticos *a priori* son posibles», y que éste es el problema del conocimiento ontológico, o sea, del cono-

cimiento puro. Como sabemos, los elementos del conocimiento puro, como del conocimiento en general, son el *intuir* y el *pensar*. Intuir es receptividad; pensar es espontaneidad. A estos elementos Kant los llama las dos ramas que crecen de una raíz común, pero que nos es desconocida. Intuir y pensar son, pues, las dos fuentes fundamentales de nuestra mente.

Dijimos que el problema que se plantea Kant es el del conocimiento ontológico, es decir, del conocimiento puro. Por eso él interroga por un intuir puro y un pensar puro. De la posibilidad del primero nos da cuenta, como ya lo notamos, la «Estética trascendental»; el pensar puro, a su vez es el objeto de la «Lógica trascendental». Intuiciones puras son espacio y tiempo (éste implica ya el espacio); pensar puro es el «yo pienso una categoría». De donde, los elementos del conocimiento puro son el tiempo y la categoría. La unión de ambos es el problema de la «Crítica...». La síntesis del puro intuir o receptividad pura, y del puro pensar o espontaneidad pura tiene que ser posible. La unión de ambos es factible por el íntimo parentesco de receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Esta unión se verifica mediante un miembro intermedio: la facultad trascendental de la imaginación, la que es, a un tiempo, receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Esto es, en definitiva, el conocimiento ontológico. Pero, ¿qué es la imaginación y qué función asume aquí? La imaginación o *facultas imaginandi*, nos dice Kant en la «Antropología...», es la facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto. En este sentido ella es *productiva*, es decir, una facultad de representarse originariamente el objeto; es una *exhibitio originaria*, y por consiguiente es anterior a la experiencia. A esta especie de representación pertenecen las intuiciones puras del espacio y del tiempo. Todas las restantes representaciones suponen ya una intuición empírica (la que unida al concepto del objeto constituye lo que se llama *experiencia*). En este último sentido, la imaginación es meramente reproductiva, se reduce a ser una *exhibitio de-*

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, XXVII, ed. Kroner, de Heinrich Schmidt, y ed. Meiner, de Raimund Schmidt.

rivativa (1). La definición de la imaginación como facultad de intuir un objeto sin la presencia de éste, también Kant la formula expresamente en la «Deducción trascendental». La imaginación forma, antes de toda experiencia del ente, la perspectiva del horizonte de la objetividad. Pero esta formación de perspectiva en la pura imagen del tiempo no acontece solamente antes de esta o aquella experiencia del ente, sino antes de toda posible experiencia. En tal acto, la imaginación no depende de la presencia de ente alguno. En la «Antropología», la imaginación, incluso la productiva, está consignada a las representaciones sensibles, pero, en cambio, aquí en la «Crítica...», como vemos, es, para Kant, una facultad que suministra una representación originaria en la pura imagen del tiempo, sin necesitar absolutamente de una intuición empírica. En la elaboración del «esquematismo trascendental» se manifiesta de modo evidente este carácter de la facultad de la imaginación. Así, en tanto a ésta le es dable preformar el puro *esquema*, por ejemplo, de la sustancia, o sea, de lo persistente, ella trae, anticipadamente a la visión algo así como permanente presencia, en cuyo horizonte ante todo se puede mostrar esta o aquella presencia concreta de un *objeto*. De modo que, en la «Crítica...», la imaginación productiva jamás tiene por función imaginar «*objetos*», sino la pura visión de la *objetividad* en general. Vale decir que ella dibuja la *trascendencia*, y, en tanto ésta es su tarea, se la designa, con razón, «facultad trascendental de la imaginación».

Como vemos, Kant descubre una tercera fuente fundamental, en la que las anteriores, intuición pura y pensamiento puro, arraigan. La imaginación como tercera fuente del conocimiento onto-

(1) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, parágrafo 28, ed. Vorländer.

lógico es una facultad esencial del alma humana, y esto nos dice que, en cuanto tal, la imaginación no es reductible a los elementos puros, (la intuición pura y los conceptos puros) con los que ella juntamente constituye la *trascendencia*. Kant sostiene expresamente que la imaginación es una función indispensable del alma sin la cual no habría absolutamente conocimiento. De aquí que él la llame la facultad de la «síntesis en general». Por consiguiente, el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, o sea, del conocimiento ontológico, es la facultad trascendental de la imaginación. Pero ésta, en última instancia, no es otra cosa que el tiempo primario. En efecto, acabamos de ver que los elementos del conocimiento puro son, según Kant, tres: la intuición pura, la imaginación pura y la inteligencia pura (los conceptos puros). El problema, aquí, es la *unidad* de estos tres elementos, es decir, la esencia de su síntesis primaria. Esta síntesis, en relación a estos tres elementos puros del conocimiento puro, se realiza, para Kant, en tres etapas o momentos: 1) la síntesis de la aprehensión en la intuición, 2) la síntesis de la reproducción en la imaginación, y 3) la síntesis del reconocimiento en el concepto. Aunque en la enumeración de estos tres modos de la síntesis, Kant menciona la «síntesis de la reproducción en la imaginación» aparentemente como un elemento entre otros, en realidad aquellos no son tres porque también son tres los elementos que pertenecen a la unidad esencial del conocimiento puro, sino que tal trinidad de los modos de la síntesis tiene un fundamento más primario, el que nos aclara porque dichos tres elementos están unidos para constituir, a su vez, sobre la base de su unidad primaria (aquel fundamento), la unidad esencial de estos tres elementos del conocimiento puro. Tal fundamento primario y unitario no es otro que el *tiempo*, y la imaginación la facultad intermedia mediadora entre los otros dos (intuición e inteligencia). Esto nos hace ver que precisamente los modos de la síntesis son tres porque en ellos se manifiesta el tiempo; ellos expresan la triple unidad del tiempo como presente, pasado y futuro. Si la unidad primaria esencial del conocimiento ontológico tiene lugar mediante el tiempo y, a su vez, la posibilidad de este

conocimiento puro es la facultad trascendental de la imaginación, entonces ésta se revela como el *tiempo primario*. De donde, la facultad trascendental de la imaginación, es necesariamente la raíz de las dos fuentes del conocimiento: sensibilidad e inteligencia.

Lo que Kant llama «síntesis de la aprehensión», «síntesis de la reproducción» y «síntesis del reconocimiento» no quiere significar que la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento realicen una síntesis, sino que la síntesis, en cuanto tal, tiene el carácter o de la aprehensión o de la reproducción o del reconocimiento. La síntesis, o facultad de síntesis, se efectúa, pues, en el modo de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento, y posee un carácter temporal. Para la intuición pura, la imaginación pura y el pensar puro una correspondiente síntesis puramente aprehensiva, reproductora y reconociente es esencialmente constitutiva. Estos modos de la pura síntesis determinan la condición de posibilidad para la síntesis empírica que tiene lugar en nuestra relación cognoscitiva con las cosas. La síntesis pura de la *aprehensión* posee en sí carácter temporal, porque ella, como *presente en general*, es presentativa, formativa del tiempo. Si la síntesis empírica se dirige al ente o cosa presente en el *ahora* es justamente porque antes la pura síntesis aprehensiva se dirige al ahora, es decir, *al presente mismo*, de modo que este dirigirse intuitivo al ahora forma en sí, o dibuja, el objetivo a que él se dirige. La síntesis pura de la *reproducción* configura el *pasado como tal*. Esto significa que la imaginación pura, es, con relación a este modo de la síntesis, *configurativa del tiempo*. Podemos llamarla pura «reproducción» no simplemente porque va tras de una cosa pasada o de la que anteriormente se ha tenido noticia, sino porque, en cuanto ella infiere en general el horizonte de este posible «ir tras», o sea, el pasado, da forma a este «después» como tal. Vale decir que la *pura reproducción*, de hecho, configura la posibilidad de la *reproducción en general*, porque ella trae a la visión el horizonte de lo «anterior» y, como tal, lo mantiene abierto. La síntesis pura del reconocimiento debe constituir el tercer elemento del conocimiento puro, o sea, el pen-

sar puro. Aunque Kant ha colocado el «yo pienso» y la razón en general, es decir, el pensar puro, el yo de la apercepción pura, en oposición rigurosa con todas las relaciones temporales, la síntesis del reconocimiento puro tiene, como veremos, también carácter temporal. Esta síntesis que, en la característica de la génesis empírica de la concepción, surge como tercera síntesis, es justamente la primera, o sea, es, en realidad, la síntesis conductora de las dos anteriormente caracterizadas. Surge con anterioridad a ellas. Vale decir que en la base de las dos primeras síntesis (síntesis de la aprehensión y síntesis de la reproducción) yace una unificación o síntesis del ente en atención a su identidad; y es sabido que a esta síntesis dirigida a lo idéntico, o sea, el presentarse del ente o cosa como el mismo ente, la llama Kant la síntesis «en el concepto», siendo, pues, el concepto la representación de la unidad, la que, como lo idéntico, vale para muchas representaciones. De esta síntesis de la identificación Kant dice justamente que su unificar es un *reconocer*. Ella indaga de antemano y atisba lo que anticipadamente tiene que ser representado como idéntico. Esta síntesis indagatoria y progresiva de la identificación presupone, como necesariamente empírica que es, una identificación pura. Esto significa que el reconocimiento puro tiene que ofrecer la posibilidad para algo así como el identificar. Pero, si esta síntesis pura *reconoce*, esto a la vez nos dice que ella no indaga un ente que puede presentarse como idéntico, sino que ella indaga el horizonte de lo presentable en general. Su indagar como indagar puro implica la formación primaria de este pre responder, o sea, del *futuro*. De esta manera se nos muestra también el tercer modo de la síntesis, o síntesis del reconocimiento, como un modo de síntesis esencialmente configurativo del tiempo. Si para Kant la aprehensión, la reproducción y la pre-configuración (o reconocimiento) son funciones de la imaginación empírica, entonces la pre-configuración o pre formación pura es necesariamente un acto de la imaginación pura. Este modo de la pura pre-formación muestra hasta en su estructura interna una primacía con relación a los

otros dos, la que consiste en que en él, o sea en la «síntesis pura en el concepto», se manifiesta la más primaria esencia del tiempo, el que, precisamente en virtud de dicha primacía, se temporaliza primariamente a partir del futuro. Y así debemos concluir que, si la facultad trascendental de la imaginación, como la pura facultad formativa, configura en sí el tiempo, entonces ella es el *tiempo primario*.

En definitiva, los modos de la síntesis pura (como síntesis de la aprehensión pura, de la reproducción pura y del reconocimiento puro) no son tres porque se relacionan con los tres elementos del conocimiento puro (intuición pura, pensar puro e imaginación pura), sino porque ellos, en sí originariamente unidos y configurativos del tiempo mismo, determinan la temporalización de éste (como *presente, pasado y futuro*). Estos tres modos de la síntesis pura están unidos de manera primaria en el tiempo triplemente unificador, y solamente por esto yace en ellos la posibilidad de la unificación o síntesis primaria de los tres elementos del conocimiento puro. Aquí lo que primariamente unifica —que sólo en apariencia es la facultad intermedia y mediadora de la imaginación trascendental— no es nada más que el *tiempo primario*. Sólo en virtud de este enraizamiento de lo unificador en el tiempo puede ser la facultad trascendental de la imaginación la raíz misma de la *trascendencia*. El tiempo primario es lo que hace posible a la facultad trascendental de la imaginación, la que en sí esencialmente es receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esta unidad pueden ir juntos sensibilidad pura, como receptividad espontánea, y apercepción pura, como espontaneidad receptiva, y formar la esencia unitaria de una razón finita, pura y sensible.

La fundamentación de la metafísica en Kant nos lleva, pues, a la facultad trascendental de la imaginación, y ésta es la raíz

de las dos fuentes del conocimiento, sensibilidad e inteligencia. Como tal raíz, la imaginación hace posible la unidad primaria de la síntesis ontológica. Pero la imaginación, a su vez está enraizada en el tiempo primario. Este es el fundamento dinámico y en devenir que aflora en la fundamentación kantiana de la metafísica; fundamentación que comienza en la *metaphysica generalis* y es, así, interrogación por la posibilidad de una ontología en general. La ontología plantea el problema de la esencia de la constitución ontológica del ente, es decir, interroga por el ser en general. Sobre el tiempo, como fundamento, se desarrolla la fundamentación de la metafísica. Pero la interrogación por el ser, la interrogación central de la fundamentación de una metafísica, no es otra cosa que el problema implícito en la relación de *Ser y Tiempo*, título que encierra la idea conductora de la interpretación heideggeriana de la *CRITICA DE LA RAZON PURA* como una fundamentación de la metafísica.

Por haberse ahincado en esta problemática, el filosofar kantiano se vierte en la tradición de la metafísica occidental, aportando un vigoroso fermento de renovación y de continuidad. Kant es, pues, el primero que retoma el problema metafísico en el punto mismo en que lo dejó Aristóteles.

CAPITULO V

DE KIERKEGAARD A HEIDEGGER

La grande y trágica personalidad de Sören Kierkegaard, cuya vida y cuya obra tienen por marco la removida y turbulenta época romántica, se destaca señera y solitaria, con las cortantes aristas de su inquietud desesperada, sobre el común nivel de sus contemporáneos. A él no podemos alinearlos junto a los otros grandes pensadores y poetas que dieron a este período estético-cultural sello y contenido. La figura de Kierkegaard no puede ser homologada con la de ninguno de los famosos corifeos del romanticismo literario o especulativo; ella se recorta aislada y singular en medio de la caudalosa fluencia romántica. Con él, puede decirse, el romanticismo filosófico, al apurar sus últimas consecuencias cristianas, se precipita en torrente y rebasa su propio lecho.

Kierkegaard fué un «peregrino de lo absoluto», que avanzó hasta una latitud quizás no alcanzada por nadie rumbo a la interioridad religiosa del alma. Su grandeza, equilibrio magnífico y doloroso entre la audacia de su pensamiento y la tensión heroica de su esfuerzo, rehuye todo molde de trasmisión doctrinaria, es reacia a toda maestría expositiva. Con todo, Kierkegaard es el

teólogo y místico romántico, el único aporte de este linaje que de su entraña dió aquella época.

La obra de Kierkegaard pasó casi desapercibida para sus coetáneos; él mismo nos dice que les consagró en vano toda su actividad de escritor. Recién en la segunda mitad del siglo XIX su pensamiento comenzó a ejercer influjo en el dominio de la especulación religiosa, particularmente en el ambiente teológico de Tubingia. Y sólo a principios del presente siglo la afirmación existencial de Kierkegaard se abre señaladamente camino en el terreno ético y filosófico. Nuestro tiempo, buscando incentivo y pábulo para sus peculiares afanes, retorna a la obra excepcional del místico danés, a su pensamiento ardiente y precursor. Es que percibe en éste una de las dimensiones espirituales de su propia tarea y orientación históricas.

El advenimiento de una filosofía existencial, fundamentada por Heidegger en sus estructuras ontológicas específicas, actualiza aun más el pensamiento de Kierkegaard. Los filósofos y pensadores influenciados en su problemática por esta dirección ven justamente en éste a un precursor. De aquí que interese sobremanera determinar con precisión el lugar que corresponde al místico danés en el pensar existencial contemporáneo. Para lograrlo, tenemos primeramente, evitando toda vaguedad, que situar a Kierkegaard en la línea de la problemática filosófica en que realmente está. Así podremos apreciar el trecho que va de Kierkegaard a Heidegger, distancia que, a pesar del común punto de partida existencial, implica la instauración de una filosofía, más concretamente, de una ontología que el pensamiento de Kierkegaard no sospechó. Ontológicamente, éste, no obstante su confesado anti-hegelianismo, queda, como veremos, en la línea filosófica de Hegel y, a través de éste, fiel a los postulados básicos del pensar antiguo.

En la pasada centuria, Kierkegaard fué el primero en inferir y asentar radicalmente la posición existencial, aunque estuvo lejos de barruntar el conjunto de las estructuras ontológicas que, dán-

dole una peculiar concreción filosófica, están en la base de la existencialidad, es decir, del ser del ente humano. Porque su existencialismo va a desembocar en la «paradoja absoluta» de la creencia, el pensador danés queda paradójicamente atado al sino ontológico de la filosofía de Hegel, contra la cual él extremó la pugna.

Kierkegaard combatió con máxima acerbidad la objetividad del idealismo hegeliano porque ella, al evaporar abstractivamente la existencia, reduce a la nada al individuo existente con su pasión y *telos* peculiar. El proceso de la dialéctica idealista viene a ser, para el pensador danés, sólo una trágica pirueta sobre el cadáver del hombre existente, suicida por abstracción. Para él no hay más que un conocer esencial y es el que se relaciona directamente con el sujeto cognoscente, en tanto éste es un individuo existente.

