

M-5-22

CARLOS ASTRADA

ENSAYOS  
FILOSÓFICOS

U. N. S.  
1963



22307

## PROLOGO

**Ensayos Filosóficos**, de Carlos Astrada, que hoy publica el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, recoge en volumen una serie de trabajos dispersos, que por su índole, contribuirán a un mejor conocimiento y valoración de su vasta producción filosófica.

Muchos de los temas aquí reunidos, han sido tratados con posterioridad en sus diversos libros, con un criterio orgánico, como es el caso de los trabajos, sobre la filosofía de Heidegger, en *Idealismo Fenomenológico y Metafísica Existencial* (1936); de la filosofía de Hegel, en *Hegel y la Dialéctica* (1956); el problema de la libertad, en *Humanismo y Dialéctica de la Libertad* (1960). A la vez, muchos otros de los ensayos, incluidos, enfocan aspectos especiales de los temas filosóficos ya tratados por Astrada en sus obras, como sucede con aquellos insertos en *En torno a la Wissenschaftslehre de Husserl* y *En torno a la filosofía de Hegel*, complementando así una temática expuesta con anterioridad en sus lineamientos generales.

En En torno al último Heidegger, aborda polémicamente la última etapa del filósofo de Friburgo, al que le consagró, lo mismo que al existencialismo, un tratamiento crítico y de detalle, en su obra *La Revolución Existencialista* (1952), cuya segunda edición, con consideraciones conclusivas, acaba de aparecer con el título de *Existencialismo y Crisis de la Filosofía*.

Los restantes trabajos son ensayos sobre temas filosóficos fundamentales o sobre pensadores, destacándose por su alcance estético y literario, **Progreso y Desvaloración en Filosofía y Literatura y El Humanismo de Hölderlin**; por su renovado punto de vista crítico sobre la ética axiológica y su consideración de los modelos personales, el intitulado **La hipóstasis del valor y los modelos personales valiosos**; y, por último, **Historicidad de la naturaleza**, en el que aclara la relación de ambos factores en el ámbito argentino, tema que Astrada va a explicitar en otro libro de próxima aparición, titulado **Tierra y Figura** (Configuraciones del númen del paisaje).

\* \* \*

Es de hacer notar que el autor de este volumen de **Ensayos Filosóficos** es el primer expositor, en nuestra lengua, de la filosofía de Husserl y de Heidegger, a los que confronta en sus supuestos básicos, señalando cuando aun no lo habían hecho los críticos europeos, la divergencia y hasta oposición entre ambos pensadores. Desde su cátedra ha sido, por lo demás, el primero que en el país expusiera, sistemáticamente, a los grandes filósofos del idealismo alemán: Kant, Fichte, Hegel, y Schelling.

También, respecto a ciertas primacías sobre temas o puntos de vista hoy en boga, cumple subrayar, asimismo, que con anterioridad a la difundida teoría sartreana y europea del **engagement** del pensamiento, Astrada había sostenido, en su libro **El Juego Metafísico** (1942), capítulo: **La cosmovisión y su dinámica ontológica** —publicado ya como ensayo en 1937—, que el pensamiento está, por su índole misma, **engagé** (comprometido). A este respecto enuncia: "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 huma-

no. De donde, cosmovisión es tomar posición, según una convicción, respecto al conjunto de las cosas, tener **visión personal, existencial, del cosmos**" (Opus Cit., pág. 42).

\* \* \*

Hemos dejado para el final destacar uno de los trabajos, quizá, más fundamentales de este libro: aquél que lleva por título **En torno a la filosofía de Schelling**. Ya en su Introducción a la traducción castellana de **La Esencia de la Libertad Humana** —Introducción que forma parte del ensayo a que nos referimos—, Astrada había abordado el problema de la libertad en la filosofía de Schelling, tema que vuelve a tratar en 1954 en un trabajo de conjunto, —pero desde un punto de vista crítico y con relación a Hegel y Marx—, en su disertación en el Congreso de Filosofía de San Pablo, con motivo del centenario de la muerte del primero.

En esa oportunidad, Ernst Benz, eminente teólogo protestante, que también disertara en dicho acto de homenaje, valoró —en su "Conference sur Friedrich Wilhelm von Schelling a l'occasion du centenaire de sa mort"— el aporte realizado por Astrada, pero a la vez, formuló algunas objeciones críticas sobre el mismo. Transcribimos: "Hay dos vías por las cuales las ideas de Schelling han penetrado en los países de cultura iberoamericana: la primera influencia no fue directa, sino que se realizó por la intervención de un discípulo de Schelling, el filósofo Charles Chrétien Frédéric Krause. Un nuevo encuentro con Schelling ha tenido lugar debido a la difusión del existencialismo en el mundo ibero-americano. La expresión visible de este reencuentro es la aparición de una traducción española de Schelling. Se trata de la traducción de la obra **Über das Wesen der Freiheit**, Munich 1809, que ha aparecido entre las publicaciones del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires en 1950, bajo el título "La Esencia de la Libertad Humana", con una sólida introducción histórica y sistemática de Carlos Astrada. Esto es seguramente un gran progreso; que exista actualmente una traducción excelente, en lengua castellana, de una obra maestra de Schelling, como resultado de un esfuerzo moderno. Y si me siento obligado a criticar alguna tendencia de esta traducción y de su introducción, yo no quiero disminuir el mérito objetivo de tal trabajo" (Congreso Nacional de Filosofía, Anais, Volume Primeiro, págs. 41 y 43, Sao Paulo, Brasil, 1956.)

En lo que atañe a estas afirmaciones del profesor Benz, cabe destacar, en primer lugar, que este no discrimina entre ambos encuentros con Schelling, jerarquizándolos como corresponde. Como el mismo reconoce —Conferencia citada, págs. 41-42— en el primer encuentro se trata, no de la filosofía de Schelling, sino de la difusión, por obra de Sanz del Río, del krausismo y de la traducción de algún escrito del krausista belga Tiberghien. De aquí se desprende que el primer encuentro fue con Krause y no con Schelling, resultando así, que el segundo encuentro con este último fue en realidad el primero.

En segundo lugar, cabe referirse a la objeción principal de Benz: Astrada habría descristianizado y existencializado a Schelling. Dice Benz: "En la Introducción de Astrada a "La esencia de la libertad humana", parece que Schelling no conoce al hombre más que en esta situación de angustia, de melancolía y de degradación definitiva" (Actas, pág. 44). Benz se refería exclusivamente a la Introducción de Astrada, mas éste en su disertación en el Congreso de Filosofía, que abarcó sintéticamente todas las etapas de la filosofía de Schelling —disertación incluida en este volumen bajo el título: Las etapas de su mensaje especulativo— señala la proclividad del filósofo alemán por la teología, y discute y objeta su última etapa teológica, por considerarla una caída desde la altitud de su problemática inicial. "Cristo representaría, conforme a la concepción schellinguiana, la cima y ultimidad del proceso teogónico. Por alcanzar éste en él su perfección, sería el Dios último y definitivo en la sucesión de los dioses. A la manifestación de lo divino, al eslabonamiento de los dioses, como resultado del acontecer sacro y siempre recomenzante de la naturaleza, que un Hölderlin pensó como indefinido, y para quien Cristo sería un Dios más en la sucesión de los dioses, Schelling le pone un remate cristiano".

Y con respecto al problema de la libertad en ambos pensadores —Schelling y Heidegger—, Astrada había destacado en su conferencia: "Nosotros podemos conocer y experimentar en su raigambre existencial otra libertad, que no es la de Schelling ni la de Heidegger, libertad que vuelve sobre sí misma como potencia, como realidad; libertad en constante proceso de génesis y que está aguijonada por un querer decisivo de la exis-

tencia humana, la que no se agota, como en Heidegger, en su identidad ontológico-formal". por lo demás, el autor de estos *Ensayos Filosóficos*, al encararse con el último Schelling, el de la filosofía positiva y de la teosofía, ya había sostenido: "En conclusión, el último Schelling se muestra impotente para proyectar, en la dinámica de un proceso, la dialéctica hacia el futuro, y la confina en el pasado. En cuanto a su acierto, lo nuevo y sugestivo que aporta en la crítica del panlogismo de Hegel, al destacar el elemento alógico en el ser y lo oscuro del fundamento primitivo, él paradójicamente va al encuentro de la crítica de Marx del idealismo alemán. En ambas críticas está el reconocimiento de la instancia existencial subyacente en el proceso lógico-dialéctico. Pero, mientras que en la de Schelling la postura existencial es, en definitiva, a non existere —al igual de lo que acontece en las del existencialismo contemporáneo, incluso en la más raigal, que se evaden de la realidad— en la última, en la crítica marxista, ella apunta a la concreta existencia histórica y tiene efectiva proyección en lo social".

A este respecto Alfredo Llanos en su obra *Carlos Astrada*, publicada en 1962 por la Dirección General de Cultura de la Nación, obra que presenta en sus lineamientos esenciales la problemática filosófica de nuestro autor, ha visto bien que Astrada no comparte —como surge de su conferencia— la concepción schellinguiana de la libertad, ni a la de Heidegger, sino que los enfoca críticamente, concibiendo la libertad en su progresión dialéctica. Dice así: "Las dos posiciones resultan inconciliables, no tanto porque Benz defienda una interpretación religiosa de Schelling, innegable, pero no dogmáticamente cristiana como parece desprenderse de su interesante comunicación, sino porque no ha visto que Astrada sólo atiende a desentrañar el sentido dialéctico de la libertad en general. El pensador argentino ha intentado dilucidar y extender este misterio schellinguiano a la luz de su propia concepción de la esencialidad humana" (Opus cit. págs. 40-41).

Como puede notarse, este volumen de *Ensayos Filosóficos* de Carlos Astrada, abarca en todos sus capítulos una problemática que se presenta en sus facetas más actuales e inquietantes.

FRANCISCO E. MAFFEI

Bahía Blanca, Junio 1963.

## PROEMIO

*Esta recopilación de ensayos, que se publica por iniciativa de la Editorial de la Universidad Nacional del Sur, abarca un lapso de más de tres décadas (1926-1957), dentro del cual ellos aparecieron, en su mayoría en diversas publicaciones académicas y revistas culturales argentinas, actualmente inhallables o de difícil consulta, o en edición aparte de carácter universitario, figurando también entre ellos algunos hasta hoy inéditos.*

*En el libro y en su índice aparecen agrupados, no por estricto y exclusivo orden cronológico, sino por su relación temática intrínseca o externa. Por las fechas de algunos de los trabajos que integran orgánicamente ensayos, se puede notar que se trata de cuestiones sobre las cuales el autor ha vuelto, completando o ahondando los temas iniciales de los mismos. Cabe también percibir que los problemas sobre los cuales ellos inciden crítica o elucidativamente no han perdido vigencia, sino que, por el contrario, en múltiples aspectos la labor en torno a su núcleo doctrinario ha sido proseguida por la indagación filosófica de nuestros días, revelándonos que el nexo que vincula entre sí a muchas de las cuestiones tratadas obedece a necesidades intelectuales emergentes de un determinado clima histórico, del que ellas son expresión.*

*Se publica esta serie de ensayos filosóficos con leves modificaciones: aclaración y explicitación de algunos conceptos que no habían sido del todo desarrollados, retoques de forma y supresión de lo meramente circunstancial, adherido a ellos por el "ahora y aquí" volandero de su aparición. Demás está decir que el autor no respondería hoy a más de una de las aporías que debate, en la misma forma en que lo hizo en el comienzo y en otras etapas de su labor. No en vano sobre ésta y los temas tratados, han pasado más de treinta años.*

*El acaecer histórico tanto en el desarrollo de la tarea individual como en la vida de las estructuras filosóficas es un proceso de caducidad y de renovación, incesantes. Lo fundamental es mantenerse fiel a las exigencias de la primera y abierto ante la mutación de estas estructuras y sus problemas. El autor cree haber seguido con comprensión y sin dogmatismo el desenvolvimiento de las últimas y dado un testimonio de fidelidad a aquella tarea con su propia labor, manifestación de sus inquietudes, de sus dudas y también de algunas certezas.*

*Al iniciar el diálogo con el lector, piensa que nada más se puede pedir al destino por parte de un esfuerzo intelectual que, así condicionado, traduce una vocación y en cada uno de sus tramos se ha abierto a la sugestión de problemas fundamentales y tonificado con los grandes anhelos inquisitivos y humanos de la época que le ha tocado vivir.*

*Buenos Aires, agosto de 1962.*

*Carlos Astraña.*

## EN TORNO A LA WISSENSCHAFTSLEHRE DE HUSSERL

### I

#### EL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO EN LA FILOSOFIA ACTUAL

Es característica predominante en la filosofía de nuestro tiempo la sostenida preocupación por una sistematización integral de sus problemas; el esfuerzo por constituirse como esfera autónoma, partiendo de una rigurosa y comprensiva definición de su peculiar esencia. Investigaciones de las que (concibiendo el problema como un proceso de exclusiones y esclarecimiento) puede señalarse el punto de arranque en la valiosa contribución de Guillermo Dilthey; que, dentro de otro marco especulativo, pero favoreciendo una finalidad que diríase implícita, se continúan y encaminan con Simmel, y gozan hoy, a través de la excepcional labor de Edmund Husserl, consistencia y plenitud netas en los trabajos de Max Scheler.

Concorde con este proceso de fundamentación e integración, se desarrolla una labor —en cierto sentido complementaria de la primera y por ésta supuesta— tendiente a una estricta y recia delimitación de los diversos dominios particulares abarcados por la filosofía. Se plantea sobre nuevas y depuradas bases

el problema inherente a estas diferentes disciplinas filosóficas, se define con máxima precisión su correspondiente objeto, adquiriendo, así, firme orientación las respectivas investigaciones.

Una de estas específicas faenas concierne a la adquisición epistemológica, tema que, después de exponer los puntos de vista y conceptos que soslayan el problema, desarrollaremos en su faz actual.

La epistemología, tal como se la concibió en las indagaciones filosóficas e incluso científicas de los últimos decenios del siglo XIX, estaba muy lejos de constituir, por sí misma, ciencia. Era, con variantes inesenciales y escasas, la antes llamada "filosofía de las ciencias", que estudiaba los objetos, métodos y leyes de las ciencias particulares, estableciendo entre éstos analogías y diferencias con un fin de clasificación y exposición.

Tenía en cuenta el proceso, el desarrollo histórico de las distintas ciencias sólo atenta a determinar el método seguido por éstas, y las leyes que en tal proceso se cumplen; pero sin entrar a investigar, con criterio lógico preciso, el significado positivo de estos métodos, es decir, sin preocuparse de la necesaria fundamentación filosófica de las premisas que están en la base de los resultados verificados por dichas ciencias.

Sin duda, la epistemología, si ha de ser una disciplina plenamente válida, no puede prescindir de esta tarea que por definición le concierne. Precisa, pues, constituirse con rigor científico, o sea, ser una ciencia de las ciencias.

## 1

Las teorías de la ciencia, formuladas por algunos de sus cultores más destacados, han eludido o, simplemente, no se han propuesto la exigible y necesaria elucidación epistemológica de los supuestos básicos de toda ciencia.

La consideración de las que han alcanzado mayor autoridad y difusión, incluso una más amplia y sistemática de elaboración relativamente reciente, pondrá de manifiesto el hecho apuntado.

Veamos, pues, como H. Poincaré, E. Mach, P. Duhem, E. Meyerson han concebido la ciencia.

Poincaré, enfocando el problema desde el punto de vista de la ciencia misma, realiza un examen crítico de las leyes y postulados científicos —de los de la geometría, la física, la mecánica, la energética, la física matemática.

La ciencia estaría constituida por un conjunto de fórmulas convencionales, con las que ella opera en vista de la consecución de la verdad. El investigador las adopta porque le son cómodas; no se pregunta si son verdaderas o falsas, sino que las juzga por el valor instrumental que puedan poseer. Prefiere, elige, ciertos principios teniendo en cuenta sólo la comodidad que su empleo reporta para la investigación. Así, los de la geometría euclidiana no son verdaderos ni falsos; simplemente, se recurre a ellos porque son más cómodos que los que pueden ofrecer otras geometrías, igualmente posibles desde el punto de vista teórico. Otro tanto puede decirse de los postulados más generales de la mecánica.

Pero estas "convenciones", que la ciencia utiliza en su explicación de los fenómenos, en su progresiva estructuración de la experiencia, no son, para Poincaré, arbitrarias. El espíritu científico las crea, sin duda, pero bajo determinadas condiciones, dentro de ciertos límites que le impone la experiencia y de los que no sabría hacer caso omiso sin desnaturalizar la finalidad que le es inherente.

"El espíritu tiene la facultad de crear símbolos, y es así como ha construido el continuo matemático, que no es más que un sistema particular de símbolos. Su potencia no es limitada nada más que por la necesi-

dad de evitar toda contradicción; pero el espíritu sólo usa de ella si la experiencia le suministra una razón". (1).

La experiencia es, por consiguiente, la piedra de toque —instancia definitiva— para las leyes e hipótesis científicas. "La hipótesis representa, pues, un papel necesario, que nadie jamás ha negado. Sólo que ella debe ser siempre, lo más pronto y frecuentemente posible, sometida a la verificación. Se da por descontado que si no resiste esta prueba se la debe abandonar sin reserva mental" (2).

Poincaré se opone resueltamente al nominalismo radical que algunos, en particular Le Roy, han derivado de este carácter de libre convención que tendrían los principios fundamentales de la ciencia. "No, afirma, las leyes científicas no son creaciones artificiales; nosotros no tenemos ninguna razón de considerarlas como contingentes, aunque nos sea imposible demostrar que no lo son". (3).

Si la ciencia sólo consistiese en hipótesis y hechos forjados al azar, al margen de la experiencia, es decir, en convenciones del todo arbitrarias, ella puede muy bien ser verdadera, pero perdería su valor, quedaría privada de la eficacia que define su finalidad inmediata. Mas es el caso que "la vemos cada día obrar bajo nuestros ojos. Esto no podría suceder si no nos hiciese conocer algo de la realidad; pero lo que ella puede alcanzar no son las cosas mismas, como lo piensan los dogmatistas ingenuos, sino solamente las relaciones entre las cosas; fuera de estas relaciones no hay realidad cognoscible". (4).

No obstante lo afirmado en la última parte del párrafo precedente, percibimos que subrepticamente ha

(1) H. Poincaré, *La science et l'hypothese*, pág. 40, París 1925.

(2) *Ibid.*, pág. 178.

(3) *La valeur de la science*, pág. 9. Intr., París 1914.

(4) *La science et l'hypothese*, pág. 4, Intr., ed. cit.

penetrado en el pensamiento de Poincaré la hipótesis de la existencia de una realidad exterior; es decir, lo que, inducido por la interpretación francamente idealista que da a algunas de sus tesis fundamentales, había querido precisamente excluir. Algunas veces en sus expresiones está latente el supuesto ontológico. Así, nos llega a decir que, siendo las relaciones verdaderas entre las cosas la única realidad que podemos alcanzar, "la sola condición es que haya la mismas relaciones entre estos objetos que entre las imágenes que estamos obligados a poner en su lugar" (1). Como se ve, aquí está manifiesta la presunción de que las leyes y correspondencias establecidas por la ciencia traducen un orden ontológico. Y aún más, entre ciertos fenómenos físicos se da un paralelismo —continuado hasta en el detalle— que "corresponde a una realidad profunda" (2).

Mach concibe la labor de la ciencia, y la actividad psíquica en general, como una función de la vida orgánica, que tiene su antecedente en necesidades biológicas.

Lo único que nos es inmediatamente dado son las sensaciones. Por consiguiente, de éstas arranca todo conocimiento. A ciertos conjuntos de sensaciones que se nos presentan con relativa constancia los designamos con el nombre de cosas.

La ciencia trata de establecer entre estos datos sensibles o sensaciones —que Mach llama también "elementos"— las posibles relaciones de dependencia. Sobre esta base, la ciencia emprende la tarea de su propia sistematización. Para ello precisa adaptar las ideas a los hechos, y las ideas entre sí. Lo primero tiene por resultado el acrecentamiento de la experiencia, y lo segundo la definición de una finalidad teoreti-

(1) *La science et l'hypothese*, pág. 190.

(2) *Ibid.*, pág. 191.



ca, de un ideal científico. "La adaptación de los pensamientos entre sí constituye el sistema de pensamientos, claro, ordenado, simplificado y sin contradicciones que contemplamos como el ideal de la ciencia" (1).

Al expresar este proceso, el hombre de ciencia ha de buscar, en el resultado, el mayor rendimiento con un mínimum de esfuerzo mental. Es la ley de economía del pensamiento. Las proposiciones científicas, para traducir los hechos y darles coherencia sistemática, necesitan simplificarlos, idealizarlos. Este carácter simplificador, esquematizador, de los conceptos de la ciencia permite al espíritu un ahorro de fuerzas y, a la vez, organizar, articular en forma clara y eficaz los conocimientos.

La adaptación de las ideas a los hechos y de las ideas entre sí, operaciones que no son netamente separables, se resuelven en observación y teoría, respectivamente, las que tampoco se dan aisladas, sin relación recíproca. "La observación está ya influenciada por la teoría, y, si ella tiene suficiente importancia, ejerce, a su vez, una acción sobre la teoría" (2).

La ciencia así construida, ¿qué viene a ser en su totalidad sistemática? "La ciencia puede ser considerada como una especie de colección de instrumentos que nos permiten completar por el pensamiento hechos que no nos son dados más que en parte, o limitar, tanto como sea posible, nuestra expectación en los casos que se ofrecerán en el porvenir" (3). Sólo persigue un fin de previsión y de acción. Debe, por lo tanto, limitarse exclusivamente a la exposición de los hechos, sin arriesgar ninguna afirmación que no pueda ser comprobada por la experiencia.

Sin embargo, Mach, quizá sin quererlo, restringe el alcance de tales enunciados y llega incluso a atri-

(1) Ernest Mach: *La connaissance et l'erreur*, pág. 32, trad. fr. de M. Dufour, París, 1922.

(2) *La connaissance et l'erreur*, pág. 175, ed. cit.

(3) *Ibid*, págs. 376-377.

buir a la ciencia un propósito de explicación. Así, nos dice que "el pensamiento científico se crea fines propios, trata de satisfacerse a sí mismo y de suprimir todo tormento intelectual" (1). Esto último no sería posible, ciertamente, si el pensamiento científico no inquiriese también por el substrato de los hechos, si no aventurase, inconscientemente o a sabiendas, hipótesis sobre lo real.

Duhem también se pronuncia contra la tendencia explicacionista y, tomando como modelo la física, sostiene que el fin de la ciencia es resumir las leyes experimentales y llegar a una clasificación lógica de las mismas.

No cabe, científicamente, preguntarse si existe una realidad distinta de los fenómenos, de las apariencias sensibles, porque tal cuestión no puede ser resuelta por el método experimental y sería del todo trascendente a la física, concerniendo únicamente a la metafísica. De aquí que Duhem afirme que la parte explicativa de la ciencia es una excrecencia parásita.

La única exigencia que ha de tener presente el físico en la elección y empleo de las hipótesis es que no haya entre éstas contradicción. Los principios científicos, derivados de las hipótesis, precisan estar de acuerdo con la experiencia. Esta concordancia constituiría el criterio de verdad para las proposiciones y teorías físicas.

Pero sucede que las leyes físicas pueden llegar a estar en desacuerdo con los hechos observados. En esta refutación de la estructura legal por los nuevos contenidos de la experiencia reside la posibilidad de progreso y de nuevas y más completas formulaciones teóricas. "La física no progresa como la geometría, que agrega nuevas proposiciones definitivas e indiscutibles

(1) *Ibid*, pág. 13.

a las proposiciones definitivas e indiscutibles que ya poseía; ella progresa, porque sin cesar, la experiencia hace estallar nuevos desacuerdos entre las leyes y los hechos" (1).

La teoría física se resuelve en un sistema de proposiciones matemáticas, que han sido derivadas de un número limitado de principios. Ella se propone una ordenación, lo más completa posible, de las leyes experimentales.

Teniendo en vista una clasificación exacta y comprensible de este conjunto de leyes, la teoría física ha de realizar una labor esquematizadora, debe necesariamente resumir dichas leyes. Como en Mach, aquí también la tarea de la ciencia supone un propósito de simplificación y economía.

Aunque Duhem, de acuerdo a la finalidad que asigna a la ciencia, excluya de ésta todo postulado ontológico, no ha podido eludir la referencia, apenas disimulada, a una realidad oculta bajo los fenómenos. Explica que a medida que la teoría física se desarrolla y se completa, la clasificación lógica, en que consiste, llegaría a ser una clasificación natural. Así nos dice que las leyes establecidas por la teoría "corresponden a afinidades reales entre las cosas mismas" (2).

Meyerson nos ha dado una interpretación ontológica de la ciencia doblada de una teoría de la razón. Tiene prometida la obra en que examinará la relación de la epistemología con la lógica, la base común de ambas.

Decidido sostenedor de la tesis explicacionista, sus consideraciones parten de una crítica exhaustiva y eficiente de los postulados fundamentales del positivismo. En este sentido, ha realizado una labor altamente

(1) P. Duhem: *La théorie physique, son objet et sa structure*, pág. 290, París, 1906.

(2) *Ibid.*, pág. 36.

ponderable —que abonan libros como "Identidad y realidad", "Sobre la explicación en las ciencias" y "La deducción relativista"—, labor centrada en aguda visión de conjunto y cimentada en el análisis del desarrollo histórico de las ciencias.

Contra las teorías que asignan a la ciencia, en su tarea constructiva, solamente un fin de previsión y de acción, Meyerson afirma que ella, sobrepasando el principio de legalidad, el cual, según ese supuesto, asumiría papel exclusivo, tiende incluso a la explicación de los fenómenos, y que esta operación finca en la identificación del antecedente y del consecuente.

La acción no constituye, pues, el único objetivo de la ciencia, sino que ésta trata también de "comprender la naturaleza", aspira, según la expresión de Le Roy, subrayada por Meyerson, a la "racionalización progresiva de lo real". De aquí que ella no pueda eludir el postulado ontológico y ansíe inconcesadamente el ser. "La ciencia no es positiva y tampoco contiene datos positivos, en el sentido preciso que ha sido dado a este término por Augusto Comte y sus secuaces, datos "despojados de todo ontología". La ontología forma cuerpo con la ciencia misma y no puede ser separada de ésta" (1).

El origen del error positivista está "en la confusión entre la ley y la causa, en el desconocimiento de esta verdad, que explicando un fenómeno por una ley no hacemos nada más que usar una sinécdoque" (2).

Meyerson, mediante un certero análisis (3), distingue el principio de causalidad del de legalidad, que frecuentemente han corrido confundidos en las ideas de los hombres de ciencia. A partir de esta necesaria disyunción, vincula el postulado causal al principio de identidad y, consecuentemente, al de existencia de

(1) Emile Meyerson: *Identité et réalité*, pág. 438, 3ª ed., París, 1926.

(2) "Identité et réalité", pág. 445, 3ª ed., París, 1926.

(3) *Ibid.*, pág. 17 y sgs.; 38 y sgs.

una realidad externa. Merced a tal asimilación, percibe que la ciencia no se limita tan sólo a un designio de clasificación y previsión, sino que tiende a explicar los fenómenos por sus causas. En definitiva, puede decirse que la doctrina de Meyerson se concreta en un causalismo.

En vista de este último objetivo, que estaría substanciado con ella, la ciencia exige el concepto de cosa. "La ciencia entera reposa sobre el soporte, poco aparente sin duda (ya que se ha tratado de negar la existencia de esta base), pero no menos sólido y profundo, de la creencia en el ser independiente de la conciencia" (1). Aún más, la necesidad de explicación, latente en la ciencia, hace que ésta cree nuevas cosas. Así, por ejemplo, el físico no puede considerar la dilatación de una barra de acero sirviéndose del criterio que le suministra el sentido común porque "evidentemente este fenómeno sería entonces inexplicable, mientras que él parece explicarse si suponemos a la barra compuesta de partículas separadas por intervalos susceptibles de aumentar cuando la barra se dilata" (2).

La ciencia, en su marcha explicativa, se propone pues, racionalizar lo real. Para alcanzar esta estructura racional, que define su carácter teórico, ha de poner en juego el principio de identidad, que le permite reducir lo otro a lo mismo, buscando siempre lo idéntico en la diversidad de los fenómenos. Por este procedimiento llega a descubrir en el devenir algo permanente, una realidad inalterable.

Pero su tendencia hacia una progresiva racionalización encuentra el límite, que se yergue irreductible y enigmático, de lo irracional, expresado por toda la abstracta diversidad cuantitativa y por lo cualitativo sensible. Y como, para comprender la naturaleza, la ciencia tiene que negar lo diverso, reduciéndolo constantemente a lo idéntico, resulta que lo irracional que-

(1) Emile Meyerson: De l'explication dans les sciences, I, pág. 31, París, 1921.  
(2) Ibid. pág. 49.

da intacto y, en consecuencia, la explicación no logra su objetivo, porque de la cambiante multiplicidad de lo real sólo consigue asir lo que no varía, lo eternamente inmóvil.

Aquí el proceso explicativo desemboca en una *impasse*, se manifiesta aquí una flagrante contradicción, expresada por lo que Meyerson llama la paradoja epistemológica: "Para explicar tendemos a negar los fenómenos, en tanto que para guiarnos a través del dédalo que ellos forman debemos, por el contrario, mantener su realidad" (1).

Esta situación contradictoria, lejos de invalidar la explicación, hace de piedra de toque de su ontologismo básico, desde que, según Meyerson —que así salva brillantemente la unidad y consistencia lógica, ciertamente notables, de su teoría—, dicha contradicción es la necesaria consecuencia de la existencia de un mundo exterior, de "una naturaleza diferente de nuestro yo" (2).

La conclusión última y medular de esta doctrina es que la razón humana es esencialmente uniforme a través de la evolución de las concepciones científicas. Meyerson nos muestra los procedimientos que ella emplea en la explicación de las cosas y los límites que en esta tarea encuentra. No obstante los conflictos de que es teatro y la antinomia que le es esencial, la razón humana presenta un cuadro inmutable, es una e invariable (\*).

(1) De l'explication dans les sciences, t. II, pág. 348.

(2) Ibid. pág. 349.

(\*) Una concepción antípoda de la de Meyerson es la de León Brunschvicg, expuesta con rigor sistemático y gran acopio de ideas. Brunschvicg, atento ante todo a discernir los contenidos imprevisibles que aporta el devenir científico, lo radicalmente nuevo que se manifiesta en los sucesivos conceptos de las ciencias, nos muestra la razón humana en proceso de constante renovación. Así, al contrario de Meyerson, nos da una imagen plástica de ella. Ha expresado sus puntos de vista en obras de importancia, como "Les étapes de la philosophie mathématique", 2ª ed. París 1922, y en su última "L'expérience humaine et la causalité physique", París 1922, en que da vigoroso impulso a la tendencia metafísica de la filosofía francesa contemporánea.

Aún nos resta referirnos someramente a la manera cómo conciben la ciencia ciertas direcciones filosóficas que, adoptando una posición ante ella, no han logrado darnos, sin embargo, una estricta y clara fundamentación epistemológica.

Excluiremos, desde luego, alguna sedicente teorización, viciada en su punto de partida por inoperante dogmatismo, como la que nos ofrece Benedetto Croce, el representante del idealismo historicista (o empirismo absoluto), de raíz hegeliana. No podemos considerar seriamente afirmaciones de este tenor: que las ciencias (las naturales) son construcciones de sendos conceptos, formaciones empíricas de índole práctica, es decir, que no tienen en vista la acción, sino que ellas mismas son acción; que la ciencia no es sistemática porque su universalidad es arbitraria (1); que las ciencias matemáticas son también seudos conceptos, pero abstractos, que se resuelven en artificios prácticos (1). Nada digamos de la peregrina noción que Croce se ha forjado de la ley científica, solo explicable en quien, como él, se rehusa a reconocer en su verdadero alcance el objetivo y los límites de la ciencia (2). Una cosa es la finalidad práctica, el rendimiento útil de la ciencia, idea que cabe discutir y considerar en su verdadero alcance, y otra los principios y fines de la misma que informan su tarea cognoscitiva

Concretémonos, entonces, por vía de ejemplo, a una de las tendencias que, aunque adscripta en lo fundamental a postulados especulativos del siglo XIX, ha tratado de orientarse en el sentido de los problemas actuales: la vinculada al nombre de H. Rickert, último representante precipuo de la escuela de Baden.

Rickert trata de determinar la relación en que está la ciencia con la realidad. Para ello precisa averiguar la naturaleza del conocimiento.

(1) Benedetto Croce: *Logica come scienza del concetto puro*, pág. 229 y sigs., 235 y sigs., Bari, 1909.  
(2) *Ibid.*, pág. 232 y sig.

Si queremos explicarnos satisfactoriamente la posibilidad del conocer científico, es fuerza que desechemos la teoría que lo presenta como una copia, como una reproducción de la realidad, porque ella nos aboca a un problema insoluble. Aún interpretada esta teoría como una descripción de las cosas tales como estas son realmente, tampoco sería posible el conocimiento porque la realidad empírica se manifiesta como "muchedumbre incalculable" para nosotros, que va creciendo continuamente. Imposible, pues, aprehender en conceptos la realidad "tal como ella es".

El conocer científico sólo es, pues, concebible como una transformación. "Si algo ya realizado y cumplido puede legítimamente ostentar la pretensión de ser un conocimiento, habremos de atenernos para el concepto immanente de la verdad a la afirmación de que el conocimiento no es una reproducción, sino una transformación y —podemos añadirlo— siempre una simplificación comparado con la realidad misma" (1).

Desde el momento que no es posible aprehender en conceptos la realidad "tal cual es", surge la irracionalidad de ésta. Se trata ahora de saber cómo ella puede hacerse racional.

La realidad dada inmediatamente, ya sea física o psíquica, es una fluencia continua. En ella no nos es dable percibir límites ni tránsitos. Este carácter de todo suceder podemos resumirlo en el principio de "la continuidad de todo lo real". Mas lo real intuitivo no sólo es continuo. En él no cabe encontrar cosa o proceso alguno que sea perfectamente igual a otro; ambos, a lo más, podrán ser semejantes. Por lo tanto, podemos decir "que toda realidad presenta un sello peculiar, propio, individual. Nadie es capaz de sostener que ha tropezado nunca con algo absolutamente homogéneo en la realidad" (2). Con esto tenemos for-

(1) H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 34, trad. esp. de Manuel G. Morente, Madrid, 1922.  
(2) *Ibid.*, pág. 35.

mulado un segundo principio: el de la "heterogeneidad de lo real".

De modo que la realidad se nos presenta como continua y heterogénea. "Donde quiera que dirijamos la mirada encontramos una **continua diferencia**, y esa unión de la heterogeneidad con la continuidad es la que imprime a la realidad su sello característico de "irracionalidad", esto es: por ser la realidad un **continuo heterogéneo**, no puede el concepto aprehenderla tal como ella es" (1).

De aquí que los conceptos científicos sean importantes para darnos una reproducción exacta de lo real. Para captar la realidad, adquirir poder sobre ella y tornarla racional, la ciencia tiene que separar conceptualmente la heterogeneidad y la continuidad. "Lo continuo se deja dominar por el concepto tan pronto como es **homogéneo**, y lo heterogéneo se somete al concepto cuando podemos hacer cortes en él, cuando lo transformamos de continuo en **discreto**" (2).

Así se ofrecen a la ciencia dos caminos opuestos de conceptualización. Ella transforma la continuidad heterogénea de lo real, o en **continuidad homogénea** o en **discreción heterogénea**. El primer camino es el que toma la matemática, recorriendo el segundo las demás ciencias de la realidad, a las que aquí se concreta Rickert.

De lo dicho resulta, que sólo en virtud de la transformación en que consiste el conocer científico puede la realidad hacerse racional. Racionalizar lo real es, pues, transformarlo y simplificarlo.

Ahora bien, el proceso de transformación característico de la conceptualización científica no ha de efectuarse al azar, caprichosamente, sino que él supone un "a priori" que permita limitar recíprocamente las realidades, transformar la continuidad heterogénea en

(1) Ibid., pág. 35.

(2) Ciencia cultural y ciencia natural, pág. 36.

discreción. Se trata de un "principio de selección" con ayuda del cual las ciencias pueden separar lo **esencial** de lo **inesencial**. Tal principio, comparado con el contenido de la realidad, tiene un carácter formal. Desde este punto de vista formal, el conocimiento consiste, no en una reproducción de dicho contenido, sino en el "conjunto de lo esencial".

El "a priori" enunciado constituye, según Rickert, un criterio metodológico decisivo. Corresponde, pues, a la metodología, concebida aquí como teoría de la ciencia, expresar conscientemente, de acuerdo a su carácter formal, los puntos de vista a los cuales se ajusta la formación del "conjunto de lo esencial" que define al conocimiento científico; puntos de vista de los que, sin saberlo, depende el especialista en su tarea expositiva.

Por lo tanto, la teoría de la ciencia nada tiene que hacer con el contenido peculiar de las diferentes disciplinas, el cual concierne a los especialistas. Ella, "si sus investigaciones han de tener una significación propia, no puede partir más que de distinciones generales del pensamiento, para luego, con los conceptos así adquiridos, ir poco a poco entrando en la aplicación a lo particular" (1).

Como puede verse, en cuanto asigna a la ciencia un procedimiento de simplificación, la teoría de Rickert se emparenta con las ideas que tienen origen en el empirio-críticismo, con las de Mach especialmente.

## 2.

Las teorías que acabamos de exponer no contienen, evidentemente, una fundamentación epistemológica de los principios básicos y generales de la ciencia, en virtud de los cuales ésta constituye una unidad teórica.

Los conceptos que en ellas se formulan, por referirse casi siempre a una materia singular de conoci-

(1) Ibid., pág. 6.

miento, es decir, a los contenidos concretos de algunas ciencias particulares, están lejos de darnos una explicación satisfactoria sobre la posibilidad de la ciencia en general, a base de una determinación precisa de las condiciones que definen la constitución de la ciencia misma.

Hemos tenido en cuenta dichas teorías únicamente por vía de ejemplificación y corroboración de nuestro aserto inicial. De aquí que con un criterio estrictamente ajustado a la posición alcanzada por las indagaciones en el dominio que nos ocupa, consideremos dentro del marco de lo actual sólo aquellas elaboraciones o conceptos epistemológicos que tienen efectiva vigencia teórica, o sea, que gravitan constitutivamente en el pensamiento que se está haciendo, que participan, integrándolo como elementos vivos, de un proceso en "devenir" e incremento, hilo éste, a su vez, de la compleja urdimbre del saber filosófico de una época determinada, la nuestra.

Desde principios de la presente centuria, surge pujante en la filosofía alemana el empeño —en que hoy se centra la más importante dirección filosófica— tendiente a esclarecer, al hilo de una rigurosa investigación lógica, los principios fundamentales que posibilitan la ciencia en general y le otorgan esa contextura sistemática que la caracteriza en grado eminente. Propósito explicable y que aún más se justifica y potencia con la magnitud alcanzada en nuestra época por el hecho enfocado: la ciencia. Necesariamente, pues, la especulación actual debía tratar de descubrirnos la base y el esqueleto conceptual de esta gran fábrica, de revelarnos el mecanismo de su construcción, y su interna unidad, la que se impone sobre la pluralidad de sus dependencias.

Corresponde la iniciativa y el máximo esfuerzo en esta tarea —que hoy rinde óptimos frutos incluso en el dominio de las ciencias particulares, que por ella

pueden adquirir plena conciencia de sus postulados y de sus métodos— al eminente filósofo Edmundo Husserl cuya obra, excepcional por su valor intrínseco y fertilidad especulativa, lo acredita como una de las mentes de más rango de la filosofía de todos los tiempos.

Mediante una rigurosa determinación de la esfera de la lógica pura, Husserl echa las bases de una ciencia de las ciencias, de una *Wissenschaftslehre* (\*).

Tratándose de un análisis de extremada sutileza (\*\*), seguiremos, para mayor claridad, su exposición a través de las etapas esenciales, al cabo de las cuales surge, fundamentada y neta, la idea de esta disciplina, que recién con Husserl cobra auténtica existencia filosófica.

Los resultados obtenidos por las ciencias tienen una indudable fuerza de convicción racional, no sólo para sus cultores, sino incluso para todos. Pero, a base de este hecho cierto, el hombre de ciencia no puede abrigar la pretensión de haber investigado las últimas premisas, de las que deriva sus conclusiones demostradas, y los principios en que finca la eficacia de los métodos que emplea.

Este fenómeno acusa, según Husserl, el estado imperfecto de las ciencias, no queriéndose significar con esto los tropiezos, inevitables, y la insuficiencia, mayor o menor, con que ellas investigan las verdades de

(\*) Emplearemos la palabra alemana en virtud del nuevo y pleno sentido que, desde Husserl, está adscrito a ella, y que difiere esencialmente de lo que antes y comúnmente se ha entendido por epistemología.

(\*\*) No se nos oculta la dificultad que entraña exponer en su estructura integral teoría tan abstracta y compleja. Al hacerlo nos ceñiremos estrictamente al texto original, citándolo en la medida necesaria e interpretándolo frecuentemente. No conocemos ninguna exposición de la obra de Husserl en la parte pertinente a nuestro tema. La de Víctor Delbos (Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure", incluida en "La philosophie allemande au XIX siècle", Paris, 1912), se refiere en forma muy sucinta y general a la *Wissenschaftslehre* y a la lógica pura.

sus dominios particulares, sino su manifiesta falta de racionalidad y claridad internas. Condiciones que, independientemente del desarrollo de la ciencia, son filosóficamente exigibles, y a cuyo logro se endereza, en síntesis, la tarea de una verdadera *Wissenschaftslehre*.

La ciencia no es un informe conjunto de conocimientos aislados, sin trabazón conceptual, sino una unidad teórica, en la que estos conocimientos, ligados racionalmente, se nos presentan como verdades. "Pertenece a la esencia de la ciencia la unidad conexas de fundamentos (*die Einheit des Begründungszusammenhanges*), en la que las fundamentaciones mismas y, con éstas, los enlaces (*Komplexionen*) más altos de fundamentaciones, que llamamos teorías, mantienen con los conocimientos particulares una unidad sistemática" (1).

Destaquemos el significado esencial y primario que la fundamentación tiene para la unidad de la ciencia.

Tarea de la lógica, comprendida aquí como *Wissenschaftslehre*, es indagar las condiciones que hacen posible la ciencia en general. Para ello, previamente ha de emprender una labor de fundamentación metódica de sus principios. Estos se nos imponen como verdaderos precisamente en virtud de haber sido así fundados. Asimismo se dan innúmeras verdades que sólo por igual procedimiento metódico pueden transformarse en un saber.