Existir, para Kierkegaard, es vivir en permanente contradicción. El ser humano consiste en un desacuerdo. Según su esencia, el hombre no pertenece enteramente a este mundo. En el individuo que vive en la temporalidad hay una disposición para lo eterno. En el más entrañado fundamento de su ser él se relaciona con lo eterno y divino. De aquí que la esencia del hombre sea una síntesis de lo temporal y de lo eterno, de lo finito y de lo infinito. Esta síntesis no es, en el hombre existente, algo logrado de una vez para siempre, como un estado permanente. Por el contrario, el individuo singular sólo momentáneamente puede encontrarse —en una existencia— en una unidad de finitud e infinitud, síntesis que sobrepasa y va más allá del existir. El momento en que se logra tal unidad es el instante de la pasión. Mediante la pasión de la infinitud llega a irrupción el individuo existente en su más íntima esencia. Dejándose absorber por el proceso de la dialéctica de la interiorización alcanza el individuo la pasión de la infinitud. La contradicción entre lo infinito y lo finito, lo temporal y lo eterno, propia del hombre que se recoge

en una existencia, no puede ser resuelta teóricamente, sino de modo puramente ético. Ella ha de encontrar solución sólo mediante una decisión de la voluntad para lo infinito, constantemente reiterada. Precisamente, en la decisión de la voluntad, que implica el más alto grado de la pasión, el ser del hombre se torna infinito. De este modo, en el instante de la pasión de infinitud, lo eterno se enlaza con lo temporal. Por este camino, el individuo existente alcanza, en dirección a la subjetividad religiosa, el más alto punto de la interioridad. Y aquí acontece, para Kierkegaard, la revelación de lo eterno y divino en el hombre. Al tener éste, en su pasión de infinitud, la vivencia, aunque momentánea, de lo eterno, de lo divino, participa de Dios y, por ende, sale de sí mismo, trasciende su propia existencia. En este momento de alta tensión ética adquiere él la vivencia de la trascendente realidad de la religión. El objetivo fundamental de la existencia es alcanzar este instante. Por eso, para Kierkegaard, la tarea consiste en aspirar a aquella existencia que entraña en sí, para la vida personal, la pasión de este grande y decisivo instante. Mas esta realidad metafísica, esta trascendente realidad de la religión, a que el individuo existente se eleva mediante el proceso de interiorización, no puede ser encerrada en sus determinaciones por el pensamiento. En cuanto éste lo intenta, el carácter de esa realidad es modificado, falseado. El pensamiento no es capaz de vivencia; es impotente para abordar lo ético. El sólo tiende a demostrar. Es que, para Kierkegaard, una verdad objetiva no existe. Esto es la consecuencia negativa del principio asentado por él: «la subjetividad es la verdad, y la verdad es la subjetividad». La verdad objetiva es una proposición lógicamente demostrable. Los principios de la matemática son ejemplo típico de verdades puramente objetivas. Para toda proposición matemática está dada la objetividad, pero su verdad es, para la personalidad, éticamente indiferente. Sólo la verdad que está al servicio de la tensión y decisión éticas es una verdad esencial.

Partiendo de tales postulados existenciales, y tras apurar el

proceso de interiorización con su contradicción implícita, el pensamiento de Kierkegaard va a desembocar en la paradoja de la creencia.

La exigencia absoluta que el cristianismo plantea a los que de él hacen profesión de fe se resuelve, para el pensador danés, por una incondicionada elección: «o lo uno, o lo otro». El hombre sólo puede llegar desde el mundo cotidiano, de todos, al reino de Cristo mediante un salto, mediante una ruptura radical con todo el pensamiento usual. Cristo es lo paradójico y lo que repugna a la razón en forma corporal. Dios mismo, por intermedio de él, ha intervenido en la marcha del mundo y, en contradicción a toda evolución conforme a ley y necesidad natural, insuflado en la vida humana nuevas fuerzas celestiales. En el cristianismo, la paradoja consiste en que el hombre tiene que perder toda continuidad consigo mismo y mediante Dios obtener la condición para llegar a ser un hombre nuevo. De donde, el objeto de la pasión de la fe es la paradoja. Precisamente, es la paradoja la que niega la oposición entre lo infinito y lo finito, lo temporal y lo eterno, y hace lo histórico, eterno, y lo eterno, histórico. La paradoja, en sentido absoluto, es que Dios, el eterno, en un determinado instante histórico, ha llegado a ser un hombre singular para vivir, sufrir y morir como los demás hombres. Ser cristiano, para Kierkegaard, es, en sentido teórico, haber crucificado incondicional y conscientemente el propio pensamiento. La paradoja, caldeada por la pasión de la fe, es el leño de esta crucifixión.

Como vemos, la posición religiosa de Kierkegaard se determina en relación a lo absoluto. La fórmula de su fe es: lo absoluto es la paradoja. La paradoja es la entrega incondicional a lo absoluto, a lo eterno, a Dios. Pero el acicate de este proceso, que se verifica por vía de interiorización, es la contradicción, la que sólo puede ser resuelta por la decisión ética. Por el acto decisivo el sujeto existente, superando la inmanencia de la contradicción,

alcanza la realidad trascendente de la fe. En esta posición religiosa está patente la huella dejada por el pensamiento de Hegel. Ella tiene por base el postulado hegeliano de la «razón absoluta». La contradicción kierkegaardiana es una manifestación de la razón absoluta, tal como a esta última la concibe Hegel

Para el representante máximo del idealismo alemán, la razón absoluta, como totalidad de lo real originario, es la que hace posible la unión del yo y del no-yo. Aquí reside el significado del principio central del filosofar hegeliano: «lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional». En el sistema del idealismo dialéctico la razón absoluta se auto-expone, y acontece que, en esta auto-exposición, el hombre finito trae a manifestación la razón ser elevado hasta la razón absoluta: sólo que en el espíritu absoluto está ya prebosquejada la transición del hombre finito a la razón absoluta.

Kierkegaard, a su vez, viene a decirnos que «lo religioso paradojal establece la contradicción de la existencia y de lo eterno en tanto absoluto; y precisamente que lo eterno sea en un determinado momento del tiempo, expresa que la existencia es abandonada por la oculta inmanencia de lo eterno» (1). Aquí está en su esencia el postulado hegeliano de la razón absoluta. No en vano, según Hegel, en el espíritu absoluto está ya prebosquejada la transición de lo finito a lo absoluto. Así tenemos, en un caso (Kierkegaard), encarnación de lo eterno en lo temporal; en el otro (Hegel), implicación de lo temporal en lo eterno o absoluto. ¡En resumidas cuentas, posibilidades de una misma razón, absoluta o divina, a la que es inmanente la contradicción!

Cierto que Kierkegaard refuta la especulación dialéctica porque ésta evapora al individuo existente, desde que para ella la existencia es sólo un momento que se anula y desaparece en el

(1) *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, II, pág. 229, W. W. VII, Diederichs.

puro ser de lo absoluto, de lo eterno. Pero a pesar de su oposición a Hegel, es imposible desconocer que el pensamiento de Kierkegaard se mueve dentro del más alto postulado del idealismo hegeliano. Justamente, la concepción de la religión (¡no la religiosidad!) del místico danés tiene aún sentido filosófico para nuestra época por el aliento hegeliano que de ella trasciende.

Si Kierkegaard ha asido profundamente el problema de la existencia, en cambio no ha visto el peculiar postulado ontológico que entrañaba aquel problema. Ontológicamente, como ya dijimos, Kierkegaard se mueve en su filosofar bajo el dominio del pensamiento de Hegel. Este último, fiel a los postulados de la ontología clásica, concibe el ser como lo presente o subsistente (el ser como ente), y lo enfoca desde esta presencia. Es decir, en vez de plantear el problema ontológico a partir de la existencia humana y en función de sus estructuras implícitas, Hegel lleva a acabamiento y culminación el principio ontológico del pensar antiguo.

En lo tocante a la elucidación del fenómeno del «instante» por Kierkegaard, con razón observa Heidegger (1) que aquél, no obstante haberlo visto con penetración en su alcance existencial, es decir, en relación a la existencia humana, no ha llegado a interpretarlo en función de su real significado respecto al conjunto de las estructuras ontológicas constitutivas de la *existencialidad*, o sea, del ser del ente humano. Vale decir, que él no ha captado y elucidado el instante en su significado ontológico-existencial. Y esto porque Kierkegaard, adherido al concepto vulgar de tiempo, concibe y explica el instante con la ayuda de la relación, que él establece, entre los conceptos de «ahora» y «eternidad». Al referirse a la temporalidad, piensa, como hace notar Heidegger, el *estar-en-el-tiempo* del hombre. Pero sucede que el tiempo, como

(1) *Sein und Zeit*, pág. 338 (nota).

trascuro o proceso inmanente a las cosas (*Innerzeitigkeit*) sólo sabe del «ahora», pero no de un «instante». El «ahora», en el que algo surge, desaparece o está simplemente presente, es un fenómeno que pertenece al tiempo, considerado como tal trascuro o proceso inmanente. En cambio, en el «instante», en tanto fenómeno de la temporalidad primaria o existencial, no puede acontecer nada. El «instante» es extático y su vivencia existencial supone una temporalidad originaria, aunque existencialmente tácita. Como presente propiamente dicho, el «instante», permite ir al encuentro de lo que como instrumento manual o cosa material puede estar en un «tiempo». En definitiva, la manera como Kierkegaard concibe el tiempo no difiere, en lo fundamental, de la de Hegel. También para éste el espíritu está, o mejor, *cae en el tiempo*. El tiempo está como una presencia ideal frente al espíritu. De modo que, según esto, el hombre es temporal sólo porque cae en el tiempo. Mas, en realidad, el espíritu, todo espíritu, únicamente existe como actualización de la temporalidad primaria, como maduración de ésta.

Por no haber logrado una radical interpretación del fenómeno básico de la temporalidad, y permanecer anclado en el concepto vulgar de tiempo, quedaron veladas para Kierkegaard las específicas estructuras ontológicas del ente humano. Impelido por el íntimo resorte de su fe desesperada y filosóficamente prisionero en el esquema de la dialéctica hegeliana, tenía, siguiendo esta última línea problemática, necesariamente que rematar en su ya apuntada concepción de la religión. Existencialista apasionado en lo que concierne a la entrañada realidad de la vivencia religiosa (1), fué, no el Anti-Hegel, que creyó ser, sino que, al determinar su posición religiosa por la «paradoja absoluta», pensó como un hegeliano. Esto, lejos de desvalorar su actitud mística, la potencia, revelándonos cuán viva y dramática fué su fe y la grandeza apasionada que alcanzó su combate espiritual.

(1) Véase en nuestra obra *El juego Existencial*. I Parte, Cap. IV, «Existencialismo religioso (Kierkegaard)».

Profundizando en la dimensión del problema del tiempo, Heidegger nos ha mostrado que el sentido de la existencia humana es la temporalidad misma. Las estructuras existenciales del ente humano funcionan como modos de la temporalidad. La existencia humana comprende e interpreta el ser desde la temporalidad; el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser. Precisamente, la historicidad es un modo de ser temporal de la existencia humana. En el fenómeno del tiempo, interpretado en su auténtica realidad, tiene su raíz el problema central de toda ontología (1). Es peculiar a la existencia humana interesarse y comprenderse en su propio ser. De modo que ónticamente ella es ontológica. La tarea de una hermenéutica o analítica existencial es, en sentido primario, ser analítica de la *existencialidad*, o sea, del enlace de las estructuras del ser del ente humano. La existencialidad define la constitución ontológica del ente que existe, es decir, del hombre. Porque éste existe en el modo de una comprensión del ser, él es ontológico. De aquí que aquella tarea esté ya prebosquejada en la constitución óntica de la existencia humana. El problema y la comprensión del ser no son nada más que la radicalización de la esencial tendencia ontológica propia del ente humano.

Toda esta problemática ontológico existencial, traída a luz por primera vez por el filósofo germano y el necesario replanteo del problema metafísico sobre la base que ella suministra —*metafísica existencial*—, consecuentemente realizado por Heidegger, se para a éste del místico danés. El hilo de aquella problemática conduce al autor de *Sein und Zeit* directamente, sin desviación alguna de carácter religioso o místico, a la metafísica, a la ciencia filosófica fundamental y a su problema primario: el problema del ser. Desde el alumbramiento del problema, en Grecia, y el

(1) Sobre la filosofía de Heidegger véase nuestro libro *Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial*. II, «Momentos de la metafísica existencial». Ed. del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1936.

«pendant» de la gigantomaquia en torno al ser del idealismo alemán nos hemos desplazado más de un cuadrante hasta dar con el meridiano de la existencia, que pasa por todas las «eternidades» e «infinitos», los que sin la referencia a la temporalidad y finitud de ella no tendrían sentido alguno. Pero hoy, centrados en la existencia humana, interrogamos, aquí y ahora, para nosotros, sin anegar nuestra estremecida finitud en el ensueño del espíritu eterno y absoluto. Queremos ser sólo lo que podemos ser. La esencia del hombre está en lo que éste realmente es, y no más allá.

La metafísica existencial mide la distancia que va de Kierkegaard a Heidegger. La diferencia entre ambos, la disparidad esencial de sus posiciones está, pues, bien marcada. Cierta pensar confusionista, encarnado en la actualidad por epígonos híbridos de existencialismo difuso y espiritualismo (a veces, actitud espiritualista católica), para el cual existencialismo religioso y filosofía existencial son una y la misma cosa, no logrará, con su empeño, borrar esta diferencia. Es la distancia, filosóficamente insalvable, que va de la fe desesperada, de la paradoja absoluta de la creencia al gran juego de la metafísica, la aventura más persistente y de más alcurnia del pensamiento occidental.

EL JUEGO DEL EROS

(La filosofía emocional scheleriana)

CAPITULO I

LA COSMOVISION EMOCIONAL Y EL FILOSOFO

La filosofía scheleriana —uno de los más altos testimonios especulativos de nuestra época— contiene los lineamientos básicos de una cosmovisión emocional, susceptible de amplia y definida estructuración.

La llamamos «cosmovisión emocional» porque la visión metafísica y humana de Max Scheler está impulsada por el *Eros* platónico, al que su genio supo poner nuevas alas.

Hay, en efecto, para él, un primado del amor frente al conocimiento, un acto amoroso como raíz de toda intelección. Esta actitud emocional del sujeto —verdadero *a priori* gnoseológico— está en la base de todo conocimiento y haciéndolo posible: mediante ella surge y se impone a la percepción cognoscente el objeto a conocer en sus peculiares contornos. Mas esta postura no se resuelve en subjetivismo, el que sólo nos proporcionaría una vía de acceso al cosmos demasiado estrecha, lastrada por el relativismo inherente a todo antropologismo psicologista. Por el contrario, el movimiento que parte del *apriori* emocional gnoseológico lejos de quedar confinado en el sujeto, lo que reduciría el conocimiento a mera y exclusiva actividad de éste, es correlativo de un «revelarse» ontológico del mundo y de todas sus esen-

cias ideales. Ante el *apriori* emocional, ante el impulso amoroso del sujeto cognoscente el objeto se «abre» y se aclara, pleni-ficando su significación en el acto intelectual del conocimiento. El amor interroga desde el sujeto y el mundo responde desde su posibilidad esencial y existencial revelándose, perfilándose en la plenitud de su ser y valor.

Nuestra imagen del mundo, en su contenido y configuración, está determinada por la dirección emocional de nuestro acto de amor y toma de interés por el objeto. Cuanto más amplia y profundizada es la zona emocional de nuestro amor e interés por las cosas, tanto más dilatada honda y rica de contenido y posibilidades es nuestra correspondiente imagen cósmica. Ante mayor ímpetu y videncia del *Eros* que espolea al filósofo, tanto más clara y firme surge para éste la estructura ontológica del mundo, adquiriendo incluso sus contenidos ónticos más variedad y riqueza.