Antes de la comparación de las fundamentaciones de las distintas ciencias solíase considerar las formas de fundamentación como adscriptas a los dominios del conocimiento. No habría, pues, una fundamentación válida para todas las ciencias. Pero es el caso que existen conclusiones que se pueden generalizar, concebir, "tan claramente que ellas llegan a estar libres de toda relación esencial con un dominio concreto y limitado del conocimiento" (2).

(1) Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. I, pág. 15. 3 Aufl. Halle 1922.

(2) *Ibid.*, pág. 19.

Esta circunstancia importantísima nos orienta en el sentido de la posibilidad de una ciencia y, aún más, de una *Wissenschaftslehre*.

Pero no basta simplemente que existan fundamentaciones, sino que es imprescindible que a toda fundamentación sea inherente una cierta "forma", sin la cual ellas carecerían de unidad y de ley. Esta forma no es propia de esta o de aquella conclusión concreta, sino que es típica de un conjunto total de conclusiones. Precisamente la exactitud de las conclusiones de esta serie total es garantida por su forma. Si no fuese así, si a las fundamentaciones no correspondiese una forma peculiar, no tendría sentido alguno hablar de un método o de un progreso sistemáticamente regulado de conocimiento a conocimiento. De aquí que sea absolutamente necesaria y de utilidad trascendental la forma de los pensamientos teóricos y de las series de pensamientos.

De lo ya expuesto se desprende dos conceptos que, por su esencial significado, debemos destacar suficientemente: La forma regulada hace posible la existencia de ciencias; y la independencia de la forma del dominio del saber, que se da en esfera más amplia, hace posible la existencia de una *Wissenschaftslehre*.

Ahora bien, esta independencia no tendría valor alguno si ambas formas (la forma regulada que estructura a la ciencia, y la forma independiente que define a la *Wissenschaftslehre*) se diesen recíprocamente coordinadas, y correspondiese a las ciencias particulares, en vez de la lógica general, lógicas especiales. Husserl estima necesarias las dos clases de investigaciones, a que esta situación alude: las investigaciones teóricas de la ciencia, que conciernen a todas las ciencias en la misma medida, y las investigaciones especiales, investidas de valor complementario, que se refieren a la teoría y método de las ciencias particulares.

Los métodos científicos, incluso los que no poseen manifiesto carácter de fundamentaciones reales, sólo en virtud de fundamentaciones adquieren un sentido y un valor en su aplicación práctica. Entonces se nos presentan como abreviaturas económicas del pensar y subrogaciones de fundamentaciones; pero no poseen el valor ideal, claro, de fundamentaciones. También dichos métodos presentan operaciones auxiliares más o menos complejas que tienden a facilitar, a hacer posible fundamentaciones futuras; más en este caso no pueden pretender una significación independiente.

La *Wissenschaftslehre*, tal como se viene delineando a través de las consideraciones precedentes, no se propone meramente la investigación de las formas y legalidad de las fundamentaciones particulares. Estas, que pueden existir aún fuera de la ciencia, no definen, por sí solas, una ciencia. Caracteriza a ésta una cierta unidad de los encadenamientos fundamentales, una cierta unidad en la gradación de las fundamentaciones, teniendo esta forma unitaria un esencial sentido teleológico, en cuanto atañe a la satisfacción del más elevado objetivo del conocimiento.

Por consiguiente corresponderá incluso a la *Wissenschaftslehre* considerar las ciencias como unidades sistemáticas, y, en tanto que ciencia de las que ella reputa ciencias, determinar la demarcación de éstas, su interna articulación en dominios y en teorías. "A ella le corresponde no sólo distinguir fundamentaciones válidas de las sin valor, sino también teorías y ciencias válidas de las no válidas. La tarea que así le es señalada no es independiente, evidentemente, de la anterior cuya precedente solución ella presupone en gran parte; por lo tanto, la investigación de la ciencia como unidades sistemáticas no es imaginable sin la preliminar investigación de las fundamentaciones" (1).

(1) *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, pág. 25, ed. cit.

Por los conceptos enunciados se define la lógica, tomada aquí en el sentido de una *Wissenschaftslehre*, como una disciplina normativa. En este carácter se propone indagar y determinar lo que constituye la idea de la ciencia, lo que a las ciencias válidas, como tales, compete.

Siendo las ciencias creaciones espirituales enderezadas a un cierto fin, debemos juzgarlas de acuerdo a este fin. Otro tanto nos es posible hacer con las teorías, fundamentaciones y métodos. "Si una ciencia es, en verdad, ciencia, si un método es, en verdad, método, depende de que ellos se conformen con el fin que se han propuesto" (1). Para saberlo no tenemos más que comparar ciencia y método a su correspondiente fin. esta operación nos permitirá cerciorarnos si las ciencias empíricas concuerdan o no con su idea.

Tenemos, pues, presente dicho fin, con referencia a una general estimación fundamental, para investigar científicamente la totalidad de los principios homogéneos. "De este modo surge la idea de una disciplina normativa. Toda disciplina semejante se caracteriza unívocamente por su norma fundamental, por la definición de lo que en ella debe valer como lo bueno" (2).

A la ciencia normativa, así constituída, concierne esencialmente fundamentar principios generales en los cuales, con arreglo a una medida fundamental reguladora, se manifiestan determinados caracteres que afirman la conformidad o no conformidad con dicha medida. La *Wissenschaftslehre* no se propone darnos indicaciones generales sobre la manera de condicionar un objeto para que responda a la norma básica; sólo puede darnos y, de hecho, sólo nos da criterios especiales. "En tanto establece lo que en consideración al más alto fin de la ciencia y a la constitución fáctica del espíritu humano puede corresponder, y lo que respecto a éstos y a los métodos puede resultar...

(1) *Ibid.*, pág. 26.

(2) *Logische Untersuchungen*, Bd. I, pág. 46, ed. cit.



ella expresa principios de forma" (1). Fijando los principios posibles y válidos en sí de la ciencia, logra erigir, siempre en forma de criterios especiales, una regla típica para todo método en general.

Mas la *Wissenschaftslehre*, en virtud de su esencial carácter de ciencia normativa, requiere una disciplina complementaria, de índole práctica. "Donde la norma fundamental es o puede llegar a ser un fin, surge de la disciplina normativa, por una ampliación inmediata de su tarea, una lógica como arte práctica, como técnica (*Kunstlehre*)" (2). De acuerdo a esto corresponde a la *Wissenschaftslehre*, ya que en ella está totalmente implicada la lógica como arte práctica, investigar qué condiciones son requeridas para obtener métodos válidos, indicar cómo se debe proceder en la averiguación metódica de la verdad, en la edificación y delimitación de las ciencias, cómo se puede, por último, evitar el error. Por consiguiente, el fin de la lógica considerada como arte práctica no es el pensar, ni correlativamente el conocimiento, sino lo que es medio para el pensar mismo.

Ahora bien, la lógica como disciplina normativa, aspecto en que hasta aquí la hemos tomado, no es toda la lógica, no se basta a sí misma. Sólo puede tener validez en tanto reconoce su fundamento en proposiciones teóricas que poseen un valor en sí, independientemente de toda aplicación a los hechos. Para esta y ulteriores discriminaciones, tengamos presente, con Husserl, algo que es fundamental: "Es de decisiva importancia que toda disciplina normativa y parejamente toda disciplina práctica, estribe en una o más disciplinas teóricas si sus reglas han de poseer un valor teórico separable de la idea de regulación (del deber ser), cuya investigación científica precisamente incumbe a aquellas disciplinas teóricas" (3).

(1 y 2) *Ibid.*, pág. 27.

(1) *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, pág. 40, ed. cit.

Cabe, entonces, preguntar qué ciencias suministran a la *Wissenschaftslehre* sus fundamentos esenciales. No la psicología, desde luego, sino la lógica pura. ¿Cómo llega ésta a constituirse? Para indagarlo, reparemos en un hecho significativo: Nos es dable observar en la lógica tradicional gran número de verdades homogéneas que no pueden ser incluídas ni en el dominio de la psicología, ni en el de otras ciencias particulares, dejando ellas adivinar, entrever, una esfera propia de la verdad. "Y eran precisamente aquellas verdades a las que toda regulación lógica es, en última instancia, referida, y en las que, por lo mismo, se debía pensar con preferencia cuando se hablaba de verdades lógicas, pudiéndose fácilmente llegar a ver en ellas lo esencial de toda la lógica y denominar a su unidad teórica lógica pura" (1).

La lógica pura, ciñéndose a lo que constituye ciencia de la ciencia, tiene principalmente en cuenta, "no la serie psicológica y en general la serie real en que los actos del pensar se ordenan, sino una cierta serie objetiva o ideal que los relaciona sistemática y objetivamente, proporecionando a este conjunto validez ideal" (2).

Para comprender la razón de ser de la discriminación de estas dos series, precisemos sintéticamente, y de paso, el objeto de la lógica, así concebida. Veamos lo que a este respecto nos dice Alejandro Pfänder, que orientado en la teoría de Husserl y prosiguiendo las investigaciones iniciadas por éste, ha logrado la más completa y seria fundamentación de la lógica como ciencia, que conozcamos hasta ahora. Pfänder distingue en forma clara y definitiva entre pensar, como función de la actividad psíquica, y pensamiento, como objeto ideal. Ambos se manifiestan en unión íntima, pero son, por su significado y alcance, diferentes.

(1) *Ibid.*, pág. 60.

(2) *Ibid.*, pág. 228.

“Mientras el pensar es un acaecer real, psíquico, los pensamientos no son acaecimientos reales, psíquicos, sino creaciones ideales, intemporales. Son productos espirituales de la vida, que pertenecen a una esfera pura, ideal” (1). Esta esfera no es otra que la autónoma de la lógica. “La lógica, como ciencia, es, como todas las otras ciencias, un sistema de pensamientos. Pero, al mismo tiempo tiene, a diferencia de las otras ciencias, los pensamientos como objeto de su conocimiento” (2).

Hecha esta digresión necesaria, destaquemos el significado que, con relación a la unidad sistemática de la ciencia, tiene la serie objetiva o ideal a que nos hemos referido. Esta serie objetiva, que penetra idealmente el pensar científico, dándole unidad, puede ser comprendida como serie de las cosas, a la que se refieren intencionalmente las experiencias o vivencias del pensar (Denkerlebnisse), y como serie de las verdades, en la que la unidad positiva proviene de la validez objetiva. “Ambas unidades, pensables sólo abstractamente la una sin la otra —la unidad de la objetividad, por un lado, la de la verdad, por otro— nos son dadas en el juicio o, más exactamente, en el conocimiento” (3).

Las series de conocimientos corresponden a las series ideales de verdades. Se trata no sólo de complejos de verdades, sino asimismo de verdades complejas, a las que pertenecen las ciencias, consideradas objetivamente en el sentido de la verdad unificada. “En la correlación general, existente entre verdad y objetividad, corresponde a la unidad de la verdad, en una y la misma ciencia, una unitaria objetividad: esto es la unidad del dominio de la ciencia” (4).

(1) Alexander Pfänder: Logik, pág. 142, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV Bd. Halle 1921.

(2) Ibid., pág. 159.

(3) Logische Untersuchungen, Bd. I, pág. 229, ed. cit.

(4) Ibid., pág. 230.

Ahora cabe inquirir qué determina la unidad de la ciencia y la del dominio. Vimos que caracteriza a la ciencia una cierta unidad de coherencia fundamental. Pero esta no basta a explicar la unidad teórica de la ciencia en su forma acabada; es necesario establecer qué especie de unidad de fundamentaciones hace ciencia. Conocimiento científico es conocimiento fundamentalmente; conocer la razón de algo equivale a reconocer su necesidad; la necesidad, como predicado objetivo de una verdad, significa lo mismo que validez legal del correlativo objeto de conocimiento (Sachverhalt). “Por consiguiente, reconocer un objeto como legítimo o su verdad como necesariamente válida, y tener un conocimiento del fundamento del objeto, y respectivamente de su verdad, son expresiones equivalentes” (1).

La unidad sistemática del conjunto ideal de leyes es la unidad de la teoría sistemática y acabada. La legalidad orgánica constitutiva (Grundgesetzlichkeit) puede consistir en una sola ley fundamental o en una unión de leyes fundamentales homogéneas. “Esencial a la misma son las verdades de una ciencia, si su trabazón estriba en lo que, ante todo, hace ciencia de la ciencia; y esto, como sabemos, es conocimiento fundamental, por lo tanto, explicación o fundamentación” (2). Así, sintetizando, tenemos esta serie de términos equivalentes, sinónimos: unidad esencial de las verdades de una ciencia = unidad de explicación = unidad teórica = unidad homogénea de la legalidad fundamentada = unidad homogénea de principios explicados.

Las ciencias en las que la unidad principal del dominio es determinada desde el punto de vista de la teoría, toman la designación de ciencias abstractas o “nomológicas”. Las ciencias que coordinan sus verda-

(1) Logische Untersuchungen, Bd. I, pág. 231, ed. cit.

(2) Ibid., pág. 233.

des —refiriéndose éstas por su contenido, a una objetividad individual o a una especie empírica determinadas— desde el punto de vista singular y accidental de la unidad de las cosas, toman el nombre de ciencias concretas u ontológicas, también llamadas descriptivas. Finalmente, tenemos las disciplinas normativas, en las que la homogeneidad positiva de las verdades, y, respectivamente, la unidad del dominio se determinan en virtud de otro principio accidental de unidad científica, el que resulta de un interés estimativo unitario.

Las ciencias abstractas o nomológicas son las ciencias propiamente fundamentales. En consecuencia, de su efectividad o vigencia teórica tienen que tomar las ciencias concretas u ontológicas el carácter teórico que las define como ciencias. Asimismo las ciencias normativas dependen de las nomológicas, que determinan lo científico de aquellas, consistente precisamente en lo teórico.

Ya podemos referirnos a las condiciones ideales que rigen la posibilidad de la ciencia y de la teoría en general. Estas condiciones "o son "noéticas", a saber reposan en la idea del conocimiento como tal, y ciertamente son a priori, sin ninguna referencia a la particularidad empírica del conocer humano en su condicionalidad psicológica; o son lógicas puras, es decir, se fundan solamente en el contenido del conocimiento" (1). Estas últimas son, pues, condiciones apriorísticas del conocimiento que pueden ser consideradas independientemente de toda referencia al sujeto pensante y, en general, a la idea de subjetividad. Dichas condiciones lógicas se traducen por leyes también apriorísticas; leyes que, "en su contenido significativo, están enteramente libres de tal referencia, no hablan, así fuese de modo ideal, del conocer, juzgar, concluir, concebir, fundar, etc. sino de verdad, concepto, proposición, conclusión, premisa, consecuencia, etc." (2).

(1) Logische Untersuchungen, Ed. I, pág. 237, ed. cit.

(2) Ibid., pág. 238.

De modo que para discernir las condiciones de la posibilidad de la ciencia, en general, y del conocimiento teórico, en particular, debemos remontarnos a ciertas leyes fundadas puramente en el contenido del conocimiento, y referidas, por lo tanto, a los conceptos categoriales que dicho contenido supone. Estas leyes son leyes tan enteramente abstractas, que no contienen nada del conocimiento considerado como acto de un sujeto cognoscente. Ellas y los conceptos categoriales, a base de los cuales se elaboran, determinan —en un sentido ideal objetivo— las condiciones de la posibilidad de la teoría en general.

Precisemos, para finalizar, las tres tareas que corresponden a la lógica pura, y la definen constitutivamente: La primera tiene por objeto la fijación de las categorías puras de la significación, que son conceptos primarios que hacen posible la coherencia del conocimiento, y, en particular la coherencia teórica. Se trata de los conceptos de formas elementales de unión en las que se funda la unidad deductiva de las proposiciones. En relación ideal y legítima con las categorías de la significación se encuentran otros conceptos, correlativos de los primeros, y que son las categorías formales objetivas. Las dos clases de conceptos son independientes de la singularidad de cualquier materia de conocimiento, y se originan solamente en la consideración de las distintas funciones del pensar. Para determinar todos estos conceptos hay que investigar su origen, no el psicológico, sino el origen fenomenológico, es decir, lograr el conocimiento de su esencia.

Concierne, en segundo lugar, a la lógica pura indagar las leyes y teorías que se fundan en dichas dos clases de conceptos categoriales. Así, en lo que respecta a las categorías de la significación, ha de considerarse las teorías de las conclusiones (por ejemplo, la silogística), y, con referencia a las categorías objetivas, la teoría de la multiplicidad, de los números, etc.

Corresponde, por último, a la lógica pura establecer la teoría de las formas posibles de teorías. La elucidación de los dos propósitos anteriores ha verificado suficientemente la idea de una ciencia de las condiciones de la posibilidad de la teoría en general. Ahora, se propone, como objetivo complementario, considerar a priori las especies o formas esenciales de teorías y de las leyes correlativas. Esta consideración es posible porque existe una determinada ordenación del procedimiento, merced a la cual construimos las formas posibles, contemplamos en conjunto sus conexiones legales y, por una variación de determinados factores fundamentales, reducimos unas a otras. Realización parcial del ideal de una disciplina orientada en el presente sentido es la matemática formal.

Una ampliación de la idea de la lógica pura es, según Husserl, la teoría de la verosimilitud o probabilidad, definida también como teoría del conocimiento empírico.

Posición coincidente con la central de la lógica pura de Husserl es la que fundamenta la teoría del objeto (*Gegenstandstheorie*), de Alexius Meinong.

Según Meinong, su teoría del objeto no debe ser comprendida como una parte de la lógica, sino como base de la lógica. Demos una idea sucinta de esta teoría, ya que una consideración más extensa de la misma nos llevaría necesariamente al problema del conocimiento.

Existen importantes grupos de objetos que no han encontrado lugar en las ciencias tradicionales. Estas se concretan exclusivamente al conocimiento de lo real, sin tener en cuenta que lo irreal y hasta lo no posible pueden constituir objeto de conocimiento. De aquí que se imponga una manera teórica peculiar de tratar estos objetos, aparentemente dispersos, sin adscripción a ningún dominio conocido. "En contraste con tal preferencia por lo real que hasta ahora, por prin-

cipio, en ninguna ciencia ha sido de hecho quebrantada, subsiste la indudable necesidad de una ciencia que elabore sus objetos sin restricción al caso particular de su existencia, de modo que ella, en este sentido, puede ser caracterizada como "libre de la existencia" (1).

Esta ciencia del puro objeto es la que Meinong define concretamente como teoría del objeto. Gran parte de esta teoría, su base, es construcción de la lógica pura.

"Pertenece a la teoría del objeto todo lo que, sin tener en cuenta su existencia, puede ser determinado como objeto, por consiguiente, todo lo que es conocer apriorístico de cosas, de modo que en esta aprioridad puede verse directamente una característica que define el modo de conocimiento teórico del objeto" (2).

El objeto concebido de esta manera es, pues, meta ideal del conocer, independiente del ser y del no ser de las cosas, especie de centro de relaciones puramente racionales y universales.

Con un contenido distinto, y enteramente al margen de la estructuración precisa y rigurosa que le ha dado Husserl, se nos presenta la *Wissenschaftslehre* en el realismo crítico, particularmente en la posición de uno de sus más conocidos representantes actuales, Augusto Messer, y asimismo en las ideas de Alois Riehl, pensador afin a dicha dirección.

Indudablemente, aquí no se trata de una manera diferente de plantear y solucionar el mismo problema, de una fundamentación sistemática que, proponiéndose objetivo idéntico (explicar la posibilidad de la cien-

(1) A. Meinong: *Zur Gegenstandstheorie*, pág. 13 (113), in "Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", 2 auf., Leipzig, 1923.

(2) *Ibid.*, pág. 14 (114).

cia en general), se lleve a cabo en forma diversa, desde otro punto de vista; sino, simplemente, de que por **Wissenschaftslehre** se entiende algo muy distinto, empleándose la palabra con otro significado y alcance, en un sentido directamente relacionado con el que era inherente a la antigua filosofía de las ciencias.

Así, la **Wissenschaftslehre** es concebida por esta tendencia como teoría o sistematización filosófica de las ciencias particulares, quedando, en resumidas cuentas, reducida la filosofía, en tanto actividad teórica, a mera **Wissenschaftslehre**. Ha podido operarse tal reducción porque no se había logrado distinguir claramente el objeto y tarea propios de la ciencia de los que debe proponerse la filosofía, como disciplina autónoma. De aquí que, cuando se ha tratado de determinar las relaciones entre filosofía y ciencia, se ha procedido de modo confuso y arbitrario.

Según Messer, la **Wissenschaftslehre**, estaría integrada por la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología. Dentro de este marco, se asigna como tarea a la teoría del conocimiento investigar ciertos principios "materiales" del conocer, que son de índole general y están fuera de la esfera de las ciencias particulares. De este modo, la teoría del conocimiento tendría por objeto el conocer y el pensar científico. ¿Qué función le corresponde, como disciplina de mayor radio, a la **Wissenschaftslehre**? "Mientras las ciencias particulares se aplican a sus peculiares objetos, la **Wissenschaftslehre** hace de ellas el objeto de su investigación" (1).

Para Riehl, la filosofía se resuelve en **Wissenschaftslehre** (en el sentido laxo en que esta tendencia emplea la palabra) desde que ella presupone la existencia de la ciencia, que le suministra su objeto. Preguntamos si, al lado de las ciencias positivas y distintas de

(1) August Messer: Einführung in die Erkenntnistheorie, pág. 3, 2.ª ed., Leipzig, 1921.

éstas, existe una filosofía científica. Respondiendo afirmativamente, nos dice que puede haber una no menos exacta y determinada que cualquier otra disciplina científica. "La filosofía debiera ser ciencia particular, de lo contrario quedaría, en exactitud, a la zaga de las demás ciencias; y, al mismo tiempo debiera poder ser ciencia general, porque sino no sería filosofía". (1).

En un sentido más amplio, que correspondería realmente a su concepto, la filosofía es, según Riehl, la totalidad o el sistema de las ciencias positivas. De este concepto deriva un resultado singularmente paradójico: "Que, en verdad, hay una filosofía, pero no puede haber ningún filósofo (2); porque excede la capacidad de cualquier hombre abarcar todas las ciencias.

Conforme a estos enunciados, el objeto de la filosofía teórica o **Wissenschaftslehre** es indagar qué sea la ciencia, y cuál su alcance efectivo. "Mientras las ciencias positivas se dividen en los objetos de la experiencia, mientras ellas tienen por base experiencias y forjan experiencias, la experiencia misma, como tal, es el objeto de la filosofía científica" (3).

Una posición algo más comprensiva y mejor orientada, que difiere de la Riehl, es la que adopta Willy Moog, al tratar de definir la relación entre filosofía y ciencias particulares.

Moog, objetando a Riehl, nos dice que la filosofía no puede ser concebida meramente como **Wissenschaftslehre** (con el significado ya apuntado), por cuanto ella es más bien presupuesto lógico y fundamentación de la ciencia. "Tiene la filosofía otra esfera de la objetividad que las ciencias particulares, la esfera de la objetividad lógica, puramente teórica. Aquí está el dominio del puro conocer, que no depende del material

(1) Alois Riehl: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, pág. 18, 6.ª ed., Leipzig, 1921.

(2) Ibid., pág. 18.

(3) Ibid., pág. 19.

empírico o del carácter empírico de los actos psíquicos" (1).

Por lo transcripto, vemos que Moog, aunque presente y está próximo a precisar la tarea que incumba a una verdadera *Wissenschaftslehre*, orilla, en realidad, el problema y toma la parte por el todo, por desconocer la esencia y el objeto propio de la filosofía.

Afirma que también la filosofía debe ser ciencia, y, por lo tanto, poner de manifiesto su carácter científico; que como concepción del mundo se encontraba en retraso en relación a toda forma científica. Ahora bien, debido al giro erróneo que toman sus ideas, sostiene que la teoría de la concepción del mundo (*Weltanschauungslehre*) sería un primer grado de la filosofía considerada como ciencia.

No hay tal gradación, en el sentido de un progreso en estrietez, entre teoría de la concepción del mundo y filosofía. Se trata, como lo ha evidenciado Husserl, de actividades distintas, perfectamente separables. Tan es así, que hoy, sobre base firme y clara, se está estructurando, como una nueva e importantísima disciplina, la teoría de las concepciones del mundo; y en lo que hace a la filosofía, el mismo Husserl la ha definido como ciencia, con un carácter mucho más riguroso, otorgándole un dominio estrictamente acotado. Como veremos en seguida, otra es la manera en que se plantea el problema y se le busca solución congruente.

Durante el siglo XIX se manifiesta, como consecuencia del progreso científico, una abierta oposición entre la filosofía y las ciencias. A medida que éstas, por la precisión y eficacia cada vez mayores de sus procedimientos y recursos, adquieren rápido incremento y extienden considerablemente su radio de ac-

(1) Willy Moog: *Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften*, pág. 17, Halle 1919.

cin, la filosofía, en cambio, pierde terreno, se la reputa actividad superflua, llegándose a poner en entredicho la razón de ser de su tarea.

La ciencia, escudada en el éxito, que la acompaña en la investigación y comprobación de los hechos, considera de su exclusiva pertenencia el dominio de éstos, y por ello se niega a compartirlo con la filosofía, cuya permanencia en el mismo la ve como una intrusión y además inútil.

La filosofía debía fracasar en sus pretensiones sobre el dominio de los hechos, desde que evidentemente no podía competir, en lo que respecta a resultados verificados, y a la exactitud de las observaciones, con las ciencias. No era dable al filósofo, ni por la índole de su actividad tampoco le correspondía, proporcionar hechos científicamente condicionados; pero, por otra parte, reclamaba validez para sus conclusiones. Y como éstas no podían emparejarse, en cuanto a exactitud y significado experimental, con las nociones científicas, se optó por relegar la filosofía al dominio de la ficción, en el que, desentendida de la verdad y reducida a mero ensueño, podría, sin duda, desenvolverse sin provocar ni encontrar resistencias. Así llegan a equipararse las ideas filosóficas a productos de la imaginación, y el filósofo al artista, al poeta, aunque él fuese tal sin saberlo ni quererlo. Todo lo cual equivalía, en resumidas cuentas, a negar valor de conocimiento a la filosofía, a declararla inexistente.

Reconocido el escollo que semejante situación pone en el camino de la filosofía, las teorías que sucesivamente se formulan tienden a salvarlo, a reconstituir sobre base apropiada la actividad filosófica, llegada a una "impasse". Nietzsche, aunque no sospechó la salida, vió bien que se trataba de un asunto de vida o muerte para la filosofía —para el filósofo, según concretó él. Dilthey y Simmel percibieron también la dificultad, y las ideas que ellos enunciaron tuvieron la virtud de hacer más patente el problema, que dejó

ver su punto vulnerable —posibilidad de solución—, precisamente en el que vino a clavarse la certera flecha de Husserl.

La filosofía debía necesariamente esforzarse por salir de esta proscripción a que el auge de las ciencias la había condenado. Tocábale conquistar, para reemplazar el que había perdido, un dominio propio, y acotarlo exclusivamente para sí. Este dominio puramente filosófico existe, sin duda, y no es otro que el que está ubicado entre el de los hechos reales (los del mundo exterior y los psíquicos) y el de la ficción; él abarca un mundo de objetos ideales.

Dentro de un territorio así limitado había el filósofo de recuperar su libertad de movimiento, retomar la plenitud de sus derechos, diferenciándose, por la actividad que está llamado a cumplir, tanto del hombre de ciencia, como del artista.

Este dominio propiamente filosófico es el de las ideas, que existen y se justifican por sí mismas. Cabe y urge, pues, distinguirlos rigurosamente de los hechos, correspondiendo a la filosofía, como tarea peculiar, pensarlos en su integridad, en tanto que ideas. "De este modo la filosofía reclama su independencia y establece su dominio soberano al lado de las otras potencias intelectuales. Frente al mundo, diferentes actitudes son posibles; cada una tiene su razón de ser en tanto que fundada en la estructura misma del espíritu humano. No se sabría confundirlas sin arrebatárselas sus caracteres propios. Así también del espíritu filosófico, que es necesario saber distinguirlo bien de otras maneras de ver las cosas, a fin de comprenderlo en sí mismo e interpretarlo según sus propios datos" (1).

(1) B. Groethuysen: *Introduction a la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, pág. 108, París 1926. — Además de la referencia directa al texto de Husserl y Scheler, nos atenemos a esta exposición, hecha en francés por un ex profesor alemán, en que se da cuenta, en forma sucinta y accesible, de la nueva posición del problema filosófico.

Para cumplir la tarea que le concierne, la filosofía precisa, pues, constituirse en ciencia, si es que ha de aspirar a validez y exactitud para sus conclusiones. A fundamentarla como tal se enderezó el esfuerzo de Husserl, indagación que luego Max Scheler había de llevar a un mayor grado de precisión y claridad, desarrollando fructíferamente las ideas implicadas por la solución primigenia.

En un artículo memorable (1), Husserl, atento al objeto que debe proponerse la filosofía, considera a ésta "como ciencia estricta", pero, a la vez, diferente de las demás ciencias. Y en efecto, ella se caracteriza, diferenciándose en esto de las últimas, por la manera cómo plantea los problemas, y por el objetivo a que tienden sus investigaciones metódicas.

La filosofía ha de enfocar los datos del pensamiento tales como ellos en sí mismos se presentan. En tanto que todo pensamiento es una intención, una tensión hacia algo, corresponde al filósofo asirlo en este estado de pura intención para realizarlo como tal pensamiento. Nada tiene él, pues, que hacer con ese "algo", con el "hecho" a que alude, a que tiende el pensamiento y que se concibe y construye independientemente de este. "Un pensamiento es, en cierto modo, una promesa que es necesario cumplir, una intención que hay que precisar, acabándolo de pensar. El no es nada en tanto que "hecho", está todo entero en lo que él significa, en el sentido que nos revela cuando lo profundizamos hasta penetrar su esencia" (2).

A otro, que no al filósofo, incumbe en consecuencia apreciar el hecho, rigurosamente separable del pensamiento que, en tanto que tal, diríase un pequeño orbe concluso en sí mismo. Esta disyunción entre pensamiento y hecho comporta dos preocupaciones fundamentalmente distintas, que condicionan la actitud fi-

(1) *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Logos*, I. 1910.  
(2) *Introduction a la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, pág. 102.

lósófica y la científica, respectivamente. "Si para el hombre de ciencia el pensamiento no vale siempre, sino en tanto le permite comprobar y abrazar un conjunto de hechos, para el filósofo tiene su valor en sí mismo" (1).

A la filosofía definida por los problemas y métodos que le son propios, Husserl la ha denominado fenomenología, entendiéndola por ésta la ciencia de los datos originarios, tal como ellos son aprehendidos por la pura "visión" filosófica. La primera y principal exigencia del método fenomenológico es que, apartando cualesquiera teorías e hipótesis, nos atengamos, con toda pulcritud, a lo que nos es dado "positivamente". Esta fidelidad al dato es, según Husserl, condición previa, principio básico de todo auténtico conocimiento. "Ninguna teoría imaginable puede desviarnos del principio de todos los principios: que toda intuición, que se da originariamente, es una fuente legítima del conocimiento y cuanto se ofrece a nosotros originariamente en la intuición (por decirlo así, en su corpórea realidad) ha de tomarse simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da" (2).

De aquí que, de acuerdo con el pensamiento de Husserl, podamos ver en la fenomenología la instauración de un nuevo positivismo, que cabría caracterizar como positivismo espiritual. El método fenomenológico, sobrepasando la concepción exclusivista del hecho, filosóficamente inoperante, nos enfrenta a la más amplia y precisa del dato, mediante la cual podemos reedificar, para la filosofía, el dominio de las ideas.

Toca, por consiguiente, al fenomenólogo prestar cuidadosa atención al dato e inquirir sus posibilidades, considerando como positivamente dadas todas las manifestaciones intelectuales y emotivas. Del dominio de las ideas él ha de excluir los hechos, ya sean

(1) *Ibid.*, pág. 103.

(2) Husserl: *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, pág. 43, Halle 1913.

éstos psíquicos o exteriores, para hacer lugar en aquel sólo a los datos, que, siendo visiones originarias, llevan en sí mismos su justificación.

Una vez liberado del imperio autocrático del hecho, que durante el siglo XIX ha lastrado la especulación filosófica, puede el filósofo entregarse libremente a su peculiar tarea, que no es otra que la "visión" de las ideas. Diríase que tras el largo y penoso extravío en la intrincada región de los hechos llega empujado por inextinguible nostalgia a su país de origen. "Filosofar es, pues, en cierto modo, aprender de nuevo a "ver". Todo cuanto concebimos se retrotrae siempre a una visión, sea ésta sensible o intelectual. El ver está en el origen de todas las cosas" (1).

La "visión" intelectual se dirige a su correspondiente objeto, y éste no es otro que la esencia. Además de la intuición sensible, e igualmente inmediata, hay una intuición esencial, una aprehensión de esencias. "La esencia (Eidos) es un objeto de una nueva especie. Así como lo dado en la intuición individual o sensible es un objeto individual, del mismo modo lo dado en la intuición esencial es una pura esencia" (2).

Es de advertir que cuando se habla de la esencia no se la considera un objeto simplemente por analogía, tomando la palabra objeto en un sentido figurado. Como lo hace notar expresamente Husserl, "no se manifiesta aquí una mera analogía externa sino una radical comunidad" (3). (*Hier liegt nicht eine bloss äusserliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit*).

Así como el objeto eidético es cabalmente objeto, también la aprehensión, la "visión" de esencias es ca-

(1) *Introduction a la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, pág. 96.

(2) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, pág. 10.

(3) *Ibid.*, pág. 11.



balmente intuición, constituyendo un acto análogo a la percepción sensible y no al acto de imaginar (1).

Hemos visto que Husserl, al fundamentar la filosofía, —definiéndola como ciencia estricta—, se propuso restaurarla en su carácter de conocimiento, reintegrarle la validez que la es inherente, atributos que le fueron insistentemente negados en el siglo XIX y que en realidad había perdido. En consecuencia, de acuerdo a dicha definición, él sostiene que el filósofo ha de proceder en la averiguación de la verdad con criterio estrictamente metódico y de manera impersonal, tratando de que sus conclusiones estén libres de toda referencia a situaciones contingentes —condiciones que, como puede notarse, rezan también para el hombre de ciencia. No obstante, el filósofo difiere del investigador científico por el modo en que él plantea los problemas y el fin que asigna a sus procedimientos metódicos. De aquí que la filosofía como ciencia sea diferente de las demás ciencias.

Ahora bien, Max Scheler llega a establecer una separación más rigurosa entre la actividad filosófica y la científica. La filosofía y las ciencias difieren por sus puntos de partida y asimismo en cuanto a los objetivos que se proponen. Aún más, los fines y criterios del conocimiento se contraponen en ambas.

La filosofía explica Scheler, comienza, según justa expresión de Aristóteles, con la admiración del ánimo por la existencia de una cosa que ofrece "en general" una esencia constante. "El movimiento intelectual de la filosofía apunta siempre, en último término, a la cuestión de cómo tiene que ser el fundamento y causa de la totalidad del mundo para que semejante cosa —en definitiva, semejante estructura esencial del mundo— sea en principio posible. Su objeto

(1) *Ibid.*, págs. 11 y 43, ed. cit.

es, en la *philosophia prima*, la estructura esencial apriorística del mundo" (1). Por el contrario la ciencia, actividad de rendimiento útil, toma origen, no en un movimiento admirativo del ánimo, sino en la necesidad de "esperar" que se produzca otra vez, para preverlo y poder provocarlo en la práctica, el hecho "nuevo", el suceso insólito que con la consiguiente sorpresa, vino a contrariar el curso regular de las cosas. "Cuando lo nuevo y sorprendente ha sido incorporado a las ideas sobre el curso regular de las cosas; cuando las "leyes naturales" han sido definidas de manera que el suceso nuevo demuestre, bajo circunstancias exactamente determinables, ser "consecuencia" de dichas leyes, entonces la "ciencia" queda plenamente satisfecha" (2). Con esto la ciencia logra cumplidamente el objeto de previsión y experimentación que presupone su derivación hacia la práctica.

Pero precisamente donde remata la tarea de la ciencia "comienza el problema de la filosofía. Nada tiene ésta que hacer con las leyes de las coincidencias temporales y espaciales de los fenómenos, en cantidad numéricamente mensurable. Justamente, por el contrario, su problema es el de la esencia constante y el de la causa y origen eficiente, así como el del sentido y fin de cuanto aparece; y le es indiferente por completo la cantidad y la conexión en el espacio y el tiempo" (3). De aquí que la filosofía comience con la exclusión consciente de toda ambición práctica y del principio técnico que selecciona el material del conocimiento de acuerdo a la posibilidad de dominarlo.

Toda actitud práctica respecto al mundo está vitalmente condicionada. En este sentido podemos decir que las posturas y concepciones que tienen en vista la acción se inspiran todas ellas en un relativismo vital;

(1) Max Scheler: *El saber y la cultura*, pág. 70 trad. esp. de J. G. de la Serna y Fabre, ed. Revista de Occidente, Madrid 1926.

(2 y 3) *El saber y la cultura*, pág. 71, ed. cit.

relativismo que ya en su forma originaria y natural necesariamente tiende a concebir todo conocimiento, toda saber en función de la vida, desplegada en afán de dominio. La ciencia no hace más que desarrollar, perfeccionar, llevar a sus últimas consecuencias (prácticas), atenta siempre a una acción más completa y eficaz y a un mayor rendimiento útil, este relativismo natural, inherente al ser humano. "Toda ciencia positiva, orientada hacia el dominio, aunque prescinda de la organización especial, sensorial y motora, del hombre sobre la tierra, no puede prescindir de la organización vital del sujeto cognoscente, con su voluntad de poderío" (1).

Pues bien, la filosofía, en razón de la índole de su peculiar objeto, no está condicionada por este relativismo vital; su dominio comienza justamente donde éste encuentra su límite. Ella intenta "adquirir un saber cuyos objetos no son existencialmente relativos a la vida, ni relativos a los posibles valores de la vida" (2).

Como vemos, Scheler logra en la determinación del objeto de la filosofía rigor y claridad máxima. Pero aún, estrechando más el núcleo de su problema pondrá de manifiesto que ella conoce con estrictez sus objetos, proporcionándonos un saber que tiene carácter de evidencia. Así, definiéndola, nos dice que "la filosofía es, conforme a su esencia, conocimiento estricto, evidente —válido a priori para todo lo que existe accidentalmente— de las quiddidades y encadenamientos esenciales de lo que es" (3).

La filosofía es, pues, "visión" de la esencia de las cosas, conocimiento de lo que en todo dato es independiente de las relaciones en que éste puede estar con el sujeto cognoscente. A ella no le interesa en modo

(1) *Ibid.*, pág. 72.

(2) *El saber y la cultura*, pág. 73, ed. cit.

(3) *Vom Ewigen im Menschen*, págs. 121-122, Leipzig 1921.

alguno la existencia accidental de las cosas, condicionada siempre por circunstancias espaciales y temporales, sino el mundo en su estructura esencial apriorística y las posibilidades que él contiene, consideradas éstas independientemente de sus realizaciones.

La ciencia, por el contrario, ha de prescindir de toda cuestión acerca de la esencia de los objetos que investiga. "Su objeto es, al mismo tiempo, el mundo de la "modalidad contingente" con sus "leyes" y la existencia del mundo "en relación a la vida" (1).

Filosofía y ciencia se proponen, por consiguiente, problemas radicalmente diferentes. "Los problemas que no pueden decidirse por observación y medición de por conclusiones matemáticas, no son problemas de las ciencias positivas. Viceversa, un problema que sea soluble de este modo; un problema cuya solución dependa del quantum de la experiencia inductiva, no es jamás problema de esencia, y, por ende, no es jamás problema primario de filosofía" (2).

Concretemos, con Scheler, la finalidad que se propone la ciencia, en tanto actividad de rendimiento útil. "En sus últimos resultados (Einstein), tiende incluso a que la determinación de las supremas constantes absolutas de la naturaleza valga para cualquier punto del espacio-tiempo en que se coloque un espectador, esto es, incluso para los eventuales habitantes de otros astros. Aspira, pues, a un cuadro del mundo que haga posible gobernar el proceso de este con arreglo a cualesquiera fines prácticos que pueda establecer un ser espiritual vivo y activo. Esta aspiración es tan titánica como triunfadora; y lo conseguido hasta ahora ha mudado completamente las condiciones de existencia del hombre. Discutir a la empresa su formidable valor, o bien opinar, de otra parte, que sólo puede conservársele su verdadero valor si se pone en entredicho su finalidad originariamente

(1 y 2) *El saber y la cultura*, pág. 73, ed. cit.

práctica, enderezada a la posible elaboración del mundo, y se la califica de "puro" saber absoluto o de único saber accesible a nosotros hombres (lo que justamente no es), son dos actitudes igualmente dañosas. La primera es el camino de un falso y claudicante romanticismo; la segunda, el de un falso y superficial positivismo o pragmatismo" (1).

Diferenciadas estrictamente, en cuanto a sus orígenes y a sus fines, la actividad filosófica y la científica, se impone reconocer que la filosofía constituye una esfera autónoma desde que ella "busca y encuentra su esencia, legitimidad y estabilidad exclusivamente por sí misma y en sí misma" (2).

Desde el momento que la fenomenología, como lo hemos dejado establecido, investiga con riguroso criterio positivo los datos originarios que están a la base de todo conocimiento, ella significa un aporte decisivo para la fundamentación y estructuración de todas las ciencias.

La filosofía fenomenológica, cuidándose de atribuirles o negarles realidad, enfoca las cosas como puras idealidades. Toda cosa existente —que ella sólo considera como fenómeno de conciencia, como "dato"— tiene su esencia cognoscible, que el fenomenólogo ha de tratar de determinar. De donde "toda ciencia de los hechos (ciencia experimental) tiene fundamentos teóricos esenciales en la ontología eidética" (3). Esto vale asimismo para toda disciplina científica que investiga los hechos de la naturaleza física. "En tanto que a la naturaleza fáctica corresponde un puro Eidos aprehensible, la "esencia" naturaleza en general, a todas las ciencias naturales corresponde la cien-

(1) El saber y la cultura, pág. 75.

(2) Vom Ewigen im Menschen, pág. 61.

(3) Ideen zueiner reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, pág. 19.

cia eidética de la naturaleza física en general (la ontología de la naturaleza)" (1).

Por consiguiente la fenomenología pura es fundamento de las ciencias que tienen por objeto la realidad; y, por cuanto todas las disciplinas científicas dependen de las ciencias esenciales, ella es más ampliamente la única base firme de todo conocimiento exacto, riguroso.