Scheler toma del pensar fenomenológico, iniciado por Husserl, el método y torna fecunda su aplicación en diversos dominios de la filosofía. Con un claro concepto de las posibilidades de la empirie y de sus límites, y en posesión de un instrumento preciso y de alcance tan vasto, va decididamente a la conquista de nuevos sectores de la realidad y el mundo espiritual; ve con singular acuidad nuevos problemas, descubre inéditas esferas del valor, intuye nuevas esencias. Transpone con resultados óptimos el método fenomenológico al dominio de la ética, filosofía de la religión, de las valoraciones históricas y sociológicas y, en general, a todos los problemas de la filosofía de la cultura. Con auxilio de él indaga y define las leyes de sentido de la vida emocional, abriendo en este sector sendas insospechadas para la tarea de la nueva psicología. En una palabra, como a un conjuro mágico el mundo, para Scheler, comienza a henchir-se de sentido; los «fenómenos» (en la acepción platónica de mani-

festaciones ojetivas del ser), destacándose en sus rigurosos perfiles, se multiplican en todas direcciones y se incorporan en tumulto al nuevo cosmos espiritual, el que, no obstante el desorden producido por los recién llegados, se llena de claridad —claridad y frescura el amanecer de una nueva visión filosófica de las cosas y de su sentido para el hombre. Mediante su aplicación a los dominios de referencia, Scheler obtiene del método fenomenológico un máximo de rendimiento y eficacia desde el punto de vista de una concepción filosófica el mundo, imponiéndolo a la vez como instrumento insustituible para su estructuración.

Sin duda Scheler, como ya lo hicimos notar, nos ha dejado bosquejada en sus grandes líneas su concepción filosófica del mundo. En sus reflexiones en torno a este problema él, ante todo, ha visto bien que una *Weltanschauung* no puede ser universalmente verdadera y válida, sino que, considerada en su contenido, es un producto individual, históricamente condicionado y, por consiguiente, sólo verdadera y válida para el individuo que por una íntima necesidad metafísica la ha formulado. Si no puede existir una concepción filosófica del mundo de validez universal, en cambio, según Scheler, sí existe un método estrictamente válido, mediante el cual cada hombre puede encontrar su verdad metafísica, forjar su cosmovisión. Mas cabe determinar las condiciones formales, el fundamento gnoseológico y la finalidad última e imprescindible de toda concepción del mundo formada filosóficamente y cuyos elementos constitutivos proceden de la filosofía.

Para Scheler, el fin supremo de toda concepción filosófica del mundo es pensar e intuir el ser absoluto que es por sí mismo (*Ens per se*) de modo que éste corresponda —en estricta *adaequatio*— a las estructuras esenciales del mundo halladas en la *philosophia prima*, y a la existencia real del mundo y del ser así (*Sosein*) contingente en general que nos son accesibles en el impulso volitivo de resistencia que les oponemos (teoría voluntativa del conocimiento). Ya se forme el hombre una idea racional y éticamente aceptable, ya una contraria a la razón y objetable, del ser

absoluto, el hecho es que tener ante la conciencia la esfera de tal ser pertenece a la estructura esencial del hombre y constituye, con la conciencia moral, el lenguaje y la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo, una inescindible estructura.

¿Cómo es posible alcanzar la más alta finalidad de toda concepción filosófica del mundo? ¿Qué camino, qué etapas ha de dejar tras sí el *Eros* del filósofo para llegar a intuir y pensar adecuadamente el *Ens per se*? Veámoslo.

De las tres clases de saber de que es capaz el hombre (saber de rendimiento útil, saber esencial y saber metafísico de salvación), la segunda o sea el saber de la ciencia filosófica fundamental —llamada por Aristóteles *philosophia prima*— es la ciencia de los modos de ser y de la estructura esencial de todo lo que es. A la inversa de lo que ocurre en el saber de dominio o de rendimiento útil, en el saber esencial o saber culto —redescubierto y depurado por la fenomenología— se preescinde con un criterio estrictamente metódico de toda determinación legal de las coincidencias tempo-espaciales de las realidades contingentes del mundo. Así, el fenomenólogo, orientándose, con un método peculiar, en un extenso dominio de investigación filosófica, interroga, por ejemplo, por la esencia del *pensamiento* o del *amor*, independientemente de la fluencia aleatoria y temporal de la conciencia de cada hombre concreto en que se dan los actos mentales y emocionales. En lugar del proceder implícito en el saber positivo de rendimiento, informado exclusivamente por un impulso de dominio respecto a la naturaleza y a las realidades sociales e históricas, y por lo mismo conscientemente negligente de las esencias, surge una actitud amorosa —la del saber esencial— enderezada a la búsqueda de los fenómenos originarios y de las ideas cósmicas. Otro de los caracteres fundamentales del saber esencial, además del ya apuntado, es su actitud preescidente de la existencia real de las cosas, es decir, de su capacidad de resistencia a nuestro impulso y obrar. De aquí que podamos obtener conocimientos esenciales a base de cosas imaginadas o de produc-

tos de la fantasía artística. Así, por ejemplo, en una representación pictórica de un árbol en eclosión primaveral, o en un aparente movimiento cinematográfico nos es dable inquirir por los últimos elementos intuitivos inherentes a la esencia primavera o al movimiento en general. Una tercera característica del conocimiento esencial es ser independiente del *quantum* de la experiencia o del procedimiento inductivo, aunque no de toda experiencia. Los conocimientos esenciales preceden a toda inducción y a toda observación y medición que tienen por objeto la realidad. Una vez obtenidos en un único caso ejemplar valen *a priori* para todos los hechos contingentes observables de la correspondiente esencia. Con tales conocimientos ocurre algo semejante que con los axiomas de la matemática pura, los que, antes que la naturaleza, mediante observación, medición, etc., sea investigada, reproducen la pluralidad de posibles productos naturales y las relaciones ideales que en ellos acontecen. Precisamente por esta peculiaridad —y consignamos otra de sus características— el saber esencial y los conocimientos de las relaciones esenciales tienen validez más allá del relativamente muy reducido dominio del mundo real que nos es accesible por medio de la experiencia sensible. Tales conocimientos esenciales tienen alcance trascendente y devienen un verdadero trampolín para toda metafísica de enfoque crítico, siendo por ende también adecuados y válidos para las cosas tales como son en sí mismas y en su interioridad.

Por último, los conocimientos esenciales, propios de la *philosophia prima*, son los peculiares conocimientos de la razón y se diferencian radicalmente de aquella extensión de nuestros conocimientos sobre lo dado mediante los sentidos, la que reposa en meras conclusiones mediatas de la inteligencia. Mas la inteligencia o intelecto no es una capacidad que pertenezca exclusivamente al hombre, sino que en grado mucho menor incluso la posee el animal. El intelecto sólo deviene algo específicamente humano cuando entra al servicio de la razón, o sea, de la aplicación de conocimientos esenciales, obtenidos *a priori*, a los hechos contin-

gentes de la experiencia, y ulteriormente cuando entra al servicio del conocimiento de las relaciones del orden objetivo de los valores. Y en cuanto los conocimientos esenciales, aplicándose a los dominios de las ciencias positivas (biología, física, matemática, etc.), acotan los más altos supuestos de la respectiva esfera, ellos constituyen una axiomática de la esencia de tales dominios. En lo que respecta a la metafísica, dichos conocimientos esenciales son la vía hacia lo absoluto, ya que la explicación que aporta la ciencia positiva encuentra un límite infranqueable en todo lo que, en el universo, permanece constante y sustraído a la contingente disposición tempo-espacial de las cosas.

Por este camino, a través de las peculiaridades y, por decir así, diversos estadios del saber esencial, llegamos a la tercera clase de saber de que es capaz el hombre, o sea, el saber metafísico de salvación. Sólo centrado en este último saber puede el hombre alcanzar el fin supremo de toda concepción filosófica del mundo. De donde la *philosophia prima*, vale decir, la ontología esencial del mundo y del yo no es aún la metafísica, sino sólo la antesala del saber metafísico o de salvación. A la metafísica sólo conduce la unión de los resultados de las ciencias positivas, que se ocupan de la realidad, con la filosofía primera, atenta a la esencia, y a su vez, la unión de ambos con los resultados de la disciplina de los valores: teoría general de los valores, Estética, Ética, filosofía de la cultura. Tal unión o trabazón conduce primeramente a la metafísica de primer grado, la metafísica de los problemas limítrofes de las ciencias positivas, que interroga por la vida, la materia, etc.; y a través de aquella a la metafísica de segundo grado, la metafísica de lo absoluto. La función de ésta es pensar e intuir adecuadamente el *Ens per se*, dibujar la trayectoria trascendente de toda cosmovisión.

Lo que da fuerza e inquietante sugestión al pensamiento de Max Scheler es esa proximidad de la vida en que se mueve, cu-

vos contenidos concretos y continua fluencia son mantenidos constantemente enfocados. De aquí su riqueza en problemas, en nuevas perspectivas; su dramática y dinámica tensión, y, en consecuencia, como un rasgo peculiar, su inestabilidad. No podía ser menos cuando por una tendencia de superación e integración, que le era inherente, rebasaba, quebrantándolas, las formas en que se vaciaba, al momento siguiente de cristalizarlas. Estas características se explican si tenemos en cuenta que la antinomia polar de la filosofía scheleriana se define por el eterno espíritu y la vida temporalmente condicionada, vena caudalosa de realidad en que continuamente afloran nuevas estratos, impulsos instintivos y fuerzas inéditas, exigiendo nuevas valoraciones. Por eso el filosofar scheleriano careció de sistematismo externo, aunque no de una rigurosa actitud sistemática, merced a la cual fué una perspectiva abierta sobre el mundo y la vida y sus múltiples caminos y posibilidades. Esto, además de sus excepcionales dotes intelectuales y temperamentales, hizo de Scheler el vocero magnífico de los supremos postulados espirituales y humanos de nuestra época.

El hombre está en el centro de la cosmovisión filosófica scheleriana. El es el lugar de encuentro de vida y espíritu, principios universales cuya actividad desencadena un proceso metafísico encaminado, mediante la plena humanización del hombre, a la realización del espíritu como atributo divino del fundamento cósmico. En definitiva, para Scheler, el hombre es dirección y meta, en este proceso. Su concepción antro-po-filosófica se define por un *humanismo*, pero hemos de acentuar en este término un sentido nuevo que lo diferencia fundamentalmente del humanismo de tipo subjetivo que, desde el Renacimiento, ha sido afirmado en forma más o menos unánime por la filosofía occidental, y en el cual el hombre, proyectado hacia sí mismo, queda aprisionado e inmerso —sin clara posibilidad de trascender— en la contingencia del propio ser. En este nuevo humanismo, de raíz y rango metafísico, el hombre —intención y gesto de la *trascendencia misma*— está en función de la objetividad del valor, es referido constante-

mente al valor supremo, a cuya realización ha de contribuir y en el que él mismo, a su vez, ha de realizarse.

«La filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es; porque un sistema filosófico no es un trasto doméstico inánime que, según nos plazca, se puede dejar o tomar, sino que está animado por el alma del hombre a que pertenece», nos dice Fichte, con fuerza apotegmática, en la primera introducción de su *Wissenschaftslehre*. Busquemos, pues, tras la concepción filosófica y formulaciones conceptuales schelerianas, el hombre que las anima y explica en su génesis.

Scheler fué una mente de extraordinaria irradiación; vena vital, rica y fluyente, que desbordó su propio cauce. Realizó una ejemplar aproximación al hombre plenario, ideal que él mismo definiera, erigiéndolo como una meta última y, a la vez, como tipo humano relativamente accesible para el proceso de humanización en cada época histórica.

Amó la vida tal como ella es, contradictoria y múltiple, con sus impurezas y mágicas reverberaciones, y le tributó renovada admiración. Transido por un deseo dionysíaco de vivir, de vivir plenamente, sin renunciar a nada que fuese susceptible de ser trocado en delicada palpación de humanidad, o pulido en brillante faceta espiritual, no reza, ciertamente, con él el «acuérdate de vivir» que, como una advertencia dirigida a los que piensan, se lee en el manuscrito semiabierto que tiene ante sí la estatua de hombre de que se nos habla en el *Wilhelm Meister*. Es que para él filosofar era vivir, y vivir filosofar concretamente, potenciando el espíritu al contacto de la riqueza inmanente de la vida y de su fluir inquieto y mudable. De aquí su sana y honda alegría —cosecha óptima de su diáfana visión del espectáculo del mundo y de los seres— y también sus momentos de íntima desesperación. Así, oscilando de un extremo a otro, espoleado por un ansia de certidumbres y de nuevos horizontes vitales vivió con raro ímpetu y siempre dispuesto a anegar su desazón demoníaca en la espiritual embriaguez de la alegría. Bien pueden traducir el aspecto emocional de su trayectoria —rápida y luminosa como

la de un meteoro— estos versos del Magister Martinus, de Biberach, que vivió en el siglo XV (versos que Scheler eligiera una vez, en su cátedra de Colonia, como lema de unas lecciones memorables sobre el destino del alma individual):

*«Ich leb'und weiss nit, wie lang;
ich sterb'und weiss nit, wann;
ich fahr'und weiss nit, wohin;
mich wundert, dass ich so fröhlich bin.»*

(Yo vivo y no sé que tiempo: muero y no sé cuando; viajo y no sé hacia donde; y me admiro que tan contento esté).

Estos versos nos dicen de un vivir que, aunque carente de certidumbres trascendentales, se complace en sí mismo con audaz confianza. Vivimos en la ignorancia del sentido último de nuestra actividad, pero ello no implica que no reflexionemos sobre este sentido. Aun entregados a las más arduas inquisiciones trascendentes, ensayando, en pos de una certeza eliminadora de todo riesgo, todas las audacias metafísicas, podemos sentir como el Magister Martinus.

Así Scheler, al mismo tiempo que emprendía el asalto metafísico a las cuestiones últimas, podía muy bien, aun ignorando el sentido de sus excepcionales afanes, admirarse de estar tan contento, de sentirse lanzado en el empuje de su confiada y gozosa audacia. Alegría del filósofo frente al denso misterio, que si bloquea sus pasos y pone un temblor de angustia en su pecho, ha sabido también brindarle, para consuelo y olvido, la flor maravillosa de la vida, exaltada y glorificada por goce y desesperación, profundos, inmotivados.

Scheler vivió identificado con su tiempo, pulsando en las suyas sus más adentradas palpaciones. Hasta en el vivir audaz y vibrante él fué para nuestra época como el ondear de su propia bandera. Ya que la muerte ha acallado su gran voz, ella siente que le falta el vigía intrépido y generoso que, junto con el «alerta» para el combate espiritual, le anticipaba los lemas y el rumbo de su avance hacia más plenos contenidos éticos y vitales, hacia más amplios horizontes especulativos, hacia nuevas valoraciones históricas.

CAPITULO II

EL «A PRIORI» EMOCIONAL

Una de las innovaciones más fértiles del pensar fenomenológico consiste en el desplazamiento del punto de vista filosófico, desde una reflexión que se movía en el vacío, hacia lo inmediato; un adentramiento en la vivencia, —en la estratificación de sentido que le es peculiar— que descubre y galvaniza en ésta otros contenidos, libertando de su entraña uno de los núcleos, ya en estado de latencia, de la nueva temática filosófica.

Scheler inicia esta reversión trayendo a luz y validez otros estratos de la subjetividad hasta entonces reprimidos y suplantados por el imperio exclusivo de la razón —reducción de lo subjetivo cognoscente a lo racional—. Su aporte se resume en el concepto de lo emocional que, cobrando valor cognoscitivo, deviene auténtica vía de acceso al cosmos, punto de partida para una inferencia metafísica legítima.

Contra la primacía de la *ratio*, Scheler afirma el derecho de los restantes fenómenos de conciencia. Así, frente a Kant y su apriorismo racionalista, exige un apriorismo de lo emocional, y consecuentemente una previa disyunción de la errónea unidad, dominante hasta ahora, entre *apriorismo* y *racionalismo*.

La filosofía —aduce— adhiere hasta hoy a un prejuicio que

tiene su origen en la antigua manera de pensar, consistente en una separación de «razón» y «sensorialidad» completamente inadecuada a la estructura del espíritu. Conforme a esta distinción, todo lo que no es razón pertenece a la sensorialidad, quedando de este modo comprendida en ésta nuestra total vida emocional, incluso amor y odio. Consecuencia de semejante infundada adscripción es que todo lo que es alógico en el espíritu (preferir, intuir, sentir, amar, odiar) considérase dependiente de la organización psico-física del hombre; asimismo que la formación de lo alógico es función de los cambios de organización en la evolución vital e histórica, y dependiente por tanto de las peculiaridades del contorno y su acción.

Mas, liberándose del prejuicio apuntado, cabe preguntar si, así como el puro pensar participa de una legalidad originaria que no tolera ser reducida a los cánones de la vida anímica empírica, no habría un puro amar y odiar, un puro aspirar y querer que siendo independientes de la organización psico física de nuestra especie humana rechazan también tal reducción. Así llegamos finalmente a inquirir por las legalidades *a priori* de los actos alógicos y, por consiguiente, sobre la existencia de relaciones y conflictos también *a priori* entre los objetos y cualidades a que estos actos tienden. Como resultado de tal inquisición sostiene Scheler: «El sentir, el preferir, el amar y odiar del espíritu tienen su propia substancia *a priori*, la que es tan independiente de la experiencia inductiva como las leyes del puro pensar. Aquí como allí, hay una intuición esencial de los actos y sus materias, de su fundamentación y sus relaciones; aquí como allí, hay evidencia y la más estricta exactitud en la determinación fenomenológica» (1).