Así entendida, la fenomenología se concreta a describir, en forma precisa y completa, los fenómenos de conciencia concebidos como esencias. La conciencia como recinto de puras idealidades o quiddidades constituye el objeto de la indagación fenomenológica. Por lo tanto ésta abarca también todo lo que a su vez es objeto de la conciencia, estando, pues, en este caso lo real de que se ocupan las ciencias e incluso estas ciencias mismas.

La fenomenología está contribuyendo poderosamente a la renovación de las ciencias que, inspirándose en la precisión de su método, se reconstruyen sobre nuevas y amplias bases. En este sentido ella es un fermento que actúa, con consecuencias incalculables, en el saber científico vigente. Así ha llegado a influir profunda y eficazmente en las novísimas elaboraciones de varias disciplinas, aún de las más dispares, como la psicología y la ciencia del derecho, la neurología y el derecho civil (\*).

(1927)

(1) Ibid., pág. 19.

(\*) Recién a principios de la presente centuria (1903) se impone en forma decisiva el nuevo tratamiento de los problemas psicológicos. La psicología asociacionista, hasta entonces vigente, es arrumbada por la psicología del acto, instaurándose, con Brentano, en lugar de una psicología que desconoce el yo, la de la vivencia intencional. En este sentido se orientan las proflucas investigaciones de C. Stumpf, cuyo "Psicología del sonido" constituye aporte esencial, y asimismo las de Husserl, de las que había de surgir, como clave de máxima eficacia, el método fenomenológico. Es de hacer notar también, en las más recientes elaboraciones de la psicología general y

patológica, el influjo ejercido por Max Scheler con su obra "Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass", publicada en 1913 y refundida y ampliada bajo el título "Wesen und Formen der Sympathie", (2ª ed. 1922, 3ª, 1926). El psiquiatra L. Binswanger, en su libro "Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie", relata detalladamente los resultados de este nuevo sesgo de la investigación psicológica.

Los primeros intentos de interpretación fenomenológica de la psiquiatría datan de 1912. A este respecto se debe consignar la metodización ensayada por Jaspers. Por su parte, Freud y Klages abren el camino a una psiquiatría que ahora va a referirse al hombre. Pero esta nueva psiquiatría, como ciencia particular, no puede desarrollarse al margen de una dirección espiritual. Jaspers, en su ensayo "Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie", procura estudiarla desde un punto de vista fenomenológico. Llama a su método el "entender estático", y con él se propone saber cómo algo es dado a la conciencia de un enfermo. Nos dice: "La tarea de la fenomenología es la representación (Vergegenwärtigung) de estados espirituales de modo tal que su delimitación y posición siempre se pueda expresar con conceptos". No le interesa, pues, el origen del estado espiritual, sino el "entender estático".

Se objeta a este intento de Jaspers no coincidir con la fundamentación fenomenológica de Husserl, y quedarse en descripción psicológica. Pero fenomenología no es psicología descriptiva. Precisamente, para destruir este equívoco, Husserl acentúa la diferencia esencial entre ambas, oponiéndose a toda tergiversación psicologista del método fenomenológico (Ideen, Intr.). Otros han tratado de atenerse más estrictamente a éste. Así Knüpfers, que se concreta a la neurología: "Phänomenologie und Neurologie", 1924, (Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie).

La psicopatología ha sido influida de modo considerable por las ideas de Max Scheler, enunciadas en la obra a que nos hemos referido. Sobre el carácter y alcance de este influjo informa A. Kronfeld: "Über neue pathopsychisch-phenomenologische Arbeiten" (Rev. cit. 1922). El psiquiatra K. Schneider se apoya en la fenomenología de la vida emocional de Scheler para probar que en la depresión endógena e inmotivada (por oposición a la motivada) el estar triste no es experimentado como un sentimiento espiritual, sino como un sentimiento vital que participa de lo corporal. ("Die phänomenologische Richtungen in der Psychiatrie").

En la ciencia del derecho está cobrando singular importancia el influjo de la fenomenología. Gerhart Husserl en una obra reciente, "Rechtskraft und Rechtsgeltung - Eine Rechtsdogmatische Untersuchung", ensaya con éxito la determinación de los conceptos apriorísticos esenciales del derecho.

En el derecho civil hay que mencionar la fundamentación realizada por A. Reinack: "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts".

## II

## LA FILOSOFIA COMO CIENCIA ESTRICTA

Philosophie als strenge Wissenschaft, el famoso ensayo de Husserl, aparecido en Logos, en 1911, es, sin duda la primera y más radical de sus Meditations Cartésiennes.

Efectivamente, el concepto de filosofía, que en él se forja Husserl es básicamente el mismo que Descartes formula en la segunda de sus Regulae ad directionem ingenii: "Toda ciencia es conocimiento cierto y evidente" (omnis scientia est cognitio certo et evidens). En esta definición está supuesta ya la identificación de la estrictez filosófica con exactitud matemática, pues Descartes epilógara dicha regla afirmando: "los que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto acerca del cual no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas". Esta es también la dirección y el criterio que sigue Husserl en su esfuerzo por acotar el dominio de la filosofía, concibiendo a ésta como "ciencia estricta" (cierta y evidente).

La filosofía, según Husserl, no ha podido satisfacer en ninguna época la pretensión de fundamentarse como ciencia estricta para acceder a un conocimiento puro y absoluto. La no científicidad de la filosofía estaría ejemplarizada en la afirmación de Kant, de que no se aprende filosofía sino a filosofar. En esta comprobación late, quizá, algo más hondo y decisivo para la filosofía, y que, en nuestro concepto, no es nada más que la exigencia de que ella tienda a mantener y afinar cada vez más la estrictez que le es y debe ser peculiar.

Que la filosofía no disponga de un sistema doctrinario completo e inconcuso, no es una deficiencia suya, sino que su "cientificidad" es distinta a la estrictez o exactitud propia de las ciencias. En este sentido podemos decir que es superfluo que la filosofía pretenda ser ciencia, o que ella sea ciencia. Recordemos que en Grecia la ciencia estaba subordinada a la filosofía, en la que ella tenía su raíz última. Además, para los griegos la *philosophia prima* no era una filosofía entre otras. Pensarla así es lo que hizo Descartes, quien asimismo identificó ideal de exactitud y ciencia fundamental, y fue Kant precisamente el que se esforzó en abolir la identificación cartesiana entre exactitud matemática y ciencia fundamental. (Si la ciencia, si cada una de las ciencias quiere asentar raigalmente su científicidad, tiene que ser más que ciencia, es decir filosofía).

Toda auténtica ciencia es caracterizada por Husserl como filosofía. Así nos dirá que "sólo una filosofía es una ciencia efectiva y auténtica" (*Formale und transzendente Logik*, pág. 256). La idea de la filosofía como ciencia absolutamente estricta ha sido mantenida por Husserl en todas sus posteriores reflexiones sin otra variación, que no la altera en lo fundamental, que aquella que surge de su relación con la historia.

A esta vertiente del mundo histórico, Husserl se asoma ya tarde al final de su vida. En *Filosofía como ciencia estricta* sólo la soslaya, y su actitud es de repulsa a todo intento de ahondar en su fluencia a fin de establecer la génesis del pensamiento científico y de la filosofía a partir del proceso histórico de la vida. De ahí las objeciones polémicas que, en este ensayo, mueve contra la posición de Dilthey.

El profundo desacuerdo entre ambos pensadores radica, no en la concepción de la filosofía, sino en lo atinente al terreno en que la ciencia y la filosofía tendrían sus

raíces y el fundamento último de su validez objetiva, como asimismo al alcance que cabe asignar a ésta. Tanto Husserl como Dilthey parten de la vida. Pero para el primero, el fluir y decurso histórico de la vida rematan en la *epojé*, son un movimiento que en esta termina, quedando aquel devenir, juntamente con todo el acontecer natural, confinado en ella. Este acontecer como también el de la vida en tanto que acontecer histórico constituyen una *eingeklammerte These*, es decir son puestos entre paréntesis, fuera de acción, excluidos, y el pensar fenomenológico opera tranquilamente, sin solicitaciones peligrosas, y hasta premiosas, fuera y más allá del paréntesis, de lo que queda invalidado por la *epojé*. Este recurso es, en concepto de Husserl, lo que permite a la fenomenología acceder al dominio universal y de universal validez de la filosofía, que así sería asentada en las estructuras intemporales o supratemporales del pensamiento lógico y de las esencias.

En cambio, para Dilthey, el movimiento de la vida es, en la pluralidad de sus nexos integrados en unidad significativa, esencialmente histórico y reconoce un ritmo histórico en su devenir. A la vida, a su nexto total, accedemos por la comprensión, o sea por vía histórica. La vida es un todo y la intrínseca "conexión" (*Zusammenhang*) de este todo está condicionada por las relaciones efectivas con el mundo exterior". (*Gesammelte Schriften*, Bd. VII, pág. 237); El "significado" es la categoría de la conexión no descompuesta, no analizada, de la vida. Dilthey afirma contra Husserl, cuyo punto de vista considera lo más extremado en la dirección de la escuela de Brentano, "que es una escolástica psicológica", que la vida no se puede componer (reconstruir en el todo de su unidad) con entidades abstractas como, por ejemplo, actitudes (*Einstellungen*), objeto, contenido (*Ibid*, pág. 237).

Pero no obstante esta discrepancia fundamental, Husserl y Dilthey coinciden en postular una filosofía como ciencia de validez universal, y en considerar a la *Weltanschauungsphilosophie* como no científica (1). En Dilthey, existe latente, y en cierto sentido punzante, una antinomia. El espíritu humano, elevándose por sobre la seguridad, fundada en su propia limitación, de haber, asido la verdad en una de las diferentes cosmovisiones, adopta un tratamiento comparativo de las mismas. El filósofo, "el anatomista de la filosofía tiene que descubrir los tipos de cosmovisión y conocer la legalidad a que obedecen en su formación" (*Gesammelte Schriften*, Bd. V, pág. 380). La conciencia misma que examina y compara tiene que ser concebida en forma histórica comparativa.

Dilthey excluye la posibilidad de alcanzar una concepción filosófica del mundo universalmente válida. Afirma: "La filosofía no puede, mediante un sistema metafísico, asir el mundo en su esencia y demostrar este conocimiento como universalmente válido" (*Ibid.*, pág. 405). Notemos que tal imposibilidad la refiere a la filosofía como metafísica y que ésta, para Dilthey, es una manifestación histórica del pensamiento, llamada a desaparecer. No cuestiona, pues, la cientificidad de la filosofía misma. Por el contrario, atendido al concepto de la misma como ciencia de validez universal, idea imperante en su época, piensa, en el fondo, que la tarea que compete a la filosofía es elaborar, en todos sus aspectos, una cosmovisión científica de validez universal.

(1951)

(1) Acerca de la teoría de la *Weltanschauung* de Dilthey y sus supuestos, véase nuestro libro *El Juego Metafísico*, cap. IV: "La cosmovisión y su dinámica ontológica".

## LA "GEGENSTANDSTHEORIE" DE MEINONG

A. Meinong, catedrático de agudo sentido crítico y efectivo influjo en los círculos filosóficos europeos, fundamentó con solidez y originalidad la "teoría del objeto" (*Gegenstandstheorie*), especie de *pendant*, en Austria, de la lógica pura de Husserl en Alemania.

Si su maestro Brentano estuvo bajo la influencia de Aristóteles, cuyo pensamiento revalora y actualiza, Meinong, en cambio, parte de Hume y de indagaciones detalladas acerca de la filosofía de éste, consagrándole una serie de estudios (*Hume - Studien* 1877 - 1882). Su punto de vista fundamental es de que todo objeto, con prescindencia de si existe o no, y aún en el caso de que su existencia no sea posible, pueda ser objeto de indagación científica. Este conocimiento de objetos exentos de existencia, permite conocer también, como se comprueba tanto en la matemática pura como en la aplicada, los objetos reales y posibles. Este enfoque del problema del objeto hace de Meinong un eslabón muy importante en el desarrollo del objetivismo gnoseológico; además es de tener en cuenta que, a pesar de la repulsa de Kant por parte de la escuela austríaca, posición tan acentuada en Brentano, Meinong incorpora ciertos aspectos del apriorismo kantiano en su teoría del objeto, modificándose la relación del objetivismo de esta última con la filosofía

crítica. En este sentido él se aparta de Brentano, al que, por otra parte le hace la justificada objeción de adoptar una posición psicologista desde el momento que, al dividir su psicología descriptiva en una ciencia a priori de los fenómenos como **objetos** y una ciencia empírica de las vivencias anímicas como **contenidos**, incurre en el error de confundir **objeto** y **contenido**. Ante todo, la teoría del objeto de Meinong tiene su punto de partida justamente allí donde comienza la psicología descriptiva de Brentano, es decir en el "principio de la intencionalidad": No se puede conocer sin conocer algo, no se puede juzgar ni representar sin algo sobre lo cual juzgar y algo de lo que quepa representar. La teoría del objeto comienza con dos distinciones, de las cuales una se refiere al concepto de **objeto** y la otra al concepto de **ser**. Meinong separa el **objeto** como el objeto de la representación, de lo **objetivo** como objeto del juicio. No es lo mismo la representación de una piedra combustible que el juicio "hay piedras combustibles". Este último es un conocimiento y lo que en él es conocido no es el objeto "piedras combustibles", sino el hecho de que hay tales piedras; sin duda, se juzga sobre el objeto "piedras combustibles", pero, según Meinong, "aquello sobre lo cual se juzga es diferente que aquello que es juzgado. Nosotros juzgamos sobre objetos, sin embargo estos no son el objeto propiamente de nuestro juicio, sino algo de naturaleza objetiva, lo objetivo". Para Meinong, así como el objeto es aprehendido por la representación, igualmente lo objetivo es aprehendido por el juicio. Y aquí él hace una segunda diferenciación de carácter decisivo para su teoría, la que surge de examinar de más cerca lo que se oculta en la objetivación del contenido del juicio: no hay ninguna duda de que aquello que **debe ser objeto del conocer, no tiene por eso de ningún modo que existir**. La existencia de la piedra combustible es algo objetivo

desde que ella es reconocida y aprehendida en el juicio, pero evidentemente no tiene sentido atribuir existencia a esto propiamente objetivo. Los entes objetivos poseen un ser de otra especie que el ser concreto. Según Brentano, ellos tienen un ser ficticio, y según Meinong, un ser exento de la existencia, el que a su vez puede ser objeto del conocimiento. El principio de la independencia de la esencia con respecto al ser es reforzado por Meinong en el sentido de que están bajo este principio no sólo meramente objetos que no existen de hecho, facticamente, sino que el debe valer también para objetos que no pueden existir, porque ellos son imposibles. Por ejemplo, podemos enunciar que el círculo cuadrado es cuadrado y redondo, y que el monte áureo es de oro. No obstante que la teoría del objeto es de por sí bastante sobria en sus lineamientos, la admisión por parte de ella de objetos "imposibles" plantea una cuestión que la emparenta con la vieja ontología, la que parte de tales conocimientos de esencias, a los que Leibniz designó con el nombre de "verdades de razón".

Meinong estuvo lejos de sospechar que su teoría del objeto ofrecía coincidencias con la ontología de Wolff, la que no tenía por tarea, como aquel creyó, únicamente el conocimiento de lo existente y lo real, sino también de lo no real. Es así que para Wolff la ontología es asimismo *scientia possibilium*, es decir, ciencia o conocimiento de los objetos posibles. Para Meinong "lo que por la naturaleza de un objeto puede ser conocido, eso pertenece a la teoría del objeto"; supera o quiebra así el prejuicio de lo real en favor de lo posible, representando un apriorismo, el que, por la relación con el conjunto sistemático de los objetos, es también un racionalismo. En concepto de Meinong, los objetos (**Objekte**) y los entes objetivos (**Objektive**) son sólo dos clases de objetos (**Gegenstände**); pero hay todavía otras que son los "dignitativos" y los "desiderativos", esto es, los objetos del sentir y del apetecer.

El llega a esta ampliación de la teoría del objeto mediante su psicología, la cual de acuerdo a la época es una psicología analítica de los elementos, conteniendo aquella la simiente de la psicología contemporánea de la forma (*Gestaltpsychologie*), la que conoce cuatro clases principales de vivencias elementales, que son representar, pensar, sentir y apetecer. Mientras Brentano hace coincidir apetecer y sentir, Meinong, como vemos, los separa y diferencia. Este, por otra parte, no limita las vivencias del pensar a los juicios, sino que a ellas agrega las suposiciones como una especie de eslabón intermedio entre representaciones y juicios. Precisamente, con su obra *Ueber Annahmen (Sobre las suposiciones)* (1902), uno de los más importantes de sus trabajos, Meinong resuelve una de las cuestiones más discutidas entre las diferentes escuelas gnoseológicas, la relativa a la significación de las ficciones, a su valor funcional, para el conocimiento. El gran mérito de Meinong es el de haber dado carta de ciudadanía psicológica a las ficciones considerándolas suposiciones, a las que caracteriza como "juicios sin convicción", describiendo estos comportamientos intelectuales *sui generis* en el importante papel que ellos juegan en el proceso del conocimiento. Las suposiciones tienen una significación sistemática en la construcción de la teoría del objeto; y cabe señalar que pocos años después H. Vahinger había de fundamentar su "Filosofía del como sí" (*Philosophie des Als Ob*) en el concepto de ficción. En última instancia, como toda representación objetiva va acompañada de suposiciones afirmativas, la idea fundamental de la teoría del objeto es construir la objetividad sobre la suposición en lugar de construirla sobre el juicio.

(1936)

## PROGRESO Y DESVALORACION EN FILOSOFIA Y LITERATURA

La idea de "progreso", señoreó, durante el siglo XIX, casi en forma incontestada, los esquemas de la filosofía de la historia y los dominios de la filosofía de la cultura.

Únicamente atentos a ceñirnos al tema a elucidar, no interesa, pues, a nuestro objetivo espurgar antecedentes gestatorios para hacer la génesis histórico-doctrinaria de esta noción, pero sí establecer, de paso, su linaje especulativo y el momento de su alumbramiento en el ámbito de la vida cultural de Occidente.

El concepto de "progreso", asoma ya en Pascal quien compara la humanidad a "un mismo hombre que subsiste siempre y que constantemente aprende durante el curso de los siglos". Y Hegel, al lanzar su Idea, en la vida histórica, a un proceso dialéctico sin fin, asegura el camino a la concepción progresista de la historia, noción que el siglo XIX, transponiéndola a otros dominios del saber, sistematiza e impone.

Así, por ejemplo, la idea de "progreso" ha adquirido en la ciencia, incluso, un valor heurístico.

En las ciencias, el progreso consiste en que un estadio del conocimiento y de la experiencia es superado por otro posterior. Este último señala un progreso con respecto al precedente. La ciencia se singulariza por su positividad; se resuelve siempre en un operar, en



una labor. Al carácter histórico de la ciencia le está asignado el progreso. El conocimiento científico es algo que, por su índole misma, debe ser sobrepasado. Porque la ciencia de modo esencial es también técnica cabe discriminar en ella resultados, progreso y, correlativamente, desvaloración. Desde que la ciencia, de acuerdo a sus estructuras constitutivas asentadas en la empirie, apunta a una finalidad constante e indesplazable, o sea, al conocimiento del ente, de la cosa misma, a la que da la primera y última palabra, hay necesariamente progreso en ella. La ciencia no aspira, pues, a lograr una determinación de la esencia de las cosas, ni siquiera de la de los objetos de que se ocupa; se concreta, por entero, a incrementar el quantum de la experiencia inductiva, quantum en constante re-visación, reajuste y desvaloración.

Atentos a esta característica de la ciencia y de la labor científica, podemos decir que un Copérnico supera a un Tolomeo, Newton a Copérnico, Einstein a Newton, y así seguirá indefinidamente mientras la ciencia sea una posibilidad, mejor, una necesidad existencial del hombre de nuestro cielo cultural. Si por una catástrofe intelectual quedase sumergido en un olvido total el recuerdo y la labor de Newton, no se habrían perdido los principios y resultados de la física clásica. Esta queda recogida en la obra genial de un Einstein porque aquellas conquistas están implicadas, como un momento de la experiencia científica, como un resultado corregido y superado, en las ecuaciones einsteinianas que determinan las coordenadas absolutas y últimas del espacio-tiempo.

Todo hombre de ciencia por eminente que sea y por fructífera e innovadora que resulte su labor para la especialidad científica que cultiva, no es más que un simple eslabón de una cadena interminable, una cadena que es tal sólo porque se prolonga, agregando continuamente nuevos eslabones.

Si el progreso es ínsito a la ciencia y determina su marcha misma, ruta infinita de la experiencia en la que constantemente se yerguen nuevos enigmas, la filosofía y la literatura, contempladas en las creaciones que llevan el troquel del genio, son esferas sustraídas al desarrollo progresivo y al esfuerzo e incluso al criterio de superación. Son, como veremos, orbes centrados en otros principios, y que poseen otra atmósfera, otra materia y otra luz.

Para mejor orientarnos en lo que a la filosofía atañe, recordemos que, para Aristóteles, el impulso inicial que lleva a ella es la admiración ante la esencia constante de las cosas; admiración que siente el espíritu al alumbrar en él el trascendental descubrimiento de que hay cosas que presentan, en general, rasgos permanentes, una esencia constante. De aquí que el filósofo, seducido por esa luz que polariza su admiración prolongándola en rumbo hacia lo fundamental, inquiera —inquisición que es su precípua tarea— por las estructuras esenciales y apriorísticas del cosmos.

Es evidente que no puede haber ningún progreso allí donde hay sólo estructuras esenciales. Si no hay progreso, por tanto no puede sobrevenir desvaloración alguna. Y esto constituye la característica de lo esencial. Es, pues, un craso error hablar de filosofías superadas o de sistemas filosóficos desvalorados. Ninguna filosofía auténtica, ninguna concepción del mundo asentada en lo esencial puede ser jamás sobrepasada. No tiene sentido, mejor dicho, es un contrasentido decir que Aristóteles supera a Platón, que Kant, a ambos, que Hegel a Kant, o Bergson a Spinoza, o Heidegger a Husserl. Si una filosofía auténtica no puede ser sobrepasada, debe y tiene que ser, en cambio, siempre repensada, repetida. Esta exigencia define la tarea peculiar que incumbe a la historia de la filosofía. Esta no puede ser, entonces, un catálogo de doctrinas muertas y embalsamadas por orden cronológico, un mauso-

leo para concepciones y sistema filosóficos reputados ya periclitados e inánimes, y sí, sólo susceptibles de ser galvanizados un instante por el historiador que los expone y clasifica. La historia de la filosofía ha de tener por función eminente despertar a los grandes filósofos que constelaron cada uno su cosmos peculiar y único, y hacerles hablar su propio lenguaje para comprenderlos en las direcciones esenciales de su problemática y ver cómo ésta está animada por una intención y una vida originales.

Para saber de estos filósofos no nos queda más que un recurso válido: incursionar en su orbe, centrarnos en éste y contemplar desde dentro las luminarias que en su firmamento encendió el pensamiento creador. Y así nos será dable percibir también el ritmo que denuncia a la personalidad humana que en un impulso magnífico hacia lo esencial las erigiera. Es que a seres de este linaje corresponde, por superabundancia espiritual, por lujo vital, un mundo maravillosamente arquitecturado y rico que refleja en su atmósfera y contenido la plasticidad viva de su intelección y la impronta original e impermutable de su personalidad. Bergson nos ha hablado, con fundamento, de la intuición original que está en la base de toda auténtica filosofía.

Podemos hacer la filiación histórica de los elementos conceptuales de un sistema filosófico centrado en tal intuición generadora. Veremos que todos o algunos de estos materiales proceden de otros sistemas anteriores o contemporáneos; pero la intuición viva y determinada —ésta y no aquella— que diera origen a una construcción especulativa es absolutamente irreductible a la que inspiró a otras filosofías. Y Bergson, movilizandó esta comprobación en el sentido de su propia filosofía, llega a afirmar que "un pensamiento que aporta algo nuevo al mundo está obligado a manifestarse a través de las ideas ya hechas que encuen-

tra ante sí y él arrastra en su movimiento. Aparece, así, este pensamiento como relativo a la época en que el filósofo ha vivido; pero esto no es más que una apariencia. El filósofo hubiera podido venir muchos siglos antes; habría tenido que ver con otra filosofía y otra ciencia, se hubiese planteado otros problemas, se habría expresado en otras fórmulas; ni una línea, quizá, de todo lo que él ha escrito hubiese sido lo que es, y no obstante él habría dicho la misma cosa".

Si el filósofo no puede ni es su misión captar cognoscitivamente los hechos empíricos, las cosas reales y contingentes que llenan el mundo y matizan el acontecer cósmico, en cambio, es su faena, por excelencia, abarcar en su mente la estructura esencial del universo total, los valores y todas las esencias ideales que se imponen con evidencia al conocimiento filosófico, valores y esencias que ese mismo universo realiza por un azar, quizá eternamente indescifrable para la inteligencia humana.

Por cuanto el filósofo puede abarcar el cosmos todo en su estructura apriorística esencial, podemos decir que Platón, Bruno, Kant, Hegel, Goethe, Scheler posee cada uno su "mundo".

¿Y cabe hablar de progreso, tratándose de mundos distintos, cada uno de los cuales irradia, con más o menos fuerza, con más o menos brillo, su propia luz? Puede señalarse, sin duda, influjo entre ellos, pero manteniéndose cada uno en su propia órbita, como astros de igual magnitud se influyen recíprocamente por el contacto de sus campos gravitatorios.

Ya Goethe, en el "Fausto", apunta como un ideal lo que realizan en sí aquellos espíritus egregios: devenir un "microcosmo", vale decir que la mente humana albergue el macrocosmo en sus perfiles esenciales. Y Leibniz, al definir la mónada espiritual, nos dice que "el espíritu es no sólo un espejo del universo de las criaturas, sino además una reproducción de la divinidad".

Que a un Platón haya que agregar un Aristóteles, a éste un Kant, y así sucesivamente, no significa un progreso, sino un enriquecimiento del acervo especulativo de la humanidad occidental. Si por obra de una fatalidad, el recuerdo y el pensamiento de Platón se sumergieran en la nada, habría sobrevenido una menzura, un irremediable empobrecimiento en este acervo.

En un Aristóteles, en un Spinoza, en un Hegel empleó la humanidad, como si en una parcela fértil, pero minúscula, de la inmensa creación depositase un germen precioso, librado a la intemperie cósmica y a las fuerzas destructoras de la muerte, toda su fuerza especulativa, sublimada en un ímpetu de genialidad. La humanidad prodigaba en una sola vez, como si se tratase de una única siembra, su tesoro, y, sin embargo era... para volver de nuevo o comenzar.

Estremece el espíritu un temblor cuando pensamos en el prodigio que es la floración del genio, y en la perdurabilidad de sus creaciones. Efectivamente, la humanidad, como si la animase el designio de encender, para alumbrar su ruta, un foco único e inextinguible, invierte toda su energía intelectual en este ángulo casi invisible en el conjunto del ser, en esta partícula finita y frágil que es la vida individual, y sin embargo el microcosmo que esta estructura rueda majestuoso en la ecúmene espiritual, desafiando con las aristas diamantinas de su trasparenca eterna caducidad, olvido y muerte!

Para subrayar con un ejemplo estas consideraciones esquemáticas sobre el carácter microcósmico de las concepciones de los grandes filósofos, dibujemos, aunque sea ligeramente, el contorno del orbe especulativo platónico.

En la filosofía de Platón, el auténtico conocimiento, cuyo órgano es la razón, tiene por objeto lo intemporal, lo invisible, aquello que es lo pensable en

oposición a lo visible, en fin, la Idea en oposición a las cosas singulares y contingentes. Frente a la razón, como facultad de las ideas, coloca Platón la representación, la cual, siéndole únicamente accesible la mera opinión (doxa), sólo puede asir algo que esté entre lo que es y lo que no es, algo que es más obscuro que el verdadero conocimiento y más claro que la ausencia de éste. Los objetos de la representación u opinión ofrecen una dualidad, una oposición: lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo. Diversos objetos pueden ser bellos, pero ninguno ser lo bello; ellos son y no son, nacen y caducan. Mientras la opinión sólo capta los objetos de la percepción sensible, la razón, en tanto conocimiento conceptual, puede elevarse hasta la Idea misma. La razón concibe los arquetipos, las imágenes originarias; la representación sus meros reflejos, sus apariencias, innumerables copias de aquéllas. Recordemos la parábola de la caverna, en la "República" platónica, y podremos intuir el cosmos de Platón, centrado en ese astro fijo, la Idea, que proyecta sobre el mundo contingente de la apariencia, sucederse de sombras inestables y fugaces, su luz sosegada e inextinguible. Los hombres, prisioneros en la caverna, están sentados con la espalda vuelta hacia la amplia abertura cavernaria y le es imposible volver la cabeza en dirección a ésta. En el exterior arde una llama clara, y entre ésta y la caverna desfilan imágenes, figuras estatuarias, formas parlantes. Los prisioneros observan las sombras, en la sucesión en que ellas habitualmente aparecen. Si uno de los habitantes de la caverna es conducido afuera experimenta un súbito deslumbramiento y debe aprender a ver las imágenes originarias de aquellas sombras.

Por obra de esta excursión queda para siempre dispensado de entregarse a esa sucesión de sombras. Una vez regresado a la caverna anhela contemplar las formas originarias. Las sombras no son otra cosa

que los contenidos de la representación sensible, y las formas originarias son las ideas.

Así, según Platón, por medio del recuerdo de las ideas contempladas en el mundo suprasensible, antes de que la vida fuera aprisionada en el más acá, puede el hombre, aún encontrándose en la prisión de esta vida, elevarse a las ideas que viera antes, durante su estancia en el ultramundo.

¿Cabe, acaso, decir que con respecto a la Idea platónica, como arquetipo eterno, se acusa un progreso en las "verités de raison" de Leibniz, o en la idea kantiana surgida de la razón como pura representación de una absoluta totalidad, o en la Idea que Hegel dispara a un proceso dialéctico infinito? Absolutamente.

\* \* \*

Si enfocamos ahora las creaciones geniales de la literatura, comprobamos algo semejante, o sea, que estamos frente a una esfera sustraída a toda marcha progresiva. De una obra literaria maestra a otra, que le sigue en el tiempo, no hay progreso.

Y a decir verdad, la noción de progreso que asumió papel principal en otros dominios de la cultura, en literatura, en la consideración teórica de ésta, no parece haber ejercido una hegemonía indisentida. La crítica clasicista, cuyo espíritu embriagado de una perfección inmóvil, erigió un orbe de líneas conclusas dentro del cual no había lugar para el cambio, para ningún dinamismo, ni para el más leve afán de desarrollo, esta crítica, decimos, proclamó el imperio de sus reglas, exigiendo para éstas validez eterna. Los escritores que en la producción de sus obras habían tenido en vista estas normas, valían para ella como algo perfecto y ejemplar. Pero viene el romanticismo, y el espíritu de su crítica quiebra el absolutismo de la doctrina clasicista y lo sustituye por un relativismo laxo, en cuyos cuadros se impone ense-

guida el concepto de desarrollo. Pero mero desarrollo no es progreso. Que algo acuse la pauta de un desarrollo no implica necesariamente que progrese, sino que en este algo se da un cambio, una variación. De modo que constreñida entre los conceptos antagónicos de la eterna validez de la norma y de lo variable, de lo temporalmente condicionado, la idea de progreso literario no pudo prosperar.

Mas nuestra tesis no tiene por base la circunstancia histórica que acabamos de apuntar. Con prescindencia de tal actitud doctrinaria, de por sí significativa, decimos que en literatura, considerada en las creaciones selladas por el genio y en virtud del carácter esencial mismo de éstas, no hay, absolutamente, progreso.

Homero, Esquilo, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Dostojewski, Marcel Proust, James Joyce no constituyen, pues, una cadena cuyos eslabones se postulen necesariamente uno a otro. No puede decirse que de creación a creación, de genio a genio, haya un progreso; que, por ejemplo, Shakespeare supera a Dante, Goethe a Cervantes, Proust o Joyce a Dostojewski. El advenimiento de un nuevo genio no significa que, con ello, los anteriores quedan reducidos a la mera condición de "precursores" cuya única misión hubiera consistido en anunciar con sus obras la altura alcanzada por el último. Cada gran poeta, cada novelista genial, por cuanto infunde el estremecimiento de la vida a una plenitud humana que se yergue solitaria, es su propia cima, insobrepasable. Carece de guías y de precursores. El es, la precursión del hombre como totalidad, y visto desde uno de sus aspectos eternos. Como bien dice Dilthey, "hay un meollo en el cual la significación de la vida, tal cual a esta significación el poeta quisiera exponerla, es la misma para todos los tiempos. De aquí que los grandes poetas tienen algo de eterno".

La llegada de cada nuevo genio es un aporte a lo humano esencial y universal. Este es enriquecido espiritual y emotivamente. Porque la literatura, así concebida, es la exégesis emocional e imaginativa de lo humano como totalidad viviente, asentada en estructuras permanentes, si perdiésemos un Goethe o un Cervantes quedaríamos irremediabilmente empobrecidos, privados de una dimensión de lo humano, de una de las perspectivas en que éste, como plenitud total y dinámica, viene hacia nosotros vaciado en la forma del tiempo. En el dominio de la creación literaria una nueva obra maestra no puede reemplazar a otra anterior. Son realidades impermutables.

Lo que dejamos dicho acerca del florecimiento del genio filosófico, cabe aplicarlo al del literario. La humanidad ha agotado en la gestación de éste, de una sola vez, toda su riqueza imaginativa, toda su capacidad de emoción, para volver de nuevo a comenzar. Como si por un determinismo secreto se encaminase a la culminación del genio tal cual a una fuente originaria de donde extraer nueva aptitud para la contemplación, nuevos sueños, nueva energía para la acción. En las obras maestras de la literatura la humanidad adquiere conciencia de sí misma, se espeja en sus potencias vitales supremas, matriz de todas las posibilidades. Poniendo en el genio, en su floración maravillosa, todo su capital, lo rescata de un nuevo ntegro para una nueva puesta. Así ella crea y creará eternamente, es decir, enriqueciéndose, ganando siempre.

El soporte, el portador de la creación literaria no es una facultad humana aislada, sino el hombre total, con su razón, su fantasía, sus instintos. Cada obra maestra nos recrea a este hombre total, contemplado o captado desde una de las posibles perspectivas sobre él. Así, en la creación de un Goethe, de un Dostojewski, de un Proust está todo el hombre, sólo que en distin-

tas dimensiones, ya que en cada una de estas el mismo hombre deviene hombre total. Por eso cada obra literaria maestra es un orbe independiente y peculiar.

De un Goethe a un Dostojewski, por ejemplo, no hay progreso; sus obras desenvuelven y categorizan dos diferentes dimensiones de lo humano. Para corroborar esta afirmación bástanos escorzar la conformación esencial de sus microcosmos respectivos; confrontación sugestiva por tratarse, en este caso, de dimensiones antípodas.

Todo lo que es asible externamente, todo lo caedizo y pasajero es, para Goethe, sólo imagen, alegoría de una realidad permanente, indemne al desgaste del acontecer, sustraída a la fugacidad y declive de las apariencias. Es lo que —motivo, platónico timbrado con su acento— canta en el “Fausto”:

Alles Vergängliche  
Ist nur ein Gleichnis;  
Das Unzulängliche,  
Hier wird's Ereignis...

Por eso se remonta a la región de las “madres”, que, en la intuición goetheana, son las fuerzas originarias de la naturaleza, las imágenes primigenias de todas las cosas, en fin, las ideas en reposo eterno que están en la base de todos los fenómenos:

In euren Namen, Mütter, die ihr thront  
Im Grenzenlosen, ewig einsam wohnt,  
Und doch gesellig. Euer Haupt umschweben  
Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben.  
Was einmal war in allem Glanz und Schein  
Es regt sich dort; denn es will ewig sein.

(“En vuestro nombre, oh madres, vosotras las que imperáis en lo ilimitado, y habitáis eternamente solitarias y, sin embargo, bienaventuradas! En torno a vuestra testa ondean las imágenes de la vida, laboriosas, pero inánimes. Lo que una vez, con todo esplendor y exterioridad, ha sido, obra allí, pues quiere ser

eterno"). Las madres son una especie de divinidades, las imágenes en eterna quietud de lo que en el mundo de las apariencias nace, deviene y muere. Lo que una vez, aquí abajo, ha sido en plenitud de brillo y exteriorización aspira a sustraerse al acontecer temporal finito y ser eternamente en la claridad última de las "madres", de las fuerzas originarias y creadoras; deidades estáticas porque son la fuente de toda vida y dinamismo.

Tal el leit-motiv del microcosmo goetheano, la perspectiva desde la cual el genio sereno y polifacético quería, sediento de totalidad, gozar en su propio yo lo que a la humanidad total le es otorgado:

Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,  
Will ich in meinem innern Selbst genissen.

Para Dostojewski, en cambio, lo eterno se presenta visible, en sus perfiles auténticos, a la mirada escrutadora vuelta hacia lo fugaz, hacia el acontecer corriente. Lo eterno aflora en el vivir cotidiano, aún en la acción humana más superficial e impura. La realidad que plasma el genio del novelista ruso tiene por hontanar su visión interior que, en un impulso profético, llega al fundamento último de las cosas aparentes, a lo esencial de lo humano. Capta las alegrías, los dolores, las miserias humanas en una forma tan radical que éstas no son ya de este o aquel hombre que las vivió, sino que asumen un valor categorial, un carácter universal. Son las pasiones, los dolores y las miserias del hombre eterno, proteico e inalterable a la vez. El hombre eterno está presente, de cuerpo entero, ante nosotros en el hombre efímero y cotidiano. Este ente histórico, vaciado en las formas de espacio y tiempo, agitado por sentimientos antagónicos, juguete de pasiones encontradas es sólo la envoltura superficial y traslúcida de un ser esencial que se reitera en cada hombre concreto, inbuyéndose íntegro en éste, como una categoría que, desperdigán-

dose en innumerables anécdotas, se actualiza completamente en cada una de éstas. Como afirma Natorp, en su agudo ensayo sobre Dosjotewski, hay para éste un ser hombre eterno y total que se concibe a sí mismo, y cuya auto-exposición pura y objetiva es la obra del poeta ruso. En tanto que toda vida, para Dostojewski, se sabe en su última raíz superfinita y por esto solo plenamente viviente, es para sí misma santa. Aun en lo más momentáneo y fugaz, en lo más irreal, Dios está, para nosotros, del todo presente. De aquí que Wolynski interprete "el reino de los Karamazov" como la presencia de lo infinito en lo infinitamente pequeño. Y Natorp, que es quien aduce este testimonio, agrega que la manifestación, la exposición en lo infinitamente pequeño —el hombre efímero y deleznable— es el único camino de la realización de lo real eterno y superfinito, de la esencialización de la eterna esencia para la percepción finita.

El camino de tal realización va frecuentemente, en los personajes de Dostojewski, a través de todas las impurezas y de los más grandes horrores. La verdad humana y palpitante, para el padre de los "Karamasoff", no es oriunda siempre de la zona clara de la virtud y de la belleza moral. También alienta en la sombría del crimen y de la perversión. Así, Ras-kolnikoff, la angustiada víctima del libro que mata en nombre de una idea, de una doctrina, es un buscador de la verdad.

El mismo Dostojewski así lo llama en una carta suya inédita hasta hace muy poco y descubierta en el archivo de Alexis Suworin. En esta carta, por la que venimos a saber que el novelista proyectaba escribir una continuación de "Los hermanos Karamazov", están consignadas estas palabras decisivas, con cuya transcripción cerramos nuestra rápida incursión en el mundo inquietante de Dostojewski: "Aljosecha, el buscador de la verdad, no encontrará, en la nueva

novela, la verdad en el claustro. La seguirá buscando y hallará nuevos caminos y estos lo conducirán hasta los fanáticos de la verdad, los revolucionarios. Por una idea, Aljosecha, un legítimo Karamazov, irá tan lejos que realizará un asesinato político. El crimen político le aparece a él como un hecho necesario para hacer feliz a la humanidad. Con esta concepción cree en su interior justificar el crimen. ¿No se ha dicho lo mismo Raskolnikoff antes que fuese a asesinar a la usurera? Pero en él fue en todo caso la ideal el resorte del crimen. De este modo Aljosecha, el aparentemente unilateral y en realidad hombre devoto, llega a ser un asesino a los ojos de la sociedad. Aljosecha es condenado a muerte y morirá tranquilo y feliz, como un mártir, por su idea”.

Contemplemos ahora dos autores contemporáneos del rango de Marcel Proust y James Joyce, dos analistas e intérpretes geniales de la conciencia y de los contenidos emocionales de la última etapa de nuestra civilización. Sus creaciones tienen para nosotros la sugestión y el interés de alentar y moverse en nuestro casi inmediato presente; son mundos que gravitan dentro de la órbita de nuestras inquietudes, preferencias e intuiciones artísticas y espirituales.

Asomándonos a ellos, yendo con nuestra pupila al encuentro de su luz, veremos que no obstante poseer ambos los caracteres y dimensiones peculiares de nuestra época, es incommensurable el uno por el otro.

La obra de Proust es la melodía del tiempo; el tiempo desarrollado como una progresión musical, estilizado en una melodía, cada uno de cuyos momentos, que se tiñe de una coloración única, lleva adherido a su flanco fugaz un fragmento de realidad (color, forma, nota, rasgo humano, etc.), de la realidad cotidiana espacialmente localizada. Proust trabaja con un instrumento sutilísimo, especie de antena dotada de

una sensibilidad y una precisión extremas para captar las más mínimas, casi imperceptibles, ondas vitales. Este instrumento es el recuerdo. Con él el novelista va “a la recherche du temps perdu”. Lo que en el proceso vital escapó a la conciencia y sólo fue registrado en los estratos profundos de la subconciencia es aquí atrapado. Así Proust recompone, restaura en su fluencia continua e irreductible a toda exacta transcripción conceptual, necesariamente estática y discontinua, el proceso psicológico, matizado, cambiante, contradictorio y lleno de originales resonancias, que es cada vida individual, todo devenir humano volcado en el cauce del tiempo.

El pasado que el vivir banal esquematiza y aprisiona entre fechas, hitos externos que nada dicen de la corriente de la vida que por ellos pasó, es para Proust una especie de nuez mágica que una vez asida y quebrada liberta de su seno, en miríadas de partículas, toda la realidad vivida e incluso soñada. El recuerdo proustiano es la varita mágica a cuyo conjuro la realidad fenecida, diversa y múltiple, se incorpora y anima, rindiéndonos esa inmanente riqueza que la vigilia consciente en su deslizarse superficial pasó por alto.