Tal substancia priorística originaria, propia de lo emocional, no es extraída del pensar, y puede ser puesta de manifiesto e investigada con prescindencia de la lógica —tarea que incumbe

(1) *Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik*, pág. 61, 2ª ed. Halle 1921.

a una ética material del valor. Fenomenología de los valores y de la vida emocional constituye, pues, un dominio completamente aparte, independiente de la lógica.

Aun más; para Scheler, «el apriorismo del amar y del odiar es, en última línea, hasta el fundamento último de todo otro apriorismo, y con ello el fundamento común del conocer apriorístico del ser como el del querer apriorístico de contenidos. En él, y no en un primado sea de la razón teórica, sea de la razón práctica, encuentran las esferas de la teoría y de la práctica su última trabazón y unidad fenomenológicas.» (1)

La idea scheleriana del amor está lejos de toda noción mística del mismo. Por el contrario, su conato cognoscitivo, salvando toda vaguedad y oscuridad, se mueve en una zona de plena claridad, sin perder, por tanto, de vista la finalidad objetiva a que apuntan sus actos. Precisamente Scheler, descartando la errónea concepción que hace consistir el amor en una identidad esencial de las personas (Hegel, Eduardo von Hartmann), afirma certeramente: «Pertenece justamente al amor aquella penetración comprensiva en los otros, penetración en otra individualidad distinta; y, sin embargo, una afirmación cálida y sin reserva de su «realidad» y «modo de ser» (2).

Por este camino, promisor en germinaciones del más alto interés especulativo, él acomete la tarea de establecer las leyes de la esencia y del sentido de la vida emocional. Así, en relación a lo subjetivo, las de preferencia de los valores singulares; y, correlativamente, hacer posible, en lo objetivo, la inferencia (revelación) de un reino del valor, susceptible de ser explorado y conocido de manera tan estrictamente objetiva como las verdades matemáticas.

La concepción de Scheler de un «apriorismo del amor» como base de todo otro apriorismo, arranca de una profunda y original

(1) Op. cit., pág. 60.

(2) *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 82, Bonn, 1926.

interpretación de la supuesta teoría de un «primado de la voluntad» en San Agustín. Lo que, según Scheler, se llama en San Agustín «primado de la voluntad» es de hecho un primado del amor, del acto amoroso, tanto ante el conocimiento como ante el aspirar y querer; es al mismo tiempo primacía de los actos por medio de los cuales tomamos interés en algo frente los actos perceptivos, representativos y mentales, es decir, respecto a los actos que suministran contenidos ideológicos.

El *volo ergo sum* de San Agustín, interpretado en su verdadero sentido, sin dejarse inducir a error por el inadecuado empleo del primer vocablo, significa que para él el amor y toma de interés constituyen la más elemental tendencia básica del espíritu humano. Así, querer y representar proceden del amor como de una tercera y más originaria fuente de unidad de toda conciencia; de manera tal que el amor mueve en primer lugar el conocer y sólo mediante éste al aspirar y querer.

A base de esta tesis de la primacía del amor, despunta en San Agustín una dirección que, anticipando resultados actuales de la indagación psicológica, cobra vasto y fundamental alcance no solamente en el dominio de la psicología, sino incluso en el de la teoría del conocimiento. Según esta tendencia, el origen de todos los actos intelectuales y los correspondientes contenidos representativos y de significación —empezando por la más simple percepción sensible hasta llegar a los más complicados productos de la representación y del pensamiento— está no sólo vinculado a la existencia de objetos externos y a la excitación sensible que de éstos parte, sino además a los actos de tomar interés y a la atención dirigida por estos actos; y, por consiguiente, tal origen, en última instancia, está esencial y necesariamente enlazado a los actos del amor y del odio. Así, el interesarse «en algo», el amor «a algo», constituyen los actos más primarios, fundamento de todos los demás, en los cuales nuestro espíritu aprehende en general un objeto posible.

De lo expuesto surgen tres postulados, que definen el carácter primario y básico del acto amoroso respecto a los juicios, percep-

ciones, representaciones, etc., tendientes a un mismo objeto, como objeto a conocer. En primer lugar, sin un interesarse «en algo», al arbitrio o instintivamente, no puede haber sensación, representación, etc., de este algo. En segundo, ya la selección de lo que para nosotros, procedente de la esfera objetiva de los objetos perceptibles, viene, de hecho, a percepción, es dirigido por el interés, y éste por el amor o por el odio hacia tales objetos. Es decir, que las direcciones de nuestro representar, percibir, etc., siguen a las direcciones de nuestros actos de toma de interés, de nuestro amor y odio. Por último, todo aumento de la plenitud intuitiva y de representación en la cual un objeto se presenta ante la conciencia es consecuencia necesariamente dependiente del ascendente interés en tal objeto y del amor al mismo.

En resumen, los principios enunciados significan que las direcciones y estructura de los actos de amar y tomar interés determinan el contenido, la estructura y la relación de los elementos de nuestra imagen del mundo, imagen ya implicada en el proceso y evolución de toda posible imagen cósmica. De aquí que toda dilatación y profundización de nuestra imagen del mundo supone una precedente ampliación y ahondamiento de nuestra esfera del interés y del amor.

De lo dicho podría deducirse que sólo se trata aquí de una vía, en tanto subjetivista y humana, demasiado estrecha, por la cual apenas nos sería dable llegar a un conocimiento del mundo. A lo sumo esta posición, sobrepasando el punto de vista meramente psicológico, se resolvería en teoría del conocimiento y carecería, por tanto, de significación óntico metafísico. Pero en el mismo San Agustín, que opera una profunda trabazón de los precedentes conceptos con su doctrina de la creación y de la revelación, descubre Scheler (transponiendo luego fuera del dominio de la especulación religiosa la noción agustiniana de *revelación*) el fundamento en virtud del cual la teoría formulada recibe una legítima y amplia significación óntico-metafísica.

Así, el aparecer de la imagen o de la significación en el acto

intelectual, como asimismo el aumento de plenitud en el darse del objeto, en amor e interés ascendentes, no es mera actividad del sujeto cognoscente que penetra en el objeto de por sí acabado, sino al mismo tiempo «una reacción de respuesta del objeto mismo, un «darse», un «abrirse» y «aclararse» del objeto, es decir, un verdadero *revelarse del mismo*». (1)

Aquí estamos en presencia ni más ni menos que de un interrogar del amor, al que el mundo responde en tanto éste de abre, y solamente en este abrirse mismo accede a su pleno ser y valor. «No sólo toda aprehensión subjetiva y la selección de los contenidos del mundo que en forma sensible, representativa, recordativa y conceptual vienen al conocimiento están fundadas en las direcciones del amor y del interés, sino también las cosas conocidas mismas llegan sólo en su revelarse a su ser y valor plenos». (2)

Consecuencia directa de este primado del amor con respecto al conocimiento es que Scheler opera una subversión fundamental en la relación jerárquica de los contenidos representativos y de valor. Mientras antes, de acuerdo a la tradición de la filosofía occidental hasta Husserl, el valor se fundaba en la representación, ahora tenemos el resultado inverso: la representación fundada en el valor.

(1) *Liebe und Erkenntnis*, pág. 427, in «Krieg und Aufbau», Leipzig, 1916.

(2) Op. cit. pág. 428.

CAPITULO III

LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

¿Qué es el hombre? Tal la grávida interrogación que Max Scheler propone al afán especulativo de su época. Su pensamiento, retornando a una meditación que le era cara e inquietante, apenas pudo ahincarse en ella de nuevo, con visión integral, y silencio. La más central y candente de las cuestiones fué su última preocupación; y las reflexiones fragmentarias que en torno a la misma nos deja constituyen, puede decirse, su testamento filosófico. Queda no obstante por él intuída —quizá genialmente— en uno de sus puntos de arranque y dirección, la parábola siempre azarosa que, a través de dolor y alegría, puros momentos de exaltación creadora y súbitas caídas en el instinto, recorre la más efímera y contradictoria de las criaturas.

Ninguna época ha sabido más cantidad de cosas acerca del hombre, y menos del mismo, en sentido esencial, que la nuestra; de este ser abigarrado y múltiple que lleva en sí mundos pensados y soñados sin saber de su propia órbita y ciego para la luz de su interna constelación. Punto de cruce de las esencias de todas las cosas, bajo su paso se abren pluralidad de rutas y posibilidades ónticas que él señorea con voluntad omnímoda, y sin embargo no ha encontrado hasta ahora la «escondida senda» que le conduzca

al conocimiento de su peculiar esencia. Tras sostenido y depurado esfuerzo, forja, allá en el orto de la cultura griega, un instrumento de maravillosa precisión y poder —la ciencia— y con él domina la naturaleza, pero el dominador, vencido por el enigma de sí mismo, ambula entre muchedumbre de cosas, proscripto de su propio reino, *terra incognita*, hasta hoy ni siquiera prometida.

Ducño de «tantos fines», espoleado por tantas apetencias, el hombre no se aviene con la definición clásica que hace de él el *homo sapiens* y menos aún con las de *homo machine*, de Lamettrie, *homo instrumentificun*, de Franklin, u *homo faber*, de los positivistas, ni con las de *homo oeconomicus*, de Marx, hombre que se determina según el alimento, de Feuerbach (*Der Mensch its das, was er isst*) y tampoco con la más moderna de *homo libido*, de Freud. Rebasa todas estas definiciones con que en el curso de los tiempos se intentó apresar su variada e inestable personalidad. De todos estos moldes demasiado estrechos, meros aspectos parciales de una ingente posibilidad en desenvolvimiento, propiedades aparentemente fijas de un proteico contenido esencial que ellas no agotan, él escapa ágil, aguzando el interrogante acerca de sí mismo y dejándonos la punzante sensación de una mayor amplitud de su ser y del misterio de su rumbo. Es que la arcana intención del arquero no está en el movimiento de la flecha ni en los momentos que templan o embotan su acero, sino en el blanco, por velado y remoto que esté, que ésta busca.

Después de diez milenios de historia y de sublimación cultural, el hombre, sujeto de esta historia y productor de la cultura, no sabe lo que él mismo es, ha devenido íntegramente problemático; mas por primera vez da un decisivo paso hacia adelante en éste su no saber de sí mismo y toma conocimiento de su total e interna problematicidad. Este conocimiento negativo, lejos de ser estéril, entraña necesariamente el postulado de una disciplina filosófica que enfoque en su raíz el objeto «hombre». Max Scheler, el primero, se hace cargo de esta exigencia —considerada como premiosa necesidad especulativa de nuestra época— e intenta echar

las bases de una antropología filosófica, concebida y delineada por él como una ciencia fundamental para todas las ciencias. Semejante pretensión no sería injustificada desde que la nueva disciplina a fundarse trata de abarcar en su radio el problema de la estructura total de la subjetividad humana y de su posición en el mundo. «En un cierto sentido —afirma Scheler— todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la cuestión qué sea el hombre y qué lugar y posición metafísica él toma dentro de la totalidad del ser, del mundo y Dios». (1)

El pensamiento filosófico contemporáneo se esfuerza, desde distintas posiciones, por echar las bases de una antropología filosófica. No se trata, como ya fué intentado por los sistemas filosóficos clásicos, de hacer un lugar a la definición del hombre en el amplio marco de una total imagen del mundo y, por así decir, iluminar de reflejo su estructura esencial, sino de afirmarlo como objeto indesplazable de una disciplina liminar que debe suministrar a las demás ciencias su fundamento y objetivos precisos para sus privativas investigaciones. (2)

En el pasado siglo se perciben algunos intentos antropológicos que difieren y van más allá de la problemática antropológica de giro empirista, usual en el siglo XVIII. Para señalar los más significativos, mencionaremos las teorías de I. H. Fichte y R. H. Lotze. El primero, en su ANTROPOLOGIA, trata de demostrar que el hombre, además del usual y reconocido aspecto empírico-temporal de su vida anímica, posee una dimensión supra-

(1) *Zur Idee des Menschen*, in *Vom Umsturz der Werte*, pág. 271, I, Leipzig 1919.

(2) Sin entrar, respecto a este importante problema, en detalladas consideraciones críticas que excederían la intención de síntesis expositiva del presente capítulo, hagamos notar tan sólo que es cuestionable que la «antropología filosófica» se haya centrado, como lo pretende Scheler, en la interrogación más radical que puede formularse respecto a la esencia del hombre.

temporal, existiendo entre ambos lados de la naturaleza humana una permanente e inmediata relación; y Lotze, enfocando, en su obra maestra *MICROCOSMO*, el mundo humano en la casi totalidad de sus dominios, ensaya una vasta consideración del hombre en su arquitectura anatómico fisiológica, constitución psíquica, posición en el mundo orgánico, etc. Pero en la segunda mitad del siglo XIX, apagadas las últimas resonancias de la gran tradición del idealismo alemán, perdida la noción de la auténtica tarea de la filosofía, desaparece todo vestigio de consideración metafísica del hombre, toda perspectiva unitariamente orientada en su estructura esencial. Con el desarrollo de las ciencias naturales, que al unísono conducen al apogeo del darwinismo, el problema de la esencia del hombre deviene completamente extraño a la nueva situación teórica. Así, bajo el signo de la transposición de tales tendencias al terreno filosófico —el positivismo— la interrogación acerca del hombre, el tema eterno, al que rindiera tributo lo mejor del pensamiento especulativo del pasado, enmudece. Toman la palabra diversas ciencias particulares, las que, desconociendo la unidad inescindible de la esencia del hombre, lo encaran a éste parcialmente desde el punto de vista de las leyes naturales. El hombre, y por ende la total cultura espiritual y social, son incluidos en el engranaje de la naturaleza y explicados en función de las legalidades bio físicas de ésta. Prima la panacea explicativa del naturalismo evolucionista, que no ve entre hombre y animal más que una mera diferencia de grado. La sociedad humana —explican los sociólogos— es la expresión de formas naturales semejantes a las de las agrupaciones animales. Es la época en que en el sufragio universal de las opiniones obtienen mayoría aplastante los «sentimentales románticos del mono». La ciencia —mejor dicho una de sus direcciones que por casi canónica y oficial fué erróneamente reputada como única científica— calándose anteojeras, introdujo entre otras de calibre, esta errata en el tópico «origen de las especies»: «origen simiesco del hombre». En ningún momento esta época fué capaz de suministrar la justificación y valoración filosófica de su posición doctrinaria.

Pero nuestro tiempo vuelve por los fueros de una consideración metafísica del hombre. Tras sus transitorios eclipses en el decurso de la historia, éste emerge siempre de nuevo en el horizonte de las preocupaciones del hombre por el hombre, e irradiando su enigma lo vemos tratar de orientarse y avanzar hacia la posición que le corresponde en el conjunto cósmico. Se cumple así la afirmación de Kant, siempre actual y verdadera: «Si hay una ciencia que el hombre realmente necesita es la que yo enseño, la ciencia de ocupar cumplidamente el lugar que al hombre le está asignado en la creación y por el cual él puede saber lo que debe ser para ser hombre. Supuesto que él haya conocido, por sobre o por debajo de sí mismo, engañosas seducciones que insensiblemente lo han apartado de su peculiar posición, esta enseñanza lo reconducirá nuevamente al rango de hombre, y aunque aun entonces pueda hallarse pequeño o defectuoso, será, sin embargo, siempre adecuado al lugar que le está señalado, porque precisamente es lo que debe ser». (1)

Frente a la dispersión de que es objeto el hombre por parte de la concepción naturalista del pasado siglo, la tendencia actual hacia una antropología filosófica, en la acuñación scheleriana, sienta como premisa de su indagación partir de la unidad del hombre como ser psico-físico espiritual, unidad que nos es primariamente dada en nuestra experiencia vital. Destacando la complejidad de la conexión unitaria de los distintos estratos de la personalidad humana, el valor de este punto de vista reside en que él supera juntamente con el naturalismo, la visión unilateral de dos concepciones metafísicas tradicionales, la espiritualista del alma y la idealista del espíritu que con renovada pujanza, han venido primando simultánea o alternativamente en la filosofía occidental. El hombre no es uno de sus aspectos con exclusión o represión de los restantes, sino que, tanto en sí mismo como en sus creaciones cul-

(1) *Fragmente*, Kants *Sämtliche Werke* VIII, pág. 624 ed Hartenstein, 1867.

turales y sociales, es una síntesis que oscila y se polariza entre los términos de la dualidad que lo define. Por una parte, él es naturaleza, sujeta a causalidad; por otra es espíritu, es decir, personalidad capaz de libertad.