Por esa minuciosidad analítica, que desmenuza y valora cada segundo de tiempo, se ha hablado del “puntillismo psicológico” de Proust. Además el influjo de Bergson en Proust es evidente. Proust describe todo lo que pasa en intervalos infinitesimales de tiempo. Divide el tiempo ordinario, mejor, los intervalos de éste —tal como ellos son medidos según el tiempo usado por la novela común— en intervalos infinitamente pequeños, no solo en lo que se refiere a la vida interior, sino asimismo a los acaecimientos y ritmo del mundo exterior. Sabía Proust que el tiempo, considerado en una misma unidad y aún cuantitativamente no es igual, es decir, que es susceptible de acelerarse o retardarse. “Pa-

ra recorrer los días las naturalezas un poco nerviosas disponen como los coches automóviles de "velocidades" diferentes. Hay días montañosos y difíciles que se pone un tiempo infinito en trepar, y días en pendiente que se dejan descender a la disparada, cantando".

Para hilar la tela del recuerdo, Proust no se recluye en la duración pura, prescindiendo de las notas sensoriales que le suministra la realidad externa. Un color, un olor, un sabor, aisladamente o asociados, ponen en actividad el recuerdo, dinamizan y ayudan la percepción de la duración. Para cerrar esta esquemática caracterización de la obra de Proust —que ya toma en uno de sus aspectos fundamentales, dejando, sin duda, de lado otros— recordemos una página de "Du côté de chez Swann", que en nuestro concepto resume la manera proustiana, manera cifrada en una nueva y exacta escala de la memoria recreativa, en la aptitud de ésta para registrar en su pluralidad de matices, incursionando en ciclos psíquicos retrospectivos, las persistencias, intermitencias y variaciones de los seres y las cosas en el tiempo.

Ante el primer sorbo de una taza de té, tomada en determinadas circunstancias, el autor de "A la recherche du temps perdu" se siente estremecido por algo extraordinario que sucede en su interior. Lo invade un placer. En la más remota lontananza de la memoria se insinúa impreciso, evanescente, el recuerdo de una realidad vivida. Lo ha conjurado el sabor del primer trago de té. Y he aquí al sutil aparato psicológico proustiano movilizado íntegro para la captación del recuerdo, del pájaro áureo que revolotea en amplios y caprichosos giros:

¿"Cómo llegar a aprehenderlo? Bebo un segundo trago, que no me dice más que el primero; luego un tercero, que ya me dice un poco menos. Ya es hora de pararse, parece que la virtud del brebaje va ami-

norándose. Ya se ve claro que la verdad que yo busco no está en él, sino en mí... Vuelvo con el pensamiento al instante en que tomé la primera cucharada de té. Y me encuentro con el mismo estado, sin ninguna claridad nueva. Pido a mi alma un esfuerzo más, que me traiga la sensación fugitiva... Y luego, por segunda vez, hago el vacío frente a ella, vuelvo a ponerla cara a cara con el sabor aún reciente del primer trago de té, y siento estremecerse en mí algo que se agita, que quiere elevarse; algo que acaba de perder ancla a una gran profundidad, no sé el qué, pero que va ascendiendo lentamente; percibo la resistencia y oigo el rumor de las distancias que va atravesando... ¿Llegará hasta la superficie de mi conciencia clara ese recuerdo, ese instante antiguo que la atracción de un instante idéntico ha ido a solicitar tan lejos, a conmover y alzar en el fondo de mi ser?... Y de pronto el recuerdo surge... Cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo...".

"...Y como ese entretenimiento de los japoneses que meten en un cacharro de porcelana pedacitos de papel, al parecer, informes, que en cuanto se mojan empiezan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse, convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann, y las ninfas del Vivonne y las buenas gentes del pueblo y sus viviendas chiquitas y la iglesia y Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consistencia, sale de mi taza de té".



El recuerdo, con el sentido y el valor instrumental que tiene en Proust, no es el tema de la obra de James Joyce. El orbe de éste gira en torno a una visión microscópica de la realidad. Para Joyce ningún detalle de ésta, por minúsculo que sea, es despreciable. Concede la misma atención a los objetos de destacadas proporciones que a los más insignificantes y mínimos.

El ojo del novelista irlandés es una lente de aumento. Ni un adarme de realidad, de la que cae en su campo visual, escapa a la potencia de su cristal. Describe y dibuja, por ejemplo, con tal minuciosidad, centímetro por centímetro, una oreja que, en última instancia, esta llega a cobrar la misma importancia de una catedral. Para el superrrealismo de Joyce, una hormiga vale tanto como un elefante. Su visión alumbraba intersticios infinitesimales en la abigarrada trama de la realidad, destacando los elementos que a ésta integran y otorgándoles carácter de unidades ponderables e individuales. Comparado con la descripción superrrealista de Joyce, el realismo de un Flaubert se nos aparece como una mera estilización imaginativa.

La acción de "Ulysses", su obra maestra —acción tonificada de un extremo a otro por el más agudo y sarcástico humorismo— se desarrolla en un día y una noche, dura 19 horas; la novela consta, en su original inglés, de 730 páginas de tipografía aparetada, y de 1243, en impresión normalmente espaciada, en una espléndida traducción alemana de Georg Goyert. El "Ulysses" es, podemos decir, la *Summa* profana que recoge y sistematiza todo lo que el hombre actual piensa, siente, imagina, sueña. Resume, pues, la actividad y la realidad cotidianas del hombre banal, tal como éste se presenta en el actual estadio de nuestra civilización.

Joyce transcribe y fija los momentos que llenan y articulan la jornada de este hombre común. Todo

cuanto signifique algo, hasta la más imperceptible hebra, en la tela que tejen las horas, los minutos, los segundos cae bajo su lente ultrapotente: desde el instante henchido por la más lúcida intelección o la más pura ensoñación hasta el empleado en satisfacer las necesidades fisiológicas más prosaicas. Poniendo en juego su aptitud analítica, hecha al detallismo y a las sinuosidades de la percepción más minuciosa, Joyce trae a la claridad de la conciencia inúmeros actos de la vida diaria que, por ser oriundos del dominio del autonomismo psicológico, se realizan inconscientemente; e incluso las reacciones reflejas que cumple el individuo, elementos ambos que toman parte considerable en el vacar a cosas cotidianas.

El personaje central de la novela, Leopoldo Blomm, es el hombre de tipo medio que vive según las normas comunes, requeridas para desenvolverse en el ambiente civilizado de una ciudad moderna. Posee inteligencia, exigencias y fortuna, las que no se conjugan con el superlativo; vale decir, posee de todo en discretas proporciones. El "Ulysses" es, pues, la odisea de Leopoldo Blomm, judío irlandés de Dublin, odisea llevada a cabo en el lapso de 19 horas que reptan flexibles, ondulantes, a través de todos los vericuetos y artilugios de la cotidianidad; asomándose el yo alternativamente a las dos vertientes que integran su dominio: las interioridades del alma, y la externidad de los objetos. En realidad, en la obra de Joyce, el personaje es la humanidad toda.

No nos es fácil, para dar un ejemplo de la manera de Joyce, practicar un corte en la interna fluencia que es la acción y la maestría estilística del "Ulysses". Casi al azar tomamos esta muestra: "Ella se confía en mí, su mano suave y sus ojos de largas pestañas. Y, diablos, dónde pues, a este nombre de nombre lo llevo detrás del velo? En la ineluctable modalidad de la ineluctable visualidad. Ella, ella, ella. Cuál ella?"

La virgen en la vidriera de Hodges Figgis, el lunes, buscando uno de estos abecedarios que tú querías escribir. Con qué ojos tú la has mirado! El puño bajo el cordón trenzado de su sombrilla. Ella vive de amor y de agua clara en Leeson Park: una mujer de letras. Cuéntale eso a otro, Stevie: una mujer fácil. Yo apuesto que ella lleva uno de estos corset con ligas, malditos de Dios y medias amarillas llenas de surecidos. Háblale de pastelillos de manzanas, piuttos-to. ¿Dónde tienes tú la cabeza? Acaríciame, dulces ojos. Mano suave, suave, suave. Yo estoy tan soio aquí! Oh acaríciame sin esperar, en seguida. Cuál es esta palabra que todos los hombres saben? Yo estoy aquí solo y tranquilo. Y triste. Acaríciame, acaríciame”.

La precedente y somera consideración de algunas obras literarias maestras ha venido a ser piedra de toque para la tesis que hemos enunciado y desarrollado. Como surge claramente de lo que dejamos dicho, de una creación literaria a otra, ya se sucedan o co-existan en el tiempo, no se da ningún progreso, ni siquiera se las puede valorar conforme a una supuesta preexistente escala, diciendo de ellas que han alcanzado un mayor o menor grado de perfección.

Si ni aún cabe hablar —discriminando ciclos históricos en el dominio literario— de progreso de la literatura de una determinada época frente a la de otra, en cambio, es evidente que se nota un progreso de la literatura del siglo XX, en el sentido que ella dilata más su horizonte y se enriquece incorporando a sus temas y motivos más espacio, nuevos ámbitos étnicos y culturales, más sustancia anímica, nuevos destinos. A este progreso contribuye, ciertamente, el cosmopolitismo que en nuestra época ha devenido el ambiente de la literatura; ésta, en su materia e influencia, tiene hoy un radio ecuménico. Como bien lo ha hecho notar Johan Hankiss, al considerar “la lite-

ratura como función vital” —en el congreso de la ciencia de la literatura, celebrado recientemente en Budapest—, la literatura es un elemento central de la vida, una dilatación de la vida en espacio y tiempo, y esto tanto para el escritor como para el lector.

Además, considerada en otro aspecto esta cuestión, hay en la literatura un progreso infinito. El beneficiario y portador de él es el lector, el crítico, el que considera teóricamente la obra literaria y goza de ésta. A ellos les es doble inferir nuevos dominios, acoger nuevas posibilidades, conquistas estas que acumulándose vienen a integrar un todo más complejo, más movido y en crecimiento constante.

Sólo en lo que toca al autor en relación a los maestros anteriores, y lo mismo respecto a su obra, no existe este progreso. La fuerza creadora en que toma origen la obra maestra es finita y tiene un límite, sin duda el de la propia altitud lograda, pero límite al fin. Posiblemente la humanidad, por más que se prodigue en la gestación del genio, no irá más allá de un Shakespeare, de un Goethe, de un Dostojewski.

Las creaciones geniales de la literatura son cumbres que en el espléndido aislamiento de su exclusiva perfección escapan a toda norma de progreso y a todo progreso efectivo. Los sueños que sus páginas han despertado y seguirán despertando en el alma de las generaciones se unifican y resuenan en un canto de ascensión. Tenemos así una especie de medida lírica, imponderable, pero la única adecuada a aquella altitud.

No se trata aquí, pues, de distinguir grados de perfección ni escalas de altura, porque en una gigante sucesión de montañas nada es más alto que sus más altas cimas.

## GOETHE Y EL PANTEISMO SPINOCIANO

¿En qué medida el panteísmo spinociano ha influido en el panteísmo estético de Goethe? Ensayar una respuesta en torno a una cuestión que ocupa lugar central en la formación de la imagen del mundo goethiana es el objeto de las consideraciones que siguen.

Sin duda, media una fundamental diferencia entre el panteísmo acósmico y estático de Spinoza y el panteísmo de Goethe, inspirado, a través de Bayle, en Giordano Bruno, y por lo mismo tocado del dinamismo y del impulso evolutivo que son caracteres esenciales del panteísmo del Renacimiento italiano.

En la historia de las concepciones panteístas del mundo, el panteísmo spinociano representa una forma particular y estrictamente diferenciada de las demás que se han dado. Se define por un acosmicismo radical porque en él el mundo en ningún momento llega a cobrar independencia frente a Dios, sino que siempre es un atributo, un producto constantemente renovado de la actividad divina. Dios y mundo constituyen, desde toda la eternidad, una inescindible unidad en la que Dios posee una primacía causal, pero como causa inmanente, en virtud de la cual conserva eternamente en su seno todas las cosas de las que él es única causa. De aquí la concisa fórmula spinociana: **Deus sive Natura**. Para Spinoza, la realidad, tra-

sunto del ser eterno, cristaliza en relaciones matemáticas intemporales, sustraídas a todo cambio y devenir. Los conceptos de "tiempo", "fuerza", "dirección", etc., le son totalmente extraños (1). Tiempo, cualidades, fines, valores no pertenecen al ser en sí, sino que son introducidos en las cosas por el hombre. El panteísmo de Spinoza se erige sobre el terreno de la teoría mecánico-matemática de la naturaleza, llevada a la expresión más radical: la de la forma matemático-geométrica.

En cambio, el panteísmo renacentista, es esencialmente actualista, dinámico, evolutivo, vitalista. Los conceptos de fuerza, tiempo, evolución, etc., incorporados a él como motivos fundamentales, asumen en su formulación el carácter de elementos constitutivos, intrínsecos.

No obstante la desemejanza de ambas concepciones, el panteísmo spinociano ha influido, determinándolo en su etapa última y definitiva, en el panteísmo estético de Goethe, al que suministra, a la vez que fundamento, conciencia de sus límites y finalidad.

Mas, antes de desarrollar la tesis que acabamos de enunciar, veamos cuál es la actitud de Goethe frente a la filosofía y la actividad especulativa en general, y cómo se define su panteísmo poético, considerado en sus rasgos esenciales.

\* \* \*

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

(1) Véase Max Scheler: "Spinoza" in "Philosophische Weltanschauung", 1929.

Aunque Goethe afirme haberse mantenido siempre libre de la filosofía ello no significa que él se desinteresase de la opinión de los filósofos, ni mucho menos que los subestimase. Así, escribe: "Para la filosofía en sentido propio yo no tenía ningún órgano; sólo la continúa reacción con que estaba obligado a resistir al mundo invasor y apropiármelo, tenía que conducirme a un método mediante el cual trataba de captar las opiniones de los filósofos, precisamente como si fueran objetos, y en ellas formarme" (1).

La "Crítica de la razón pura" hacía ya tiempo que había aparecido y ejercía su influjo novador en el pensamiento filosófico. "Ella está, nos dice Goethe, completamente fuera de mi círculo" (2). No obstante, prestándole atención pudo notar que en la obra cumbre de Kant "se renovaba el viejo problema de cuánto nosotros mismos y cuánto el mundo exterior contribuye a nuestra existencia espiritual" (3). "Yo jamás a ambos había separado, y cuando, a mi manera, filosofaba sobre objetos, lo hacía con inconsciente ingenuidad y creía efectivamente tener mis opiniones ante los ojos" (4). Pero apareció la "Crítica del Juicio", y Goethe encontró en ella un cauce apropiado para sus preocupaciones centrales, y reconoce serle deudor "de una época de la vida altamente satisfactoria. Aquí vi mis más dispares ocupaciones colocadas una al lado de la otra, productos del arte y productos de la naturaleza, tratada una como la otra, Juicio estético y Juicio teleológico se ilustraban recíprocamente" (5). A este propósito, declara además: "Mi aversión hacia las causas finales estaba ahora regulada y confirmada; yo podía claramente distinguir finalidad y efecto, comprendí también por qué el hombre a menudo confunde a ambos" (6).

(1) *Einwirkung der neueren Philosophie*, págs. 28 y 29, Bd. 39, *Schriften zur Naturwissenschaft, Jubiläums Ausgabe*.  
 (2, 3 y 4) *Op. cit.* págs. 29/30.  
 (5) *Op. cit.*, pág. 31.  
 (6) *Op. cit.*, pág. 31.

También encarece Goethe lo que debe, en su formación espiritual, a los demás filósofos del idealismo alemán, del humanismo clasicista y del romanticismo, "Fichte, Shelling, Hegel, los hermanos von Humboldt y Schlegel..." (1).

\* \* \*

Goethe nos confiesa: "Yo me he mantenido siempre libre de la filosofía, y el punto de vista de la sana inteligencia humana ha sido el mío" (2).

Muchos escritores y poetas del período de la *Sturm und Drang*, contemporáneos suyos, en una especie de fácil embriaguez especulativa, renegando de la ciencia y el saber del pasado, se dieron —dentro del limitado círculo de acción de sus actividades especiales— a la tarea de reconstruir el mundo y asentarlo sobre una sedicente amplia base y en rigurosa concordancia con la naturaleza. Mediante el llamado "retorno a la naturaleza", creían ingenuamente solucionar todos los enigmas de la existencia. A diferencia de ellos, Goethe, precisamente merced a ese lastre de "sana inteligencia humana", fue preservado de las extralimitaciones en que tan infructuosamente cayeron sus compañeros de letras.

Nunca creyó Goethe que en el dominio del conocimiento humano fuese posible una sistematización filosófica de validez universal. Para él, en la naturaleza hay lo accesible y lo inaccesible. Algo es ya cuando lo sabemos y que siempre es difícil ver donde termina lo accesible y comienza lo inaccesible. En cambio, el que lo sabe se atiene a lo accesible y afirmando en su terreno le es dable arrebatarse algo a lo inaccesible. Es que "la naturaleza conserva tras de sí algo problemático que las facultades humanas no alcanzan a desentrañar" (3). Es su convicción que

(1) Op. cit., pág. 31.

(2) Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 4 de febrero de 1829.(3) *Ibid.*, 11 de abril 1827.

"el hombre no ha nacido para resolver los problemas del mundo, pero sí para buscar donde el problema comienza, y luego mantenerse en los límites de lo concebible. Sus facultades no alcanzan para medir las acciones del universo, y querer llevar razón al cosmos es, dentro de su pequeño punto de vista, un esfuerzo muy vano" (1).

Goethe, pues, ha dudado siempre de la posibilidad de lograr una verdad universal. De aquí que aconsejase distinguir entre lo que es alcanzable por el pensamiento y lo que permanece inescrutable, y detenerse con respeto en el límite mismo donde éste comienza.

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

El sentir panteísta de Goethe irrumpe con fuerza y autenticidad ya en el "Werther". En diversos pasajes se exalta la naturaleza como una fuerza en constante proceso, fuerza esencialmente contradictoria, destructora y creadora a la vez, que en sus múltiples manifestaciones despliega ante el espíritu la sugestión de lo infinito en que se oculta el ser que todo lo produce. Mas, para Goethe, lo infinito no es algo trascendente a las concretas manifestaciones naturales, sino "la vida interna, ardiente, y santa de la naturaleza". Este sentimiento panteísta resuena a través de todo el "Fausto", logrando en él plenitud de expresión lírico-filosófica.

Si Fausto se entrega a la magia sólo es con la secreta intención de conocer el mundo en su más íntima esencia, de investigar sus fuerzas creadoras y entrar en contacto con ellas, Así, en su melancólica invocación

(1) *Ibid.*, 15 de octubre 1825.

ción a la luna alienta vigorosa su pulsación vital, y su nostálgica inclinación por la naturaleza, no obstante los años vividos entre polvorientos infolios y presa de los absorbentes delirios de la alquimia, se muestra en toda su frescura y diafanidad:

Ach, könnt'ich doch auf Bergeshöhn  
In deinem lieben Lichte gehn,  
Um Bergeshöhle mit Geistern schweben,  
Auf Wiesen in Deinem Dämmer weben,  
Von allen Wissensqualm entladen,  
In deinem Tau gesund mich baden!

Sediento de una nuda consideración de la naturaleza, en sus múltiples y cambiantes manifestaciones, no empañada por los "vahos del saber", Fausto conjura al "espíritu de la tierra".

Du, Geist der Erde, bist mir näher,  
Schon fühl ich meine Kräfte höher,  
Shon glüh'ich wie von neuem Wein.

("Tu, espíritu de la tierra, eres para mí más cercano; ya siento más altas mis fuerzas; ya me enardezco como por nuevo vino").

El "espíritu de la tierra", según certeramente interpreta F. T. Vischer, es para Goethe, "la personificación de la vida de la naturaleza en su grandiosa totalidad". Totalidad a la que expresa y significativamente alude Fausto cuando, al hojear el libro del mago Nostradamus, contempla el signo del macrocosmo:

Wie alles sich zum Ganzen webt,  
Eins in dem andern wirkt und lebt!

("Como todo se mueve para el todo, una cosa obra y vive en la otra!").

Fausto, enfrentándose con el "espíritu de la tierra", le dice que él es su igual. Y tiene, sin duda, para ello sus razones. El hombre, ser finito, siendo sólo una parte de la vida total de la naturaleza, lo es también, en consecuencia, del "espíritu de la tierra", y, precisamente por esto, en cierta medida, semejante a él.

Recogido en meditativa soledad, ejercitado ya en el goce de la naturaleza en su grandiosa unidad, Fausto agradece al "espíritu de la tierra" que le brindó todo y al que él también dio todo. Tocamos aquí el monólogo de "Wald und Höhle", donde la intuición poética y la fuerza lírica alcanzan su máxima altitud. Fausto, dirigiéndose al "espíritu sublime", nombre que otorga al "espíritu de la tierra" que le dio "la magnífica naturaleza por reino", le dice:

Du führst die Reihe der Lebendigen  
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine  
[Brüder  
Im stillen Busch, in Luft und Wasser  
[kennen.

Ahora la naturaleza, que antes le parecía un yermo yace ante él en su imponente totalidad y unidad. Contempla la "serie de los vivientes" —la inacabable evolución de todos los seres vivos— que el "espíritu de la tierra" hace desfilar ante él, y "ve a sus hermanos en la floresta, el aire y el agua". Aquí Goethe, merced a una innata intuición poética que ha sabido, sin duda, aprovechar y valorar los resultados de un laborioso empirismo, se eleva desde una múltiple y rica experiencia de la vida humana a una superior visión de las leyes del cosmos.

En el segundo "Fausto" viene a expresión, en diversas formas, el deseo de Fausto de elevarse por encima de la limitación de su individualidad aislada y solitaria, o, como dice Vischer, de dilatar su yo indi-

vidual en el yo del universo. Surge aquí el viejo problema, jamás acallado, de la existencia de un alma infinita que en su impulso de soberana expansión choca contra los insuperables límites de la corporeidad finita.

En la clásica noche de Valpurgis, que hace pendant con la Walpurgisnacht del primer "Fausto", aparece Fausto a la búsqueda de Helena, como encarnación y síntesis de la belleza. Con ayuda del centauro Quirón llega hasta la sibila Manto, la que, reconociendo su noble y esforzada empresa, le indica en su templo el acceso al Hades, donde guiado por Perséfone, la diosa del mundo subterráneo, le será dable aproximarse a Helena. Así incursiona bajo el Peneos. En pos de su ideal, alejado de la luz diurna, Fausto percibe la poderosa pulsación de la tierra; las fuerzas vitales que ésta atesora fluyen incontenibles a través de su ser. Mediante íntima comunicación con la vida secreta de la naturaleza llega a la plena comprensión de lo bello. Lo que el poeta nos describe aquí es el proceso de su personal renacimiento artístico. Y este acontecimiento no es ajeno a una mayor afinación y firmeza de su sentimiento panteísta.

Cuando llega el momento en que Fausto recapitula su vida pasada, encuentra sólo un motivo de lamentación: el haber hechado mano de la hechicería, pactado con supuestas potencias sobrenaturales y vuelto la espalda a la vida del mundo, en vez de comunicativamente confiar en los laboriosos y sanos procesos de la naturaleza. Ahora, ante su espíritu, tenso en indeclinable esfuerzo de superación, se yergue como única recompensa válida de su larga vida de inquisición el ideal de una humanidad libre y pura, la que se enfrenta y vuelve a la naturaleza como a una auténtica e inagotable posibilidad de belleza:

Stünde ich, Natur! vor dir ein Mann  
[allein,

Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu  
[sein.

Frente a esta posibilidad surge y se evidencia en todo su valor el esfuerzo de ser hombre.

Este estado de ánimo del poeta, más definido aún, tiene su correspondiente expresión conceptual en el famoso artículo sobre "la naturaleza", en el cual el panteísmo de Goethe plenifica su sentido estético. Dicho artículo, según los prolijos datos que recoge y consigna Dilthey en su excelente ensayo histórico documental "Del tiempo de los estudios spinocianos de Goethe" (1), fue redactado por Tobler, combinando las intuiciones de Goethe con las sugerencias tomadas de Shaftesbury, en cuya rapsodia sobre la naturaleza seguramente se inspiró Tobler; pero hasta estilísticamente este artículo lleva el sello goethiano, lo que se explica por el decisivo influjo ejercido por el poeta sobre el círculo de personas que estaban con él en contacto inmediato. Por lo demás, como lo señala Dilthey, Shaftesbury ha influido sobre Goethe y, en general, sobre Wieland, Herder, Schiller y su época, caracterizada por la preponderancia del factor estético en la concepción de la vida y de la naturaleza. La unidad de los diversos influjos sobre esta pléyade de poetas y humanistas reside en el decir de Dilthey, "en la concepción de la naturaleza de Shaftesbury bajo el punto de vista de la facultad artística" (2).

En el artículo "La Naturaleza", Goethe, entre los caracteres de ésta, señala su inescrutabilidad. No obstante vivir en medio de la naturaleza, le somos extraños; dialogamos con ella sin que nos entregue ninguno de sus secretos esenciales. A pesar de obrar constantemente sobre ella no tenemos ningún poder sobre sus

(1) Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften*, II, 3. Aufl., Berlin, 1929.

(2) Op. cit., pág. 398.

manifestaciones y elementos. La naturaleza siempre es una a través de la diversidad de formas en que se manifiesta y la multiplicidad de nombres bajo los que se oculta. "Ella ha pensado y piensa constantemente; pero no como un hombre, sino como naturaleza".

Para mejor gozarse a sí misma, se ha escindido, desdoblado; insaciable de comunicación, continuamente deja surgir nuevos gozadores. "Representa un espectáculo; si ella misma lo ve, no lo sabemos, y sin embargo, lo representa para nosotros que estamos al margen... Todo es su culpa, todo es su mérito; su espectáculo es siempre nuevo porque ella crea siempre nuevos espectadores".

Para Goethe, la naturaleza es la única artista; sin apariencia de esfuerzo llega en sus creaciones a la mayor perfección; de la más simple materia forja los más grandes contrastes; es genial en su actividad. "Hay en ella vida, devenir y movimiento eternos; para la permanencia no tiene concepto".

El amor es la corona de su incesante actividad, la que a través de multiplicidad y aparente dispersión se recoge en grandiosa unidad; es remate y premio de su conato misterioso y creador. Sólo por el amor el hombre se aproxima a la naturaleza. "Ella ha aislado todo para reunirlo todo. Por un par de sorbos del cáliz del amor resarece de una vida plena de fatiga".

Bajo el influjo de Spinoza, el panteísmo de Goethe trasciende, en la intención de éste, su finalidad puramente estética en busca de fundamento filosófico que le otorgue carácter de concepción válida del mundo.

Goethe conoce las ideas de Spinoza a través de Bayle. Influenciado ya por la lectura de los escritos místicos de Paracelso y de Agrippa, se afirma en lo que él llama emanatismo, al que considera rasgo esencial de todo el pensamiento antiguo, y se lamenta de que a "esta doctrina tan pura le haya nacido en el spinozismo un hermano tan malo". Pero después Goethe

entra directamente en contacto con Spinoza. En el invierno 1784-85 lee la "Ética" en compañía de su amiga Frau von Stein. En su comunicación con Herder y Jacobi encuentra incitación y estímulo para esta lectura. De modo que el terreno estaba preparado para recibir la simiente spinoziana. Al mismo tiempo que lee a Spinoza, ensaya en conversaciones con Herder una apreciación crítica del pensamiento del filósofo. En la misma época Goethe dicta a Frau von Stein el famoso artículo spinozista sobre "la existencia, la perfección y el infinito".

El decisivo y duradero influjo que la filosofía de Spinoza ejerció sobre las ideas de Goethe se nota en la actitud espiritual que éste asume frente a la naturaleza, en general. En toda su ulterior actividad literaria, y accidentales exteriorizaciones filosóficas, se percibe, puede decirse, un eco de spinozismo. Al efecto producido en él por la lectura, aunque ligera y fragmentaria, de la "Ética" alude, sin duda, el mismo Goethe cuando observa, en su "Viaje a Italia", que la lectura fugaz de un libro puede tener por consecuencia inmediata un influjo definitivo, al que después apenas pueden agregar algo el releer y el serio reflexionar (1).

Si nos atenemos a sus palabras, cabe atribuirle primariamente una actitud investigativa frente a la naturaleza. "Jamás —nos dice— he considerado la naturaleza con fines poéticos. Pero porque mi anterior inclinación por el dibujo de paisajes y más tarde mi investigación de la naturaleza me impulsaron a una permanente y exacta consideración de los objetos naturales he, así, poco a poco aprendido de memoria la naturaleza hasta en sus más pequeños detalles. De tal modo que, cuando como poeta necesito algo, está a mi disposición y no fácilmente puedo pelear contra la verdad" (2).

(1) *Italienische Reise*, I, pág. 218, Bd. 26, ed. cit.  
 (2) Eckermann, *Gespräche*, 18 de febrero de 1827.



Mas Goethe sabía que una consideración meramente científica de los objetos naturales, la que cristaliza en la exacta y meticulosa labor del naturalista, no podía ser fuente de una concepción fundamental de la naturaleza, no nos ayuda a elevarnos hasta sus principios supremos. El hombre sólo puede poseer la actitud y predisposición espiritual para reconocer y acoger en sí la verdad estricta y la regularidad de la naturaleza que, según Goethe, siempre es verdadera, seria y exacta, estando únicamente de parte del hombre la falta y el error. "Al inapto, la naturaleza lo desecha y solo al capacitado ella se entrega y le revela sus secretos. La inteligencia no alcanza hasta ella; el hombre tiene que ser capaz de poder elevarse hasta la razón más alta para reposar en la divinidad, la que se revela en los fenómenos originarios, tanto físicos como morales, detrás de los cuales ella se mantiene, y los que en ella se originan. Pero la divinidad es activa en lo viviente, mas no en lo muerto; ella está en el devenir y en lo que se transforma, pero no en lo que ya ha devenido y cristalizado. Por eso la razón en su tendencia hacia lo divino sólo tiene que ver con lo que deviene y con lo viviente; la inteligencia, en cambio, con lo ya devenido y cristalizado, que ella utiliza" (1). Aquí Goethe amplía el molde estético en que, en un principio, se vierte su panteísmo. Ya la naturaleza no es —como se dice en el artículo "Die Natur"— la artista que para gozarse representa el espectáculo de sí misma, sino ante todo la divinidad manifestándose al hombre en toda su grandiosa verdad y seriedad. Es lo divino que por cuanto sólo actúa en lo viviente y en lo que está en eterno devenir y transformación postula la actividad y luces de la más alta razón humana, mas no como a un simple espectador y gozador, sino como a un

(1) Eckermann, Gespräche, 13 de febrero de 1829.

principio supremo encarnado en un cognoscente capaz de acoger en sí el gran secreto y entrar en comunión con él.

Hemos anotado, por así decir, en general, las profundas y duraderas resonancias spinoeistas en el pensamiento de Goethe. Atentos al artículo de Goethe sobre "la existencia, el infinito y la perfección", veamos ahora cómo se concreta la decisiva influencia de la filosofía de Spinoza en la estructuración conceptual del panteísmo goethiano. En las reflexiones siguientes nos servirá de excelente guía, en un gran trecho de nuestro camino, la interpretación de dicho artículo que, en el ensayo citado, nos ofrece Dilthey. Como bien nos dice éste, "Goethe busca en la lectura de Spinoza, y posiblemente en el sentido de este pensador, aclararse los preconceptos que yacen en la base del conocimiento de la naturaleza, según su técnica unitaria, y de la realización de tipos en ella; pero en forma más general se propone aclarar los preconceptos que están en la base de la concepción y representación estética de lo real" (1).

Se discriminan en el artículo cuatro partes que Dilthey enuncia así: 1) De la existencia, de la perfección y del infinito; 2) De la relación de la cosa singular limitada con el infinito; 3) De la cosa singular, en particular del ser orgánico; 4) De la concepción estética y del conocimiento de lo real.

El artículo comienza afirmando: "El concepto de existencia y perfección es uno y precisamente el mismo". Este principio indemostrable cohesionan —nos dice Dilthey— todo el sistema de Spinoza. En efecto, en dicho enunciado se manifiesta una categoría fundamental de la filosofía spinoeiana, la categoría de la **potencialidad**. En la "Ética" (I, demostración 2ª, proposición 11) se dice que "existir es poder". Dios, para Spinoza, es una esencia actuante; la potencia de

(1) Op. cit., pág. 409.

Dios es su esencia misma; y poder es perfección. Todo el sentido ético de la doctrina de Spinoza reside en la imposición a todas las potencias limitadas, y contra ellas, de la potencia ilimitada de la acción divina.

Dilthey acentúa, en su comentario, que tanto Goethe como Herder se asimilan el consiguiente principio spinociano imprimiéndole una modificación condicionada por la disposición estética del ánimo.

A continuación se lee en el artículo que "lo infinito o la existencia total no puede ser pensada por nosotros"; que lo infinito yace fuera de la fuerza de comprensión de un espíritu limitado; nosotros sólo podemos pensar las cosas que son limitadas. Aquí se separa Goethe de Spinoza y hasta lo contradice. La razón de esta discrepancia nos la suministra el mismo Goethe en una carta dirigida a Jacobi y fechada el 9 de Junio de 1785. "Discúlpame que de tan buen grado calle cuando se trata de una esencia divina, que yo sólo conozco en y a partir de rebus singularibus, para cuya más inmediata y profunda consideración nadie puede estimular más que el mismo Spinoza, aunque ante su mirada semejan desaparecer todas las cosas singulares". Tal estímulo —condicionado por la más alta finalidad del pensamiento spinociano— parte claramente de la proposición 24, V: "cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios". Goethe, como lo hace notar Dilthey, toma de Spinoza el conocimiento intuitivo que se extiende sobre las cosas singulares. Recordemos que, en Spinoza, el conocimiento de lo singular reposa en una estructura conceptual que define y determina la sustancia infinita, y sólo a partir de ésta la cosa singular. Si, para Goethe, lo infinito está fuera de la capacidad conceptual de un espíritu limitado, en cambio en II, proposición 47 de la "Ética" se afirma que "la mente humana tiene un conocimiento congruente de la esencia eterna e infinita de Dios".

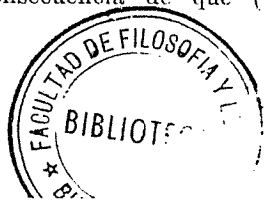
La segunda parte del artículo trata de la relación de la cosa singular con el conjunto total. Aquí, en lo fundamental, resuenan en forma inequívoca algunas formulaciones de la "Ética". La afirmación de Goethe: "No se puede decir que lo infinito tenga partes", condice con lo sostenido en la "Ética", I, proposición XIII: "Una sustancia absolutamente infinita es indivisible". El principio enunciado por Goethe, a continuación, de que "todas las existencias limitadas son en lo infinito" concuerda con el concepto spinociano del modo, "Ética", I, definición V: "Entiendo por modo lo que existe en otra cosa por medio de la cual es también concebido". Esta "otra cosa" es lo infinito. Asimismo lo de que "nosotros no podemos pensar que algo limitado exista por sí mismo", está tomado de la "Ética" (I, proposición XV), donde se dice que "los modos no pueden existir ni ser concebidos sin una sustancia". Este es uno de los postulados ejes del pensar spinociano. Para Spinoza, lo limitado no tiene ser, y se explica que así sea para una filosofía de lo infinito e informe como es la suya. En la "Ética" nos dice que ser finito es una negación parcial, y ser infinito es, en cambio, la absoluta afirmación de la existencia de una naturaleza. El principio que actúa en estas definiciones se expresa por la fórmula radical spinociana del *omnis determinatio est negatio*. Pero la categoría de lo infinito o informe no encuentra su expresión más extrema en la "Ética", sino en una carta de Spinoza donde después de afirmar que concebir una figura (forma) —siendo la figura una negación y no algo positivo— no es otra cosa que concebir una cosa limitada, se agrega: "Por consiguiente pertenece esta limitación (determinación) a la cosa no en relación a su ser, sino que ella es, al contrario, su no ser" (1).

(1) Carta No 50, a Jarigh Jelles (Briefwechsel, ed. Reclam).

En la tercera parte del artículo, que se refiere a la cosa singular y particularmente al ser orgánico, Goethe, en lo principal, se aparta de Spinoza. Como un rasgo propio de su panteísmo concibe lo real como viviente e inescrutable; afirma la íntima unidad espiritual del individuo, en sí inescrutable, y la relación, sólo a él peculiar, de sus partes con el todo.

Finalmente, la cuarta y última parte define las posibles relaciones del alma con la inmensa multitud de las cosas, y trata del conocimiento y de la concepción estética. Esta parte, como Dilthey lo hace notar, corresponde al libro quinto de la "Ética", que versa sobre el conocimiento adecuado y el amor intelectual al universo (*amor intellectualis Dei*). Goethe expresa su adentrada convicción, obtenida mediante el conocimiento, de que en el proceso estético e intelectual manifiéstase la energía subjetiva y formadora, la interna fuerza del alma. Aquí se manifiesta claramente el principio spinociano según el cual la autopotencia del alma tiene una exteriorización en la intuición intelectual de lo real y de aquí que ésta sea acompañada por un sentimiento de dicha. ¿Cómo se derivan de las pertinentes formulaciones de la "Ética" los conceptos estéticos? Para Spinoza, el tercer estadio o género de conocimiento, de los tres que discrimina (opinión o imaginación; razón; ciencia intuitiva), consiste en concebir las cosas singulares en su regularidad. En la proposición 25, V, se dice: "El supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es conocer las cosas con el tercer género de conocimiento". Esta intuición está completamente saturada de un sentimiento de dicha porque toda exteriorización del poder de obrar va acompañada de alegría.

En la intuición de lo real, o sea, en el adecuado conocimiento de las cosas singulares se expresa, dijimos, la potencia propia del alma. Y esto como una consecuencia de que (Proposición 1, III) "nuestra



alma en tanto que tiene ideas adecuadas es necesariamente activa en ciertas cosas...". "El origen del concepto de la belleza no es otro que la complacencia que encontramos en imaginar fácilmente las cosas, representándonoslas mediante los sentidos; no siendo otra cosa la buena ordenación que les atribuimos". De aquí que (I, Apéndice) "encontramos más agrado en las cosas que podemos imaginar con facilidad".

Dentro de esta concatenación de principios se mueve el pensamiento de Goethe en la cuarta parte, que acabamos de considerar, del artículo en cuestión. Para Goethe, la fuerza activa de aprehensión, acompañada de un sentimiento de alegría, puede dominar el universo solo a condición de imponerle limitaciones. Los estados de ánimo de lo sublime, de lo grande y de lo bello proceden de las distintas relaciones que se establecen entre la potencia interna del alma, su energía subjetiva y formadora, y lo real. Cuando el alma —se dice en el artículo— no puede contemplar o sentir enteramente y de una vez la armonía de una relación en la plenitud de su desarrollo, "a esta impresión la llamamos sublime"; cuando la capacidad de nuestra alma alcanza a percibir o asir la relación en su total despliegue, "llamamos grande a la impresión". Llamamos verdadera la impresión que en nosotros hace toda cosa existente, ya aislada o en unión con otras, cuando dicha impresión surge de la plena existencia de la cosa. Y cuando esta existencia es limitada de modo que nosotros la podemos aprehender fácilmente y está en una relación con nuestra naturaleza que de buen grado quisiéramos asir, "llamamos el objeto bello".

\* \* \*

"Goethe no fue jamás spinocista", nos dice Dilthey. Esta afirmación debe ser aclarada. Goethe no fue spinocista, y esto en un doble sentido, por los moti-

vos inherentes al carácter de su panteísmo. En primer lugar, porque el panteísmo acósmico y estático de Spinoza no se aviene, como ya lo dijimos, con el panteísmo dinámico de Goethe, para el cual en la naturaleza, perpetuamente cambiante, yace un primario ímpetu evolutivo y de transformación. El segundo motivo diferencial radica en la finalidad estética del panteísmo de Goethe; para éste, la naturaleza está animada por una intención artística que le permite llegar sin esfuerzo a las más perfectas creaciones. Así, complaciéndose en su propio espectáculo estético, culmina en el amor, que es la recompensa de su incesante actividad. Esta concepción estética de la naturaleza —verdadero sustancialismo estético— dista bastante del panteísmo spinociano. Para éste el impulso primario de la naturaleza no es ni puede ser la belleza de sus manifestaciones. Spinoza niega terminantemente (I, Apéndice) que la naturaleza tenga fines a ella prescritos, siendo las causas finales sólo una ficción humana. En contra de la belleza concedida a la naturaleza se expresa en forma mucho más categórica en una de sus cartas: "Yo no otorgo a la naturaleza en sí belleza o fealdad, orden o confusión, porque las cosas sólo relativamente y en consideración a nuestra representación pueden ser llamadas bellas o feas, ordenadas o confusas" (1).

Si por los dos motivos apuntados, Goethe no era ni podía ser spinocista, en cambio, el deseo y la necesidad de ampliar su panteísmo estético hasta erigirlo en una concepción filosófica del mundo lo llevan a buscar en Spinoza estructura y fundamento filosóficos para el mismo. Dilthey reconoce que Goethe con el estudio de Spinoza se propone, en forma general, clarificar los preconceptos que yacen en la base de su concepción artística de lo real.

(1) Carta N° 32, a H. Oldenburg (Briefwechsel).

Si Goethe tal se proponía era, sin duda, para servir el designio que acabamos de consignar. Si, como pretende Dilthey, Goethe mediante un serio trabajo mental sólo ha desarrollado la representación que fluía de su fantasía hasta hacer de ella una intuición viva de un universo divino e inescrutable, entonces no se explica que buscarse en la lectura de Spinoza aclarar y fundamentar las estructuras conceptuales en que reposaba su concepción estética de la naturaleza. Es que había algo más en el impulso de Goethe hacia Spinoza. Debemos suponer necesariamente en él el designio, ya señalado, de dilatar el molde de su panteísmo estético y, para darle validez y alcance filosóficos, asentarlos en una firme base conceptual. Por este esfuerzo, que remata en la consciente asimilación de algunas ideas fundamentales de Spinoza, Goethe es spinocista. Establecer en qué medida este influjo determina una estructuración congruente del panteísmo goethiano es ya otro aspecto de la cuestión, para pronunciarnos sobre el cual las anteriores consideraciones han lógicamente preparado nuestro juicio. El Goethe poeta de la naturaleza queda siendo antinómico del Goethe spinocista. Los principios fundamentales de la "Ética" que Goethe hace suyos no llegan a soldarse en un todo unitario con las propias vivencias y postulados artísticos de su panteísmo. Y cuando Goethe intenta —en su artículo sobre "la existencia, la perfección y el infinito"— dar una formulación coherente a su panteísmo estético, partiendo de los enunciados spinocianos básicos, aparece claramente el intrínseco desacuerdo de ambas tendencias. Goethe salva aquí su concepción artística de la naturaleza. Toma de Spinoza sólo aquellos principios que no contradicen a ésta truncando así el necesario eslabonamiento lógico-metafísico de los enunciados spinocianos. Es así que Goethe, después de admitir como premisa de sus deducciones el postulado central spi-

nociano de la perfección del ser infinito, lo coloca a éste, en oposición a la "Ética" (proposición 47, II), fuera de la capacidad de comprensión de un espíritu limitado. Ya por este camino, atribuye, en flagrante contradicción con Spinoza, a la existencia singular y viviente el carácter de una inmanente finalidad y unidad, e incluso el de lo inescrutable e infinito.

La antinomia que se manifiesta en la concepción panteísta de Goethe no es, en nuestro concepto, la contradicción viva que suele ser inherente a todo pensamiento primariamente filosófico; el elemento irreductible y último que impele el despliegue de éste en pos de su plenitud. Aquí los términos antinómicos se expresan por el poeta y el filósofo que hay en Goethe. Y si esta oposición no afirma ni define como filósofo de estirpe a quien la sustenta, en cambio, ella dice muy alto de la riqueza espiritual y del fervor inquisitivo del poeta que hace cien años alcanzó la última y definitiva morada de su serenidad, dejándonos, como testimonio de altísimo Karma, la irradiación múltiple de su genio y el universalismo profundo de su sabiduría.

(1933)

## LA IDEA DE HUMANIDAD EN HERDER

Licht, Liebe, Leben.

(Inscripción sobre la tumba de Herder, en la Stadtkirche de Weiman).

Ver hoy a Herder, salvando el lapso de más de centuria y media, en la obra que constituye lo medular de toda su producción intelectual —sus famosas *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*— es contemplarlo en el despliegue y también en la plenitud de su cosmovisión, fundada en su pensamiento filosófico, en sus convicciones religiosas, en sus esperanzas visionarias y, sobre todo, en los valiosos elementos aportados por su genial concepción del mundo histórico, elementos que él supo repristinar y estructurar armónicamente desde su peculiar enfoque de la historia misma.

Aunque —ceñidos por límites precisos debido al carácter del tema mismo— sólo nos proponemos, en esta evocación de bicentenario, explorar la veta central de esa grande y compleja cantera, es decir, elucidar y precisar la idea de humanidad que, con resonancias históricas, éticas y religiosas, y hasta poéticas, aflora de ella, no podremos verlo a Herder en su total perfil si no tenemos asimismo presente la época

que lo enmarca, las corrientes ideológicas en ella dominantes, el espíritu que la informa y la tesis de su *ethos*.

No es, ciertamente, fácil remontarse, con plena comprensión y seguridad discriminativa, desde nuestra época fragmentaria y fragmentada, espiritualmente escindida, que no vive bajo la unidad de un ideal, de una gran idea común, a épocas que los tuvieron en grado máximo y definido, y para ellos vivieron y en ellos se orientaron, logrando uniformidad de tarea y de dirección. Así como la Edad Media se centró en su idea cristiano-eclesiástica, para desde ella vivir, y el Renacimiento tuvo y cultivó la del rescate y dominio de la naturaleza terrena, la época de Herder, la de la Ilustración, del siglo XVIII, vivió para la idea de la felicidad de los hombres, motivo que imantó todos sus contenidos espirituales, sellados por un racionalismo esquemáticamente constructivo.

La idea de felicidad, a que apuntó el Iluminismo, se erguía como meta de la marcha del mundo. Ella era el norte a que se volvían las almas, vale decir, era la idea dominante, aunque no en forma canónica, pues ya sabemos que Kant, también hombre representativo de esta época, hizo la severa crítica de tal idea, de su cuño pequeño burgués y filisteo, oponiendo a ella, al supuesto provecho o utilidad del mundo para el hombre, la idea de perfección, manifiesta en la diversidad de los seres y en la interna armonía de su organización. También Herder estaba imbuido de aquella idea, acerca de la cual Kant —precisamente en la recensión que a la segunda parte de las *Ideas...* hace en la *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung*— señala que el objetivo final de la Providencia no puede ser el estado en el cual los individuos existen (felicidad o infortunio), sino su existencia misma, tomada en el todo de su actividad y de su cultura. Por eso el maestro de Herder sostiene,

en la *Metafísica de las Costumbres*, que es un deber para el hombre la perfección personal, en el sentido del perfeccionarse a sí mismo, y que, en cambio, no lo es perseguir como fin la propia dicha, ya que cada uno por sí tiende a ser feliz y se encarga de ello.

Herder, en ciertos aspectos fundamentales, como ser estilo conceptual y acervo de conocimientos, es un hijo del espíritu de su época. Pero su penetrante intuición del devenir histórico y su dimensión, a la par de su agudo sentido de captación para la esencia de la vida anímica y sus más entrañados procesos, como asimismo su fineza perceptiva para sus más delicados contenidos, matices y variaciones, lo situó en oposición a ese espíritu, llevándolo a realizar la ruptura con sus tendencias básicas y preparar, así, la superación de los supuestos filosóficos e históricos en que reposaba el pensamiento de la Ilustración.

El pensador de las *Ideas...* experimenta el influjo de las direcciones espirituales vigentes en este tiempo, influjo que está manifiesto en su filosofía de la historia. Estas influencias son: la del iluminismo, la del platonismo y neoplatonismo en el sentido amplio en que esta dirección llega hasta Leibniz, y la del moralismo pietista. El Iluminismo y el pietismo estaban representados, ya en la etapa crítica de su disolución y ruptura de sus límites, por Rousseau y Montesquieu, el primero, y por Hamann, maestro y amigo de Herder, el segundo.

Herder, al concebir el espíritu y significado de las instituciones y de las leyes, supera el criterio del causalismo mecanicista, típico del racionalismo de la Ilustración, y los piensa en su estructura intrínseca y proyectada hacia la universalidad. Por eso lo que para Montesquieu es "espíritu de las leyes", en la acepción doble y conjugada de causalidad naturalista y normativismo social, para él es metafísica de las leyes.

Las mutaciones históricas a que está sujeto el hombre y todo lo humano, vistas por Hume y Montesquieu sólo externamente, en sus exteriorizaciones adjetivas, Herder las vio en su sustantividad, es decir, originándose en los estratos profundos de la vida histórica, en sus entresijos, porque supo percibir antes sus huellas en la interioridad del alma humana, en la movilidad y devenir de su estructura individual, perfectamente delimitada.

El nuevo sentido histórico, que anima a Herder, surgió del impulso creador de las fuerzas irracionales del alma insuflada en la historia, en su proceso total, y, por ello, presente y operante en sus múltiples manifestaciones. Sólo que nuestro pensador no vió o no quiso ver el aspecto sombrío de estas fuerzas en la historia política, en sus pugnas y desgarramientos en oposición y hasta negación de los valores más altos, alcanzados por la general línea evolutiva ético-cultural. La consigna que aporta la gran innovación de Herder, la inferencia de la verdadera dimensión histórica, es: devenir viviente, desarrollo histórico creador de formas, en lugar del ser rígido y estático que el Iluminismo vió en la realidad histórica, ser al que pretendía conocer y explicar mediante concatenación de relaciones mecánico-causales.

El tema de una filosofía de la historia del género humano obsede el espíritu de Herder desde los primeros años juveniles, como él mismo lo confiesa en el prólogo de las *Ideas*...: "...a menudo me venía a la mente el pensamiento: si todo, pues, en el mundo tiene su filosofía y su ciencia, lo que a nosotros nos toca más de cerca, la historia del género humano en su totalidad, debía tener también una filosofía y una ciencia. Todo me lo recordaba, metafísica y moral, física e historia natural y, mucho más, finalmente, la religión" (1). Sus primeros ensayos y bosquejos no

(1) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Vorrede pág. 54: I. Teil ed Ernst Neumann, Berlín.

son, en realidad, más que preludios y variaciones del tema central, los que, con el tiempo, habían de articularse en esa gran sinfonía que es la obra maestra herderiana.

El punto de partida de Herder, en su concepción filosófica de la historia de la humanidad, está dado por las condiciones de vida que el planeta ofrece al hombre y por la posición de éste en la naturaleza, con sus peculiares aptitudes para remontarse inquisitivamente a sus orígenes histórico-naturales y pensar la dirección de su ulterior desarrollo histórico-natural. Las *Ideas*... se inician, pues con el enunciado de que la filosofía de la historia de la estirpe humana, si ha de merecer este nombre, "tiene que comenzar por el cielo", no sólo literalmente porque nuestro planeta es una estrella entre estrellas, sino también en sentido trascendente, porque él recibe su forma y las facultades para la organización y conservación de las criaturas de fuerzas divinas, que se extienden operantes por nuestro total universo.

La fuerza que actúa en el ser humano es eterna como la inteligencia de Dios, y se rige por una ley invariable. De donde, el hombre, para Herder, es una "fuerza en el sistema de todas las fuerzas, un ser dentro de la inmensa armonía de un mundo que es Dios" (1). La inteligencia divina que, en la intuición herderiana, abarca y piensa el universo y también alumbraba hasta la efímera criatura terrena, por el carácter de ley eterna con que sujeta el sistema de las fuerzas cósmicas, es una idea gemela de aquella magnífica de la visión ciceroniana del *Somnium Scipionis*, la del noveno giro celeste que es, como se dice aquí, *summus ipse Deus, arcens et continens caeteros*.

Llevando a sus últimas consecuencias esa idea, Herder nos dice que la razón humana imita a Dios para seguir el plan de la armonía de los innúmeros

(1) Op. cit. I. Teil pág. 61.

seres, y adaptarnos, así, a la razón divina. Reaparece aquí un concepto fundamental de la filosofía estoica, actualizado por el Iluminismo, el de la validez universal de una razón que obra en la naturaleza humana e incita a ésta a vivir conforme a ella; razón cósmica manifestándose en el hombre. Éste, según Herder, posee la interna disposición para realizar individualmente en fases diferentes los contenidos prescritos por las normas de esa razón.

Dentro de las perspectivas de esta idea central, la férvida y audaz visión religiosa de Herder contempla un mundo que pugna por una forma omnicomprensiva y unitaria porque precisamente apunta a la unidad divina, manifiesta en formas plenas. Es así que, sobrepasando la multiplicidad de formas singulares y desperdigadas, busca esa unidad en un bosquejo de carácter pedagógico, inspirado en un ideal ético-religioso, que abarque la total Humanidad, es decir que él se esfuerza por alcanzar una totalidad viviente en la que se fusionan todas las particularidades. De este ambicioso intento herderiano, nos dice, en certera síntesis, Friedrich Meinecke: "Su idea fundamental fue contemplar y sentir el mundo y la naturaleza como un Cosmos viviente de fuerzas nacidas de Dios y concebir, al mismo tiempo, como necesarias, su unidad y su diversidad en la experiencia" (1).

En el logro de tal intento, que supera la dispersión de formas sin nexos y la oposición entre el individuo y el todo, o sea, entre la mónada humana y Dios, reside uno de los más grandes y originales aportes de Herder. Éste vio perfectamente la necesidad de resolver tal antinomia leibniziana. Sobre este punto central se pronuncia de modo categórico: "La expresión de Leibniz, que el alma es un espejo del universo, contiene

(1) El historicismo y su génesis, pág. 325, trad. cast., México.

quizás una verdad más profunda que la que de ella suele derivarse, pues también las fuerzas de un universo parecen ocultas en el alma, y ésta necesita sólo de una organización o de una serie de organizaciones para que le sea posible poner estas fuerzas en actividad y ejercicio" (1).

Así, mientras para Leibniz, centrado en su concepción monádica, se manifiesta una oposición o disyunción entre la individualidad, es decir, la mónada, y el todo, en cambio, para Herder no existe este hiatus. Lo único se integra armónicamente en el todo por obra de una fluencia de vida que se abre cauce desde la mónada viva, a través de ámbitos o formaciones cada vez más dilatadas, hasta el todo. Es una corriente que va desde el alma a Dios porque ella es continuidad y progresión de una misma vida, cuyo pulso galpea en el todo y también en la dinámica interna de la mónada, la que no se limita a espejar ese movimiento externamente, sino que lo recoge en su propia pulsación vital.

El devenir de fuerzas creadoras, que se entrecruzan, va recorriendo en escala gradual una serie de formaciones, cada una de las cuales posee su propia fuente de vida, su energía formadora, y su propio principio formal que da cuenta de su unidad estructural, lo que no excluye que cada forma contenga, a su vez, innúmeras unidades o mónadas vivientes. Tal es el camino circular que la intuición y el pensamiento de Herder, grávidos de sustancia histórica y de vida, recorren, para alcanzar remate y plenitud en el todo de la Humanidad, como sujeto del devenir histórico.

El concepto herderiano de naturaleza, aunque fluctuante y limitado, se formó en oposición al esquemático concepto mecánico-causal que el Iluminismo ha-

(1) Ideen..., I. Teil, pág. 201, ed. cit.



bía adoptado en las ciencias naturales del siglo XVIII. Herder comprendió por naturaleza un todo, de unidad metafísica, del que participaban el cosmos, el alma y la naturaleza física, concebida en desarrollo orgánico por acción de un conjunto de fuerzas relacionadas y operantes desde dentro hacia afuera. Partiendo de este supuesto, se esfuerza por insertar en el desarrollo unitario y total de la naturaleza, así pensada, la historia del género humano.

Lo histórico-natural es implicado orgánicamente en la historia, y, en tanto que proceso o desarrollo, se eleva hasta lo cósmico, delatando su trasfondo metafísico. Inmersa la Humanidad en la total unidad viviente de una naturaleza que conserva visibles las huellas de la "marcha de Dios", ella encuentra su ideal ético y, encarnada en la experiencia, su moral, y por ellos alcanza armónica plenitud en el seno de la vida, vale decir en el seno de una naturaleza vitalizada y espiritualizada por el soplo divino que anima todas sus formaciones y creaciones. Es que Herder, por la proyección cósmica de su pensamiento, vió incidir actuante y poderoso sobre la Humanidad a todo el universo, movido por fuerzas emanadas de Dios mismo.

Plegándose a las sugerencias de su vivencia personal de lo histórico, lograda por penetración simpática del objeto que se propuso conocer en su peculiar estructura, trata en todo momento de conciliar su ideal ético-pedagógico con ese concepto de naturaleza a que llegó por influjo y decantación de ideas neoplatónicas, conjugadas con conocimientos o, mejor dicho, puntos de vista que él había obtenido por observación y experiencia personales. En este último respecto se forjó una noción unilateral por desconocer el lado físico de la naturaleza, esa faz que escapa a la inmanencia herderiana de su idea y que la ciencia conceptualiza mediante relaciones y legalidades mecánico-causales.

Con su don de penetración simpática, descubre el valor de la individualidad histórica de los pueblos. Éste es uno de sus más importantes hallazgos, con el que se anticipa a los resultados de esa peculiar comprensión que había de llevar a la sensibilidad romántica a entrar en íntimo contacto y comunión con un ámbito de realidades cuya índole singular no es aprehensible por los métodos de las ciencias de la naturaleza. Por el fecundo ejercicio de aquella aptitud para compenetrarse emocionalmente de este carácter popular irreductible, Herder es el precursor de la *Einführung* o endopatía o penetración simpática, que él valora e impone, mediante la prueba concluyente de sus propios aportes, como método para el conocimiento de lo histórico. Además, entre otras importantes contribuciones del nuevo sentido histórico hay que destacar su idea de que el hombre, contemplado en su naturaleza sensible-espiritual, es una totalidad, idea que fue bien enfocada después por la psicología del Romanticismo, particularmente por Novalis.

Con perspicua mirada atisba la germinación y despliegue de las fuerzas creadoras que fluyen del espíritu de los pueblos, de estas verdaderas individualidades supra-personales, y ve esas fuerzas, esa corriente de vitalidad creadora emergiendo de lo Divino, de un principio absoluto, para derramarse fecundante, tendiendo a una síntesis grandiosa, en la Humanidad. Es que lo Divino que hay en ésta se manifiesta por un solo espíritu en lo propio e impermutable de cada pueblo, de cada época.

Constantemente despunta en Herder la sensibilidad y honda comprensión, de raíz romántica, para lo irracional del espíritu del pueblo. Con su concepto vitalista de pueblo aunado a la idea de lo genético-evolutivo, en él imprecisa, pero rica de sugerencias y posibilidades elucidativas, refuta y supera el atomismo inusnaturalista de Rousseau. Para él, todos los indivi-

duos se enlazaban entre sí y armónicamente con el todo en virtud de una comunidad vital y no mediante el causalismo mecanicista en que había anelado el pensamiento de la Ilustración. "Cosa maravillosa y original —escribe— es lo que se llama espíritu genético y carácter de un pueblo. Es inexplicable e inextinguible; tan viejo como la nación, tan viejo como el país que ésta habitaba" (1). Atento, pues, a la índole propia del pueblo y a su devenir histórico, supo ver también su elemento invariable, su esencia subsistente en medio y a través de todas las mutaciones que informan su desarrollo y ulteriores transformaciones.

La meta última de la total evolución histórica, evolución que pasa a través de las personalidades, de las concreciones individuales de las naciones, es la Humanidad (tomada colectivamente, es decir, *universorum*). Esta meta otorga sentido al proceso histórico y, a la vez, lo eleva por sobre las particularidades que pueden fragmentarlo. Informada esta concepción por un criterio genético-natural, se resuelve en un teleologismo que acentúa lo terreno, aunque deja entrever, en sus últimos supuestos, la fuente metafísica de que toma su impulso.

El ideal de la Humanidad, en su troquel herderiano, hace abstracción de la relación y lucha entre Estados, y pugnas de poder. La Humanidad, así concebida, es un motivo caro al espíritu de Ilustración, motivo centrado en un sentimiento y estado de ánimo apolíticos. La aspiración fundamental de este espíritu era la felicidad del hombre individual, idea que, como es sabido, constituyó la condición y desideratum de todas las realizaciones humanas. También, como ya lo hicimos notar, ésta fué la mira del pensamiento filosófico-histórico de Herder, quien refirió dicha idea al indivi-

(1) Op. cit., 3. Teil, pág. 34.

duo, pero no en modo absoluto. "Porque la felicidad —nos dice— es un estado interior, su medida y determinación yace no fuera, sino en el pecho del ser individual" (1). Cada hombre —agrega— "lleva en sí la forma para la cual él es desarrollado y dentro de cuyo puro bosquejo únicamente puede llegar a ser feliz" (2).

La felicidad no es, para él, algo absoluto ni realizable en una medida invariable para la criatura humana, sino que depende de las situaciones en que ésta se encuentra, y de los lugares que habita. De este modo, relativiza la idea de felicidad; dando en este sentido un paso más, y bien decisivo, la transpone del hombre singular a la individualidad supra-personal de la nación. Así llega a enunciar su famoso apotegma: Cada nación tiene en sí su centro de felicidad, como cada esfera su centro de gravedad. Éste es uno de los principios de mayor proyección del historicismo, piedra de toque de su tesis relativista. Es en virtud del relativismo histórico que Herder formula la idea capital de que cada época debe ser considerada, a la vez, como medio y como fin en sí, es decir, como una individualidad en sí conclusa y como una etapa de un proceso evolutivo. Situándose en este punto de vista y animado de un propósito comprensivo de justicia histórica, emprende la rehabilitación de la Edad Media en contra del erróneo juicio que de esta época se hacían los hombres de la Ilustración. Así como en todo el reino de Dios no hay cosa alguna que sólo sea medio, sino que todo es medio y fin, a la vez, lo mismo cabe decir, sin duda, con relación a los siglos medievales.

El pleno desarrollo de esta idea, en su vasto alcance filosófico-histórico, se vería después, cuando Leopoldo von Ranke hace de ella el centro de su concepción acerca de la peculiaridad de las épocas, aplicando dicha idea a los períodos de la historia moderna. En sus

(1 y 2) Op. cit., 2. Teil, págs. 102 y 109.

magistrales conferencias *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, Ranke afirma que cada época tiene su propio ideal y que "cada época está en relación inmediata con Dios, residiendo su valor no en lo que de ella nace, sino en su existencia misma, en su propia identidad" (1).

La evolución histórica, en el pensamiento de Herder, se encamina hacia la plena realización de la Humanidad. Por lo demás, la idea de Humanidad, en la acepción del género humano tomado en su universalidad, como *desideratum* que imanta su vivencia de lo histórico, es algo enteramente positivo en su cosmovisión. Ya su concepto de *evolución*, referido, primeramente, a todo un conjunto de pueblos, abarca después la total Humanidad, en sentido universal. Esta Humanidad, en su proceso evolutivo, involucra todos los pueblos, todas las formaciones históricas individuales y supra-personales, imponiéndoles su unidad.

La idea herderiana de *humanidad*, no en la acepción que acabamos de señalar, sino en el sentido de la *humanitas*, en función de la cual están las ciencias llamadas, por tal razón, *humaniora*, "humanidades", esta idea herderiana es de contornos imprecisos, pero rica de sustancia por las posibilidades germinativas que evidenció en esta época, ya desde Kant. Enfocándola, nos dice Herder que por usos y costumbres, artes y lenguaje humanos "atraviesa una y la misma humanidad, la que pocos pueblos han alcanzado en la tierra, y cien han desfigurado por la barbarie y falsas artes. Indagar esta humanidad es auténtica filosofía humana, a la que llamaba aquel sabio del cielo y que se revela en la sociedad como en la política, en las ciencias como en todas las artes" (2).

(1) Ranke, *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, en *Geschichte und Politik*, pág. 141, Kroner Verlag, Leipzig.  
(2) *Ideen...*, 1. Teil, pág. 171 ed. cit.

Desea abarcar con la palabra *humanidad* todo lo que en el hombre es noble desarrollo para la razón y la libertad, para la fineza de los sentidos y los instintos en vista a la realización y dominio de la tierra; "pues el hombre —escribe Herder— no posee ninguna palabra más noble para su destino que lo que él mismo es, palabra en la que la imagen del creador de nuestra tierra, tal como ella puede llegar a ser visible aquí abajo, vive impresa" (1).

La humanidad está ya insuflada, preformada en la organización biológica del hombre, en sus disposiciones naturales y sólo pide ser desarrollada, encaminada a su plena manifestación. En la naturaleza física del hombre, Herder distingue dos propiedades básicas que lo diferencian de los animales. Su constitución "está preferentemente dirigida a la defensa y no al ataque"; el instinto social por "estar en él subordinado a la constitución de la humanidad" se expresa por el beso y el abrazo, vale decir que en el hombre "el amor debe ser humano" (2).

En el orden moral y espiritual, la naturaleza ha hecho del hombre, entre todos los seres vivientes, el más capaz de participación por el sentimiento en los demás reinos de la creación (3); ha nacido para la sociedad, y con la vocación para orientar sus actividades en la *justicia* y en la *verdad* (4); su propia y enhiesta forma lo predispone para su *decoro*, siendo en él la belleza la agradable forma de la perfección y salud interiores (5); y es, por último, la religión la suprema humanidad en el hombre, desde que, por ser la inteligencia su más excelente don, es tarea de ésta descubrir la conexión entre causa y efecto, y barruntarlos allí donde no se los puede percibir (6).

Desarrollo y cultivo de la humanidad es, para Herder, la tarea central, que polariza los más acendra-

(1) Op. cit., 1. Teil, pág. 166.

(2) Véase op. cit., 1. Teil, pág. 167.

(3 a 6) Véase op. cit., 1. Teil, págs. 168, 170, 171, 172.

dos afanes del hombre. "La finalidad de nuestra existencia presente —escribe— está ordenada a la formación de la humanidad, a la que solamente sirven las bajas necesidades de la tierra, y aún hacia ella deben conducir. Nuestra capacidad racional debe ser desarrollada para la razón, nuestros finos sentidos para el arte, nuestros impulsos para la auténtica libertad y belleza, nuestras fuerzas emotivas para el amor humano" (1).

Lo humano en el hombre es, en la idea herderiana, sólo forma de una humanidad semejante a Dios, que a aquél incumbe henchir, una virtualidad a desarrollar, el "cerrado capullo" que ha de ser llevado a floración. "La máxima parte del hombre —escribe— es animalidad; para la humanidad él meramente ha traído al mundo la aptitud, y ésta tiene que ser desarrollada en él mediante esfuerzo y diligencia" (2). De donde la humanidad es una difícil conquista que el hombre ha de realizar a expensas de su oscura naturaleza animal, del imperio de sus instintos primarios. Aparece aquí la idea, acuñada filosóficamente por Kant, de la dualidad ontológica del hombre, como *homo naturalis*, o *res corporalis* y como *homo spiritalis* es decir el hombre depositario de la humanidad, de la aptitud para ésta en tanto que sujeto de una actividad perfeccionista intransferible. "La vida —subraya Herder— es, pues, una lucha, y la flor de la pura e inmortal humanidad una corona difícilmente conquistada. Para los corredores la meta está al fin; para los combatientes por la virtud la palma del triunfo llegará con la muerte" (3).

La humanidad, en tanto fin inmanente para el hombre, es una tarea constante, está cifrada en un devenir hacia su plenitud, sin una meta más allá de sí misma. Humanidad, en este sentido, es la síntesis y quin-

(1) Op. cit., 1. Teil, pág. 193.

(2) Op. cit., 1. Teil, pág. 199.

(3) Op. cit., 1. Teil, pág. 199.

taesencia de todo lo que hay de más elevado en el hombre. Si consideramos la especie humana en su conjunto, tomada colectivamente (*universorum*), tal "como nosotros la conocemos, según las leyes que residen en ella —dice Herder— nosotros no conocemos nada más alto que humanidad en el hombre; pues aún cuando nos imaginemos a nosotros mismos ángeles o Dioses, los pensamos a éstos como hombres ideales, superiores" (1). Para este fin evidente está organizada nuestra naturaleza; "para él nos han sido dados nuestros más finos sentidos e inclinaciones, nuestra razón y libertad, nuestra delicada y estable salud, nuestro lenguaje, arte y religión. En todas las circunstancias y sociedades, el hombre no ha podido tener in mente y cultivar absolutamente otra cosa que humanidad, tal como a ésta él la imaginaba" (2). Podemos decir que, en Herder, se manifiesta el lado social de la humanidad. Esto otorga a la idea herderiana un valor particularmente elevado, con relación a la historia de las ideas morales y a la tendencia hacia su realización práctica, orientada en el esfuerzo constante de perfeccionamiento tanto de la Humanidad como del hombre individual consagrado al servicio de los valores sociales y universales, suprema expresión de lo humano.

Esta idea de humanidad, aunque de indudable origen iluminista, aparece, en la concepción integral de la filosofía de la historia de Herder, transformada, enriquecida y potenciada por su fuerte vivencia de lo histórico aunada a su concepto de evolución y a los motivos trascendentales, de carácter metafísico-religioso, que insufló en ella. Y así como él vio a Dios manifestándose en la naturaleza, también percibe su presencia en el mar agitado de la historia lleno de pasio-

(1) Op. cit., 3. Teil, pág. 171.

(2) Op. cit., 3. Teil, pág. 171.

nes y experiencias contradictorias. Actúa un Dios en la historia porque —afirma Herder— “también el hombre es una parte de la creación, y en sus más salvajes licencias y pasiones tiene que seguir leyes, que no son menos bellas y excelentes que aquellas conforme a las cuales se mueven todos los cuerpos celestes y telúricos” (1).

El ideal de humanidad bosquejado por Herder, era, sin duda, un producto de la cultura europea, que su visión filosófica de la historia y sus ensueños ético-pedagógicos había sublimado. La cultura europea, con sus contenidos espirituales más puros y plenos fue para él una categoría absoluta a pesar del relativismo valorativo de raíz iusnaturalista que preconizó como criterio para una investigación natural de la Humanidad, en la que todos los pueblos se presentaban como equivalentes.

Frente al espectáculo de la multiplicidad de las culturas, inspirándose en esta idea, fue un relativista radical, aunque frente a los contenidos históricos que repugnaban a su ideal, a la idea que forjara de un plan divino de salvación para la Humanidad fue, desde el punto de vista ético, un absolutista. Estas antinomias amenazaron al magnífico equilibrio de su pensamiento, tironearon constantemente su espíritu, sin lograr desgarrarlo ni escindirlo. Es que en su profunda y esplendorosa visión filosófico-histórica se fundían, al calor de una férvida ideación, todos esos elementos dispares y contradictorios, que él, llevándolos a síntesis fecunda, supo vitalizar y troquelar en su vivencia de lo histórico.

El pueblo, acuñado como individualidad histórica, con un valor en sí mismo, es un concepto medular de la historiografía herderiana. De una exaltación de los orígenes, del pueblo, pensado en su carácter irre-

(1) Op. cit., 3, Teil, pág. 170.

ductible, surge en Herder la idea de lo genético, la que, aparte de su significado hurístico, había de cobrar tanta importancia en su concepción de la filosofía de la historia. Superando la historiografía del Iluminismo, que erige en canon una idea de su razón ilustrada para medir conforme al mismo los valores de la evolución, él trata de aprehender en su diversidad los valores inmanentes que se realizan en la vida de las naciones. No hay, pues, un desarrollo general del que éstas sean nada más que simples estadios. Por el contrario, las distintas épocas y naciones realizan valores propios e impermutables histórica y espiritualmente.

En lo tocante al Estado, Herder se forma un ideal del mismo conforme a las condiciones políticas de una nacionalidad primitiva, ajustada a la forma e índole de la familia. “La naturaleza —escribe— cría familias; el Estado más natural es, pues, un pueblo con su carácter nacional... Nada parece tan evidentemente opuesto al objetivo de los regímenes como el acrecimiento anti-natural de los Estados, la salvaje mezcla de especies humanas y naciones bajo un cetro” (1).

Con esta concepción del Estado, no hace sino proyectar utópicamente, como idea, un hecho del pasado histórico hacia el futuro. Es la idea de un Estado pacifista, inspirada en los conceptos del iusnaturalismo. No por ello, y con estas salvedades, debemos dejar de ver en Herder, desde el punto de vista de la valoración histórica, orientada en nuevas perspectivas, al verdadero precursor del Estado nacional. Por otra parte, constantemente se esforzó por conciliar su concepto de lo genético-evolutivo, su teleologismo orientado hacia lo terreno, con su eudemonismo humanitario. De aquí que él aproximase tanto la idea de felicidad a la de humanidad. Nota la disyunción entre el ideal de

(1) Op. cit., 2. Teil, pág. 137.

humanidad que ve el fin de la historia en el individuo y el ideal de humanidad dirigido a la totalidad del género humano. En realidad, piensa, sólo se puede concebir la historia cuando la finalidad de ésta no se la ve en el individuo, como lo hacía la concepción iluminista, sino en el todo, precisamente cuando se supera la visión personalista y se contempla el proceso de la historia bajo la perspectiva de una gran unidad supra-personalista.

La conquista herderiana del mundo histórico nos revela, en todo lo que ella tiene de positivo, la insuficiencia de los postulados del siglo XVIII. Con los supuestos conceptuales de las ciencias de la naturaleza, que el racionalismo iluminista aplicó errónea y estérilmente a la historiografía, no era posible el adecuado conocimiento de lo histórico. Esos supuestos científicos, y el método naturalista que forma cuerpo con los mismos, cerraban el camino a una aprehensión exhaustiva de la realidad histórica en su peculiaridad. Por su flagrante desconocimiento de lo individual, a nada conducía la tendencia a generalizar esquemáticamente en el dominio de la historia, a que se entregó el pensamiento de la Ilustración. Todo esto lo vio perfectamente Herder.

La del Iluminismo no fue una época ahistórica —época ahistórica es una *contradictio in adjecto*—, según el juicio acerca de ella, atribuido, con tanta facilidad, al romanticismo, caricaturizando la crítica que éste le hiciera con sobrado fundamento; pero sí fue una época carente de los recursos emocionales y del sentido para la captación del objeto *sui generis* de la historia.

En oposición crítica a estas orientaciones, el pensador de las Ideas... supera radicalmente el espíritu y las bases filosóficas de la Ilustración. Esta superación herderiana, que abre nuevos rumbos, que infiere

en toda su dimensión el dominio de lo histórico, no es —como afirma Ernesto Cassirer— una autosuperación de la época misma y que, en definitiva, venga a significar “una de esas derrotas en que se hace más clara quizás su victoria y en que logra uno de sus más resonantes triunfos espirituales” (1), porque ella le procurase (a Herder) “los recursos metódicos que le sirvieron para superarla”. Por el contrario, la ruptura de Herder con su época significa realmente el abandono de esos supuestos metódicos, el derrumbe de las categorías naturalistas en el terreno de la historiografía y del conocimiento histórico, y la apropiación de la sustancia de lo histórico, la que en su multiforme singularidad, riqueza y mutaciones fue *terra incógnita* para el pensamiento del Iluminismo.

El error, implicado en el juicio de Cassirer, reside en que éste sólo ve la persistencia y continuidad de los lineamientos conceptuales, dentro de los que, por fuerza, se mueve el pensamiento de Herder, pero no repara en el profundo cambio que, en los fundamentos doctrinarios y en la total visión panorámica, trae consigo el descubrimiento herderiano. El problema es, sin duda, el mismo: asegurar las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico; pero su planteamiento, los supuestos doctrinarios, los recursos metódicos y el intento de solución son otros.

No sale, ciertamente, incólume una época en las orientaciones que la informan cuando, por el advenimiento de otra tarea y otras metas, es invalidado el sustrato espiritual de sus estructuras conceptuales. Esto último es lo que vino a cumplir la obra revolucionaria de Herder, por lo cual ella tiene un indudable valor de preursión e inaugura una nueva etapa en la progresión del espíritu occidental y sus conocimientos filosófico-históricos.

(1945).

(1) Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, cap. V, pág. 223, trad. cast.

## VICO Y DESCARTES

En lo gnoseológico y en lo metafísico, la filosofía de Giambattista Vico se presenta en radical oposición a Descartes y polémicamente animada del propósito de ser una refutación y una superación de la postura y postulados especulativos del filósofo de las *Meditaciones de prima Philosophia*.

El logro de tal propósito expreso en la formulación de la doctrina de Vico, no es algo que pueda ser aceptado sin dificultad y menos que implique dar por supuesta una justa comprensión y valoración crítica de la problemática cartesiana y de sus antecedentes metafísicos por parte de Vico y también por parte de los que después han aceptado y sancionado como válida dicha impugnación. Así leemos en la *Storia della letteratura italiana* de De Santis, que "su refutación (la de Vico) de Descartes es completa, es la última palabra de la crítica...". "Quiere derribar a Descartes, y con el mismo golpe derriba toda la nueva ciencia, pero avanzando". De esta misma opinión es Croce, quien, en *Le fonti della gnoseologia vichiana* (1) nos dice que "Vico tenía frente a sí... nada menos que a Cartesio y el *Discours de la méthore*; y el dicho que "solo colui conosce le cose che le fa", toma una importancia y un significado nuevo (o sea su

(1) *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, p. 256, Bari, Laterza, 1913.

significado propio) porque él sirve para refutar el cogito cartesiano y la doctrina del conocimiento inmediato".

Lejos de suponer concluyente y definitiva tal refutación, digamos que ella, por el contrario, plantea toda una cuestión a elucidar, previo reconocimiento, desde luego, del fundado anticartesianismo de Vico, rico de gérmenes y de proyecciones entonces insospechados apuntando en una dimensión inédita y esencial: la tesis viquiana de que el hombre sólo puede conocer el mundo histórico, el "mundo de las naciones", porque es obra suya, y no el mundo físico, obra de Dios y sólo accesible en su plenitud a la cognición divina. Aspecto fundamental que es el tema de la *Ciencia nueva*, obra "concebida en consciente oposición a Descartes y encaminada a desplazar el racionalismo de la historia", según Cassirer (1) y que representa la creación de "un "nuevo órgano" del pensar histórico", según Meinecke (2), y en la cual se establece "la única verdad", primera de esta Ciencia: "que el Mundo de las naciones gentiles fue ciertamente hecho por los hombres"... "que sus principios deberán ser hallados en la naturaleza de nuestra mente y en la fuerza de nuestro entender, levantando la metafísica de la humana mente hasta hoy contemplada en el hombre particular para conducirla a Dios como Verdad Eterna, que es la teórica universalísima de la filosofía divina; a fin de contemplar el Sentido común del género humano, como verdadera mente humana de las Naciones, para conducirla a Dios, como Providencia Eterna, lo que sería en Filosofía Divina la universalísima Práctica..." (3). "... El Operario del Mundo de las Naciones, que a aquella Arquitecta Divina obedece, es el

(1) *Filosofía de la ilustración*, p. 202, trad. esp., México, 1943.

(2) *El historicismo y su génesis*, p. 53, trad. esp., México, 1943.

(3) *Principios de una ciencia nueva...*, I, Lib. I, p. 36, trad. esp., México.

Albedrío Humano, por otra parte en los hombres particulares de más que incierta naturaleza, pero determinado por la Sabiduría del Género Humano con las medidas de las Utilidades o necesidades humanas uniformemente comunes a todas las naturalezas de los hombres" (1).

\* \* \*

El pensamiento filosófico de Vico, en su aspecto gnoseológico-metafísico, está influido en forma manifiesta por el neoplatonismo renacentista. Afirma la existencia de puntos metafísicos de fuerza, los que no existen por sí mismos, sino que son irradiaciones (emanaciones) de la actividad divina. "En la naturaleza las cosas son extensas; anterior a toda la naturaleza, la realidad que rechaza toda extensión es Dios; por consiguiente, entre Dios y las cosas extensas hay una realidad intermedia, in-extensa, pero capaz de extensión: los puntos metafísicos" (2). Dios es poder, conocer y querer infinitos (el posse, nosse, velle, las primalita del Dios de Campanella), mientras el hombre, como criatura, es capaz sólo de un poder, un conocer y un querer finitos, y por su naturaleza tiende hacia la unión con Dios.

El anticartesianismo gnoseológico y metafísico de Vico está documentado en pasajes capitales de la *Sabiduría primitiva de los italianos* y se infiere, además, de algunas alusiones directas de este mismo escrito.

Ante todo, Vico parte de una atribución de subjetivismo a Descartes y los cartesianos: "el famoso cogito, ergo sum que extraen de la conciencia" (3). Para el dogmático (Descartes) "el escéptico adquiere

(1) Op. cit., I, Lib. II, pág. 49.

(2) *Sabiduría primitiva de los italianos*, p. 58, edición del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1939.



la ciencia del ser por la conciencia del pensar, pues de dicha conciencia nace la indiscutible certeza del ser, y nadie puede estar absolutamente seguro de que existe si no forma su ser de algo de que no pueda dudar" (1). Según esta interpretación, que nos da Vico de Descartes, el ser, para éste estaría constituido por el pensar. Aquí es necesario distinguir la existencia del ego del ser, conceptos que Vico identifica y ve confundidos en Descartes.

En la conclusión de la Sabiduría primitiva... dice Vico: "Aquí tienes, sabio Pablo Doria, una metafísica adecuada a la flaqueza humana, pues no concede al hombre todas las verdades ni las niega todas sino algunas; se ajusta a la religión cristiana, pues separa la verdad divina de la humana, y no propone la ciencia humana como norma de la divina, sino la divina como criterio de la humana" (2). Tan adecuada a la flaqueza humana, tan no propone "la ciencia humana como norma de la divina", tan poco "soberbia" es la metafísica de Descartes, que el filósofo de las *Meditaciones*, para fundamentar el principio general y más alto de las *Regulae*, el de la investigación de la verdad en sentido universal, apela a la veracidad de Dios, desde que a esta regla general sólo podemos aplicarla cuando no hay un "espíritu maligno" que quiere engañarnos, inducirnos a errar, sino que hay un Dios que no nos engaña. La justeza de tal regla general está fundada directamente en Dios. Con el *cogito, ergo sum* nos es dada ya la existencia de Dios. Porque Dios le ha dado al hombre, en tanto *ens creatum*, las luces naturales, éstas no pueden engañarlo si él hace de ellas un empleo justo.

En la primera respuesta al primer artículo crítico del *Giornale de'Letterati d'Italia*, Vico consigna las siguientes opiniones que nos orientan perfectamente

(1) Op. cit., pp. 95 y 38.

(2) Op. cit., p. 101

acerca de su posición frente a Descartes y de las razones en que se basa para refutar su doctrina. Después de precisar que el existere latino "no quiere decir otra cosa que "estar aquí", escribe: "No puedo dejar de señalar aquí que Descartes emplea vocablos improprios cuando dice: "yo pienso, luego soy". Tendría que haber dicho: "yo pienso, luego existo", y tomando esta palabra en el significado que nos da su sabio origen, habría hecho un camino más breve, cuando de su existencia quiere llegar a la esencia, de esta manera: "yo pienso, luego aquí estoy". Este "aquí" le habría despertado inmediatamente esta idea: "entonces hay una cosa que me sostiene, que es la substancia, la substancia lleva consigo la idea de sostener, no de ser sostenida; luego es en sí; es eterna y es infinita; de donde mi esencia es Dios que sostiene mi pensamiento" (1). Es singular que Vico no haya visto el verdadero sentido y el fundamento de la *res cogitans* cartesiana. Ante todo el *cogito, ergo sum* no es un entimema, es decir un silogismo, sino una intuición. Y Descartes nos dice, en la tercera de las *Regulae*: "Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos..."; y, para ejemplificar, agrega: "Así, cada cual puede intuir con el espíritu, que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente".

Descartes no duda que "hay una cosa" que sostiene su *cogitare*, que es la substancia infinita (Dios); no duda que el *cogito* es sólo un signo, un testimonio del ser de la *chose qui pense*, y que ésta tiene su fundamento en otro ser, es decir en la substancia infinita, en Dios. De donde, el *ego* es en virtud de éste, o sea,

(1) Op. cit., p. 136.

es creación suya. En el ego cogito, ergo sum, el sum del ego, como ego pensante, es, en Descartes, consecuencia de la explicitación del concepto de la lumen naturale. El sum es la conciencia de que el ego es una cosa pensante, y él es en el pensamiento por iluminación de la luz natural, que le viene de Dios. La luz natural "me ha enseñado que, porque yo dudaba, podía inferir que yo existía" (*Meditaciones Metafísicas*, III). Para Descartes, todo cogitare es un me cogitare. Aquí se trata de la certeza que la autoconciencia posee por sí misma. Además la autoconciencia posee la certeza de una realidad espiritual superior, que reside en Dios como origen unitario de conocimiento racional.