¿Cuál es el lugar de esta nueva ciencia entre las demás ramas del saber? Según Scheler, «entre la metafísica de los problemas limítrofes de la matemática, física, biología, psicología, teoría del derecho, historia, etc., y la metafísica de lo absoluto, está una importante disciplina que actualmente gana cada vez más interés y significación: «la antropología filosófica». Su problema es el del cual Kant dice (en la Lógica) que todas las cuestiones filosóficas fundamentales a él afluyen, la interrogación: ¿Qué es el hombre?» (1).

Scheler concibe la antropología filosófica como la teoría de la esencia y estructura esencial del hombre y de la relación de éste con los demás reinos de la naturaleza e incluso con el fundamento de todas las cosas. Desechando el dualismo cartesiano que conduce a un sedicente paralelismo psico-mecánico, establece, por el contrario, como presupuesto básico de la indagación antro-po-filosófica el concepto de la unidad de la vida y del ritmo vital en el proceso orgánico anímico corporal. «El proceso fisiológico y el proceso psíquico de la vida son, desde el punto de vista ontológico, estrictamente idénticos (como Kant ya lo había sospechado), y sólo fenomenicamente distintos; pero también desde el punto de vista fenoménico son estrictamente idénticos en las leyes de su estructura y en el ritmo de su curso: Ambos procesos, los fisiológicos lo mismo que los psíquicos, son amecánicos, teleoklinos y concentrados sobre la totalidad... Lo que nosotros, pues, llamamos «fisiológico» y «psíquico» son sólo dos lados de la consideración de uno

(1) *Philosophische Weltanschauung*, pág. 10, Bonn, 1929.

y el mismo proceso vital». (1) De modo que el abismo entre cuerpo y alma erróneamente supuesto por Descartes, no existe. Hoy vemos que este error fué posible por haberse «prescindido completamente del sistema instintivo del hombre y del animal, el que precisamente constituye el intermediario y determina la unidad entre todo auténtico movimiento vital y los contenidos de la conciencia». (2) Sin duda, el esquema de la biología y psicología evolucionistas es aplicable al hombre, considerado este último únicamente en su aspecto bio-psíquico. En este sentido, merced a los aportes básicos del evolucionismo, hoy es un hecho comprobado que las funciones anímico-corporales de los animales superiores son las mismas que se dan también en el hombre, conforme a idénticas leyes naturales y en un ulterior desarrollo, diversificadas en la capacidad de elegir y en la inteligencia práctica o técnica al servicio del instinto puramente vital. Este hecho justifica y exige la estricta elaboración de un concepto sistemático natural del hombre. Mas, desde el momento que la dualidad —oposición— que se da en la esencia unitaria del hombre no se define, como acabamos de ver, por la sedicente de lo psíquico y lo físico, sino por la de vida y espíritu, se impone la necesidad de construir, a base de esta auténtica oposición, un concepto propiamente esencial del hombre. Si hombre y animal forman de hecho un riguroso continuo, toda separación entre ellos, fundada en meras propiedades naturales, es un corte y distinción arbitrarios que muestra inteligencia práctica en ese continuo; vale decir, que «no hay una unidad natural del hombre. Algo nuevo según la esencia y el modo —no según el grado— no comienza en el *homo naturalis*, sino en el hombre «histórico» referido a Dios, en aquel hombre que sólo recibe su unidad por obra de lo que él debe ser y debe llegar a ser» (3). De modo

(1) *Die Sonderstellung des Menschen*, pág. 230, in *Mensch u. Erde*, Darmstadt, 1927; publicada después en edición aparte con el título de *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. (Hay traducción castellana).

(2) Op. cit. pág. 232.

(3) *Zur Idee des Menschen, Vom Umsturz der . . erte*, I, pág. 309.

que —aceptada su solidaridad y continuidad biológica con la animalidad— el hombre no puede de ningún modo ser traído a unidad, contemplado unitariamente, desde su *terminus a quo*, sino sólo de acuerdo a su *terminus ad quem*, es decir, como «buscador de Dios», como lugar de irrupción de una forma de sentido, de valor y de acción superior a toda la restante existencia de la naturaleza. En síntesis, él únicamente puede ser traído a unidad como lugar de manifestación de la «persona», como ser que precisamente recibe su unidad —según esencia— mediante la idea de una *persona* perfecta e infinita (1).

Renovando una idea de origen aristotélico, sostiene Scheler que las funciones vitales y psíquicas se construyen gradualmente en correspondencia con la estructuración del mundo orgánico, de modo que el hombre comprende en sí los grados y estructuras esenciales de la existencia, en general, y los de la vida, y en él alcanza la total naturaleza la más concentrada unidad de su ser. De aquí resulta la siguiente construcción óntica que, a partir de los orgánico elemental, remata en el hombre: La escala más baja del acontecer psíquico vital constituye el inconsciente, insensible e irrepresentable ímpetu sensitivo (*Gefühlstrang*). En éste, sentimiento e instinto aun no se dan separados. Sus únicos estados son un placer y un dolor sin objeto. En este estadio, en que la vida instintiva sólo se traduce por un impulso al crecimiento y a la reproducción, no se da todavía ninguna sensación. El ímpetu sensitivo es extático. En la vida vegetal se da sólo este estadio. Sobre este primer estadio de la gradación psico-vital se erige el instinto. Éste, que se presenta como una especialización del ímpetu sensitivo, es conforme a sentido; es decir, para la totalidad del propio o de otro ser viviente es *teleoktino*, sea en beneficio propio o ajeno. Además, el instinto se desenvuelve según un rit-

(1) Sobre la idea de persona y el carácter «personal» del ser supremo véanse las fundamentales consideraciones de Scheler en *Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik*, II parte, pág. 412.

mo, una forma temporal, y se caracteriza en que se decide únicamente sobre situaciones que se presentan de nuevo y tienen una significación para la vida de la especie, como tal, pero no para la existencia singular del individuo. El instinto, que no se da en la planta y sí sólo en el animal, se diferencia fundamentalmente de la memoria y de la inteligencia asociativas, y referido al mundo circundante determina *a priori* lo que el animal puede sentir y percibir. El instinto decae paulatinamente en dos direcciones. De la conducta instintiva surge como primera dirección la «memoria asociativa», la que, a diferencia del instinto, está al servicio del individuo aislado. Como ya lo vio Aristóteles, y de lo que Semon y Hering, incurriendo en error, no se percataron, las plantas carecen de memoria asociativa. Esta, cuya acción llega a cobrar pleno sentido en relación con el número de ensayos o de pruebas que ejecuta el animal, es un principio conservativo que por medio de imitación y copia constituye tradición. Su base es el «reflejo condicionado» de Pavlov, o sea, el dispararse de una reacción: así, por ejemplo, la secreción de jugos estomacales en el perro no es originada por el alimento, sino al ver el animal a la persona que le trae el alimento. Por último, en la segunda dirección en que se bifurca el instinto originase la cuarta forma de la vida psíquica, la «inteligencia práctica». Esta se expresa en un repentino proceder pleno de sentido, independiente del número de ensayos hechos, frente a nuevas situaciones que no son típicas ni de la especie ni del individuo. La inteligencia no aparece, como hasta hace poco se aceptó, en un elevado estadio de la vida, sino que existe ya, como lo abonan las recientes investigaciones de Alberdes y Buytendik, en el infusorio. Y Köhler ha mostrado, tras pacíficos experimentos, que los monos antropomorfos poseen inteligencia práctica.

Y aquí se yergue la cuestión decisiva. Concedido que el animal posee también inteligencia, resta por averiguar si entre hom-

bre y animal existe únicamente una diferencia de grado, cuantitativa, o separa a ambos una diferencia esencial. ¿Es el hombre sólo un animal evolucionado o se da en él un principio esencialmente distinto, principio exclusivamente humano que no es hallable ni agotable mediante la capacidad de elegir y la inteligencia práctica? Scheler se decide por lo último, y a las funciones vitales, en la estructuración antes consignada, opone el *espíritu*, el que en el hombre corresponde a un nuevo centro de acción: la *persona*. Se aparta así resueltamente de las dos teorías con que se ha tratado de responder al problema de la relación entre el hombre y el animal: la que atribuye únicamente al hombre capacidad de elegir e inteligencia, y afirma entre éste y el animal una diferencia esencial donde sólo se manifiesta una cuantitativa, de grado —«entre un chimpancé listo y Edison (considerado éste solamente como técnico) existe sólo una, sin duda muy grande, diferencia de grado» (1)—; y la teoría de los evolucionistas de las escuelas de Lamark y Darwin que, al conceder con Schwalbe y Köhler inteligencia al animal, niegan absolutamente una última y decisiva diferencia entre hombre y animal, y adhieren así al sedicente concepto unitario del *homo faber*, rechazando de plano toda metafísica del hombre, toda relación de éste con el fundamento de las cosas. En contra de esta teoría, Scheler sostiene que la «esencia del hombre, y lo que su situación especial puede llamarse, está por encima de lo que se designa por inteligencia y capacidad de elegir, y no sería alcanzada aunque a esta inteligencia y capacidad de elegir se las representara al arbitrio cuantitativamente elevadas hasta el infinito» (2). Por sobre la inteligencia técnica y la capacidad de elegir, el «espíritu» elevase, pues, como un nuevo principio que, al margen de lo que llamamos vida (psíquica interna o biológica externa) determina la humanidad en el hombre. El espíritu, en la definición sche-

(1) *Die Sonderstellung des Menschen*, pág. 191. (Nota).

(2) *Op. cit.*, pág. 191.

leriana, acoge en sí no sólo la intuición del fenómeno originario y de todas las esencias ideales del conocimiento, sino también los diversos actos emocionales y volitivos. Representa una singular función cognoscitiva, una especie de saber sólo a él adscripto; su centro es la persona en el hombre, a la que por consiguiente se debe asimismo diferenciar rigurosamente de todos los centros funcionales de la vida. En virtud del «espíritu» el hombre puede ampliar, superar *su mundo circundante* en la dimensión ontológica del *mundo*, moverse y obrar en una perspectiva abierta sobre éste, vale decir, tener, por distanciamiento y substantivación, mundo. O sea, la esencia espiritual en el hombre hace que éste se sobreponga a sí mismo como ente natural y vital; mientras que el animal, carente de espíritu, está condenado a vivir internado y extático en su mundo circundante, arrastrando inevitablemente consigo, en todos sus movimientos, la estructura de su ámbito— límite infranqueable de todas sus reacciones (aun las más inteligentes) y percepciones sensibles, originadas en un estado fisiológico de su sistema nervioso. Sólo el hombre posee *objetos*, siendo el objeto la más formal categoría de la actividad lógica del espíritu.

De lo dicho surge la posición que al hombre compete en el acontecer cósmico. Desde el momento que él, mediante la conciencia de sí mismo y su capacidad de objetivación, reconoce que el mundo, en vez de no existir, existe (hecho contingente), simultáneamente se capacita para concebir la formal idea de un ser supra-singular, infinito y absoluto. Consecuencia necesaria de esta vivencia es que el hombre se sitúa fuera de la total naturaleza, descubre la excentricidad de su esencia respecto al mundo y se percibe a sí mismo en inmediata relación con el fundamento del cosmos. Entre la conciencia que el hombre tiene del mundo, de sí mismo y formalmente de Dios existe una relación necesariamente esencial; la esfera de un ser absoluto corresponde, pues, constitu-

tivamente a la estructura esencial del hombre. ¿Cómo tal esfera de un ser absoluto, o sea, Dios como persona infinita y perfecta viene a constituir, de modo esencial y en adecuada correspondencia, la estructura del hombre como persona? Esto es lo que ha ensayado de mostrarnos Scheler al asentar y elucidar la problemática en que reposa su ética tan medularmente vinculada con su concepción antro-po-filosófica. Todos los actos se concentran en la persona humana; ésta, como persona espiritual, es unidad ejecutora de actos. El ejecutor unitario de actos de la más variada índole es, pues, la personalidad. Análogo problema surge en lo que respecta a los objetos y su esfera. Los objetos, en tanto desde su virtualidad esencial pasan a ser, o mejor, ingresan en el ser, se concentran también en una unidad. Esta unidad es el mundo. El problema del mundo se corresponde con el problema de la persona. De modo que el correlato objetivo de la persona en general es el mundo. A toda persona individual corresponde (1) un mundo también individual; y así como cada acto pertenece a una persona, de la misma manera cada objeto pertenece a un mundo. A la vez, todo mundo es uno concreto sólo como mundo de una persona. Ahora bien, si a cada persona corresponde un mundo, y recíprocamente, entonces surge el problema de si la idea de un *único e idéntico mundo real* encuentra realización por encima de la estructura apriorística esencial que enlaza a todos los mundos posibles; o si, por el contrario, hemos de aferrarnos a la pluralidad de los mundos personales, como a perspectivas irreductibles a unidad. Tal idea de un mundo idéntico, la que responde a una vieja tradición filosófica, no es otra que la idea del «macrocosmo». Si éste existe, entonces podemos conocer y conocemos fenomenológicamente su estructura apriorística esencial. Y si ésta es válida para la esencia universal «mundo», también lo es necesariamente para todos los mundos posibles, o sea, todos los mundos personales. Así

(1) Véase: *Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik*, pág. 408 y sgs.

tendríamos que todos los mundos individuales y personales, o sea, todos los microcosmos son, sin perjuicio de su totalidad de mundos, al mismo tiempo partes del macrocosmo. Si el miembro correlativo del microcosmo es la persona humana, el miembro personal correlativo del macrocosmo estaría representado por la idea de una persona espiritual infinita y perfecta. Esta persona, si ha de llenar la condición esencial de una realidad, tiene que ser concreta. De este modo, según Scheler, nos es dada la idea de Dios con la unidad e identidad del mundo (macrocosmo) sobre la base de una relación esencial (1). Si somos llevados a asentar un único mundo concreto como real, sería absurdo —sostiene él— no asentar también la idea de un espíritu concreto. A la idea del mundo corresponde, pues, necesariamente, la idea de un ser personal infinito (Dios). Si se postula y asienta el mundo concreto y absoluto, se tiene que asentar también la persona concreta y absoluta de Dios. Así como cada microcosmo, como correlato de la persona humana, se integra en el macrocosmo, cada persona humana se integra en la persona divina, como correlato de este último.

La relación esencial del ser humano con el fundamento cósmico radica en que este fundamento, mediante la conjunción y compenetración de *ímpetu* y *espíritu* —sus dos atributos— se concibe y realiza inmediatamente en el hombre mismo. La existencia humana es, pues, el punto de encuentro de aquellos dos atributos primarios del fundamento originario en devenir. Sólo en el yo humano ímpetu y espíritu, los dos atributos del *ens a se*, se relacionan recíprocamente de modo viviente. El yo humano espiritual, el corazón del hombre, es el único y decisivo lugar en que se cumple el proceso de autorrealización, de autodivnización, pro-

(1) Véase Op. cit., pág. 411 y sg.

ceso que sólo insertándose en el devenir histórico del mundo puede marchar hacia su plenitud; o sea, la divinidad o humanidad en el hombre adquiere el mundo, concebido y vivido como historia, a fin de realizarse a sí misma. «Ni el hombre puede llegar a su destino sin saberse miembro de aquellos dos atributos del ser supremo, ni el *ens a se* alcanzar el suyo sin la cooperación del hombre. Espíritu e ímpetu, estos dos atributos del ser, prescindiendo de su recíproca penetración en devenir, tampoco están —como finalidad— en sí acabados: crecen en sí mismos justamente en sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida del mundo» (1).

De donde, el hombre no es un mero ser pasivo, algo que es simplemente dado, sino que en su irradiación esencial, en su intención de trascendencia, se cierne en la historia como tarea inacabable, como meta eternamente lejana de un incesante proceso de humanización.

(1) *Die Sonderstellung des Menschen*, pág. 252.

CAPITULO IV

EL LOGOS Y LA IDEA DEL HOMBRE

La idea del espíritu como un principio específico al hombre, la afirmación en éste de una esencia espiritual que lo separa de la animalidad, tiene su origen en la cultura griega.

Fueron, en efecto, los griegos quienes forjaron la idea del *homo sapiens*, idea que implica la primera exaltación de la conciencia humana por sobre toda otra especie de naturaleza. Esta conquista había de tener decisivas consecuencias en la historia y evolución del concepto que el hombre se forma de sí mismo.

De acuerdo a esta noción del *homo sapiens* —a la que Platón y Aristóteles dieron rigurosa formulación y pleno contenido filosóficos— la especulación griega atribuye a la naturaleza humana un agente específico, esencialmente distinto de los agentes que actúan en la vida animal y vegetal: la razón.