Vico, en el texto citado, también refiriéndose a la posición cartesiana, nos dice: "...Por el hecho de que yo exista, Dios no existe, sino que es; y, por nuestros principios de metafísica sobre los que hemos razonado, mi existencia resulta falsa cuando se ha llegado de ella a Dios, puesto que ella no está en Dios por la razón de que la existencia de las cosas creadas es esencia en Dios. Dios no es aquí, sino que es; porque sostiene, mantiene y contiene todo; de Él todo nace, a Él todo retorna" (1). Dejando aparte lo de que "la existencia de las cosas creadas es esencia en Dios" —que es un supuesto de evidente procedencia neoplatónica, según el cual las esencias de las cosas existentes no son más que facetas del entendimiento divino— notemos que Vico, en lo precedentemente citado, apunta con su objeción contra una tesis de Descartes, la que éste explicita en la duodécima de las *Regulae*: "existo, luego existe Dios", proposición necesaria que se torna contingente si se la convierte: "así, aunque de que yo existo puedo concluir con certeza que existe Dios, sin embargo, porque Dios exista, no puedo afirmar que yo también exista". Al

(1) Op. cit., p. 136.

objectarla, Vico pasa completamente por alto que, para Descartes, el conocimiento por deducción, tal como lo deja bien establecido en la tercera de las *Regulae*,<sup>1</sup> consiste en una concatenación de intuiciones por la que podemos pasar de una idea clara y distinta, o sea, de una verdad evidente a otra verdad evidente. La deducción es, según esta regla, "otro modo de conocer", por el cual "entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza". Además, de que del juicio "Dios existe" no se puede derivar "que yo también exista", es una consecuencia del concepto sui generis de creación de Descartes, según el cual en virtud de la contingencia de la criatura, ésta puede ser concebida como no existente. Tal consecuencia está casi explícita cuando Descartes, en la *Meditación* tercera, nos dice: "Bajo el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna... omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas".

Es cierto que Vico, convencido que el criterio y regla gnoseológicos de que lo verdadero es haberlo hecho, niega que la idea clara y distinta sea el criterio de la verdad: "...Nuestra idea clara y distinta de la mente no sólo no es un criterio para las otras verdades, sino tampoco lo es para la misma mente, pues ésta mientras se conoce no se hace y por no hacerse desconoce el género y la manera con que se conoce" (1). Esta objeción revela en Vico un desconocimiento de la verdadera dimensión de la problemática cartesiana, particularmente del significado que en ésta tiene la "idea clara y distinta" y sobre todo del fundamento metafísico en que reposa su concepto de verdad. Ante todo, la idea clara y distinta no está confinada en la mente, como en un vaso comunicante, sino que en ésta surge en virtud de la luz natural, que nos

(1) Op. cit., p. 34.

viene de Dios. Las ideas tienen, para Descartes, realidad objetiva, y ésta es el ser de la cosa representada por ellas. No admite como existentes sino los objetos de las ideas claras. Para el pensador de las **Meditaciones** es imposible cualquier verdad si ésta no tiene su fundamento en la verdad de la existencia de Dios. Siendo Dios garante de nuestro entendimiento, no cabe descender, según un orden de producción, de Dios a las cosas, sino, siguiendo el "orden de las razones", en el cual una verdad deriva de otra verdad, partir de la verdad de la existencia de Dios como principio de todas las demás verdades asequibles al entendimiento.

El *ens creatum* y todo ser es referido a Dios como a la verdad misma. No otro origen tienen también las ideas claras y distintas. Por eso Descartes, en la **Meditación** cuarta, se expresa así: "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". A este pensamiento de Descartes podemos explicitarlo, en sus etapas esenciales, mediante el siguiente razonamiento: Dios ha creado a todo ser finito, que, por ello, es un *ens creatum*; todo lo creado ha sido antes pensado por Dios, pero como Dios sólo puede pensar lo verdadero, resulta que la concepción, como *res cogitans* finita y creada, es verdadera. Y para ver mejor el sentido de este razonamiento, podemos reducirlo a la estructura del siguiente polisilogismo: La concepción clara y distinta es algo; todo lo que es algo es una cosa; toda cosa es algo verdadero; luego la concepción clara y distinta es verdadera.

La vía gnoseológica y metafísica que sigue Descartes ("orden de las razones" o verdades) no es ni

la neoplatónica (la de Vico) ni la escolástica. El neoplatonismo va desde Dios, como causa, hasta las cosas, concebidas como los efectos de dicha causa. La escolástica (Tomás de Aquino) va desde las cosas sensibles a Dios, es decir de los efectos a la causa. Descartes deja de lado estas dos vías porque piensa que, no habiendo certeza alguna en las cosas sensibles, no se puede ascender de ellas a Dios, y que la teoría de la creación de las verdades eternas, que propugna (para él, las esencias son también criaturas), veda desprender de Dios, concebido como arquetipo, la esencia de las cosas (supuesto neoplatónico).

La teoría de la creación de las verdades eternas es el hilo conductor subterráneo de las **Meditaciones metafísicas**, que ciertamente no aflora en éstas, pero que está supuesto desde el momento que, merced a aquélla podemos superar la duda y conocer tales verdades porque Dios, que las ha creado al igual que las demás criaturas, en su infinita bondad no nos engaña y mantiene la permanencia o constancia de estas esencias o "verdades eternas", según la designación agustiniana, lo que no acontecería en la hipótesis de la existencia de un "genio maligno" que quiere inducirnos a errar y, para engañarnos y confundirnos, de la noche a la mañana cambiase esas verdades. Dicha teoría —la que con suerte diversa prolonga esencialmente sus resonancias especulativas en los pensadores de la generación cartesiana: Spinoza, Malebranche, Leibniz— la formula Descartes en las cartas que dirige a Mersenne, especialmente en las de fecha 6 de mayo y 27 de mayo de 1630. En la última es bien explícito y categórico: "Dios produce las verdades eternas *ut efficiens et totalis causa*. Porque Él es también el autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas; pues esta esencia no es otra cosa que estas verdades eternas" (1).

(1) *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannery, I, p. 152.

Todo este trasfondo metafísico de la problemática cartesiana ha escapado a Vico. ¿Qué pensaba éste de las verdades eternas? Su pensamiento adhiere, sin duda, a la tesis neoplatónica, según la cual queda establecida una disyunción entre las verdades eternas y la inteligibilidad, poniéndose en cuestión así la certeza misma del conocimiento de las cosas. Como es sabido, en lo uno plotiniano, no se da positivamente la diversidad de las esencias, la que significaría, darse, una caída y desintegración de la unidad originaria. De acuerdo con estos supuestos, Vico nos va a decir que "solamente en Dios están las verdades eternas" (1) y que: "...En general, todas las ideas acerca de las cosas creadas son falsas, en cierto modo, frente a la idea de la Divinidad Suprema, porque versan sobre cosas que referidas a Dios no parecen existir de verdad; en cambio, la idea de Dios único es verdadera porque Él es el único que existe en verdad" (2). En el mismo sentido de lo precedente, afirma: "Ni aunque Dios nos lo enseñase, no podríamos comprender de qué modo el infinito ha descendido a estas cosas finitas, porque es ésa una verdad propia de la mente divina, en que conocer es lo mismo que haberlo hecho" (3).

Para Descartes, en cambio, las verdades son cognoscibles si nos atenemos al criterio de la evidencia: claridad y distinción, y también, por consiguiente, lo son las verdades eternas, aunque él reconoce que no podemos comprender, siendo inútil inquirirlo, por qué Dios ha podido hacer por toda la eternidad que dos veces cuatro no hubiesen sido ocho (Respuestas a las sextas objeciones).

(1947)

(1, 2 y 3) Sabiduría primitiva de los italianos, pp. 133, 80 y 60.

## EN TORNO A LA FILOSOFIA DE HEGEL

### I

#### SABER ABSOLUTO E IDENTIDAD

En *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hegel aporta el germen y, podemos decir, los primeros lineamientos de su sistema. Sólo en *Wissenschaft der Logik* va a desarrollar el sistema del idealismo absoluto, en su arquitecturada plenitud. Pero el filósofo tenía ya el sistema en la época en que redactaba la "Fenomenología" como lo prueba el bosquejo, *Hegels erstes System*, que permaneció inédito hasta el año 1916, en que lo publicó Ehrenberg.

La razón debe, ante todo, producir el elemento de la ciencia; pero, para que esto suceda, la conciencia ha de recorrer un largo camino, que es el que jalona las etapas de la Fenomenología del Espíritu. En este recorrido, las formas fundamentales de la conciencia deben mostrarse, aparecer. El fenómeno del espíritu tiene que ser asido y clarificado por el logos. El camino desde la conciencia inmediata, en el avance de ésta, a partir de su primera e inmediata oposición, hasta el saber absoluto es la Fenomenología del Espíritu; camino que "va a través de todas

las formas de la relación de la conciencia con el objeto y tiene por resultado el concepto de la ciencia" (1).

¿Qué función asume, en el pensamiento hegeliano, el "saber absoluto"? En Fichte, la relación entre sujeto y objeto es una relación *subjetiva*, en Schelling una *objetiva*. Ahora bien, Hegel encuentra la solución de este problema, hasta él oscilante entre uno y otro extremo de la dualidad en el saber absoluto, el que no se detiene en los estadios de la reflexión, sino que se remonta a la unidad conciliadora de ambos términos. Para Hegel, la más alta ley de la reflexión consiste en el aniquilamiento de ésta. Precisamente la síntesis de la absoluta identidad es lo que hace posible la discriminación de yo y no-yo. No se trata de detenerse en la diferencia entre yo y no-yo, como hace la filosofía de la reflexión, sino de interrogar, desde la unidad conquistada, por la posibilidad de esta distinción, mejor aun, de esta escisión. Tal unidad es la identidad absoluta del yo y de la naturaleza. Lo absoluto unificante es la razón, cuya intrínseca tendencia reside en la superación de las oposiciones. Por lo tanto, la identidad absoluta no es la "indiferencia" vacía de Schelling, a la que Hegel compara con la noche, en la cual "todas las vacas son negras".

Como es sabido, la "filosofía de la identidad" de Schelling está inspirada en el propósito, no logrado, de llevar a una unidad más alta naturaleza e historia. Pero el filosofar hegeliano no sólo ha surgido de esta contradicción para mediatizarla, sino que la problemática de Hegel, en relación con la de Schelling es, en este sentido, mucho más inicial, originaria. Hegel mediante el concepto creador de la síntesis concilia efectivamente ambos términos en una unidad más alta. Y así, superando la "indiferencia" schellingiana, vacía de contenido, llega al concepto de la "identidad absoluta".

(1) *Wissenschaft der Logik*, I, pág., 29.

## II

## LA REACCION DE HEGEL FRENTE A KANT Y A FICHTE

La metafísica del idealismo alemán sólo con Hegel es llevada radicalmente a una posición fundamental y contraposición con relación a Kant y contra Kant.

Para Hegel, el aporte decisivo de Kant en lo tocante al problema del conocimiento de lo real es el "principio de la deducción de las categorías". En la "deducción" el principio del idealismo, lo que Fichte erigiera en "el espíritu de la filosofía kantiana", se ha hecho visible. El principio de la deducción de las categorías se expresa por el "yo pienso": "yo pienso la sustancia"... , "yo pienso la causalidad"... etc. (1). La teoría del entendimiento, según la cual las categorías son determinaciones de la objetividad, tiene por soporte a la de la razón. Este principio significa que en cuanto en él es afirmada la homogeneidad de sujeto y objeto, se afirma también que en tal principio está ya prebosquejada la posible unión de ambos. Según Hegel, la deducción de las categorías en Kant es superficial porque éste las deduce aisladamente y no en conexión con espacio y tiempo. No es el yo de la pura aperecepción, es decir, el "yo pienso", lo que hace posible la identidad de yo y no-yo, sino el yo como facultad de la imaginación. Hegel considera que la facultad de la imaginación es la manifestación de la razón absoluta misma. Para él, el principio del idealismo en Kant reside en la "unidad sintética de la aperecepción "trascendental". En esta se muestra la síntesis, pero no como unión de dos cosas, sino de funciones heterogéneas: espontaneidad y receptividad, actuando la facultad trascendental de la imaginación como la unidad unificadora. En ésta aflora la esencia de la "razón", tal cual la entiende Hegel.

(1) Véase Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, parág. 15-17.

Esto es, la facultad de la imaginación es concebida, por éste, como manifestación de la razón, que, como tal, es precisamente la síntesis de los heterogéneos: yo y no-yo. Según Hegel, Kant ha abandonado la "identidad" de la razón y reducida a la de la inteligencia. Esta ha hecho desaparecer a la razón. Para Kant, la razón como facultad de las ideas, es la facultad de la representación regulativa de la totalidad del ente. Así, en el área del filosofar kantiano tenemos, por un lado las categorías, y, por el otro, el inmenso dominio de lo a posteriori, de todo lo empírico.

\* \* \*

La reacción de Hegel frente a Fichte se expresa en forma mucho más concreta. La más alta tesis de la filosofía fichteana,  $A = A$ , habla, según Hegel, sólo de la igualdad, pero prescinde de la desigualdad. Esta última no es recogida en una unidad más alta. Por tanto, la razón no se encuentra expresada en dicha tesis, y la razón exige el reconocimiento de la desigualdad, como lo que ella es. Al segundo principio de Fichte, el principio de contradicción, — $A$  no es  $A$  (no  $A$  no  $= A$ ), Hegel lo formula  $A = B$ . Este enunciado contiene una antítesis y una "identidad". La identidad no tiene lugar en el contenido de la proposición, sino que reside en la consumación del enunciado de la misma. Luego, en esta proposición sale a luz una contradicción. La identidad en la no identidad es una manifestación de la razón. Si la proposición es pensada así, entonces la tesis fundamental fichteana no puede ser una tesis. La contradicción que entraña la proposición  $A = A$  es una manifestación de la razón absoluta. Para concebir la antinomia de lo absoluto (identidad en la no identidad) se requiere un pensar infinito (sin solución de continuidad), es decir un proceso racional discursivo que

no tiene fin: el de la dialéctica. Así, "devenir" y movimiento son las notas esenciales de lo real, de lo absoluto mismo.

La razón libre y su actividad son uno. La actividad de la razón es la pura exposición de sí misma. Según Hegel, tender al sistema no implica aún el logro del punto de vista absoluto que a aquel ha de validar, sino que, por el contrario, ello puede terminar con la adopción de posiciones dogmáticas. Ejemplo de esto son las posiciones a que llegan Fichte y Schelling. En fin de cuentas, Hegel objeta precisamente la filosofía fichteana por ser un conjunto sistemático estático, sin vida. En sentido hegeliano, el sistema, como construcción, como estructura dinámica de una deducción lógica, sólo es posible en la medida en que el molde sistemático no está en condiciones de detener el desarrollo de la tesis fundamental y conservarlo en su arquitecturada plenitud formal. Es decir, que lo absoluto en el sistema, si este ha de ser válido, es movilidad y vida: la movilidad de la vida misma de la razón. Y este no es el caso del sistema de Fichte. Sistema, según Hegel, es un todo orgánico de principios cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón.

Para Hegel, la única relación bajo la cual lo absoluto puede ser concebido es la relación de la sustancia, la relación que representa la unicidad del espíritu absoluto. Al principio fundamental más alto de su filosofía. Fichte tenía que formularlo así: "el yo debe ser el yo", verificando de este modo la finitud de este punto de vista. Mas la verdadera "identidad" no se puede alcanzar mediante dogmatización. La relación sujeto-objeto, que está en el entendimiento y en la naturaleza, tiene que ser recogida en una unidad más alta. Entre "naturaleza" e "historia" hay una diferencia real, diferencia que enraiza en la realidad más profunda de lo absoluto.

## III

## EL CONCEPTO HEGELIANO DE "SUJETO ABSOLUTO"

El concepto de "sujeto absoluto", en torno al que se desenvuelve la problemática del idealismo alemán, es el concepto central de la filosofía hegeliana. La tesis fundamental de ésta es que "la verdad de la sustancia es el sujeto". En la *Vorrede de Phänomenologie des Geistes*, Hegel afirma que la "sustancia viviente" es "en verdad sujeto", que "la sustancia es esencialmente sujeto"; y en el último capítulo, "El saber absoluto", enunciará categóricamente: "la sustancia, como sujeto, tiene en ella solamente la necesidad interna de presentarse en sí misma como lo que ella es en sí, como espíritu".

En los orígenes de la tradición filosófica occidental "sujeto", que viene del latín *subjectum*, significa lo que está por debajo, lo que reside en la base. Esta noción ha surgido de la experiencia natural y de la reflexión ingenua, las que perciben las cosas en permanente cambio y, a la vez, como idénticas en este cambio. De modo que, al comienzo, el concepto de sujeto nada tiene que ver con "persona", ni con el *ego*; es sinónimo, en su significación fundamental, de sustancia. "Sujeto" primariamente expresa el ser del ente, y, por consiguiente, es un concepto ontológico. El sujeto, lo que queda en la cosa, llega a ser el objeto (el sobre qué) del enunciado, es decir, un miembro en la estructura de la proposición. Consecuencia de esto es que se consuma la mutación del concepto ontológico de sujeto en uno lógico, y al mismo tiempo se amplía la significación de este último, incluyendo en sí el accidente como el sobre qué u objeto de un enunciado. Este sobre qué lógico no tiene que ser ninguna sustancia, en sentido ontológico. En

la antigüedad corren confundidas ambas significaciones. Dos etapas determinantes podemos discernir, a lo largo de la historia de la metafísica occidental, en la transformación de la significación primaria de "sujeto" hasta concluir en el concepto de "sujeto absoluto". Estos dos momentos son la interpretación cristiana del mundo como *ens creatum*, y la tendencia cartesiana que apunta al carácter indudable de la metafísica y de la reflexión filosófica en general. El cristianismo comprende a la sustancia, es decir, al ente que es "para sí mismo", como un *ens ab alio*, siendo sólo Dios un *ens a se*. Así, para los escolásticos, Dios no es una sustancia. Pero en la filosofía moderna, con Descartes, se amplía el concepto de sustancia de manera que éste abarca en sí sustancias infinitas y sustancias finitas. Descartes divide a estas últimas en "sustancia pensante" (*res cogitans*) y "sustancia extensa" (*res extensa*). División ontológica para la que Descartes trata de asegurar un fundamento cierto (*fundamentum inconcussum*), vale decir lo que en toda duda es indudable. Este fundamento, del cual no se puede dudar, es el yo, que por esta vía se resuelve en precípua sustancia, en eminente "sujeto". De esta manera asume el sujeto pensante, la *res cogitans* cartesiana, la significación única de sujeto. A través de ésta, como puede verse, se acusa aún el engarce ontológico del concepto de sujeto.

Considerado, pues, metodológicamente, "sujeto" es lo que está en la base. Por consiguiente, el yo deviene el sujeto metodológico; noción restringida en que se transforma el concepto ontológico de sujeto. (Paralelamente a esta mutación operase la de *objectum*. Objeto que en la escolástica todavía designa lo que es pensado en el pensar, significa ahora todo ente que no es el yo). Según Descartes, todo *cogitare* es un *me cogitare* (todo pensar en un pensarse). El sujeto se piensa siempre a sí mismo, es siempre algo co-sabido. Así,

CARLOS ASTRADA

en el concepto de auto-conciencia están implicadas las tres distintas significaciones fundamentales de sujeto, a saber: la ontología, la metodología y la lógico-gramatical. Y es esta implicación la que determina en el idealismo alemán la problemática del "sujeto absoluto". Así se comprende de que en Hegel, la altura máxima del idealismo alemán, surja y se imponga, como central, la tesis de que "la verdad de la sustancia es el sujeto".

(1931)

## EN TORNO A LA FILOSOFIA DE SCHELLING

### I

#### LAS ETAPAS DE SU MENSAJE ESPECULATIVO

En el bloque ingente del gran movimiento especulativo que ha quedado caracterizado en la historia de la filosofía con el nombre de idealismo alemán el pensamiento de Federico Guillermo José Schelling —a quien rendimos homenaje en el centenario de su muerte, acaecida el 20 de agosto de 1954— se destaca con relieves singulares, por su fuerza, e inquietud proteica, hondura de visión y riqueza sistemática. Quizá las respuestas que él dio a los problemas filosóficos fundamentales, que en su tiempo enfrentó la especulación, no sean válidas para nuestra época y su peculiar tarea, pero el estilo y la jerarquía de su mensaje espiritual conservarán el valor de una altísima lección, siempre viva y fecunda.

En Schelling, al igual que en los demás representantes del idealismo alemán, el culto a la vida de la Idea se mantuvo vivo y operante. Empero iba a ser en él en quien los gérmenes del romanticismo filosófico —los que por doquier, en esa época, encontraron suelo propicio— habían de alcanzar la plenitud de su



despliegue. Es que la motivación romántica, con sus sugerencias más fértiles, influyó decisivamente en su filosofar, determinándolo ya desde su primera etapa productiva, la de la filosofía de la naturaleza. Lo cual justifica plenamente que Schelling, en quien se acendra la linfa del sentimiento y la intuición artística, sea considerado como el filósofo del romanticismo alemán, en el que imprime vigoroso cuño doctrinario.

## 1

Sus primeros ensayos, y principalmente el intitolado *Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, nos muestra que Schelling ha estudiado a fondo a Herder y sabido valorar y aprovechar el resultado de las investigaciones herderianas. Muy luego el contacto con la *Crítica de la razón pura* le había de revelar la necesidad de dar con un principio firme y peculiar mediante el cual la filosofía pueda erigirse en sistema. Producto de esta reflexión en su pequeño ensayo de 1794 *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Desde este momento, podemos decir, está marcada la ruta que, en ahondada y vigorosa progresión, tomará el filosofar del autor de *Sistema del idealismo trascendental*, de cuyas etapas previas dan cuenta los trabajos anteriores *Von Ich als Princip der Philosophie oder das Unbedingte im menschlichen Wesen* y *Die philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, lo más incisivo y mejor escrito que haya salido de su pluma.

La sed de objetividad, unida a su inclinación artística, lleva a Schelling a oponer a la postura especulativa de la *Wissenschaftslehre* fichteana, que tanto influyera en él al comienzo de su actividad filosófica, una filosofía de la naturaleza. La total naturaleza se le presenta como manifestación de la libertad absoluta,

como una revelación de lo incondicionado, en síntesis, como obra de arte. La filosofía de la naturaleza supone, inicialmente, como tarea, para Schelling, una fundamentación más profunda y, al mismo tiempo, una ampliación de lo indagado y expuesto por Kant en *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* y en *Kritik der Urteilskraft*. Al intentar absolver dicha tarea, llega a la comprobación de la existencia de un principio de polaridad, que él muestra y documenta como ley dominante en las diferentes esferas. La productividad visible de la naturaleza se nos aparece en una forma en la que reconocemos el producto conforme a fin de la fuerza originaria. El estadio que representa este producto —estadio que, desde luego, supone otros anteriores— es el organismo, el cual, siendo, por así decir, la productividad misma que ha llegado a ser visible, nos exhibe el antagonismo de la vida tanto en su pugna u oposición como en la unidad en que ésta se resuelve, lo mismo en su condición positiva que en su condición negativa. El organismo, como obra suprema de tal productividad, nos muestra, en su condición positiva, bajo la forma de la polaridad proteica de la naturaleza, y como conciliación de las oposiciones, el conflicto de las fuerzas. Schelling no se detiene en este estadio superior del organismo, sino que transfiere el principio de la polaridad a la totalidad del cosmos, y lo indaga en las formas propias en que se manifiesta. Por último, al incluir entre los lineamientos esenciales de su obra *Sistema del Idealismo Trascendental* el fundamento de la filosofía de la naturaleza, va a pensar a esta última como el correlato necesario de la filosofía trascendental.

## 2

La filosofía de la naturaleza da por cumplida su tarea limitándose a presentar la naturaleza como revelación o manifestación de la producción absoluta, como obra de arte, y no cabe dentro de su marco el proble-

ma de la conciliación de libertad y naturaleza. Este va a ser asunto, tema fundamental de la filosofía trascendental, la cual ha de explicar la acción de la actividad absoluta, no como un hecho, sino a partir del sujeto operante mismo. De aquí que la filosofía trascendental de cuño schellingiano fije su punto de partida en la autoconciencia, en lo subjetivo. Pero lo subjetivo, para Schelling, no es, como lo concibe Fichte, el yo absoluto, para el cual la naturaleza es un mero fenómeno subjetivo, sino que tal subjetividad presupone ya la naturaleza como manifestación objetiva. Esto nos explica que la filosofía trascendental constituya la transición al sistema schellingiano de la identidad. La filosofía trascendental, pues, hace frente y *pendant* a la filosofía de la naturaleza. Ella parte de lo subjetivo como de lo primero y absoluto, y su tarea es explicar cómo adviene a objetos, cómo de lo subjetivo hace surgir lo objetivo. Vale decir que incumbe mostrar cómo toda conciencia objetiva es explicable por una libre producción de la autoconciencia y que, por consiguiente, a la totalidad de la experiencia hay que derivarla de la esencia misma de la autoconciencia. Tal deducción es sólo posible cuando la autoconciencia, alzándose por sobre el estadio de la intuición objetiva, va a funcionalizarse en un acto más elevado. Es así como para este estadio de la autoconciencia la manifestación necesaria de la naturaleza es una acción libre.

## 3

El pensamiento de Schelling ha cubierto así, como acabamos de verlo en sus lineamientos generales y en apretada síntesis, el camino que desde la filosofía de la naturaleza lo lleva, a través de la filosofía trascendental, al sistema de la identidad.

Para Schelling, la vida se resuelve en una continua lucha por su identidad, por recogerse a sí misma en

unidad superando constantemente su escisión en las oposiciones. La naturaleza misma es en sí objetiva y subjetiva, real e ideal. Pero esta dualidad se presenta en ella como un antagonismo entre ambos términos de la misma, antagonismo que exige una conciliación, una síntesis que los lleve a unidad. Para la consideración de la naturaleza desde este punto de vista, se nos ofrecen dos posibilidades explicativas, dos caminos netamente trazados: el del mecanismo y el de la teleología; o sea el de la corporalidad y el del organismo. Y de lo que precisamente se trata, según Schelling, es de superar la oposición de mecanismo y organismo a fin de obtener un concepto unitario de naturaleza, en el que desaparezcan las dualidades y oposiciones. Por esta vía, la naturaleza tiene que ser afirmada como un organismo universal. De acuerdo al concepto tradicional, Schelling, por lo demás, distingue entre *natura naturata* y *natura naturans*, entre el proceso vivo de la producción y el producto; pero la unidad habrá que buscarla en la organización productiva de la naturaleza.

Conforme a lo postulado por la filosofía schellingiana de la identidad, en última instancia todos los antagonismos y oposiciones, que se manifiestan en la realidad, se resuelven en el Absoluto. Estos contrastes se definen por los términos de sujeto y objeto, naturaleza y espíritu, real e ideal. Sólo la intuición intelectual puede aprehenderlos y conducirlos a unidad. El conocimiento filosófico se concreta y resuelve en la identidad de los términos opuestos. Pero a esta meta, esto es, al conocimiento filosófico llegamos, no por la percepción ni el entendimiento común, sino exclusivamente por la intuición intelectual. Y es de hacer notar que Schelling asigna a la intuición intelectual una función más amplia que la que le otorga Fichte, quien, reduciéndola a la auto-intuición del yo, la concibe sólo operante en el punto de partida del proce-

so deductivo. En cambio en su troquel schellingiano, ella, como sentido interno, deviene un órgano por medio del cual se funcionaliza toda la actividad reflexiva de la conciencia.

4

Advenimos ahora al problema crucial que surge para la filosofía de la identidad. El reino de la naturaleza enfrenta al reino del espíritu, de la "historia". Como a este último pertenece el hombre y su libertad, entonces tenemos frente a la filosofía de la naturaleza la filosofía de la libertad. La cuestión que aquí se le plantea a Schelling es la de si una filosofía de la naturaleza, así fundamentada, no se opone a la libertad del hombre y hasta la aniquilaría. ¿Qué solución arbitrar para la punzante aporía de legalidad natural y libertad, o sea, de naturaleza y libertad? La intuición artística va a dar la pauta, y Schelling encontrará esa solución en el arte. "El órgano universal de la filosofía —nos dice (*System des transzendental Idealismus*, *Einleitung*, parág. 4)— y la clave de toda su bóveda es la filosofía del arte". Ley y libertad, o sea necesidad y libertad sólo en la obra de arte se concilian y alcanzan el sereno equilibrio en que ambas pueden subsistir integradas en una unidad. Esta unidad es precisamente la que, de modo especial, se trasunta en el producto artístico. Por ello el arte representa para el filósofo lo supremo, el resultado último que corona su conato de síntesis y de conciliación. De donde, el arte, dicho con frase de Schelling, constituye "el órgano eterno y único de la filosofía", mediante el cual ésta documenta todo su proceso inquisitivo con su desenlace final, que es la conciliación de libertad y necesidad. De modo que la construcción trascendental de la conciencia alcanza su estadio último, su remate sistemático no con la ética, sino con la estética. Ya en su *Systemprogram* de 1796, Sche-

lling nos dice: "Yo estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, en la cual ella abarca todas las ideas, es un acto estético", "el filósofo ha de poseer tanta fuerza como el poeta"; "la filosofía del espíritu es una filosofía estética".

El yo, según Schelling, comienza en la intuición artística, por adquirir conciencia de su producción para terminar en lo inconsciente u objetivo, lo que significa que el yo es enteramente consciente de la producción, del proceso de la misma, pero inconsciente del producto. Esta es la razón esencial de que la obra de arte, término del proceso productivo, sea bifronte, confiando y coincidiendo, por un lado, con el producto de la naturaleza y, por el otro, con el producto de la libertad. La intuición artística se nos revela como el órgano general de la filosofía por cuanto unifica en sí naturaleza y libertad, los dos grandes dominios a explorar. Como vemos, en la filosofía del arte encuentra la filosofía trascendental su conclusión; vale decir que en el todo sistemático schellingiano de la filosofía de la identidad, etapa que se define por un monismo estético, van a alcanzar su total despliegue los gérmenes que Kant puso en su *Kritik der Urteilskraft*. **kraft.**

5

Schelling, en pos de la veta sistemática de su pensamiento, transfiere la antinomia libertad y necesidad al dominio de la historia. De acuerdo a su carácter principal, la historia debe presentar libertad y necesidad unidas, y sólo por esta unión de ambas ser ella posible. En el sentido de la concepción schellingiana de la filosofía de la historia, sólo cabe hablar de historia allí donde surge y se impone un ideal que no puede ser logrado por el individuo, sino que es realizado por la especie. A este ideal, que se encuentra implícitamente formulado en la constitución jurídica y en

la civil del Estado se aproxima cada vez más como a su meta, la especie. El logro final de este fin no puede ser probado ni por experiencia, ni teóricamente a priori, sino que él será un eterno artículo de fe en el hombre eficiente y de acción. La historia, que es el camino que a él conduce, en la medida en que la acción libre y consciente está al servicio de una finalidad inmanente, a la que podemos llamar destino, nos muestra cómo libertad y necesidad son una sola y misma cosa. Así como el arte trágico torna manifiesta a cada paso la intervención de una necesidad arcana en la esfera de la libertad, también, y en el mismo sentido, podemos decir que la historia es un drama y que un espíritu, el que sólo se revela por el papel trágico que asume la libertad misma, es quien forja y poetiza este drama.

No olvidemos que fue San Agustín quien forjó la imagen teleológica de la historia, la que, parcialmente secularizada, llegó a ser el paradigma para las teorías filosóficas de la historia construidas por el idealismo alemán. Kant, el primero, elabora, en su acepción crítica, la idea de un fin moral último. Pero en él la teleología de un fin último no es erigida en tesis metafísica. Esta concepción kantiana de la historia —de una historia universal in weltbürgerlicher Absicht— se opone a la idea de Herder de un proceso universal de desarrollo, el que tiene la forma de un proceso natural. La reserva crítica que, en la concepción de la historia, formula Kant, es enteramente abandonada por los sistemas especulativos del idealismo alemán. Y es precisamente Schelling, en su "Sistema del idealismo trascendental", quien inicia el giro metafísico y teísta en la concepción de la historia. Como hemos visto, no discute el supuesto de un fin último, sino que el problema, para él, es cómo ha de ser garantizada la consecución del mismo en la historia. Esta garantía no puede residir en el hacer hu-

mano, no porque éste sea limitado ni tampoco porque carezca de libertad, sino precisamente porque este hacer supone la libertad. (Esta idea en el plano de una concepción metafísica y cósmica de la libertad, va a reaparecer en el escrito — *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*). Pero acontece que la libertad, en su esencia, es tanto libertad para el bien como para el mal. Por consiguiente, la sola libertad no puede garantizar la tendencia del proceso histórico hacia la realización del bien. En este carácter intrínseco de la libertad, en la doble posibilidad que afecta a su esencia, Schelling quiere ver la prueba que tiene que imperar Dios en la historia, si condicionamos su fin último a una providencia con relación al mismo. A la necesidad del bien sólo puede garantizarla la necesidad que trasciende toda libertad. De este modo aparece el hombre en la escena del acontecer universal, pero, según Schelling, sólo Dios sería el autor del drama de la historia. El hombre es únicamente un actor, quien, por su libertad, no puede encaminarse sino a la meta final. Schelling viene, así a secularizar la idea agustiniana de la historia, para la cual acepta un fin último, garantizado por Dios.

## 6

Schelling, en una nueva etapa de su filosofar, la que designa como "filosofía positiva", se propone superar el contenido panteísta de su filosofía de la identidad. El rasgo común que caracteriza a los filósofos idealistas alemanes es la concepción monística de la sustancia, afirmando con Spinoza, solamente una única sustancia en sentido absoluto, en la que estará el origen de toda dualidad. Es la immanencia de todas las cosas en Dios, es decir en el *Deus sive Natura* spinoziano. En un escrito sobre *Philosophie und Religion*, y ya más explícitamente en *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, nuestro filósofo se esfuerza por

aportar una fundamentación precisamente de las doctrinas que el panteísmo ha negado siempre. Se aleja de éste desde el momento que va a afirmar dos puntos esenciales, con los que el panteísmo está en pugna, a saber, la personalidad de Dios y la libertad como posibilidad de decidirse por el bien o por el mal. El sistema de la identidad, no obstante, conserva la forma de un dualismo absoluto. Pero esto sólo será en apariencia. La alternativa que aquí se le presenta a Schelling, es decisoria; o encallar en la desacreditada y vitandada dualidad del bien y del mal, o hallar un centro del fundamento y de la esencia existente. Cabría, entonces, afirmar que antes de toda dualidad tiene que haber una esencia, la que, en cuanto precede al fundamento, puede ser llamada el fundamento incausado, el *Ungrund*. Y esta es la solución por la que se decide Schelling.

En *Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Schelling nos dice que la tarea fundamental que concierne a la "filosofía positiva" es superar el panteísmo, el cual no quedará por ello excluido del sistema, sino transfigurado en verdadero monoteísmo por la incorporación al mismo del momento que representa la oposición a él.

En este gran viraje especulativo que da el pensamiento de Schelling, en el que arroja por la borda más de uno de los principios por él antes asentados, su filosofía de la naturaleza no experimenta modificación alguna. La naturaleza, lo mismo que en la etapa anterior, limita, por un lado, con la "indiferencia" y, por el otro, con la identidad como sujeto. Si la filosofía de la naturaleza es conservada sin variación, otra cosa ocurre con la parte ideal del sistema, la que, en virtud de la mutación operada, tiene que tomar como punto de partida el estadio más alto de la naturaleza, y, por el contrario, encontrar su punto conclusivo en la verdadera religiosidad, en la cual el Dios personal llega a ser dominante y activo. Este vuleo en la posición de Schelling habíase ya bosquejado en el eserito polémico con-

tra Jacobi, *Denkmal der Schrift von den Göttlichen Dingen*. Aquí explica Schelling que la naturaleza es la identidad absoluta meramente objetiva que aún no es; lo que se explicaría por cuanto el ser absoluto de la identidad es lo subjetivo. La naturaleza, considerada desde el punto de vista absoluto, está más allá del espíritu, y, desde el punto de vista finito, está más acá; vale decir que la identidad propiamente entitativa (que es) o Dios como sujeto es lo supranatural.

En el ensayo "Sobre la esencia de la libertad humana", Schelling dice expresamente que recién ahora comienza a elaborar la parte ideal de la filosofía; es decir que, desaprobaba y hasta rechazaba totalmente el idealismo trascendental que antes afirmara y fuera uno de los puntos básicos de su filosofía. Como resultado de este cambio radical de posición, va a decirnos que el hombre, como punto conclusivo de la naturaleza, "es el redentor de la naturaleza al cual apuntan todos los modelos (prototipos) de esta; él es el mediador por el cual "Dios acepta la naturaleza y la hace suya"; sólo por el hombre toda finalidad en la naturaleza es explicable. Este altísimo privilegio de "redentor" de la naturaleza y de "mediador" le viene porque "sólo el hombre es en Dios, y precisamente por este ser-en-Dios es capaz de libertad. Sólo él es un ser central y por ende tiene que permanecer en el centro"; mientras que los demás seres naturales son, respecto a Dios, meros entes periféricos.

Como ya lo vió perfectamente en su época, su contemporáneo, el filósofo de la religión Steffens, el meollo del pensamiento schellingiano, en el citado ensayo, es que la filosofía de la naturaleza devenga, en última instancia, teleología.

El objeto del último sistema de Schelling, el tercero, según unos, o el quinto, según otros, en el largo y cambiante desarrollo de su pensamiento, no es otro

que la religión. La religión en su devenir es la mitología, y la religión en su acabamiento o perfección es la revelación. Vale decir que, en la concepción schellingiana, el problema fundamental de este último sistema —el de la “filosofía positiva”— es el sujeto-objeto infinito o sea el sujeto absoluto. Este, de acuerdo a su naturaleza, se objetiva, es decir deviene objeto; pero él se destaca de nuevo de toda objetividad— que es finitud, —y se retira a una más alta potencia de la subjetividad hasta que esta última, tras agotar todas las posibilidades de llegar a ser objetiva, se detiene y permanece como sujeto, imperando victorioso sobre el todo.

En la Vorrede a la traducción alemana de un ensayo de Víctor Cousin “Sobre la filosofía francesa y alemana”, Schelling explica que para el racionalismo y una filosofía radicalmente apriorística, como la de Hegel, lo universal y necesario es el *Prius* absoluto de Dios, porque éste es el ente sin el cual nada es. Este *Prius* es lo enteramente racional, lo que la razón puede considerar como su auténtica propiedad. Pero esta propiedad sólo implica lo negativo del conocimiento, y no lo positivo del mismo. Y se impone el tránsito de lo primero a lo segundo. La filosofía debe ir más allá de aquel comienzo, abstractamente lógico; y este progreso sólo es posible si se ve en el objeto de la filosofía un proceso real, y por tal se lo reconoce y valora. Tal es la empresa que intenta acometer Schelling al abordar como tema, en su último sistema, el sujeto absoluto. Y porque aquel sujeto absoluto, en su devenir objeto y en su tornar a ser sujeto y permanecer victoriosamente en sí mismo, así se define y determina, él entraña en sí la necesidad del proceso. El error de Hegel consistiría en haber prescindido abstractivamente de esta determinación y además enunciar del concepto del sujeto lo que es exacto del sujeto mismo, conforme con su realidad. Mediante es-

te trámite, Hegel habría borrado la diferencia entre lo lógico y lo real.

Para Schelling, lo que la filosofía verdaderamente positiva posee en común con la experiencia es que también ella tiene por objeto la existencia, es decir lo que la razón no puede alcanzar por sí misma. La relación entre la filosofía negativa y la positiva puede concretarse concibiendo a aquella como la *philosophia prima* y a la última como *philosophia secunda*; aquella debe conducir a ésta. Lo que reprocha a Hegel es haber confundido el *quid sit* y el *quod sit*, esfumando la diferencia entre lo racional y lo real, entre *essentia* y *existentia*. Aceptando la definición tradicional de la filosofía como ciencia del ente (de lo que es) queda aún sin decidir si a ella incumbe mostrarnos *quid sit* (qué es) o *quod sit* (lo que es). Lo que llamamos filosóficamente realidad o efectividad ofrece dos aspectos o lados fundamentales, o sea, por una parte, el concepto, la esencia, en la que está contenido el qué es, y por la otra, lo que es, o sea la existencia. Con el concepto o la esencia no está dada la existencia y, por lo tanto no es posible ningún conocimiento, mientras que, inversamente, en el acto del conocimiento está contenido el concepto. Aprehender el concepto es la tarea de la razón; y lo que en el concepto lógico llega a posición por una determinación o definición immanente, no es el mundo real, ciertamente, sino sólo lo conforme al *quid*. La ciencia de la razón, o sea la filosofía racional sólo puede conocer lo universal, las verdades necesarias, pero no lo particular y positivo; puede únicamente afirmar que si algo existe debe obedecer a tales o cuales leyes, pero la existencia no está implicada en lo que ella conoce. Hegel, que adopta el método de la filosofía de la identidad, desarrolla el sistema de ésta y lo lleva a conclusión, habría confundido el Absoluto lógico, que es el resultado del proceso lógico, con el Dios

real; no habría visto que la doctrina de la identidad tiene por resultado lo propiamente absoluto como contenido de la razón, y no según la existencia. El Absoluto de la filosofía negativa, la de la identidad, es Dios, pero todavía como mero concepto, el cual es, sin duda, el último. La idea de Dios es su remate y esta idea es la suprema emanación del proceso lógico. La filosofía negativa tiene que habérselas con lo que es *a priori*, o sea con el mundo de las posibilidades, y nada determina sobre la existencia. Esta es tema y problema de la filosofía positiva. En síntesis, en esta etapa de su "filosofía positiva", Schelling se esfuerza por empinar su pensamiento por encima del ser del concepto, del *primum existens* (la sustancia spinoziana). La dirección de su marcha es la inversa del argumento ontológico y de la filosofía negativa. No se propone demostrar la existencia de lo divino, sino arribar del existente a la divinidad, es decir, demostrar la divinidad del existente. Este es el camino de Dios, de su movimiento, en el cual Dios deviene "amo del ser" (*Herr des Seins*) y por lo tanto, Espíritu, Bienaventurado y personal. Señoría sobre el ser es, por antonomasia, personalidad absoluta. Es que, según Schelling, Dios, que "no es un Dios de los muertos, sino de los vivos", es también un Dios viviente. En última instancia, el tránsito que así se opera es el de la filosofía negativa a la teosofía. El camino que toma Schelling es el que lo conduce de la filosofía positiva a la revelación. La filosofía de la mitología da cuenta sólo del devenir de la religión; el mito sería, dentro del proceso teogónico, la forma expresiva del contenido de la revelación. Cristo representaría, conforme a la concepción schellingiana, la cima y ultimidad del proceso teogónico. Por alcanzar éste en él su perfección, sería el Dios último y definitivo en la sucesión de los dioses. A la manifestación de lo divino, el eslabonamiento de los dioses, como resul-

tado del acontecer sacro y siempre recomenzante de la naturaleza, que un Hölderlin pensó como indefinido, y para quien Cristo sería un Dios más en la sucesión de los dioses, Schelling le pone un remate cristiano.

Correlativo de esta visión teogónica y de la valoración de la religión positiva es, en un pretendido plano filosófico, lo que Schelling llama "empirismo superior", cuyo fundamento trató de formular en sus "Lecciones sobre historia de la filosofía moderna", de München. Este "empirismo superior", al que llega, tras distinguir entre dos clases de empirismo, uno más alto y otro más bajo, va al encuentro de aquella concepción de la religión.

## 8

Si nos atenemos a una de las vetas centrales de la problemática schellingiana, la de la libertad, que es, sin duda, una de las más ricas, cabe acentuar, que no obstante situar al hombre centralmente en Dios, Schelling hace lugar a su existencia finita por cuanto reconoce de modo explícito que el hombre para afirmarse en su libertad tiene que superar el infortunio del ser, lo que D'Alembert llamó *le malheur de la existence*, e identificarse con su finitud. Así, nos dice, en *Darstellung des Philosophischen Empirismus*, que la suprema felicidad de que es capaz un ser que por naturaleza no es el ente supremo, y deviene ente real, es decir existente, por haberse desprendido o liberado del Absoluto, consiste en que él no es en el ser (en el Absoluto) y sí en el no-ser, en la finitud. Es de este modo cómo, al superar la desventura del ser tomándolo como no-ser, o sea, sólo como ser finito, el hombre adviene a su posible libertad. "Esta es la verdadera libertad que conduce a la verdadera filosofía", afirma literalmente Schelling.

También reconoce que la libertad tiene su hogar en el fundamento primitivo, el fondo incausado o *Ungrund*, y que sólo en el turbión del ímpetu vital y acicateada por la sollicitación del mal puede adquirir potencia y ser libertad del hombre. En este aspecto de su punzante aporía, la libertad, quizá muy a pesar de Schelling, supera aquello que, por imposición de principios provenientes de la teología y de la teodicea, debía condicionarla. Al escapar el hombre, por la libertad, que actúa incoerciblemente en él, del centro divino hacia la periferia, que es decir hacia un estar en el mundo, su existencia sabe de su facticidad, y se le revela como contingente. Como finito que es sólo sabe del ser a través de la melancolía del no-ser; y es merced a este avatar que la finitud existente "es objeto —según frase del mismo Schelling— de una más noble melancolía".

En la posición schellingiana, como vemos, el fundamento pone la libertad. Esta línea problemática ha sido retomada, en la filosofía contemporánea, por Heidegger pero en éste, que parte de la existencia como *Dasein* humano, el planteamiento del problema y la respuesta al mismo experimentan un vuelco radical. La libertad es asida por Heidegger en una dimensión mucho más radical, y va a ser ella la que, en definitiva, pone el fundamento. La libertad no es propiedad del hombre, sino, a la inversa, éste es propiedad de la libertad, la que, en virtud de su impulso arcano, lleva a la existencia humana, de por sí ya excéntrica, a la deriva. Para Heidegger, la libertad, entendida en el sentido pre-volitivo de causalidad ontológica, "es el sin-fondo del *Dasein*" y por ello éste impelido sobre el haz de las cosas, y carente de un querer determinante acerca de sí mismo, pierde su ipseidad.

Nosotros podemos conocer y experimentar en su raigambre existencial otra libertad, que no es la de

Schelling ni la de Heidegger, libertad que vuelve sobre sí misma como potencia, como realidad; libertad en constante proceso de génesis y que está aguijonada por un querer decisorio de la existencia humana, la que no se agota, como en Heidegger, en su identidad ontológico-formal. Es en virtud de una voluntad existencial de ser que el *Dasein* se pone téticamente a sí mismo como lo que esencialmente es, es decir como finito, pero sin condición. Esto es posible porque ónticamente somos nosotros mismos este *Dasein* y porque ontológicamente este se ha comprendido en su ser. Es la decisión la que hace retornar siempre al *Dasein* a su mismidad, y con esto se le abre, merced, a la libertad, la perspectiva de un destino humano.

Durante este período, que se inicia con las investigaciones sobre "la esencia de la libertad humana", el interés especulativo de Schelling va a centrarse decididamente en la religión. La "filosofía positiva" pasa a ser teosofía y deriva a la intuición mística. Es de hacer notar que ya en el período medio de su evolución filosófica, el lugar que asigna a la religión la que también como la filosofía tiene por objeto la absoluta indiferencia, demuestra que Schelling no se mantiene del todo en el idealismo trascendental, en el cual la religión era concebida como praxis. Este cambio va a acentuarse y encontrar su expresión categórica en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Aquí, el Absoluto o universo es llamado a veces Dios y, en concordancia con esto la naturaleza designada como la revelación de Dios, y el saber como autoconocimiento de Dios. De las ciencias, la teología, la cual representa el punto absoluto de la indiferencia, es considerada como la suprema.

No es de extrañar esta su proclividad por la teología. De los filósofos del idealismo alemán, Schelling es el que se mantuvo más estrechamente ligado a la



teología, suelo germinal de aquella promoción filosófica. Razón, pues, le asiste a Nietzsche al decir que todos los filósofos idealistas alemanes tenían sangre de teólogos. Era, según él, consecuencia de "la luna de miel de la filosofía alemana" con el Tübinger Stift.

## 9

Lo que se destaca, como único aporte positivo de la última etapa del pensamiento schellingiano, es la crítica de la posición logicista e idealista de Hegel, crítica vigorosa, en la que se siente la garra especulativa de Schelling, verdadera chispa desprendida de un fuego ya débil, casi mortecino. Vió bien, y lo señaló claramente —en la ya citado Vorrede al escrito de Cousin— que el automovimiento lógico del concepto era tal movimiento siempre que el sistema en su desarrollo se mantuviese dentro del cauce puramente lógico. En el tránsito a lo real, el hilo conductor de la progresión dialéctica se rompe, y para superar el hiatus, que así se abre, Hegel forja la hipóstasis de la Idea absoluta. Certera la crítica, sin duda. Pero no debemos olvidar que también hay un Hegel muy distinto de aquel del automovimiento lógico del concepto. Este otro Hegel —el de la dialéctica— es el que pedía que las cualidades superiores con que el hombre en su enajenación de sí mismo había exornado al ser supremo fuesen reivindicadas para su real depositario, su verdadero origen, que no es otro que el ideal y el afán de perfección humana.

Entre la sucesión de caídas que acusa Schelling en este período de un pensamiento declinante, la más extraña es la ficción de un "empirismo superior" —estocada dirigida contra Hegel. Este empirismo, pretendido superior, se reduce a la experiencia religiosa, su órgano, la intuición mística y al hecho histórico-positivo de la religión. Es un empirismo que, no obstante diferenciarse del chato empirismo realista ama-

sado inmediatamente después de Hegel con las migajas de su filosofía de la naturaleza, no pasa los límites de lo psicológico y de las vaguedades teosóficas.

Esta fase de la actividad filosófica de Schelling fue infecunda en lo que atañe a su contenido y de muy escaso influjo. En ella se reitera, con modificaciones formales, la doctrina de las potencias de Dios y de la creación, a la que se suma una filosofía de la historia de la religión, concebida ésta como un reflexo, que se da en la conciencia humana, del acontecer del proceso teogónico. Según el testimonio de los coetáneos del filósofo, su exposición de tales doctrinas no tuvo ni siquiera el eco y aprobación, que eran de esperar, en el círculo de los que por el respeto, la admiración y la simpatía estaban más próximos a él. Y fue el caso en su época, como lo subraya —en su *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*— su contemporáneo, Johann Eduard Erdmann, el gran historiador de la filosofía moderna, que los admiradores de Schelling, sin estar influídos ciertamente por los ataques que le dirigieron torpes adversarios, hubiesen deseado encontrar en sus lecciones berlinesas, en las que el filósofo dijo que su objeto era escribir una nueva página en la historia de la filosofía, una forma más estricta, menos misticismo y más dialéctica y, en vez de teosofía, más filosofía.

En conclusión, el último Schelling se muestra impotente para proyectar, en la dinámica de un proceso, la dialéctica hacia el futuro, y la confina en el pasado. En cuanto a su acierto, lo nuevo y sugestivo que aporta en la crítica del panlogismo de Hegel, al destacar el elemento alógico en el ser y lo obscuro del fundamento primitivo, él paradójicamente va al encuentro de la crítica de Marx del idealismo hegeliano. En ambas críticas está el reconocimiento de la instancia existencial subyacente en el proceso lógico-dia-

lético. Pero, mientras que en la de Schelling la postura existencial es, en definitiva, a *non existere* —al igual de lo que acontece en las de existencialismo contemporáneo incluso en la más raigal, que se evaden de la realidad— en la última, en la crítica marxista, ella apunta a la concreta existencia histórica y tiene una efectiva proyección en lo social.

En 1841, Federico Guillermo IV de Prusia, llamó a Schelling a la cátedra de Berlín para que, según su consigna, “destruyera la simiente de Dragones que Hegel había sembrado en ella”. Los diarios de aquel tiempo dijeron —hasta tal punto era público el significado de tal llamada— que Schelling venía a aniquilar la filosofía hegeliana. Pasemos por alto el penoso capítulo de la enconada oposición de Schelling y de su enemistad póstuma respecto a Hegel (muerto en 1831) y a su filosofía, cuyo problemática, en más de un aspecto esencial, es más inicial que la suya. Desde la muerte de Schelling, Hegel ha tenido más de un renacimiento, y hoy, en el centenario de la misma, cabe pronosticar que él renace de nuevo, con signo positivo, en la inquietud y en la tarea de nuestra época. El Dragón de la dialéctica, ahora operante como real dialéctica, adulto y poderoso, campea por sus fueros en el ancho mundo ante el desconcierto de una concepción de la cultura y del hombre que, renitente en renovar su acervo y proponerse nuevas metas y tareas prospectivas, parece sólo atinar a cubrir su retirada del escenario de la historia con slogans extraídos de filosofías del pasado, ya periclitadas. Este, y otros Dragones nacidos de la misma semilla, blandiendo espadas afiladas también por la dialéctica, son los que están abriendo las puertas del futuro ante la estupefacción y los vacuos alardes de libertad de un mundo sin bandera y sin ideal.

(1954)

## II

LA PROBLEMATICA SCHELLINGIANA DE  
LA LIBERTAD

¿Puede conciliarse la libertad del hombre con una rigurosa determinación de los actos, pensados como emergentes de su libre esencia inteligible? En la respuesta afirmativa radica la profunda solución que da Schelling al problema de la libertad humana.

Para la imputación no es necesario acudir, como podría creerse, a un concepto indeterminista de la libertad de la voluntad, cuyas dificultades son obvias e insuperables. Todo lo contrario nos enseñan los griegos, que tempranamente proyectaron bastante claridad, en lo que respecta a la conducta del individuo y aún en el sentido de una afirmación individualista, sobre los conceptos morales. Ellos supieron conciliar, adunar intrínsecamente el intenso sentimiento de la responsabilidad interior con la conciencia más lúcida de una inexorable necesidad y predeterminación de todos sus actos. Si el griego consideraba como su primordial deber recordarse siempre que él era hombre, tenía igualmente siempre presente que por sobre su voluntad había de contar con la potencia del hado.

En la concepción schellingiana, la esencia inteligible del hombre está fuera de toda causalidad. Ella puede obrar libremente, pero sólo conforme a su propia naturaleza interior, lo que significa que la acción sólo puede seguirse, con absoluta necesidad, del interior de la misma de acuerdo a la ley de la ipseidad. Tal necesidad interna es la libertad.

La esencia del hombre es determinada por un libre acto de autoposición del carácter. La autoposición del carácter no significa un elegirse a sí mismo el carácter, sino el surgir de él “por una especie de contracción”. Según ésto, el carácter del individuo posee

una naturaleza invariable en virtud de un libre e irremediabile acto originario. El hecho de que el individuo esté predestinado por este acto a ser sí mismo, no suprime su libertad ni lo releva como, bien lo ha visto Schelling, de su responsabilidad moral, sino que, por el contrario, lo hace capaz de imputación. La libertad trascendental, que sitúa a la esencia inteligible del hombre fuera de toda causalidad, si bien enraiza en lo metafísico, no desplaza la responsabilidad de la esfera fenomenal, en la que transeurre la vida del individuo y se manifiestan sus actos, a una esfera suprafenomenal o supramoral, lo que la haría ilusoria.

El tránsito de la voluntad particular de su posición de órgano al servicio de la voluntad universal a aquella en que se pone como propio fin de sí misma, adviniendo a su ipseidad —en lo que consiste la libertad en el otro sentido en que la toma Schelling, o sea libertad para el bien y para el mal— es una necesaria consecuencia de la libertad inteligible, es decir de un concepto trascendental indeterminista de la libertad. Lo que sí está determinado por la autoposición del carácter en la conducta del individuo en la exteriorización de todos sus actos. En cambio, porque de la esencia inteligible se sigue el libre obrar del hombre, éste como agente es moralmente responsable. De él hombre depende, pues, decidirse por el bien o por el mal. En definitiva, él, en la medida en que por obra de la libertad se centra en su ipseidad, asume por ello mismo su bien y su mal.

Ante esta consecuencia última y decisiva se adentran candentes en el espíritu las palabras de la requisitoria que el Zarathustra nietzscheano dirige al hombre para significarle el precio que tiene que pagar por su libertad: ¿“Te llamas libre”? Dime qué idea te domina, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres de los que han tenido necesidad de escapar de un yugo? Hay quien se desprende de todo su valor cuan-

do rechaza su servidumbre. ¿Libre de qué? ¡Esto no le interesa a Zarathustra! Tu mirada, empero, es la que me debe manifestar claramente: ¿ser libre para qué? ¿Puedes otorgarte a ti mismo tu Mal y tu Bien, y suspender sobre tí tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser juez de tí mismo y el vengador de tu ley? Es terrible estar solo con el juez y el vengador de la propia ley. Esto es arrojar una estrella a los espacios yermos, en el gélido aliento de la soledad” (1).

Alto y único precio de la libertad, de la verdadera. En el sentido de voluntad de ser sí mismo, de plenificar por ella un destino, la libertad es el *solus ipse* del hombre predestinado, como la estrella, a su órbita concluida. A la de la auténtica *humanitas*, de la cual él ha de dar testimonio en cumplida tarea existencial. Órbita que se recorta solitaria y tangencial a todos los absolutos en los que se ha enajenado y hallado muerte la ipseidad, renitente y temerosa a arder, en combustión finita, con su propia llama en la soledad cósmica, en el gran seno oscuro y primigenio de las fuerzas creadoras de la vida. Son estas fuerzas —el devenir devorador, de que nos habla Schelling— las que en vertiginosa y enigmática prospección van sacrificando, en el hombre y en la fluctuante dimensión de la historia, lo que es y está en trance de dejar de ser a lo que será y ya está inmanente en el hoy; fuerzas que desgarran lo caduco del pasado y de un presente superado para hacer lugar, como vigilia alertada en medio de las cosas, a un presente vivo, grávido de futuro, de la prospección temporal de nuestro ser. Es así como por sobre la necesidad mecánica que aferra el movimiento de los mundos, la libertad —solicitud del fondo oscuro de la vida— enciende su hogar en el microcosmo humano y ascendiendo desde la raíz de una contingencia creadora, describe su pará-

(1) Also sprach Zarathustra, Vom Wege des Schaffenden, pág. 92, Nietzsche's Werke, Bd. VI, Kroner Verlag.

bola que coincide con la que temporaliza la finitud de la existencia. El devenir de la libertad, sacrificando los restos inertes de nuestro pasado, es lo que hace posible la reacción de nosotros mismos contra nosotros mismos, para mantenernos con la lucidez ascensional de la conciencia histórica en el presente, meridiano de nuestro ser.

## 1

## El filósofo y su tarea especulativa

Schelling es el filósofo del romanticismo alemán. Lo es desde la primera etapa de su tarea especulativa, como filósofo de la naturaleza. Lo medulan del romanticismo filosófico, el culto a la vida de la Idea, está en Schelling tan viviente y operante como en los demás filósofos del idealismo alemán, Fichte, Hegel, Schleiermacher. Pero Schelling estuvo más cerca del hogar del romanticismo; en él fueron más duraderas las sugerencias que éste recibió, acogiendo en su filosofar y en su sistema aspectos fundamentales de la ideología del círculo de los románticos alemanes, coetáneos suyos.

Ante Schelling estamos frente al filósofo de los grandes virajes especulativos, en los que pasa de una concepción sistemática a otra, en un genial esfuerzo por integrar en un sistema único su pensamiento, escindido, por fuerza, en enfoques parciales por los problemas que sucesivamente le inquietaron. Cada uno de aquellos sistemas particulares y sucesivos en su filosofar delata claramente el intento reiterado de retomar el comienzo y todo lo ya indagado; esfuerzo particularizado por el diferente peso específico de los problemas mismos, pero tendiente siempre a alcanzar una visión global del mundo y la vida, articulada en un todo sistemático.

Como el mismo Schelling lo declara, en el *Vorbericht a Das Wesen der menschlichen Freiheit*, hasta la publicación de este ensayo él no ha logrado más que mostrar aspectos de un sistema completo y concluso, y de una manera exterior y con vistas a la polémica, agregando que a sus escritos los tiene por fragmentos de un todo; para comprender cuyo nexo se requiere un fino don de observación y buena voluntad. Esta característica es la causa de que los historiadores de la filosofía hayan escollado al intentar una apreciación de conjunto de la misma, no viendo en ella una motivación unitaria. De aquí que ellos, ante esos fragmentos señeros de un todo monolítico, piedra labrada en distintas épocas y cuya veta central no está a la vista, hayan tratado de discernir períodos distintos en el filosofar schellingiano, siendo divergentes sus opiniones acerca del número de los mismos y del contenido y tónica filosófica de cada uno de ellos. Así, hay historiadores de la filosofía que cuentan cinco y otros que los reducen a dos. Windelband distingue cinco períodos (o cortes) en la evolución del pensamiento de Schelling (1): 1º) La filosofía de la Naturaleza, hasta 1799. 2º) El Idealismo Estético, de 1800 a 1801. 3º) El Idealismo Absoluto, de 1801 a 1803. 4º) La Doctrina de la Libertad (*Philosophie und Religion, Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), de 1804 a 1812. 5º) Filosofía de la Mitología y de la Revelación. Zeller ve cuatro, articulados así: 1º) Idealismo Transcendental y Filosofía de la Naturaleza. 2º) Filosofía de la Identidad. 3º) Tránsito a la Teosofía. 4º) Filosofía Positiva. Kuno Fischer los divide del siguiente modo, distinguiendo cuatro etapas: 1º) De la Teoría de la Ciencia (Fichte) a la Filosofía de la Naturaleza, de 1794 a 1797. 2º) La Filosofía de la Naturaleza, de 1797 a 1803. 3º) La Filosofía de la Identidad. 4º) La

(1) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 479, 6.ª Auf.

Filosofía de la Religión. Eduard von Hartmann, en cambio, los reduce a dos. El primero de 1794 a 1806, el cual alcanza su punto de vista conclusivo en los años 1801 a 1806, designado con el nombre de Filosofía de la Identidad. El segundo de 1806 a 1854, el que constaría de dos fases, de las cuales en la primera fermentan en el filósofo propósitos no clarificados, y nuevas ideas luchan por abrirse paso; en la segunda, estas ideas reciben "una definida base metodológica y gnoseológica". Ambas fases "se explican recíprocamente y constituyen en lo principal un todo". Hartmann observa certeramente que, en el segundo período, el romanticismo de Schelling se arroja sobre la filosofía de la religión, así como en el primer período se entregó a la filosofía de la naturaleza (1). Drews piensa asimismo que los distintos períodos se pueden, en lo principal, reducir a dos: 1º) Período de la Filosofía de la Identidad, de 1797 a 1806. 2º) Período de la llamada Filosofía Positiva, de 1806 a 1854.

En la primera etapa de su filosofar, Schelling llega a un monismo estético de contornos sistemáticos que él caracteriza como filosofía de la identidad. Esta nota, podemos decir, va a ser el *leit-motiv* en las ulteriores variaciones y nuevos giros de su tarea especulativa.

En "la Esencia de la libertad humana", logra plena expresión lo más positivo de su creación filosófica. Aquí Schelling se nos muestra como el filósofo del idealismo alemán que realiza la experiencia existencial más rica y profunda del hombre filosofante. Es una obra que trasunta madurez filosófica y plenitud vital del filósofo, en un doble sentido: en la vivencia existencial del filosofar y en la del sentimiento amoroso. En esta época interfiere, precisamente,

(1) *Geschichte der Metaphysik*, II, pp. 90 y 289-290.

en la vida de Schelling y en su empeño intelectual, poniendo el acento en su destino especulativo, el influjo (fundado en recíproca pasión) de Carolina Michaelis, singular naturaleza femenina espiritualmente dotada, que era la figura central del círculo de los románticos, en Jena. El pensamiento schellingiano toma un giro aparentemente inusitado. Y la última labor especulativa de nuestro filósofo no es más, en lo esencial, que el desarrollo de la problemática inferida ya en *Philosophie und Religion*, y madurada en su dimensión fundamental en el ensayo sobre "la libertad humana".

## 2

## Spinozismo y platonismo

Aunque en el idealismo alemán no haya un problema dominante que, como problema central, se mantenga idéntico, invariable, a través de sus diferentes representantes, es, no obstante, su rasgo característico y saliente concebir monísticamente el problema de la substancia. Este giro especulativo está manifiesto en Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Eduardo von Hartmann. Se afirma, con Spinoza, solamente una única sustancia en sentido absoluto. Esta será la fuente originaria para el desarrollo de la dualidad de yo y no-yo, sujeto y objeto, naturaleza y espíritu. Todas las cosas singulares aparecen por ello como modos de existencia del Absoluto. Y el Absoluto mismo es caracterizado por la filosofía idealista alemana como actividad, devenir, querer.

Schelling, en estas "indagaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados", parte de ciertos supuestos filosóficos generales y sistemáticos, puntos de vistas que se exi-

gen y se integran mutuamente. Ante todo, nos muestra que el panteísmo, concebido como la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios, no está esencialmente unido al fatalismo y, por tanto a la negación de la libertad. Por lo demás, no es el panteísmo de Spinoza lo que aniquila la libertad, sino su determinismo mecanicista. Lo eterno, lo absoluto —y en este caso están las representaciones de Dios— es en sí y reposa en sí mismo. La divinidad es voluntad y libertad. Si cabe atribuir una tal divinidad a la naturaleza, inmanencia en Dios y libertad no son, ciertamente, inconciliables entre sí, puesto que la libertad, en tanto que libertad, es en Dios, y lo no-libre, en tanto que tal, es necesariamente fuera de Dios. Estamos aquí en presencia de una conciliación del spinocismo con la teoría neoplatónica de las ideas. Estas son consideradas como formas de la auto-intuición divina; como tales, las ideas son infinitas, y se diferencian por ello de las cosas finitas. Aquí se trata del problema crucial de saber cómo el mundo de las cosas finitas puede surgir de la indiferencia de lo absoluto.

Para Schelling, el **Absoluto** permanece en sí mismo, pero sus productos, las ideas —las que como auto-intuiciones del Absoluto son, como éste, igualmente absolutas y libres— tienen la posibilidad de oponerse al Absoluto, y en su identidad pugnar contra éste. Así, en virtud de tal oposición, surge lo finito. Es por tal causa que la naturaleza, como resultado de este salir del seno de Dios, de esta caída —pecado original— está fuera de Dios. Pero, la consecuencia que de ello se sigue es que la caída como un salir de Dios, como un emerger de su seno, es, al mismo tiempo, el surgir de otro ser. De donde derivase la siguiente alternativa: o Dios ha dado la posibilidad para esta caída, para este pecado original, y en este caso él es también culpable, responsable de tal caída; o no ha dado tal posibilidad, y entonces ésta no puede

presentarse. Schelling se esfuerza por solucionar este problema aboliendo la alternativa, y trata de hallar un fundamento para la caída, y piensa haberlo hallado en el Absoluto mismo. De este esfuerzo en pos de tal fundamento ha surgido su “doctrina de la libertad”. En la problemática de ésta abarca e integra en una gran síntesis, dándoles nuevo troquel y proyección, ideas de Spinoza y Leibniz, de Jacobo Böhme y Kant.

Schelling amplía, pues, el problema y le da una base también más amplia, yendo más allá de su primer planteamiento filosófico. Así ampliado, la cuestión se reduce no a inquirir cómo surge de lo infinito lo finito, sino como puede ser concebida la libertad humana y, con ella, el hecho del mal con la inmanencia de todas las cosas en Dios. De este modo queda planteado en todo su alcance metafísico el problema central de toda teodicea, y esbozada una nueva y profunda respuesta a él.

### La libertad, el absoluto y el mal

El concepto de libertad, en Schelling, es el mismo que el de toda la filosofía idealista alemana, para la que libertad “es obrar por sí mismo”. El Absoluto, que abarca en sí todo, no puede, según Schelling ser pensando como cosa, sino que es vida creadora. Este Absoluto así concebido, es “libre” en el sentido de la autonomía, de lo subsistente por sí mismo. Pero como el mundo de las cosas singulares es una auto-revelación de Dios mismo, se sigue de esto que en su libertad las cosas deben ser semejantes a Dios. Al lado de este concepto de “libertad”, Schelling introduce otro. En este último sentido, libertad es la facultad de decidirse por el bien o por el mal. Mas como todo está contenido en Dios, el mal que, lo mismo que el

bien, es una realidad, debe ser también retrotraído a Dios, atribuido a éste. Y esto tiene que acontecer sin que la absolutidad de Dios sea suprimida. En dicha situación, de tal modo condicionada, reside precisamente el problema, con su dificultad y particular gravitación, puesto que esta absolutidad es un ser absolutamente bueno que excluye de sí todo otro momento que no sea el bien absoluto. Dentro de estos términos va a surgir la solución que al problema da Schelling, solución influida por Franz von Baader, quien adunando los medios de la especulación moderna y el espíritu de un misticismo de inspiración neoplatónica actualiza ideas y sugerencias teosóficas de Böhme.

En este punto, Schelling toma ideas de Jacobo Böhme, para distinguir, de modo real, en Dios la existencia y el fundamento (Grund) de esta existencia. Que en la naturaleza divina actúa una fuerza o elemento oscuro y primitivo, es una idea que alumbraba por primera vez, a principios del siglo XVII, en las obras de Böhme. Para éste, Dios es el ser de que todo procede. Siendo por tanto el principio de todas las cosas, también el mal que hay en el mundo tiene su origen en Dios.

Esta idea central tiene, en la mística de Böhme —que es la primera expresión filosófica nacida bajo el influjo religioso-especulativo de la Reforma—, la siguiente fundamentación y explicitación: En el fundamento de la esencia divina tiene su fuente y origen la fuerza oscura que impera en el mundo; todas las cosas se originan por la fuerza que de Dios procede. Pero, como nos dice Böhme en *Aurora*, no por esto tenemos que pensar que “en Dios es el bien y el mal, y que de él fluyen, sino que Dios es él mismo el bien, y tiene también el nombre del bien, la alegría eterna y triunfadora. Únicamente todas las fuerzas que indagamos en la naturaleza y están en todas las cosas salen de él... Ciertamente, el mal y el bien son en

la naturaleza; y porque todas las cosas, pues, proceden de Dios, también el mal viene de Dios“ (1). Es esta la primera manifestación de la idea consignada, la que es desarrollada con más claridad y energía en su obra posterior: *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*. Aquí, Böhme nos dirá que “fuera de la naturaleza Dios es un misterio, a saber, dentro de la nada, pues fuera de la naturaleza es la nada, la que es un ojo de la eternidad, un ojo inescrutable, que no está en nada ni ve nada, porque ella es el fondo incausado (Ungrund); y este ojo es una voluntad de encontrar la nada, a saber un ansia de revelación” (2). Pero como no hay nada ante la voluntad, y ésta quisiera algo para su reposo, entonces ella penetra en sí misma y se encuentra a sí misma a través de la naturaleza. Un anhelo oscuro emerge mortecino del fondo incausado, y este su extinguirse es el espíritu de la voluntad primaria o del anhelo. Nada sabemos del fundamento de la divinidad ni como la voluntad primaria se ha originado en el fundamento incausado de la eternidad. “... Sólo reconocemos el eterno nacimiento y distinguimos de la naturaleza la divinidad, lo que pura y solamente concierne a la divinidad o el bien” (3). Y es así como el fundamento incausado o la divinidad se revela con esta eterna producción, “pues Dios es espíritu y por consiguiente sutil como una idea o voluntad, y la naturaleza, a saber la eterna naturaleza, su ser corporal; y la naturaleza externa de este mundo visible y asible es una revelación o engendro en el mal y en el bien de la esencia y

(1) *Aurora oder die Morgenröte im Augang*, Jakob Böhme's Sämtliche Werke, Bd. II, p. 31, herausgegeben von K. W. Schiebler, Leipzig, 1832.

(2) *Opera cit.*, B. IV, *De Signatura Rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, pp. 284-85, Leipzig, 1842.

(3) *Opus cit.*, 285.

espíritu interior, esto es, una representación y alegoría figurada del mundo ígneo de las tinieblas y el mundo de la luz" (1).

\* \* \*

Vimos que Schelling distingue la existencia en Dios del fundamento de la misma. Todo lo que existe tiene un fundamento, una causa de su existencia; sólo que en Dios el fundamento o causa de su existencia no puede estar fuera de él mismo, como acontece en los seres finitos. Dios lleva en sí mismo el fundamento de su existencia. Pero el fundamento de la existencia divina no es Dios, sino que es lo no divino en Dios, "la naturaleza en Dios". En Dios, fundamento y existencia son uno. La esencia del fundamento primitivo puede considerarse como impulso oscuro, como anhelo intenso por producir lo que él potencialmente es, o sea, a sí mismo. De donde, el fundamento es pura voluntad, sin inteligencia, o lo que es lo mismo, la base no conceptual, no inteligible de la realidad, lo meramente irracional. Tal fundamento primigenio de la existencia en Dios es, según Schelling, el origen del mal. Las cosas finitas, en tanto que seres creados, criaturales, dotados con la oscura voluntad para el ser, han surgido de aquel fundamento. Ellos, conforme a su contenido y racionalidad, están comprendidos en Dios. A partir de este supuesto fundamento, Schelling distingue, en todos los seres finitos, la oscura voluntad particular y la voluntad universal. La primera está subordinada a la segunda, y esto define el bien, con lo cual se condiciona el desarrollo desde una forma más baja de existencia a una más alta. El hombre es el portador de ambos principios, pero no en una unidad indivisa, sino en una aguda y tensa disyunción, separación. En esta escisión de la unidad originaria de los dos prin-

(1) Opus cit., p. 285.

cipios yace, en él, la posibilidad para el bien y para el mal. El bien se traduce por el predominio de la voluntad universal y racional sobre la particular, que mueve el ente individual; el mal, inversamente, es el predominio de la ciega y caótica voluntad particular sobre la universal.

El supuesto de tal insumisión de la voluntad particular frente a la universal, en la que se origina el mal, tiene también su precedente en las ideas tan maravillosamente expresadas por Jacobo Böhme en su ya citada obra *De Signatura Rerum*. Afirma que toda peculiaridad toma su origen de un estado primigenio, del misterio magno, desarrollándose como una vida por sí, y que todo lo que en una voluntad acontece es insostenible. Partiendo de esta premisa, nos dirá que "toda voluntad, por el hecho de ingresar en su ipseidad y buscar forma para el fundamento de sí misma, se desprende o segrega del gran misterio y pisa en algo propio; quiere ser autónoma. Es de este modo, por tanto, que ella repugna el misterio primitivo, y como sólo éste es el todo, el hijo es declarado malo porque él en la desobediencia resiste y se opone a su propia madre, de la que él ha nacido. Pero si el hijo reintroduce su voluntad y su deseo en aquello de lo cual ha nacido y por lo cual ha sido originado, él es enteramente uno con ello y ninguna cosa puede turbarlo, porque él ingresa en la nada como en el ser del que únicamente ha salido" (1).

El predominio de la ciega voluntad particular sobre la universal y su racionalidad explica que impere el mal en toda la extensión del mundo de las cosas finitas. La existencia misma del mal se deriva necesariamente del oscuro fundamento en Dios. Por consiguiente, para Schelling, el mal enraiza en algo, en Dios, que no es Dios, sino el oscuro fundamento primitivo de Dios. Así, el mal es derivado de Dios, sin

(1) Opus cit., p. 441.



suprimir la absolutidad divina. Vale decir que el mal no procede de Dios en su actualidad, sino del fundamento en él. La llamada tolerancia divina del mal consiste, pues, en el dejar actuar a este fundamento.

Habría un mal universal, el cual no es inicial, sino un mal advenido por una reacción del fundamento primitivo, en el comienzo de la revelación de Dios. Sólo por la presencia de aquél es ya explicable la inclinación natural hacia el mal. En el hombre individual continúa obrando incesantemente el fundamento primitivo y conmueve (excita) a la voluntad particular, y es precisamente por ello que en antagonismo con ésta puede surgir la voluntad del amor.

El hombre ha sido creado en la voluntad universal. Pero la angustia de la vida lo expulsa de este centro (\*) que como la esencia más pura de la voluntad es fuerza destructora para cada voluntad particular. De ahí que el hombre, para poder vivir en ella, tenga que dejar extinguir toda particularidad suya, y se le imponga como una ineludible tentación, al buscar tranquilidad para su ipseidad lacerada, salir de ese centro ígneo y luminoso hacia la periferia. De esto deriva la necesidad universal del pecado y de la muerte como una extinción de toda particularidad. No obstante esta necesidad, el mal queda siempre en la propia elección del hombre, es decir la criatura cae por la propia culpa. Aquí Schelling pasa, sin transición, de la necesidad metafísica de la libertad, ya dada

(\*) Esta idea de la centralidad del hombre, en tanto que surgido en la voluntad universal, voluntad cuyo agente es el creador tiene su antecedente directo en Franz von Baader, quien la ha expresado con incisiva precisión en uno de sus escritos místicos. Dice: "El concepto de criatura implica ya el ser conforme a, de y en un ente (el creador o elemento productivo), y un ser en la criatura, es decir interior a ésta (el cual ser es nuevamente el mismo elemento productivo). Entre este ser como comienzo y aquel otro como fin, la criatura existe a manera de centro". (*Über den Blitz als Vater des Lichtes*, p. 51, in *Schriften Franz von Baaders*, ed. Max Pulver, Insel-Verlag, Leipzig).

por supuesto, al concepto de la libertad moral —libertad trascendental o inteligible— del hombre, en quien, para ello, pone la posibilidad de decidirse por el bien o por el mal. En este punto coincide con Kant, aunque éste, partiendo de otra posición, supone que, si buscamos el origen racional, toda mala acción tiene que ser considerada como si el hombre cayese en ella directamente de un estado de inocencia. Pero tanto Schelling como Kant están de acuerdo en que la mala acción procede de la libertad del hombre. De ahí que el último afirme: "Cualquiera que haya sido su conducta anterior y cualesquiera sean también las causas naturales que incidan en el hombre, lo mismo si ellas están en él o fuera de él, de todos modos, pues, su acción es libre y no determinada por ninguna de estas causas, y por consiguiente puede y tiene siempre que ser juzgada como un empleo originario de su albedrío" (1).

4

#### Libertad y necesidad

De esta concepción surge una serie de problemas. En primer lugar el de la posibilidad de la responsabilidad humana, aceptando tal origen del mal.

Si hemos de proyectar alguna claridad en la esencia formal de la libertad, tenemos antes que saber cómo en el hombre individual se presenta la decisión por el bien o por el mal. La libertad no es libre arbitrio infundado como pretende el concepto que habitualmente se forma de ella; tampoco es el determinismo coactivo, que peticiona la razón por no poder soportar lo contingente. Ambas posiciones desconocen la suprema necesidad, igualmente alejada de la contingencia y de la coacción, con la que coincide la

(1) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 180, in W. W. Cassirer, Bd. 6.

verdadera libertad. Mas la esencia del hombre es esencialmente su propio acto, el que no es sólo una auto-aprehensión (del propio yo) en el sentido de Fichte, sino que recae en una instancia mucho más primaria, acto que por lo mismo no cae en el ámbito de la conciencia, y por el cual el ser humano es tal como el yo lo aprehende. De modo que, según Schelling, el paso de la indecisión, del estado mítico de inocencia, a la decisión coincide extratemporalmente con la primera creación del hombre; este acto pertenece a la eternidad. Para la manera vulgar de pensar, esta idea es inaprensible, aunque el sentimiento moral la confirme al reconocer que nuestros actos son el fruto de nuestra esencia, y que no obstante, a la vez, nos reproche que esta sea tal como es. Prueba de ello es también que cuando sabemos de antemano como obrará una persona, sin embargo juzgamos su conducta y la condenamos por su acción. Estamos aquí, pues, frente a una predestinación del hombre, pero predestinado mediante su propia esencia, por sí mismo, y por consiguiente es una predestinación, que no suprime su libertad. Es así como Schelling con la idea de la libertad inteligible, concebida como un acto propio del hombre, explica el mal radical, de la misma manera que Kant pudo explicarlo. Es una libertad equidistante del mero arbitrio, de la pura contingencia, y de la coacción. El hombre se predestina a sí mismo desde la creación inicial; él elige su esencia inteligible extra temporal. Es responsable de sus acciones en el mundo sensible, acciones que no son más que las consecuencias necesarias de aquel libre acto originario.

Tras habernos mostrado el comienzo del mal y seguido su proceso desde su origen hasta el momento en que deviene real en el hombre, Schelling nos describe también su manifestación en éste. El mal consiste en que el hombre, en lugar de hacer de su ipsei-

dad un medio y un órgano, invierte, por el contrario, esta relación y es así como aparece en el lugar donde debía estar Dios, otro espíritu, a saber, el anti-Dios; la ipseidad se ha tornado dominante, y el principio espiritual ha sido rebajado a simple medio, substrayéndose la voluntad particular de la subordinación a la voluntad del amor. Aquel espíritu, como esencia meramente determinada como potencia que nunca puede llegar de la potencia al acto, se reviste de la apariencia del verdadero ser y es la contradicción siempre aniquiladora que se destruye a sí misma.

En este punto se presenta con apremio un nuevo problema, esencial también en la indagación schellingiana sobre la "esencia de la libertad humana", y es el de saber como se comporta Dios como ser moral con relación al mal. Se yergue, pues, la interrogación si Dios ha querido el mal, o, en los términos usuales de la teodicea, cómo hay que justificar a Dios a causa de la existencia del mal. Para responder a ella, previamente es necesario zanjar la cuestión de si Dios en su auto-revelación en la creación es libre. Esta aporía tiene que ser resuelta negativamente tanto desde el punto de vista del realismo parcial de Spinoza como también del puro idealismo de Fichte, por cuanto, siendo Dios, para ambas posiciones, un ser impersonal, de esta abstracción lógica se sigue todo con necesidad lógica. En cambio, para Schelling, quien ve en Dios una instancia autónoma vinculada con una base independiente de ella, Dios es espíritu en sentido eminente y por esta razón es afirmado como personalidad y libertad. En la libertad de Dios late inconscientemente, pero no privado de libertad, el anhelo del fundamento primitivo, anhelo que hay que diferenciar de la voluntad del amor y conforme al cual cabe reconocer que los seres naturales, productos de la libertad divina, no sólo exhiben legalidad —la de su origen—, sino asimismo una relación irracional con

la ley, que les otorga el carácter de vida concreta. Por consiguiente son productos, no del arbitrio ni tampoco de una necesidad geométrica, sino de una suprema necesidad, que es decir de la libertad y de la voluntad.

Esta concepción de la libertad como suprema necesidad, referida a Dios, aparece ya en los términos de la precedente problemática en el ensayo *Philosophie und Religion*, donde Schelling nos dice que lo propio de la absolutidad —y aquí la absolutidad es Dios— es que ella comunique a la realidad su impresión o marca al mismo tiempo que su esencia, su independencia. Este ser en sí mismo, esta realidad verdadera y propiamente dicha del primer objeto de contemplación es la libertad, y es de esta primera independencia de la impresión que deja la absolutidad que procede lo que, en el mundo fenomenal, aparece igualmente como libertad, y que es la última huella y como el sello de la divinidad en el mundo decaído. Porque la impresión no es verdaderamente independiente y absoluta más que por el hecho de la objetivación del Absoluto, o sea porque está al mismo tiempo contenida en éste, la relación en la cual ella se encuentra con el Absoluto es la de la necesidad. De modo que la impresión —el ser natural como producto de la libertad divina— no es absolutamente libre más que en la necesidad absoluta.

Esta suprema necesidad es, pues, libertad y voluntad. De donde, la respuesta schellingiana a la pregunta que si Dios ha querido el mal es ciertamente la atribución de éste al fundamento primitivo. Mas a este fundamento no hay que llamarlo Dios, directamente, puesto que no es Dios según su perfección, sino que él es sólo la condición para la personalidad divina, la que deviene real a causa de que Dios se apropia (hace suyo) lo oscuro que yace en dicho fundamento. Pero entonces tampoco el fundamento primitivo es el

autor del mal como tal; simplemente él es el incentivo, vale decir sólo solicita a la voluntad particular de la criatura a fin de que él sea superado por el bien. De modo que el papel fundamental que aquí juega el fundamento primitivo se reduce a despertar la vida, merced a lo cual el bien se torna sensible mediante la perspicua agudeza que exhibe la ipseidad. Esta correlación, metafísicamente no reversible por cierto, en que está el bien con el mal se puede expresar dialécticamente diciendo que el mal, considerado en su raíz, o sea en sí, es el bien. Pero ésta es una verdad que, como Schelling lo subraya con ejemplar dignidad especulativa, no puede ser enunciada para el Gineceo, que verá en ella una supresión de toda diferencia entre el bien y el mal, sino para la Academia o el Liceo, así como las proposiciones de los viejos dialécticos, de un Zenón y de los demás éléatas, por ejemplo, no son para un público frívolamente erudito.