Es la razón, el *logos*, lo que faculta al hombre para el conocimiento del ser en sí mismo. En virtud de este principio actuante en él, el hombre puede adquirir conciencia de sí mismo, del mundo y de la divinidad; conducirse respecto a sus semejantes conforme a normas que regulan y orientan su conducta; y finalmente reaccionar sobre la naturaleza modelando, con la materia

que ésta le da, obras que por la eficacia del mismo principio cobran pleno valor y significado.

En la cultura griega alcanza por primera vez la conciencia humana semejante altitud, sobreponiéndose por la fuerza creadora y modeladora del *logos* a la naturaleza. En otras culturas no ha alumbrado este pensamiento. Las del oriente no lo concibieron y menos se dió en el ámbito del hombre primitivo, cuya vida estaba informada por un profundo sentimiento de afinidad con el mundo animal y vegetal. Es, pues, un aporte exclusivo de Grecia, una creación original de su espíritu, germen que ha fecundado y condicionado —en sus directivas cardinales— la evolución del espíritu occidental y la correspondiente idea del hombre, propia de este ámbito cultural.

Merced a este concepto del *logos*, que se concreta y alcanza su máxima expresión en la fórmula del *homo sapiens*, el hombre gana, por encima de los demás seres, una posición privilegiada que sólo él ha de poseer —encumbramiento que lo pone en relación con la divinidad misma. Y este privilegio excepcional sólo es posible porque la razón, el *logos*, agente específico que sólo al hombre conviene y no se da intrínsecamente en la naturaleza, es él mismo de carácter divino.

Este agente puede conocer el mundo desde que ontológicamente es idéntico con el principio originario y plasmador de las cosas. Mediante su eficacia, su acción racionalizadora, el caos se organiza en cosmos. Asimismo, conforme a su esencia, como *logos*, como razón humana este agente es constante a través de la historia y en las clases, y posee, con prescindencia del instinto y de la sensibilidad, poder intrínseco, es decir, puede por sí mismo desarrollar la actividad que le es inherente: realizar las ideas.

Tras este encumbramiento de la conciencia humana, que opera la cultura griega con su invención del *logos*, de la razón como principio específico del hombre, el cristianismo con su doctrina del origen divino del hombre y del Dios que se hace hombre es un impulso decisivo en el sentido de esta elevación. Realiza una

nueva exaltación de la conciencia, elevando en forma excepcional y única, y hasta una altitud no sospechada por la cultura clásica, el concepto y el juicio que el hombre forma de sí mismo. Así, por obra del cristianismo, el hombre —esencia que por su origen participa de lo divino— adquiere una posición central en el conjunto cósmico.

A partir de este punto su autoconciencia comienza a desarrollarse, ganando en este proceso, que se prosigue sin solución de continuidad, grados cada vez más elevados. El juicio que el hombre forma de sí mismo a través de este desenvolvimiento, y la exaltación y sobrestimación de la conciencia humana que es su necesaria consecuencia, postulan en virtud de esta elevación el origen metafísico de la idea del hombre. En efecto, el concepto histórico del hombre, afirmado implícitamente por las nociones antropológicas del pensamiento occidental, presupone la idea de Dios y la doctrina del hombre como imagen de Dios.

En lo que concierne a esta procedencia de la idea del hombre, la afirmación que la contradice, involucrada en la teoría de que la idea de Dios trasunta «antropomorfismo», es, según Scheler, insostenible. No se puede hablar de antropomorfismo si no se tiene previamente en el espíritu la idea de Dios. Sólo tiene sentido hablar de antropomorfismo si el hombre no es «la medida de todas las cosas», sino un único objeto de posibles medidas, y si en él, al lado de su naturaleza, incluso aparecen activas las leyes de una supranaturaleza, a las que el hombre aprehende en su vivencia para distinguir en ellas lo meramente antropomórfico de sus ideas de la eterna validez objetiva de las mismas.

Según Scheler, los que dicen que la idea de Dios es antropomorfismo de hecho han afirmado secretamente un Dios, y en realidad un Dios precristiano. Por ello «la única idea del hombre, con pleno sentido, es absolutamente un *Theo-morphismus*»; la idea de un incógnita, la imagen finita y viviente de Dios, una semejanza suya, una de sus innúmeras proyecciones sobre el gran

muro del ser» (1). Pensado según la idea de tal posible relación con lo absoluto, el hombre, precisamente mediante la actividad que determina sus monopolios específicos (lenguaje, conciencia, mitos, religión, ciencia, arte, sociabilidad, etc.), es o puede llegar a ser la esencia trascendente a sí mismo y, en general, a toda vida. «Hombre, en este sentido completamente nuevo, es la intención y gesto de la *trascendencia* misma, es la esencia que ora y busca a Dios. No «ora el hombre» —él es la oración de la vida por sobre y allende sí misma; «no busca él a Dios» — él es la incógnita viviente que «Dios busca» (2).

A través de la especulación moderna continúa, con variaciones y retrocesos que en el fondo no contradicen ni invalidan la dirección fundamental, el proceso de elevación de la conciencia humana. La historia del desarrollo e incremento de la autoconciencia es la historia de las teorías de la estructura y esencia del hombre.

A la antropología filosófica incumbe, como una de sus tareas principales, precisar el sentido de estas intermitentes exaltaciones de la conciencia humana y decirnos si en realidad responden a una mayor claridad y profundidad en el concepto que el hombre adquiere de la posición que objetivamente ocupa en el conjunto de la naturaleza.

(1) Max Scheler, «*Zur Idee des Menschen*», pág. 297, in *Vom Umsturz der Werte*, I Bd., Neue Geist, Leipzig, 1919.

(2) Op. cit., pág. 295.

CAPITULO V

LA NUEVA IMAGEN DEL HOMBRE

Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke, es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.

Nietzsche, *Zarathustra*.

En los senos del espíritu contemporáneo se está plasmando una nueva imagen del hombre. Trasciende ya al exterior, en múltiples e inequívocas manifestaciones, este soterrado esfuerzo.

El hombre camina a una integración plena, hacia el hombre del equilibrio armónico entre espíritu e instinto. Tal síntesis es la tarea postulada por nuestra época como *desideratum* que condiciona uno de los aspectos esenciales de su proceso histórico.

Una precípua concepción antropológico-filosófica nos ha anticipado ya el perfil de la nueva imagen. Atento a una integración de todas las direcciones del saber, presupuesto de una nueva cultura ecuménica, Scheler afirma como finalidad del proceso de humanización —finalidad relativamente alcanzable en cada época histórica— el ideal del hombre plenario. «El ideal para el hombre, si de algún modo se lo ha de llamar, es el *todo hombre*» (1).

(1) *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, pág. 55, in *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929.

Según Scheler, no cabe sostener que el hombre, moviéndose en la órbita de una progresiva evolución biológica tienda a rematar en el tipo del super-hombre, como lo proclamara, en un primer momento, rectificado después, el optimismo vitalista de Nietzsche, ni tampoco que esté necesariamente librado a un descenso biológico hasta el nivel de la animalidad. Pero si el hombre, en sentido biológico y morfológico, es un ser definitivamente fijado ya y abstraído, por ende, a ulterior evolución, en cambio como ser histórico y según la pauta de su constitución esencial es indefinidamente perfectible. En todo momento de su devenir puede la acción concertada del espíritu y de la voluntad, inspirándose en un ideal de libre autoformación, reelaborar, depurar, incrementar el núcleo plástico y vivo de la naturaleza humana.

En los últimos decenios del siglo XIX, Nietzsche, en nombre de los valores vitales, eleva la primera protesta contra ese ente despontecializado y exangüe que las valoraciones convencionales de una cultura de máxima sublimación ascética y racionalista habían dado en llamar «hombre».

Denuncia la sistemática deformación de la imagen del hombre operada por los intereses de determinadas épocas, comunidades, religiones, sectas, normas sociales. Los conceptos accidentales en que se orienta esta apreciación están de antemano viciados y falseados por la prevalencia de tales intereses. Urge, pues, distinguir entre auténticos y falsos valores, entre vida afirmativa, ascendente, y decadencia, desvitalización. Hay que restablecer la dignidad del hombre como un ser uno con la naturaleza; afirmarlo en sus instintos, en sus ímpetus, en su efectiva gravitación telúrica.

Zarathustra, poseído de esta misión, desgarró el velo de ilusivos postulados morales y convencionalismos sociales; emprende la gran lucha por devolver al hombre «el sentido de la tierra». Deviene el geólogo apasionado del ánima humana, la que olorosa

y promisoro de insospechada flora, emerge, tras ardua jornada de redescubrimiento, como tierra de dilatadas orillas. Exalta al hombre como ser biológico e instintivo porque sabe —verdad psicológica del momento lírico— que «en la noche se eleva la voz de todos los surtidores». Favorece así el regreso del ser humano al oscuro seno primigenio, *alma mater* de germinaciones.

(De antirracionalismo presocrático se nutre la aguda desconfianza de Nietzsche en el «espíritu», en la conciencia, a la que considera apócrifa potencia vital. Actitud que hoy alcanza contenido positivo en el panvitalismo romántico propugnado por Luis Klages: búsqueda y exaltación de la vida y del alma, primacía de lo inmediato. A lo espiritual, a lo consciente, considerado como un principio negativo y destructor se opone lo anímico, y hasta lo meramente biológico, tenido por lo único creador, capaz de perpetuar y henchir la vida. Klages, confundiendo espíritu con inteligencia técnica, presenta «el espíritu como enemigo del alma» (*Der Geist als Widersacher der Seele*, título de su obra más reciente y sistemática). Este animismo a ultranza —verdadera arremetida contra la actividad consciente y el intelecto— tiende a revelarnos la fuerza creadora del alma, su potencia mágica, y puede expresarse integralmente por lo que está dicho en el *Hyperion* de Hölderlin: «el hombre es un rey cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona»).

Bien interpretada, la idea nietzscheana del super-hombre tiene, más que el valor de un ideal, un valor polémico e incluso un carácter simbólico. Tal concepto se erige en primer lugar como contrafigura del «hombre moderno» abúllico y desvitalizado a fuerza de seudos escrúpulos morales. Como una invitación a la ascensión Zarathustra pone ante los ojos de este ente moralizador e histérico el paradigma del super-hombre, «nuestro más próximo estadio», en el sentido de un hombre posible y superior, en poderío intrínseco, al común de los hombres.

El genial psicólogo que fué Nietzsche, en su ardiente conquista del hombre, nos aportó en germen la nueva verdad, el postu-

lado que conciden en afirmar la psicología actual y las más recientes investigaciones en el dominio de las ciencias del espíritu: El hombre es *unidad de cuerpo y alma*, y como tal hay que contemplarlo en su totalidad dinámica, y dentro de la pluralidad de ámbitos en que vive y de cuyas posibilidades él es portador.

Mas el lado psico-físico del hombre no es el único elemento de la imagen en gestación. Nuestra época, reaccionando contra la sublimación ascética espiritualista, lo ha exaltado en demasía. El espíritu y todas sus manifestaciones experimentan hoy una visible desvaloración, y correlativamente se supervalora la vida instintiva hasta el extremo que puede hablarse de una verdadera rebelión de los instintos. Sin embargo, este acusado movimiento de *re-sublimación* (1) es una inevitable etapa transitoria que conduce a un nuevo tipo humano, al hombre de la tensión entre espíritu e instinto, expresada en unidad de existencia y de acción.

Ya se le ha restituído al hombre la naturaleza, de la cual lo había proscrito una exagerada sublimación ascética; él ha devenido así partícula cósmica expansiva, cargada de sugerencias vitales. En todos los predios de nuestra época se siente la presencia orgiástica de Dionysos, y una nueva primavera corre por las playas del mundo. Es un impetuoso proceso de resublimación, del que nos ofrece una pálida similitud la imagen de la vida renacentista; proceso en el que el «Dios, del cuerpo» es exaltado en las formas femeninas y en la elasticidad del *bios*, característica de la destreza y júbilo deportivos.

En realidad, un orbe que ha envejecido irremediamente añora la perdida juventud; pero una juventud que sólo se busca

(1) Según Scheler, quien introdujo el concepto y el término, el proceso de *resublimación* consiste en la limitación, concientemente querida, de la cantidad de energía que el organismo aporta al cerebro y respectivamente a la inteligencia, en la que toda actividad puramente espiritual aparece incluida. (Véase Op. cit. pág. 62).

en la vibración instintiva, en el instante aleatorio del éxtasis biológico sin llegar a tomar conciencia de sí, a contemplarse como permanente presencia esencial, no es del todo juventud! Cada primavera pasa sobre el árbol añoso y lo cubre de verdor; pero este reverdecer cíclico no es *la* primavera, sino que ésta, como esencia telúrica, es permanente presencia y está en el cosmos como el espíritu está en el hombre. No en el resplandor fugaz que dispara el adentrado fuego del instinto —fragua de toda vida— sino en la sosegada claridad del espíritu, perspectiva abierta hacia el mundo, se reencuentra el hombre en su esencia fundamental y percíbese solidario de la naturaleza total y en contacto inmediato, esencial y existencial, con el fundamento supremo de las cosas. «Quien más profundamente arraigue en la fosquedad de la tierra y de la naturaleza, de aquella *natura naturans* que originariamente crea todos los productos naturales, la *natura naturata*; y quien a la vez, como persona espiritual, más se eleve en su autoconciencia, en el mundo luminoso de las ideas, ese— en la recíproca penetración, perpetuamente deviriente, de espíritu e ímpetu— se aproxima a la idea del todo hombre y en ella a la idea de la sustancia del fundamento del mundo mismo» (1).

Tenemos ya al hombre en posesión de uno de los términos de su ecuación: *vida*; palabra que, erigida en lema, define casi sin residuo la orientación de nuestra época con su clamor vitalista y su práctica de la filosofía del orgiasmo; ahora, él, consciente de su estructura esencial, ha de ascender hasta el otro término: *espíritu*. Vuelto hacia el ideal del hombre plenario, se le impone, pues, la tarea de abarcar *vida y espíritu, instinto e idea* en una armónica síntesis metafísica —síntesis que como un todo indiviso y viviente ha de traducirse por la concreta personalidad del hom-

(1) Op. cit., pág. 66.

bre, en tanto ente histórico encaminado hacia una finalidad que es él mismo, su propia realización. En la base de este conato es postulada, a la par de una igualación de las diferencias en que el tipo humano se ha escindido en las distintas direcciones de su actividad, la igualación del hombre apolíneo y del hombre dionysíaco, considerados como tipos.

Así como no cabe desglosar al hombre de su medio cósmico, aislarlo de la naturaleza, tampoco es posible, sin condenarlo a asfixia en el ámbito concluso de su mundo circundante, privarlo de su contacto con el supremo fundamento de las cosas, vale decir, de la atmósfera metafísica en que, por encima del hombre-naturaleza, alienta el hombre como esencia espiritual. Sólo por esta doble vía le será dable al hombre llegar a la fecunda referencia de la vida al espíritu y del espíritu a la vida, y así aproximarse a la idea del fundamento cósmico, el que como sustancia está necesariamente por sobre la oposición de vida y espíritu, de ímpetu e idea.

Tal el esorcizo del nuevo microcosmo que se insinúa en el horizonte de nuestra época. Alertas hacia su signo, podemos decir con Nietzsche, seguros de que su exigencia es algo que ha acontecido: «Es tiempo de que el hombre establezca su finalidad, es ya tiempo de que el hombre plante la simiente de su más alta esperanza!» Consciente del objetivo que se ha creado, el hombre deviene posibilidad en marcha, desarrollo indefinido; es, para sí mismo, tarea inacabable.

El espíritu humano, según Scheler, es teatro de un doble proceso: de humanización y divinización, recíprocamente condicionados. En última instancia, aunque la divinidad no pueda realizarse sin el hombre, no es Dios quien se humaniza, sino que aquí es postulada la divinización del hombre. Resuena y se prolonga en la concepción scheleriana uno de los más centrales pensamientos de Nietzsche: «De existir Dioses, cómo resignarnos a no ser uno de ellos; luego, no hay Dioses». No los hay, fuera del hombre que, haciéndose a sí mismo, eternamente se autodiviniza, sin llegar jamás a serlo.

Si el hombre es una dirección del movimiento del universo mismo, su objetivo, entonces, no es otro que llegar a ser cada vez más el hombre del espíritu divino. Peregrino a través de su propia historia, humanizarse integralmente, vale decir, divinizarse, ha devenido para él su más acendrado conato.

CAPITULO VI

LA METAFISICA DE «VIDA» Y «ESPIRITU»

Dos principios en esencia distintos y originariamente contrapuestos informan y estructuran la concepción metafísica que Max Scheler bosquejara en la última fase de su desarrollo filosófico (1).

«Vida» y «espíritu» recíprocamente referidos y rigurosamente discriminados en su irreductible individualidad, surcan el pensamiento scheleriano dinamizándolo, haciéndolo vibrar en el dramatismo de una de esas interrogaciones que, por hondas y fundamentales, parecen exigir a la potencia especulativa del hombre, desde el momento que en ellas se concentra y sublima, jugarse íntegra.

La originalidad inquietante de esta concepción radica en que en ella, a diferencia de lo que fué persistente esfuerzo dentro de la tradición de la metafísica occidental, en lugar de intentarse conciliar ambos principios, se mantiene y aguza el dualismo, acentuándose la esencial diferencia entre vida y espíritu.

(1) En realidad el problema de la separación de vida y espíritu preocupa a Scheler desde el comienzo de su filosofar; aparece ya en su obra primeriza *Transcendentale und psychologische Methode*, está en la base de su obra capital, *Der Formalismus in der Ethik*, aunque en ambas es cuestión más de una oposición metódica y funcional de principios, sin el alcance metafísico y relevante concreción que asume en sus últimos ensayos magistrales: *Die Formen des Wissens und die Bildung*, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*.

El concepto de vida se atiene a los hechos y leyes biológicos; incluso estrechamente ligado a lo biológico está lo psíquico, que, en consecuencia, también se opone a lo espiritual. El concepto de espíritu, en cambio, se inspira en las esencias ideales del conocimiento y tiende, con la cooperación de lo instintivo y vital, a la realización de los valores estéticos, éticos, religiosos.

Lo psíquico y lo fisiológico son sólo dos aspectos de un idéntico y unitario proceso vital (la vida psico-física es una); corresponden a dos modos de consideración de este proceso. De modo que el espíritu que ejecuta ambas formas de consideración tiene necesariamente que sobreponerse a la relación de cuerpo y alma. En efecto, por propia legalidad, lo espiritual en el hombre inequívocamente se eleva por encima de todo acontecer temporal y de la dinámica instintiva de toda vida anímico-corporal. «La vida es ya inespacial, pero asimismo ser temporal, y lo que designamos por espíritu es no sólo supraespacial, sino también supratemporal» (1). Y sólo en tanto exigen actividad, los actos espirituales dependen, más indirectamente, de los procesos vitales temporales.

Acotando estrictamente su posición frente a las teorías que postulan la unidad metafísica de la vida, Scheler rechaza en absoluto todo biologismo metafísico, toda concepción que haga consistir el fundamento del mundo en *élan vital* o en vida o en alma universal (Bergson, Simmel, Driesch, etc.) Para él, el espíritu, ni en tanto cognoscente, contemplativo y pensante, ni en tanto emocional y volitivo es una floración de la vida. Ninguna especie y forma de legalidad noética se deja reducir a la legalidad bio-psíquica de los procesos automáticos y teleoklinos; cada una de estas legalidades es de por sí autónoma. Por consiguiente, los valores del conocimiento, los religiosos, éticos, estéticos, no son de ningún modo subespecies de los valores vitales. La vida misma sólo puede

(1) Max Scheler. *Die Sonderstellung des Menschen*, pág. 237 (en el volumen colectivo *Mensch und Erde*, Otto Reichl, Darmstadt, 1927), publicado posteriormente bajo el título *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (la misma editorial). La presente y ulteriores citas son de acuerdo a la primera edición.

llegar a ser objeto del conocimiento objetivo y de la aprehensión de valores justamente porque las regiones del ser y las esferas de los objetos, incluso la esfera ontológica y objetiva de todos los procesos y cosas concernientes a la vida, son y subsisten en su conjunto con independencia de la esencia y existencia de lo vital y de las organizaciones vivientes. Si lo contrario fuese verdadero y toda existencia y modo de ser, o su conocimiento, fueran relativos a la vida, entonces la vida misma sería incognoscible.

No se da, pues, ningún proceso o evolución que desde la mera vida conduzca al espíritu; tampoco un paulatino ~~desarrollo~~ o surgir de la esfera espiritual a partir de lo vital. Distinto de la inteligencia técnica y superior a ésta, el espíritu se manifiesta como un nuevo principio que, como tal, está fuera de lo que en el más amplio sentido podemos llamar vida. «Lo que al hombre hace hombre es un principio opuesto, en general, a toda vida, el que como tal no se puede reducir a la evolución natural de la vida» (1). En este sentido, en las manifestaciones y operar de lo que llamamos espíritu en lugar de acusarse una prolongación de las funciones vitales, un aumento de las fuerzas naturales de la vida, acontece por el contrario, una decisiva variación de la dirección fundamental de esta última, una inhibición de las fuerzas vitales.

El destino fundamental de semejante esencia «espiritual» radica en su libertad, en su existencial desprendimiento de la presión y dependencia de lo orgánico y de todo lo que atañe a la vida en general. Esta esencia espiritual no está ligada al instinto y al mundo circundante, sino libre de éste y «abierta» hacia la dimensión del mundo. «Una esencia tal tiene mundo, puede elevar a objetos los centros de resistencia y reacción —que le son dados originariamente— de su mundo circundante, en el que el animal surge extático, y por sí misma comprender el modo de ser

(1) Op. cit. pág. 192.

de estos objetos sin la limitación que mediante el sistema vital del instinto y las funciones y órganos sensoriales adyacentes a él experimenta este mundo del objeto o la manera en que él es dado» (1).

Conforme a esta función que le es propia, espíritu es, para Scheler, objetividad, capacidad de determinación de las cosas mismas mediante el modo de ser de éstas. Siendo el espíritu centro de que irradia toda objetivación, es el único ser incapaz él mismo de ser objeto. El espíritu es «pura actualidad», tiene su ser y sentido solamente en la libre ejecución de sus actos; respecto a los instintos tiene una función inhibitoria, vale decir, supresoria; procede, pues, ascéticamente con relación a lo vital. De aquí que Scheler, con expresión plena de sentido, caracterice al hombre, en tanto portador del espíritu, como el «asceta de la vida».

Las tendencias preponderantes en la filosofía occidental hicieron radical sobrestimación del espíritu; así, el idealismo antiguo y medieval e incluso el post-kantiano, cuyos sistemas integran el bloque del «idealismo alemán», consideran al unísono la vida como la más baja y débil pre-forma del espíritu. En contra de esta concepción que erige al espíritu en agente dotado de propia energía, Scheler afirma resueltamente que el espíritu es impotente y existe puramente para sí mismo; y, en consecuencia, sostiene su originaria inferioridad real frente a la vida. Si en su ser y obrar, en energía productiva, la vida supera al espíritu, en cambio *la indubitable superioridad del espíritu respecto de la vida y de las funciones vitales radica en el orden de los valores, en el rango metafísico que en su escala posee. En este sentido el espíritu es, para Scheler, el principio más alto.*

La teoría clásica de la autopotencia del espíritu, la que al-

(1) Op. cit., pág. 193.

canza rigurosa formulación filosófica en Platón y Aristóteles, los que atribuyen a las ideas y formas fuerza creadora y plasmadora, es falsa y engañosa. El espíritu sólo consiste en un grupo de puras intenciones; en su pura forma carece, simplemente, de poder, fuerza y actividad. De aquí que él, por principio, esté en situación de inferioridad respecto a la vida. Así, las más altas formas del ser no son en la realidad, como enseñó la especulación griega occidental, las más poderosas, es decir, las propiamente causantes. «La corriente de fuerzas y de acción, la que puede afirmar sólo la existencia y contingente modo de ser, fluye en el mundo que habitamos no de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba» (1). De donde «toda forma más alta del ser es con relación a las más bajas relativamente impotente y no se realiza mediante sus propias fuerzas sino por medio de las fuerzas de las más bajas» (2). En pareja relación están espíritu y vida.

Partiendo de la vivencia de la personalidad humana productiva, Scheler reconoce la razón que en este punto asiste a las teorías naturalistas de tipo vitalista y afirma que «lo que en el hombre es propiamente creador y potente no es lo que nosotros llamamos espíritu (y las más altas formas de la conciencia) sino las oscuras y subconscientes potencias instintivas del alma» (3). El espíritu es originariamente impotente; no puede, por tanto, producir ninguna clase de energía instintiva. La energía de que le es dable disponer surge sólo mediante sublimación, limitación de la vitalidad, que es el principio potente, dotado de propia fuerza. Son, pues, los instintos, en sí ciegos y permanentemente librados a la contingencia de las fuerzas vitales, los que operan la potencialización y vivificación del impotente espíritu. «Sólo la vida puede poner en actividad y realizar al espíritu, desde su más simple actuar hasta la ejecución de una obra a la que otor-

(1) Op. cit., pág. 219.

(2) Op. cit., pág. 220.

(3) Op. cit., pág. 241.

gamus sentido espiritual» (1). Inversamente, el espíritu a su vez tiene una labor respecto a la vida: idearla, proponerle direcciones. La vida, es decir, el ímpetu por naturaleza demoníaco y ciego para las ideas y valores espirituales, es ideada y espiritualizada por medio de las inhibiciones y desinhibiciones que parten del espíritu, o sea, del centro de los actos espirituales constituido, según Scheler, por la persona. Por consiguiente, en toda existencia humana espiritual se opera una recíproca penetración de vida y espíritu, de ímpetu e idea.

Por obra del espíritu, de la función que a éste le es peculiar, el hombre, a diferencia del animal, es el ser que puede decir «no» a lo real de su contorno, el eterno protestante contra toda mera realidad, el «asceta de la vida». «Pero, aquí surge la cuestión decisiva: ¿procede primariamente el espíritu del ascetismo, supresión, sublimación, o recibe solamente mediante éstos su energía? En la respuesta a esta interrogación se separan los caminos en un sentido decisivo. Según mi convicción, por medio de aquella actividad negativa, de aquel «no» a la realidad, de ningún modo es condicionado el ser el espíritu, sino sólo, por decir así, su aprovisionamiento de energía y, con ella, su capacidad de manifestación» (2). Toda la fuerza que el espíritu frente a la vida puede ofrecer y afirmar no procede de sí mismo, sino que él, valiéndose de singulares rodeos, por medio de aquel acto de ascetismo, de suplantación del instinto, tiene que adquirirla paulatinamente del dominio de la vida, de la zona oscura y potente del ímpetu. A su vez, en implícita correlación, los impulsos vitales pueden entrar en la legalidad del espíritu y en la estructura de ideas y de sentido, y durante este afluir y penetración otorgar fuerza al espíritu, por naturaleza privado de ella.

Como vemos, para Scheler, la *vida* y el *espíritu* son principios recíprocamente dependientes y ordenados. No están, pues, en el estado de lucha, de radical y originaria enemistad en que los con-

(1) Op. cit., pág. 238.

(2) Op. cit., pág. 210.

cibe Luis Klages, cuya teoría, si bien considera vida y espíritu como dos categorías fundamentales e irreductibles, las pone frente a frente en esencial antagonismo, de modo que el espíritu, que de hecho y erróneamente Klages asimila a una complicada inteligencia técnica, aparece como principio enemigo y aniquilador de la vida.

Pero Scheler no se detiene en la precedente oposición metódica de *vida y espíritu* considerada como mera dualidad de principios, sino que, transponiéndolos a la esfera metafísica, los erige en fundamentos absolutos, proyéctalos hasta el ser supremo. Así, vida y espíritu devienen, para él, atributos del fundamento del mundo. Esta concepción se inspira, sin duda, en un postulado de la metafísica inductiva de Fechner, postulado que en su doble enunciado reza que lo que una parte del mundo contiene como indisoluble modo fundamental, tiene que ser contenido también en el todo (teoría del microcosmo y del macrocosmo); y que mediante la analogía podemos ampliar continuamente nuestro saber sobre lo que inmediata y mediatamente nos es dado en la experiencia.

Los dos atributos —para nosotros conocidos— del fundameono del mundo, son, según Scheler, la *natura naturans*; es decir, «el ímpetu cargado con innumerables imágenes», principio que responde de la realidad y del modo de ser accidental de esta realidad; y el supra-singular y eterno espíritu, el que en el acto de la continua realización del mundo se expresa y realiza en el orden de las ideas, en todas las esencias ideales del conocimiento. Así concebido, no puede ser de ningún modo el espíritu el principio omnipotente. Haberle atribuido fuerza creadora, productora de realidad, fué el error del teísmo cristiano y de la doctrina, que tan bien se aviene con éste, de la autopotencia de la idea, doctrina proclamada, con sólo diferencia de matices, por la metafísica idealista a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. El principio propiamente dotado de fuerza, el que directamente responde de la realidad, principio saturado de toda la contingencia

peculiar a ésta, es la ciega vida originaria del ímpetu. De acuerdo a la enunciada naturaleza de ambos principios, el proceso del mundo consiste en la espiritualización del ímpetu y en la vivificación del espíritu; la recíproca penetración de estos atributos primarios es el objetivo y fin último de todo ser y acontecer finitos, y a la vez la vía de glorificación de lo absoluto, de acceso a éste por parte del hombre en vista a su identificación con él a través de la evolución histórica y del devenir del fundamento cósmico en la historia humana.

Ernesto Cassirer ha movido algunas objeciones contra esta concepción metafísica de «vida y espíritu». Al hilo de ellas, haciendo el análisis de las mismas y repensando el problema en su ulterior alcance, intentaremos una interpretación crítica del dualismo scheleriano de *vida y espíritu*.

¿«Cómo se explica que las fuerzas de la vida, las fuerzas instintivas puramente vitales en el sentido scheleriano, se dejen apartar de su propia ruta y tomen la dirección que les señala el mandamiento del espíritu?» pregunta Cassirer. Tal *dubitación* no ve, en nuestro parecer, la consecuencia errónea que ella implica. Si la función del espíritu es idear la vida, proponerle direcciones a fin de realizar mediante ella —y sólo mediante ella— sus valores, no está dicho con esto que la dirección que tome la vida sea «completamente opuesta a lo vital». Si así fuese, ¿cómo podríamos considerar a la vida como el principio activo realizador del valor, llamado a dar efectividad a éste?

«¿Cómo puede el espíritu —objeta a continuación Cassirer— obrar sobre un mundo al que él mismo, por cierto, no pertenece?; ¿cómo se deja conciliar la trascendencia de la idea con la inmanencia de la vida?» (1). La dificultad aquí señalada sólo es tal

porque Cassirer, pasando por alto los verdaderos términos de la problemática scheleriana, razona desde el punto de vista del idealismo, que sienta la autopotencia del espíritu, al que en consecuencia se lo concibe capaz de «obrar»; además considera vida y espíritu como esferas comunicantes —dos mundos— lo que, para Scheler, en realidad no son, desde que no obstante ser originariamente distintos, y precisamente por esto, se presentan como principios recíprocamente ordenados y en mutua penetración.

Si vida y espíritu, en tanto atributos del fundamento del mundo, se encuentran en el hombre y se traducen en la unidad dinámica del proceso humano, no tiene sentido hablar de trascendencia de la idea respecto a la vida. Ambos, vida y espíritu, estrictamente considerados, en tanto principios funcionales, pueden ser pensados como inmanentes al hombre; pero desde el momento que uno y otro cobran en la concepción scheleriana significación óntico-metafísica cabe concebirlos como trascendentes al ser humano, tomado éste como unidad concreta de vivencia.

Por otra parte, tomar *vida* en una acepción psicológica, reduciéndola a algo meramente inmanente es un flagrante error, en el que con frecuencia incurren los críticos de la filosofía scheleriana. Vida en tanto ímpetu originario (*Drang*), como la concibe Scheler —de lo que Cassirer toma nota, mas luego olvida en las oscilaciones de su discutir crítico— es por el contrario un concepto rigurosamente metafísico que designa un atributo, una potencia del ser.

«¿Cómo puede la vida —torna a interrogar Cassirer— ver las ideas que el espíritu le presenta y dirigir hacia ellas su curso, cuando ella, la vida, según su esencia originaria es concebida como mero ímpetu, como específicamente ciega para lo espiritual?» No se trata de que la vida *vea* las ideas, sino de que ella fecunda y realiza sin necesidad de visión los valores espirituales que yacen en posibles rutas de la corriente vital. El hombre, como ser espiritual, mediante un acto de ascetismo, sirviéndose de la voluntad (que carece, según Scheler, de fuerza creadora positiva y por lo mismo no es un *fiat*, sino un *non fiat*) inhibe o desenea-

(1) «Geist» und «Leben» in die Philosophie der Gegenwart in «Die neue Rundschau», pág. 252, 2. Heft, febrero 1930, Berlín.

dena el turbión del ímpetu. Lo desvía de valores que su fuerza ciega puede sepultar o aniquilar, o lo endereza hacia aquellos que han menester de su limo para fructificar. Es decir, el espíritu, con su función puramente ascética, con su *non fiat*, deja que sus valores sean realizados por la vida o evita que ésta los destruya. Inhibe o liberta la fuerza vital.

«Si vida y espíritu —insiste Cassirer, objetando— pertenecen a mundos completamente distintos, si según su esencia y origen son completamente extraños entre sí, ¿cómo es posible que ellos, sin embargo, ejecuten una labor completamente unitaria, y en la construcción del mundo específicamente humano, el mundo del sentido, obren conjuntamente y se engranen uno con otro?» (1) Para nosotros esta objeción oculta un desconocimiento de la dirección en que Scheler plantea la cuestión. Cassirer, prescindiendo de los presupuestos metafísicos del problema, parece sólo atender a la oposición metódica de vida y espíritu, a su carácter meramente funcional. Observemos ante todo, llevando la cuestión a su verdadero terreno, que vida y espíritu *esencial y originariamente* pertenecen a mundos *distintos*, lo que no equivale a decir que sean oriundos de compartimentos estancos. Tanto en la esfera de la personalidad humana, como unidad productiva y dinámica de vivencia, como incluso en el fundamento del cosmos ímpetu y espíritu se manifiestan en perpetuo proceso de recíproca penetración. Y precisamente porque ambos atributos son en esencia *distintos*, en virtud, por así decir, de su dialéctica integradora lo humano y lo cósmico están en devenir e incremento constantes.

En el unitario operar en que se resuelve el proceso humano, vida y espíritu se dan, pues, en mutua penetración. Esta unidad operante de vivencia es un *factum*, que Cassirer no desconoce, sin duda; pues bien, de este *factum* parte Scheler y valorando el postulado de Fechner, a que nos hemos referido, toma el camino de

(1) *Ibid.* pág. 250.

la metafísica inductiva para rematar, por trascendental inferencia, en el fundamento más alto de las cosas. (En este fundamento, ímpetu y espíritu desencadenan un devenir que a su vez es un unitario proceso metafísico, susceptible de ser contemplado ya desde el ímpetu, ya desde el espíritu). Por lo tanto, cabe invertir los términos de la pregunta de Cassirer, para interrogar con sentido: Si vida y espíritu cumplen una labor enteramente unitaria, se articulan uno con otro y obran conjuntamente en la construcción del mundo específicamente humano, ¿cómo es posible que ellos pertenezcan a mundos absolutamente distintos; que sean, conforme a su esencia y origen, completamente extraños entre sí? De este modo, planteado en su real alcance metafísico, nos enfrentamos con el problema scheleriano en toda su anchura de horizonte. De manera que los «cómo» que formula Cassirer se reducen en última y verdadera instancia a un «por qué» de vasta proyección metafísica.

El engranaje de vida y espíritu, en el *factum* de la unidad humana de vivencia, «¿es otra cosa y más que un feliz azar?», interroga Cassirer. Las consideraciones anteriores nos dan la pauta de la respuesta. Si pensamos la cuestión con prescindencia de sus presupuestos metafísicos, es decir, vida y espíritu desvinculados de su causación primordial, puede hablarse de azar; mejor dicho, no tiene sentido ya hablar de contingencia o necesidad. Enfocada, en cambio, con su constitutivo fondo trascendental —en el sentido de la respuesta scheleriana— tal trabazón se nos presenta como necesaria, desde el momento que mediante ella se realiza en el seno mismo de la vivencia el fundamento del mundo en su divinidad.

Según Cassirer, si no suponemos en la vida un impulso inmanente hacia la idea no podemos explicarnos que la primera siga el ejemplo que la última le pone por delante. Se aferra él así a la doctrina teísta-teleológica de la filosofía clásica, solución demasiado cómoda, que Scheler rechaza por considerarla «un absurdo insostenible». Cassirer, cerrando el camino a toda inquisición

filosófica en torno a esta ardua cuestión, se coloca demasiado en el punto de vista de la *solución*, hasta el extremo de defender como única posible la concepción teleológica del mundo porque si esta falla «no nos resta otra». Justamente, el gran mérito de Scheler es habernos demostrado la inconsistencia de este teleogismo que desde sus orígenes clásicos hasta el presente ha sido la almohada de pereza de la filosofía occidental; haber rescatado los términos del problema del molde inánime —la consabida solución— que los aprisionaba para repensarlos en su contenido esencial y plantear la cuestión en toda su radical y aguda problemática. Ahora sabemos —sentimos— que estamos frente a un problema; lo vemos erguirse con propia vida ante nosotros, avanzar a un primer plano en la temática de la filosofía, encadenar a su destino y devenir, como *problema*, la inquietud metafísica, movilizándola hacia el terreno de las decisiones últimas, que no son ciertamente «últimas soluciones», puntos de reposo, sino, en este caso, exigencias de activa participación en un drama que no conoce fin y cuyo hilo no es otro que el mismo destino humano en la tensión de la búsqueda, es decir, en pos de sí mismo. Si a esta petición de un previo y auténtico planteamiento de los problemas se nos opusiese la conocida advertencia de Hegel, de que sólo deben plantearse aquellos problemas susceptibles de ser solucionados, responderíamos con la exigencia de Heidegger, más de acuerdo con la esencia misma de todo filosofar, según la cual antes de tender a solucionar un problema (y por ende, antes de decidir sobre su solubilidad) es necesario cerciorarse de la legitimidad del mismo, ver si en su raíz es un verdadero problema, destacarlo en sus estrictos perfiles; es decir, que ante todo el problema, si es tal por la fuerza de sus gérmenes implícitos, devenga lo que es: *problema*.

Cassirer reconoce que Scheler impugna victoriosamente toda cómoda tentativa de solución «monista» del problema que nos ocupa. No obstante, las objeciones que el primero formula se inspiran tácitamente en la concepción monista, la que colorán-

dolo corre subrepticia a través del pensamiento de Cassirer. Es así como éste llega a decirnos que la dualidad de vida y espíritu, en Scheler, tarde o temprano ha de conducir a un simple *o lo uno o lo otro*, vale decir, a la decisión por uno de ambos términos, el que de este modo absorberá al otro. El espíritu, en la doctrina scheleriana, no se deja reducir a lo vital y si sobre algo recae es sobre el fundamento supremo de todas las cosas; fundamento del que, a su vez, la vida misma es una manifestación parcial. En virtud de esto afirma Cassirer: «Para nosotros, a pesar de que espíritu y vida en sus fenómenos y también en sus formas de manifestación puedan divergir, queda no obstante siempre la posibilidad de que ambos, en cierta medida, se encuentren en un punto infinitamente lejano, que se conecten, de un modo para nosotros desconocido, en aquella incógnita del supremo fundamento del mundo» (1).

Aceptado este desenlace, con razón agrega Cassirer, colocándose en el punto de vista del monismo, que con tal respuesta el nudo gordiano no sería desatado sino cortado. Aquí, como resalta claramente, desatar el nudo significa reducir un principio a otro, es decir, recaer en la solución monista victoriosamente refutada por Scheler! En realidad el monismo, en vez de desatar, ha cortado siempre tal nudo. Por lo demás, llevando la cuestión a los términos en que Scheler la plantea, vida y espíritu ciertamente se encuentran en aquella incógnita del supremo fundamento cósmico, lo que no significa que se *unifiquen*, que se reduzca uno a otro. Recayendo ambos atributos en su lugar originario, permanece cada uno en su irreductible individualidad, y en virtud de ello desencadenan un proceso metafísico unitario en su manifestación. Si el espíritu se refundiese en la vida, entonces sólo tendríamos un ímpetu ciego, indirigible, torbellino vital a merced de cuya vorágine el hombre, al igual de los demás seres, no sería más que una de tantas partículas sin resistencia y sin objeto. Inversamente, si

(1) *Ibid.*, pág. 251.

la vida se redujese integralmente al espíritu, estaríamos en presencia de un espíritu condenado a eterno estado virtual, en estática contemplación, al que se le habría sustraído toda posibilidad de realización. Compartiría el destino del puro ser, el que, según Hegel, no se diferencia de la pura nada. Pero, por el contrario, en el ser supremo yace la tensión originaria de ímpetu y espíritu; tenemos un ímpetu creador del mundo, devenir cósmico que es prenda y vehículo de la realización de lo que en el supremo fundamento de las cosas llamamos atributo espiritual o divinidad. De donde, para Scheler, el Dios del teísmo, como perfección contemplativa y operante, no es de ningún modo un comienzo en el proceso del mundo, sino una meta final —que eternamente se aleja— del proceso de deificación, o sea, acentuando el carácter, en última instancia, ateísta de la concepción scheleriana, de humanización, ya que sólo en la medida en que el hombre se realiza a sí mismo realizase en él lo espiritual del fundamento cósmico. Es decir, no sólo *homo in Deo*, sino también *Deus in homine et per hominem*.

Las objeciones de Cassirer no suministran, pues, el principio para la crítica de la concepción scheleriana. En nuestro concepto, de otra índole y en otra dirección son las dificultades a que ésta nos aboca.

Vida y espíritu, como vimos, son para Scheler dos atributos del fundamento cósmico, es decir, dos principios del universo. Si tales son, deben acusarse en todos los entes de la creación e incluso en los productos de la naturaleza anorgánica. Así, ímpetu y espíritu deben ser hallables desde en la piedra hasta en el hombre. En lo que al primer principio respecta, este postulado es fácilmente verificable; en efecto, lo puramente vital, el ímpetu, es una fuerza que actúa constitutivamente en la total naturaleza y por consiguiente también en el hombre, en tanto ser natural y vital. Que al ímpetu se lo considere asimismo operante en los

productos anorgánicos de la naturaleza —algo no comprobable a primera vista— es necesaria secuela de la teoría dinámica de la materia, sustentada con claros y consistentes fundamentos por Scheler. Aceptada ésta, cabe entonces considerar los productos de la naturaleza muerta como aparentes solidificaciones del ímpetu creador del mundo, etapas transitorias de su fluencia cósmica en creación continua. Según esta teoría dinámica de la materia, abonada hoy en el dominio de la física matemática por las valiosas investigaciones de Weyl (1), existen centros y campos de fuerza —punto de partida de la excitación (de índole metafísica)— que son las causas comunes tanto de las cosas del mundo circundante, es decir, de las excitaciones de carácter biológico, como también de los procesos de excitación formal mecánicos; centros y campos de fuerzas que obran sobre el sistema de factores de fuerza y respectivamente instintivos que están en la base del organismo. (2)

En lo que toca al atributo espiritual, si es un principio del mundo debe manifestarse no sólo en el hombre, sino asimismo en el animal, la planta, la piedra. En este caso el hombre tendría *ipso facto* que abdicar el privilegio de poseer una singular posición en el cosmos, que tan decididamente le otorga la concepción antropofilosófica scheleriana. Pero, evidentemente, el espíritu no se da en el animal, ni en la planta, ni en la piedra. Entonces el hombre, en su pristina vivencia, no renuncia a ser, según Scheler, el único lugar de realización de lo espiritual o divino del fundamento cósmico; mas, sin duda, a costa de la universalidad del espíritu, de su validez como supuesto principio del mundo. O el espíritu es un principio del universo, y el hombre sólo un simple ente, un azaroso ser en que por inescrutables paradojas se enciende un instante la luz espiritual únicamente para revelar su futilidad y su nada; o el hombre es algo inmenso y terrible, dirección del universo mismo,

(1) Véase *Was ist Materie*, Springer, 1925.
 (2) Véase Scheler, *Erkenntnis u. Arbeit*, Cap. V. «Para la filosofía de percepción», en *Die Wissensformen u. die Gesellschaft*.

sobre cuya ruta él, ebrio de divina perfección, desenvuelve indefinidamente la ingente posibilidad de sí mismo, y entonces el atributo espiritual no es absolutamente un principio del universo. Tal la alternativa que se nos presenta. Si nos decidimos por el último término (decisión en que se centra la antropología filosófica scheleriana), ¿cómo es posible que el espíritu sea afirmado como un principio universal? Entonces los principios del mundo no se expresan por la dualidad scheleriana y deben necesariamente ser otros.

Mas en el pensamiento de Scheler creemos percibir la insinuación de una tercera posibilidad que eludiría o superaría la alternativa que acabamos de plantear. La piedra, la planta, el animal, serían ni más ni menos que tentativas frustradas del atributo espiritual o divinidad del fundamento cósmico en su tendencia a realizarse en la vida del mundo. Según Scheler, se acusa una especie de ordenación, de gradación óptica de estadios que va de lo anorgánico al hombre, como si un ser originario recorriese una serie ascendente de etapas en las que, recogiendo cada vez más en sí mismo, se percibe en más altos grados y en nuevas dimensiones hasta poseerse y comprenderse plenamente a sí mismo en el hombre. Notemos que aquí el hombre, como portador del espíritu, en tanto lugar de realización de lo divino, aparece como coronamiento y fin de un proceso, al que por necesidad no serían ajenos los anteriores eslabones. Luego el espíritu, manifestándose, desperdigándose en este proceso, tiene que acusarse en las distintas etapas como una actividad graduable en intensidad, lo que es contrario a su definición que lo afirma como pura «esencia», como inconmensurable y pura «actualidad».

Además, aun aceptando que el principio espiritual descienda de la altitud a que lo encumbra Scheler, que no posea tal soberanía y sea una actividad diversamente graduable en intensidad, no se comprende cómo pueda colmarse el abismo existente entre los distintos dominios ópticos de la naturaleza, concibiéndoselos como encaminados hacia el hombre y exclusivamente en función de éste; es decir, cómo se establece una transición de la piedra a la planta,

del animal al hombre. Porque si éste necesita evidentemente —y utiliza— estas supuestas etapas previas a él, sólo es en tanto ser natural y vital (el proceso vital, como proceso temporal que crea propia estructura, realizase mediante las materias y fuerzas de lo anorgánico), y no considerado como centro en que se contempla y realiza la esencia espiritual del fundamento del mundo. La dificultad que aquí surge en la teoría scheleriana es, en nuestra opinión, insalvable.

Si por el contrario, en lo tocante a la posibilidad de manifestación del espíritu, existe tal escalonamiento óptico que remata en la vivencia humana, entonces, ¿con qué derecho se atribuye el hombre una posición singular en el cosmos y erigese en dirección del universo mismo, en el único lugar de realización de lo divino, cuando éste, el atributo espiritual del fundamento del mundo, ha necesitado de las etapas anteriores al hombre, de los demás entes de la naturaleza —es decir, de la naturaleza total— para, por vía de superación, empinarse hasta una más adecuada contemplación y efectividad de sí mismo en su peculiar esencia? ¿No delira, acaso, el hombre al querer convertirse siempre de nuevo en el hombre centrado en el espíritu divino, al anhelar contemplarse en plenitud y perfección de espíritu, vale decir, en su divinidad, hacia los últimos lindes del devenir universal, al fin de los tiempos?

Son, en último análisis, quizás insuperables las dificultades a que nos enfrenta el dualismo metafísico scheleriano; pero—y éste es el mérito de los grandes pensadores, por el que tanta gratitud les debemos— mientras más ahondamos su radical y vigorosa problemática, más fuerte es la inquietud que espolea al pensamiento que, así impelido y puesto todo en el riesgo —filosofar— se arroja contra los últimos velos con el ansia, impotente, de desgarrarlos.

INDICE

Introducción	pág. 7
El Ambito del Juego Metafisico	
Capítulo I La Vigilia Metafisica	pág. 13
» II El Telos de la Filosofia	pág. 19
» III El Juego de la Filosofia	pág. 23
» IV La Cosmovisión y su Dinámica Ontológica	pág. 35
Le Metafisica Ontológica y la Dimensión Existencial	
Capítulo I Etapas Ontológicas	pág. 51
» II La Metafisica de la <i>res cogitans</i> y la Verdad en Descartes	pág. 63
» III Spinoza y su Aporte a la Metafisica	pág. 71
» IV El Problema de la Metafisica en la «Crítica de la Razón Pura»	pág. 77
» V De Kierkegaard a Heidegger	pág. 93
El Juego del Eros (La filosofía emocional scheleriana)	
Capítulo I La Cosmovisión Emocional y el Filósofo	pág. 105
» II El «A Priori» Emocional	pág. 115
» III La Antropología Filosófica	pág. 121
» IV El Logos y la Idea del Hombre	pág. 135
» V La Nueva Imagen del Hombre	pág. 139
» VI La Metafisica de «Vida» y «Espíritu»	pág. 147