Esta verdad, en su auténtica significación, viene a poner de manifiesto que el fundamento primitivo excita a la voluntad particular, da momentánea primacía a la ipseidad para que el amor tenga una materia en que realizarse. Por consiguiente, en la excitación suscitada por aquél reside la posibilidad del mal, pero no el mal mismo. Interpretado esto exactamente, no tiene que considerarse el mal, sino el fundamento primitivo la condición sinequanónica del bien. Pretender que Dios evite la posibilidad del mal es exigir que anule la voluntad del fundamento primitivo y, por consiguiente, que suprima su propia personalidad. En este caso, para que no hubiese mal en el mundo, Dios tendría que no existir. Sin duda, el fin último es la supresión del mal, pero la perfección no está en el comienzo, sino que se ha de llegar a ella a través de un proceso vivido porque Dios mismo es una vida y por tanto tiene también un destino.

Pareciera que estamos frente a un dualismo abso-

luto o que hubiésemos llegado a la identidad del bien y del mal, pero ocurre todo lo contrario, pues Schelling mantiene muy firme su posición contra el dualismo. Antes de toda dualidad tiene que haber, sin duda, una esencia, la cual en tanto que precede al fundamento primitivo tiene que ser llamado el fundamento incausado, mas en la medida en que no contiene en sí las oposiciones como superadas, sino que, en cambio, ellas no existen de ningún modo, se designa indiferencia, para distinguirla de la identidad. Precisamente porque aquella esencia es todavía del todo indiferente con respecto a las oposiciones o antagonismos, puede justo por esto recibir como predicado a cada uno de los términos opuestos en su disyunción, mientras que la identidad de los términos opuestos es ambos a la vez, y es por esta razón misma que los dos en tanto que opuestos como oposiciones pueden, a un mismo tiempo, ser predicados de tal esencia. En virtud de la indiferencia irrumpe precisamente la dualidad de este "ni el uno - ni el otro", de la no identificable disyunción predicativa; y de modo tal que aquella se separa en dos comienzos igualmente eternos. No resulta esto de que el fondo incausado sea ambos comienzos a la vez, sino de que él en cada uno es de la misma manera, y por consiguiente en cada uno es el todo o sea una esencia propia. El fondo incausado se bifurca así con el objeto de que los dos comienzos, que en él no pueden ser uno y no se reabsorben en una unidad, devengan uno por amor, para que esta unidad llegue a ser personalidad. Esto nos dice que el fondo incausado no es amor, puesto que él no se traduce por la unidad de los términos opuestos: tampoco personalidad, desde que ésta consiste en el sometimiento del fundamento, o sea de lo real, al entendimiento, es decir, a lo ideal. Empero el fondo incausado es el punto inicial (de los dos movimientos creadores igualmente eternos) y éste no

representa el todo, sino sólo el comienzo creador de la vida.

La bifurcación del fondo incausado tiene lugar para que el fundamento primitivo se transfigure enteramente en luz, para que, en el espíritu, el fundamento de la existencia llegue a ser uno con el existente.

## 5

## La aporía de la libertad y la teodicea

A través de la profundidad y peculiar gravitación de las cuestiones metafísicas suscitadas por la investigación en torno a la libertad, que realiza Schelling, el problema de ésta avanza y se clarifica no obstante parecer que en algunos momentos se eclipsa para ceder el primer plano al problema del mal. Pero, una vez desbrozado el acceso a la posición fundamental, se nos abre una grandiosa perspectiva sobre la aporía central de la libertad, la que, en nuestro concepto, adquiere primacía sobre el problema, también fundamental de la teodicea y su magnitud, que no cabe desconocer.

Desde la precursión de Jacobo Böhme, e influida por éste, la filosofía alemana ha venido otorgando preferente atención al problema del mal, el que atrajo el interés de sus más grandes representantes: Leibniz (que acota el dominio temático de la indagación y le da el nombre de Teodicea), Kant, Schelling, Schopenhauer. Pero justificadamente las disquisiciones en torno a la teodicea, cayeron en descrédito y desuso en el siglo XIX, perdiendo hasta la legitimidad como problema filosófico, que en otrora se les otorgara.

Kant ha explicado con suma claridad y precisión —en un escrito intitulado precisamente "Sobre la frustración de todos los ensayos filosóficos en la Teodicea"— la razón del fracaso de los intentos elucidados

torios en torno a la cuestión que ésta plantea, importando su crítica de éstos un enjuiciamiento de la postura del problema mismo. Nos dice que al mero rechazo de todas las objeciones “contra la sabiduría divina no se puede rehusar el nombre de Teodicea, si él es una decisión divina o (lo que en este caso es lo mismo) si él es un pronunciamiento de la misma razón, por el que nosotros nos formamos necesariamente antes de toda experiencia el concepto de Dios como un ser moral y sabio” (1). En este caso, pues, es Dios, a través de nuestra razón misma, el intérprete de su voluntad, proclamada mediante la creación. “Pero esto, entonces, no es interpretación de una razón razonante (especulativa), sino de una razón práctica soberana” (2). En consecuencia la teodicea “tiene que ver no tanto con una tarea en beneficio de la ciencia, sino más bien con un asunto de fe” (3).

El motivo que, en el curso del siglo XIX, va a acentuar la crisis y descrédito de la teodicea es la progresiva afirmación, a través de un laborioso proceso especulativo, de la autonomía de la conciencia moral que, al alcanzar un alto grado de auto-certeza y claridad, no sólo se desprende del todo de los supuestos metafísicos del teísmo, sino que incluso los rechaza abiertamente. El hombre deviene moralmente autónomo y se afirma en su poder de autodeterminación. Pero en el terreno de la problemática metafísica no se pasa, pues, de una concepción teocéntrica a una antropocéntrica, puesto que la nueva situación especulativa va a desplazar al hombre de todo centro para asignarle una posición excéntrica y casi a la deriva en la totalidad del ente. El filósofo que representa esta etapa crítica de transición —en la pugna por la autonomía de la conciencia moral— es Schö-

(1) y (2) *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, p. -31, in W. W. Cassirer, Bd. 6.

(3) *Op. cit.*, p. 134.

penhauer con su aporte para una nueva fundamentación de la ética.

\* \* \*

Hemos visto ya cómo Schelling ha tratado de mostrarnos que es posible la libertad del hombre en el supuesto de que todo poder y toda facultad proceden de Dios. La voluntad humana sólo puede ser libre cuando, tanto frente al bien como al mal, puede existir como una potencia autónoma que involucra ya el conflicto entre ambos.

El problema de la libertad ha preocupado a Schelling en todas las etapas de su filosofar, y la concepción que de ella se forja evoluciona y varía en la medida en que también se desarrolla su pensamiento, afanoso de verdad y de plenitud sistemática. Ya en su ensayo de 1795, “Del yo como principio de la filosofía”, se plantea el problema de la libertad tomando como punto de partida el concepto de libertad trascendental de Kant, a la que aclara y precisa en su verdadero alcance. Aclaración necesaria ya que, como lo subraya Schelling, el problema de la libertad trascendental ha tenido el triste destino de ser mal comprendido. Asiente con la tesis kantiana que la libertad es indemostrable por vía teórica, pues la libertad de un yo empírico —único agente de la libertad trascendental— es sólo concebible por su identidad con la libertad absoluta —propia del yo puro o absoluto, y mediante la cual éste es— “y en consecuencia no puede ser alcanzada por ninguna demostración objetiva ya que ella, por cierto, pertenece al yo relativamente a objetos, pero sólo en tanto que el yo empírico es asido en la absoluta causalidad del yo absoluto” (1). Pero aún va a precisar de modo inequívoco

(1) *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, p. 89, in Schellings Werke, I. Bd., edic. O. Weiss.

que la "libertad trascendental no es, por consiguiente, realizada meramente por la forma de la ley moral, sino también por la materia de la misma" (1).

Después, Schelling retoma el problema en su primer sistema, el de la filosofía de la identidad, y aquí, si por una parte se acerca a Kant, al tratar de mantener una doble causalidad, las que discurren paralelas, por la otra lo rectifica y supera su abstracto racionalismo en la concepción de la libertad. Nos dice que la "manifestación de la voluntad absoluta es la libertad propiamente dicha, o lo que en general se entiende por libertad" (2). En tanto que es empírica o se manifiesta, la voluntad absoluta —la que no es, desde luego dada, sino inferida— puede ser llamada libre en sentido trascendental. Pero Schelling no se detiene en este punto y no se da por satisfecho con esta libertad que se manifiesta, o "conciencia de la libertad", sino que retoma el fundamento inconsciente de la misma. Distanciándose considerablemente de Kant, afirma: "Libertad debe ser necesidad, y necesidad debe ser libertad. Pero entonces necesidad en oposición a la libertad no es otra cosa que lo inconsciente. Lo que en mí es inconsciente es involuntario; lo que es con conciencia, es en mí por mi querer" (3).

En Schelling va a operarse, pues, en el período medio de su evolución filosófica —en diametral oposición con la idea kantiana que constituye su punto de partida— un cambio radical de su concepción de la libertad trascendental. Destaca que en la posición kantiana, por cuanto pone la libertad en la razón pura, es decir en aquella actividad ideal que va directamente a la auto-determinación, se está obligado a aceptar en todos los actos contrarios a la razón (vale decir en el mal) una mera e infundada suspensión (o

(1) Op. cit., p. 90.

(2) *System des transzendentalen Idealismus*, p. 251, II. Bd., edic. cit.

(3) Op. cit., p. 263.

reposo) de esta última, con lo cual la libertad de la voluntad queda suprimida (2). Es que para Kant sólo hay libertad para el bien. Por el contrario, para Schelling sólo hay una verdadera libertad cuando es libertad para decidirse por el bien o por el mal; en última instancia y esencialmente, es libertad para el mal en el acto originario del hombre, desde que el bien implica una supresión de la libertad o una restauración del estado inicial, operada desde fuera del fundamento primitivo.

## 6

## Libertad y finitud

En síntesis, se trata de la esencia misma de la "libertad humana". En el primer plano del problema está, pues, el hombre —ya que es cuestión sólo de su libertad— y no el animal, ni la planta, ni las cosas inanimadas.

No obstante surgir el hombre como un ente entre las restantes cosas o entes, él se desplaza, en virtud de su libertad precisamente, a una determinada posición en el mundo, posición de ser central entre naturaleza y espíritu, y que por lo mismo es el único ser que abarca las posibilidades que se abren en ambos reinos. De los dos participa el hombre, sin dejarse absorber por ninguno de los dos. No es libre el hombre en tanto que es ser natural, ni tampoco en tanto que es ser espiritual, sino porque está centrado entre naturaleza y espíritu, las dos potencias en lucha eterna. En su difícil equilibrio entre ambas consiste su libertad, que es su misterio y su drama.

Mientras todos los seres naturales —manifestaciones de la nuda y desbordante vida— tienen un mero ser en el caótico fundamento primitivo y, con relación a Dios, sólo son seres periféricos, el hombre, y

(1) Véase Op. cit., p. 253.

únicamente el hombre, es en Dios y goza y sabe de su libertad precisamente por este su ser en Dios. Es, en este precípulo sentido, un ser central, por cuanto queda recogido en el centro divino, en el ser ideal o existencia, presupuesto ya por el oscuro fundamento primigenio.

Schelling ha expresado con profundidad y belleza el destino de la finitud humana, de la que nos dice —considerándola también desde otro punto de vista, del de su transcripción artística— que ella puede gozar efectivamente del ser sólo en el no ser, y es por ello “objeto de una más grande, pero más noble tristeza”, de aquella melancolía ennoblecida por las expresiones de la plástica antigua. Así “en tanto que el hombre trata de afirmarse en la máxima libertad posible, este infortunio del ser es superado debido a que se lo toma y se lo siente como no ser. Esta es la verdadera libertad, que conduce a la verdadera filosofía” (1).

El fundamento primitivo es, para Schelling, en última instancia el hogar originario de la libertad. De este fondo enigmático, repuesto hontanar de fuerza, parten, a un mismo tiempo, la incitación a la vida y la solicitud para el mal, en las que se torna patente la libertad como necesidad incoercible. La libertad humana tiene, pues, un fundamento, desde el que emerge aturbionada por el ímpetu vital y asciende hasta el hombre, el que por ella es predestinado a ser sí mismo conforme a su propia esencia, y responsable, por consiguiente, de sus actos. Aquí como vemos, el fundamento pone la libertad.

\* \* \*

En la filosofía contemporánea, ha sido replanteado este problema, infiriéndose en él otras dimensiones

(1) *Darstellung des philosophischen Empirismus*, im. Opera cit., p. 555, III Bd., edic. Otto Weiss.

que permiten radicalizarlo aún más. Es la tarea acometida por Heidegger en *Vom Wesen des Grundes* y en *Von Wesen der Wahrheit*. No se le concede, aquí al hombre la centralidad que le asigna la concepción schellingiana de la libertad. En la totalidad del ente, en medio de las cosas, la existencia humana, abrazada a la soledad de su finitud, es sólo un pequeñísimo ángulo. La libertad del hombre no es más una propiedad suya, sino que él, en su irrupción extática en medio de las cosas, es una propiedad de la libertad (1).

La ipseidad, tornándose dominante, se aferra a su voluntad particular, la que, en rebeldía contra la voluntad universal, se erige a sí misma en fin. Es así como el hombre, según Schelling, se desplaza del centro a la periferia. Es impelido a ello por la angustia de la vida, deviniendo un ser excéntrico y a la deriva sobre el haz de las cosas. Esto configura ni más ni menos que la situación del ente humano arrojado en el mundo, estado de facto, irrevocable. Va llevado por el soplo de la libertad que es la esencia misma de la verdad, y de todas las verdades que puede alcanzar en su frágil pesquisa. Sólo la libertad puede hacer que para el estar aquí de facto del ente humano haya y reine un mundo, merced al cual le es dable situarse en la apertura del ser. Así comienza, para él, a dibujarse la parábola de la trascendencia. Vale decir que la libertad como trascendencia “no es solamente una clase peculiar del fundamento, sino, el origen del fundamento en general. Libertad es libertad para el fundamento” (2). De modo que la libertad pone fundamento y fundamentos (maneras de fundar e instaurar). y el “principio de razón” no es más que un derivado de la postura inicial de la libertad.

La libertad abre al hombre su trayectoria, que es el trazo mismo de la trascendencia. Llevado en la

(1) *Vom Wesen der Wahrheit*, pág. 16.

(2) Martin Heidegger. *Vom Wesen des Grundes*, p. 41, 3 Auflage, Klostermann, Frankfurt am Main, 1949.

cresta del oleaje de la vida, describe la órbita de la finitud radical de su existencia, adviniendo a un destino. ¿Qué es la libertad que impulsa al hombre en su derrotero solitario a través de las cosas y los demás seres? Ella es, sin duda, de esencia arcana como el principio de la vida, como el éxtasis temporal de la co-existencia, pero, en tanto que es libertad en acto, podemos pensarla como el salto —salto mortal— que da un ente, quizá un ángel dormido en el centro de un eterno quietismo, desde un estado inconsciente (simbolizado por el mito de la inocencia inicial) a la vigilia de existir. Por este salto despierta el hombre —aquél ángel o demonio— al infortunio del ser, de que nos habla Schelling, y asume virilmente, desechando todo señuelo ultramundano, su finitud esencial, objeto, para él, de esa sutil y más profunda melancolía, a la que ha sabido ennoblecer en la expresión artística, en el difícil logro de la belleza: su ensueño más constante.

(1950).

## LA "ILUSION TRASCENDENTAL" Y LA METAFISICA DE LA INFINITUD

Kant dejó indeciso el problema de la elucidación de la posibilidad de la metafísica general, en su fundamentación —si tal fue su propósito al abordar la crítica de la razón, en la *Analítica trascendental*. Y al analizar críticamente, en la *Dialéctica trascendental*, la "ilusión trascendental" como fuente de la metafísica especial escolar, para terminar recusando a ésta, negando su posibilidad, no hizo —como lo sugiere Heidegger— más que aplicar a los dominios de la metafísica especial el conocimiento adquirido y depurado en la discusión del problema propio de la metafísica general u ontología. Pero la "ilusión trascendental", descubierta y aclarada en su real alcance, en la *Dialéctica*, fue transpuesta, por la filosofía posterior, al terreno que ya había desbrozado y acotado estrictamente la *Analítica*.

Esta fue la obra de los representantes post-kantianos del idealismo alemán, Hegel principalmente. En éste, en su idealismo absoluto, se consuma y se articula sistemáticamente tal transposición, determinando el rumbo ulterior de la metafísica en el sentido de una metafísica de la infinitud. Vale decir que la "ilusión trascendental", neutralizada en la *Dialéctica*, se introduce y persiste, encubierta, en el dominio de la *Analítica*, orientando la metafísica general en la misma dirección que le imprimió el pensamiento antiguo. Por



este camino pudo Hegel, sólo que éste lo hizo de modo deliberado y perfectamente consciente de lo que se proponía, revertir la ontología clásica en lógica objetiva, haciendo de las determinaciones del pensar, en tanto predicados de lo absoluto, lo racional puro.

Kant mismo reconoce que la metafísica tradicional debe su existencia, digamos las condiciones ficticias de su posibilidad, a la "ilusión trascendental", ilusión que, según él, no cabe evitar porque ella yace en la índole misma de la razón, considerada subjetivamente como una facultad humana de conocer. En el dominio de la metafísica general, es la "ilusión trascendental", erigida en ilusión lógica, de una lógica especulativa, de estructura dialéctica, la que se adueña de la razón pura, orientándola sistemáticamente, conforme a un proceso ontológico en que identifica lo racional y lo real, hacia una metafísica de la infinitud.

## II

Las etapas de este proceso de transposición de la "ilusión trascendental", transformada en ilusión lógica, como también la dimensión problemática que la hizo posible, se pueden documentar sin mayor dificultad, poniendo de manifiesto sus entresijos y motivaciones especulativas.

Kant, al interrogar por las condiciones del conocimiento en general, enfocando el objeto de la física, encuentra que los elementos originarios de aquél son la intuición y el concepto. Todo pensar apunta y tiende a lo dado en la intuición y, a su vez, el contenido de ésta se aclara y discrimina en el pensar. Este conocimiento, conocimiento del ente, es posible porque hay un conocimiento puro, al que, por ser ampliatorio de nuestro saber, Kant lo llama conocimiento sintético a priori. De él encuentra, prescindiendo de la metafísica, un caso ejemplar en la física matemática. Tal conocimiento puro nos suministra a priori el plan, la

estructura ontológica de la naturaleza. Porque él nos anticipa este plan, la física y las ciencias naturales pueden dirigirse investigativamente a su objeto propio.

A los dos elementos constitutivos del conocimiento puro, sensibilidad y entendimiento, o sea, intuir y pensar, Kant los llama, en la Introducción a la Crítica de la razón pura, las "dos ramas... las que quizá brotan de una raíz común, pero para nosotros desconocida..." (1). De modo que Kant descubre una tercera fuente fundamental del conocimiento sintético a priori, de la que las dos anteriores fluyen. Esta tercera fuente es la facultad trascendental de la imaginación, a la que expresamente menciona Kant al enumerar, en dos pasajes, 94 y 115 (2), de la primera edición de la Crítica de la razón pura, pero suprimidos en la segunda, las tres fuentes primarias del conocimiento puro o de la posibilidad de la experiencia, refiriéndose a ella también, sin nombrarla, cuando, al final de la obra, nos dice que termina de bosquejar la arquitectónica de todo conocimiento racional puro, partiendo "del punto donde la raíz común de nuestra facultad de conocimiento se divide y da dos ramas, de las cuales una es razón" (3). Con todo, el papel que Kant otorga a la facultad trascendental de la imaginación queda indeciso y borroso, cobrando acentuada primacía sobre ella, en la segunda edición de la Crítica, el entendimiento.

Este giro, resultante de una modificación o incertidumbre del pensamiento kantiano respecto al papel de aquella facultad, es radicalizado por el idealismo alemán, y es así como Hegel hace de la facultad pura de la imaginación una actividad del puro pensar, una manifestación de la razón.

A la facultad trascendental de la imaginación le asigna Heidegger, con bien razonada argumentación, en su interpretación de Kant (4), la función de bos-

(1) WW, Cassirer, III, 29.

(2) WW, Cassirer, III, págs. 610 y 620-21.

(3) *Ibid.* 863.

(4) Kant und das Problem der Metaphysik, pág. 26, pág. 125.

quejar la trascendencia dentro del marco de la intuición pura del tiempo. Pero, en última instancia, aunque, para Kant, la intuición del tiempo —al igual que la del espacio— afecta siempre al concepto de las representaciones de objetos <sup>(1)</sup>, el carácter que asigna al tiempo queda indeciso, también en lo que respecta a la temporalidad o intemporalidad del yo cognoscente. Parece hacer depender el tiempo, como auto-afección, de la facultad trascendental de la imaginación, en un sentido primario con relación a la intuición pura del tiempo y al pensar mismo, pero no es completamente clara aquí la posición de Kant, y deja la sospecha que la dimensión problemática que apunta hacia la imaginación trascendental asedia su pensamiento, sin decidirlo. La consecuencia es que el objeto del conocimiento puro no queda enmareado dentro del tiempo primario como tiempo finito, sino que escapa a él, presentándose como intemporal o supratemporal y no relacionado, por tanto, con el tiempo como auto-afección.

## III

Es así, mediante esta problemática que no llega a concretarse ni a decidirse, como el plan previo de una naturaleza en general, la estructura ontológica apriorística del ente físico, en definitiva el ser, se ofrece en la perspectiva de la infinitud. Este es el concepto de ser que enfoca Hegel, que es el mismo de la ontología clásica. En Hegel, la "lógica objetiva" toma el lugar que tenía la metafísica como conocimiento puramente especulativo de la realidad en su conjunto. De aquí que su "lógica objetiva" sea ontología, la que, como parte de aquella metafísica, tiene por objeto el ens en general, desde que, para Hegel las determinaciones del pensamiento, tal como las concibe en su *Lógica*, constituyen el escorzo invariable para la estructuración de la total realidad. Asimismo esta lógica filosófi-

(1) WW, Cassirer, III, 102.

ca o especulativa hegeliana incluye en su temática la parte restante de la metafísica tradicional: alma, mundo, Dios.

Hegel nos dice que la filosofía crítica transformó la *Metafísica* en *Lógica*, pero, por temor al objeto, "dio a las determinaciones lógicas una significación esencialmente subjetiva" <sup>(1)</sup>. Y atento a superar "este punto de vista temeroso e incompleto", considera las determinaciones del pensar, asignándoles valor y existencia objetivos, tal como ellas son en sí y para sí, como lo "racional puro"; lo "lógico". Aquí, lo lógico es pensado por encima de la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. Resuelto a superar, a abolir, la diferencia y hasta oposición entre sujeto y objeto, Hegel comprende dentro del objeto el objeto inmediato, las determinaciones del pensar, es decir incluye en él a la res cogitans, al ego. Viene a decirnos que la "unidad sintética de la aperccepción trascendental", en la cual, para Hegel, reside el principio del idealismo kantiano, es el principio de la posibilidad de unión de sujeto y objeto. En la aperccepción trascendental se muestra y funcionaliza, según Hegel, la síntesis de heterogéneos, de espontaneidad y receptividad, siendo la facultad trascendental de la imaginación la encargada de realizar tal unificación. De donde no es el yo de la pura aperccepción el que efectúa la identidad de sujeto y objeto, sino el yo de la imaginación. Así, la esencia de la "razón" hegeliana se manifiesta en la facultad trascendental de la imaginación, en tanto que ésta es unidad que unifica en la perspectiva de un desarrollo indefinido. La razón, en esta perspectiva, es, por consiguiente, la síntesis de heterogéneos, de yo y no yo.

## IV

Es por este camino que se opera la transposición de la identidad de la razón, así lograda, al dominio del entendimiento. La razón, a la que, como facultad de

(1) *Wissenschaft der Logik, I. Einleitung*, pág. 32, ed. G. Lasson, Meiners Philosophischen Bibliothek.

las ideas, Kant asigna por tarea proporcionarnos una representación regulativa de la totalidad de las cosas, se transforma en facultad de conocimiento de la totalidad del ente, el cual se ofrece en su estructura invariable como correlato que es absorbido en el desarrollo indefinido del espíritu absoluto. La relación sujeto-objeto es recogida en la unidad del espíritu absoluto, quedando con ello trazado el ámbito para una metafísica de la infinitud. Y por cuando lo absoluto sólo puede ser concebido bajo la relación de la sustancia, en esta relación se manifiesta la unicidad del espíritu absoluto. De donde la verdad de la sustancia es el sujeto, el sujeto del espíritu absoluto.

Desde que lo absoluto es lo infinito, la totalidad de lo real, queda postulada por Hegel, la eternidad del espíritu absoluto, el que, por consiguiente, es absoluto presente. Y así como la eternidad es porque de sí deja surgir el tiempo, lo absoluto es en el ente finito, al que hace posible y recoge en su realidad. De aquí que, en la convicción de Hegel, el hombre finito, en tanto sabe de su finitud, la supera, está fuera y más allá de ésta.

La eternidad del ente y de las cosas no implica un indefinido futuro, sobre el que ellos se proyectarían, sino un presente real. De modo que la eternidad no está al fin del transecurso de una infinita serie temporal, sino que ella es la totalidad del tiempo, fluyendo dentro de ella todo lo temporal.

La lucha de Hegel y del idealismo alemán contra la "cosa en sí" no tiene otro sentido y alcance que arbitrar una base, un punto de partida para una metafísica de la infinitud, radiando de la problemática kantiana, lo que en ésta denuncia la finitud del conocimiento y suministra los lineamientos, no siempre firmes ni claramente delatores de la intención entrañada en dicha problemática, para la fundamentación de una metafísica de la finitud y su desenvolvimiento consecuente con los principios conquistados por la posición kantiana. (1949).

## SOBRE TEORIA DEL CONOCIMIENTO

### I

#### DILTHEY Y EL PROBLEMA GNOSEOLOGICO

##### (El conocimiento de la realidad del mundo externo)

1. — Kant, en la nota final del prefacio a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, declara que es un permanente "eseándalo de la filosofía y de la universal razón humana tener que aceptar como mera creencia la existencia de las cosas fuera de nosotros y no poder oponer una demostración satisfactoria a quien se le ocurra dudar de esta existencia" (1).

Para salir de este estado de "eseándalo para la filosofía" se han realizado diversas tentativas, en el sentido de superar la posición subjetivista del idealismo. Fundamental a este respecto por el influjo que ha tenido en la filosofía alemana contemporánea es la teoría sustentada por Guillermo Dilthey, en su importante ensayo *Contribuciones para la solución del problema del origen de nuestra creencia en la realidad del mundo externo, y su justificación* (2).

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, 2a. ed. p. XXXIX, nota.

(2) *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, en W. W. V. Berlin 1924.

Si ha de existir para el hombre, sostiene Dilthey, una verdad universalmente válida, el pensamiento tiene que abrirse camino desde los hechos de la conciencia hasta la realidad exterior.

Preventivamente, y a fin de significar el carácter de esta indagación, digamos en seguida que los fundamentos filosóficos aducibles para la creencia en la realidad exterior nada tienen que ver con las suposiciones del realismo ingenuo, sólitamente en las proliferaciones de un positivismo romo que, indudadamente, cree autorizarse en una u otra de las direcciones científicas particulares.

Para la posición intelectualista, originada en la tendencia de la ciencia matemática de la naturaleza, del siglo XVII, y en la que coinciden los corifeos del positivismo, Kant y los posteriores representantes de la filosofía trascendental, los llamados objetos externos son concebidos como un compuesto de sensaciones y de las formas en que éstas se sintetizan.

Esta casi unívoca tendencia concluye necesariamente afirmando la subjetividad de las sensaciones; tesis que es el resultado a que llega la ciencia misma. Tanto la física como la fisiología y el análisis filosófico, situados en aquel punto de vista, parecen confirmarlo. Mas la causa productora de las sensaciones nos es completamente desconocida. Incluso nada sabemos de la relación de las formas de conexión de las sensaciones, en las percepciones y procesos mentales, con algo externo a nosotros. Siendo, tanto las sensaciones como estas formas de conexión hechos internos, la realidad consistente en tales hechos tiene, en consecuencia, que descomponerse en puros fenómenos. Consecuentes, por tanto, con los supuestos de la filosofía trascendental, Beck el discípulo de Kant, ha rechazado la admisión de objetos. De acuerdo a tales supuestos, toda afirmación acerca de una existencia de cosas puede hacerse únicamente dentro de las ca-

tegorías de relación, y lo que se designa realidad es sólo una fórmula conceptual para las funciones de la inteligencia.

A superar esta concepción apunta principalmente el esfuerzo de Dilthey. Este, apartándose de las explicaciones intelectualistas tradicionales, de Descartes, de Hume, etc., como asimismo de las aportadas por Fichte, Schopenhauer y otros representantes de esta dirección sobre el modo en que se efectúa el proceso de inferencia de objetos fuera de nosotros, toma como punto de partida —para él el más próximo a la verdadera solución— la teoría de Mueller, completada por su discípulo Helmholtz.

Helmholtz, a la inversa de la posición intelectualista, acentúa el papel que juega la experiencia en la formación de nuestra conciencia del mundo externo. Señala la importancia que en este hecho tiene la conexión de las sensaciones con las representaciones. Para él las conclusiones inconscientes que nos inducen a suponer la existencia de un mundo externo estriban en un conjunto de procesos mentales, cuyo efecto en el nacimiento de nuestras percepciones cree demostrar Helmholtz inductiva y experimentalmente en una serie de hechos (1). Así él descarta y en esto reside su acierto y su mérito, la teoría de la existencia de una realidad externa inmediatamente dada.

No obstante —anota Dilthey— las presuposiciones intelectualistas continúan obrando en la doctrina de Helmholtz desde que éste acepta que la ley causal, como ley trascendental dada a priori, sea la condición de las conclusiones internamente eslabonadas, mediante las cuales distinguimos de nuestro yo algo independiente de él.

(1) La teoría de Helmholtz de las conclusiones inconscientes —invocada por Dilthey— ha sido estrictamente refutada en todos los casos en que Helmholtz la aplica, por las investigaciones de E. Hering, Jaensch y David Katz.

Según Helmholtz, la realidad del mundo exterior es la más simple de las hipótesis que nos sea dable formar; hipótesis que confirmada en su aplicación es altamente fecunda para la acción. Y él concede que junto a ella otras irrefutables hipótesis idealistas son también posibles.

Pues bien, Dilthey tomando como base al hombre mismo en su empírica plenitud vital, tiende a demostrar que el sistema del instinto, los hechos volitivos y los sentimientos a ellos ligados tienen una más amplia parte en la formación de nuestra conciencia del mundo exterior que la comunmente aceptada.

Dilthey, por esta vía, ensaya salir del supuesto de que la realidad del mundo externo sólo tiene el valor de una hipótesis. Explica la creencia en la realidad del mundo externo, no a base de una relación mental, sino a partir de una relación vital dada en el instinto, voluntad y sentimiento; conexión que tiene lugar a través de procesos que son equivalentes a los procesos mentales.

Nos es dable observar en nosotros mismos una diversidad de procesos internos (sensaciones, representaciones, sentimientos, instintos, voliciones) que en la conciencia se distinguen claramente entre sí. Estos procesos están ligados unos con otros en una estructura de la vida anímica que es idéntica en todos los seres orgánicos sobre nuestro planeta, estructura que determina la ley psíquica fundamental de estos seres vivientes.

La estructura de toda vida anímica, su tipo fundamental, consiste en que impresiones e imágenes provocan en el sistema de nuestros instintos, y en los sentimientos adheridos a éstos, reacciones conforme a fin. Por medio de estas reacciones se desprenden movimientos voluntarios adaptándose así la vida del ser orgánico a su contorno.

Considerada internamente, la unidad animal y hu-

mana de la vida es, en cada estadio, un cúmulo de instintos, de sentimientos de placer y displacer, de voliciones. El instinto de alimentación, el instinto sexual, el de defensa, etc., como la necesidad de movimiento y de reposo y los sentimientos sociales e intelectuales que con ellos se eslabonan, constituyen juntos la potencia volitiva del hombre. Los procesos perceptivos y mentales, que en los más elevados estadios de la vida se insertan entre la excitación y la reacción volitiva, se amplían y diversifican únicamente en la anotada conexión con la vida instintiva.

Todo proceso perceptivo, todo proceso mental tiene un lado interno consistente en intereses y en la energía y acentuación sentimental procedentes de las tendencias internas. Mediante éstos se vinculan aquellos procesos con la vida del ser orgánico. Así a partir de ésta y de los instintos, sentimientos y voliciones que la constituyen, y cuyo lado externo es nuestro cuerpo, surge dentro de nuestras percepciones la separación entre lo que nos es propio y el objeto, lo interno y lo externo.

2. — En esta dirección ha sido ya antes intentada, sin éxito, la solución del problema. A este respecto hay que mencionar los ensayos de Locke y Berkeley que, valorándola se basaron en la imposibilidad de modificar las impresiones sensoriales por medio de la voluntad. Pero ambos filósofos sirviéndose de una falsa abstracción, han ordenado el mundo externo dentro de los productos de la actividad representativa y explicado, así, su existencia por un complemento de las sensaciones en el pensamiento mediante signos entre los cuales figuraba la independencia del mundo externo de la voluntad.

De este modo su esfuerzo prepara, puede decirse, el fenomenalismo de Hume, cuya posición como asimismo la de la filosofía trascendental, tratan de supe-

rar, sin lograrlo en forma satisfactoria a causa de falta de claridad y precisión en el análisis psicológico, la escuela escocesa y algunos pensadores franceses de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX (Maine de Biran, en primer lugar). No obstante hay que hacer notar que estas direcciones han visto los vacíos de la explicación y asido el problema de una superación del fenomenalismo por la acentuación del papel que debe jugar la voluntad.

Por esta nueva vía se empeña la investigación de Dilthey. Ya en su **Introducción a las ciencias del espíritu**, éste concibe tal tarea y define el método a seguir para afrontarla debidamente.

Según el método allí enunciado, la cuestión del origen y justificación de nuestra convicción de la realidad del mundo externo tenía que ser resuelta a partir del análisis de la total naturaleza del hombre.

Para el mero representar, el mundo externo queda siendo siempre sólo fenómeno. Más en nuestro ser total, volitivo, sensitivo y representativo nos es dada al mismo tiempo que nuestro propio ser, con la misma seguridad que éste, la realidad externa, es decir, algo independiente de nosotros, con prescindencia de sus determinaciones espaciales. "Nosotros sabemos de nuestro mundo externo no en virtud de conclusión de efectos sobre causas, o de un proceso correspondiente a esta conclusión, sino que estas representaciones mismas de efecto y causa son solamente abstracciones de la vida de nuestra voluntad" (1).

Según Dilthey el esquema de nuestras experiencias, en las que nuestro yo distingue de sí (mismo) el objeto, reside en la conciencia del movimiento voluntario y en la de la resistencia que éste encuentra.

Pero —anota Dilthey— éste es sólo uno de los factores en que se origina la conciencia del yo y de los objetos reales. Es necesario comprender el impul-

(1) Einleitung in die Geisteswissenschaften, W. W. I, XIX.

so particular hacia un movimiento inmediatamente en su relación con los instintos y los sentimientos inseparables de estos.

La significación básica de estas experiencias de impulso y resistencia está ya condicionada por el hecho de que ellas son hechas antes del nacimiento por medio del embrión y ya en éste tienen por consecuencia una conciencia incompleta de la propia vida y de un algo exterior a ella. Esto encuentra debida confirmación en las múltiples e interesantes observaciones científicas hechas en la vida de los recién nacidos, hombres y animales.

Cabe, en primer lugar, preguntarnos en qué estaba la conciencia de movimiento voluntario y de resistencia, en la cual, juntamente con la conciencia de instinto y satisfacción, está implicada la separación de vida propia y lo extraño, de nuestro yo y el objeto.

La conciencia de nuestro impulso de movimiento constituye la médula de nuestra percepción de movimiento voluntario. En este impulso de movimiento entran sensaciones de muy distinta procedencia y le dan su adecuada precisión. Ahora bien, la conciencia del movimiento voluntario entra en relación con la experiencia de resistencia. Surge así una distinción, aún incompleta, entre vida propia y lo extraño, lo independiente de aquella.

En esta noción fundamental de que el darse del ser real tiene lugar en la relación dinámica de impulso y resistencia consiste el verdadero hallazgo de Dilthey. (Hallazgo que éste luego oscurece con erróneas consideraciones fundadas, en parte, en supuestos científicos falsos, como veremos después al valorar críticamente la teoría diltheyana).

Con acierto subraya Dilthey que la vivencia de resistencia constituye una auténtica experiencia volitiva que hay que distinguir radicalmente de las sensaciones táctiles y articulares que la acompañan. Esto

se torna patente cuando con una sonda —ejemplo aducido por Dilthey— palpamos algo. Ante todo tenemos la conciencia de nuestro impulso, y simultáneamente trasladamos a la extremidad de la sonda una experiencia de resistencia, de modo que la sonda nos parece un sensible órgano táctil, una prolongación de la mano que palpa. Sólo que nosotros, por lo general, no observamos de más cerca la naturaleza de tal experiencia táctil; y habitualmente nos servimos de ésta sólo para establecer, mediante un movimiento voluntario, la presencia de un objeto. Pero aquí se trata evidentemente de una experiencia de resistencia, pudiéndose percibir la diferencia entre ésta y la sensación táctil. La primera, es decir la experiencia de resistencia es experimentada en el extremo de la sonda; la segunda, o sea la sensación táctil, en la mano. Justamente afirma Dilthey que “es poco satisfactoria la suposición que esta objetivación sea efectuada por medio de las sensaciones, en particular, por medio de las sensaciones de presión, anteriormente destacadas como partes constitutivas de la experiencia de resistencia, y que son localizadas en la punta de los dedos. Esto no tendría por consecuencia nada de la experiencia de la fuerza viva en la resistencia, sino sólo de una sensación local muerta” (1).

Nuestra conciencia de la resistencia ha de ser determinada en la experiencia viva, tiene que experimentar un impulso, el cual evidentemente es la misma médula del proceso volitivo que en la conciencia del impulso exteriorizamos. La experiencia del impulso volitivo se relaciona en la sensación de resistencia con la de una inhibición de la intención. Primeramente una volición suministra un impulso de movimiento al que acompañan sentimientos de placer apenas per-

(1) Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität d. Aussenwelt u. seinem Recht. W. W. V. pág. 102.

ceptibles, luego se presenta la experiencia de resistencia.

Dilthey elucida y fundamenta ampliamente el supuesto de que la conciencia del impulso volitivo y de la intención, luego la de la inhibición —en suma dos estados volitivos— determinan la médula de la experiencia de resistencia y, por consiguiente, de la realidad de los objetos. Nuevamente, para la necesaria discriminación tenemos que partir del hecho “que el hombre, contemplado por dentro, es originariamente un cúmulo de instintos que, en conexión con sentimientos de displacer y necesidad, irradian en todas direcciones las más distintas tendencias y voliciones” (1).

Dentro de esta conexión se originan asimismo los impulsos de movimiento y en ella les es otorgada a estos la incesante fuerza para perseverar y fortalecerse.

En la experiencia de resistencia, cuando un agregado de sensaciones de presión se presenta, la conciencia de la inhibición de la intención no surge inmediatamente, sino que esta conciencia de la inhibición tiene primeramente su antecedente en una sensación de presión o mejor dicho, en un agregado de tales sensaciones.

“El proceso primario y por lo tanto constitutivo es, a saber: un impulso de movimiento con una determinada intención persiste, hasta es intensificado, y, en vez del movimiento externo comprendido, aparecen sensaciones de presión. Este miembro intermedio entre la conciencia del impulso y la de inhibición de la intención, miembro que yace en el agregado de las sensaciones de presión, se presenta cada vez aquí. De este modo llegamos a la conciencia del mundo externo sólo a través de mediaciones. No puede facilitarse la fundamentación de la creencia en el mundo externo

(1) Op. cit. pág. 102.

mediante cualquier especie de exageración, como quizá la admisión de una inmediata experiencia volitiva de resistencia; o en general, mediante la ficción psicológico de un ser cualquiera inmediatamente dado" (1).

Por lo tanto la conciencia de la inhibición, la que en la experiencia de resistencia se manifiesta, tiene por pre-condición un agregado de sensaciones de presión. Más en seguida aparece como segundo y ulterior eslabón, en este encadenamiento de procesos que conducen a la conciencia de la resistencia, un proceso mental.

De lo precedente resulta que en la sensación de resistencia y no en una inmediata experiencia de la voluntad es dado algo independiente de nosotros. En presencia de este hecho, la teoría de un darse inmediato de la realidad del mundo exterior es insostenible. Pero por otra parte, anota Dilthey, tampoco la realidad del mundo externo puede ser inferida de los datos de la conciencia, o sea, derivada mediante meros procesos mentales. Antes por el contrario, por medio de los aludidos procesos conscientes es suministrada una experiencia volitiva, la inhibición de la intención, la que está contenida en la conciencia de la resistencia y nos da acceso a la realidad viviente de lo que es independiente de nosotros.

La inhibición de los impulsos de movimiento ocasiona la formación paulatina de "lo otro" como concepto de la experiencia: lo externo, el mundo exterior, es un resultado posterior— subraya Dilthey— respondiendo a las objeciones movidas por Rehmke, objeciones que en parte se explican por la falta de precisión en que, a veces, incurre Dilthey llevado por el empleo de expresiones inadecuadas. (Así, por ejemplo, cuando Rehmke le objeta que no se puede querer ejecutar movimientos sin antes presuponer la existencia

(1) Op. cit., pág. 103.

del mundo externo, opone un reparo infundado porque para Dilthey, tales movimientos ejecutados ya por el embrión, son primeramente involuntarios).

"De tal modo, en el impulso y en la resistencia, como en los dos lados que obran conjuntamente en todo proceso táctil, es hecha la primera experiencia de la distinción de lo propio y de lo otro. Aquí está el primer germen de yo y mundo como también de su separación; pero ello en la experiencia viva de la voluntad" (1).

3. — De las consideraciones precedentes sólo surge la diferenciación de un objeto externo de nuestra persona (yo). Pero esta separación debe ser distinguida cuidadosamente de la de una relación consciente inmediatamente dada y de un objeto transcendente.

El impulso volitivo y la experiencia de resistencia son revestidos con determinaciones cualitativas y espaciales por los agregados de sensaciones. Los contenidos sensoriales, comprendidos espacialmente no aparecen al principio en la conciencia en relación espacial con un órgano sensorial. Los órganos de los sentidos son imágenes lo mismo que las imágenes de los objetos, y tanto el objeto de la percepción como el órgano sensorial pertenecen a la conexión de las imágenes contenidas en la conciencia. Por tanto, el objeto no es proyectado en el espacio perceptivo, desde el órgano sensorial, espacialmente determinado, sino, inversamente, a partir de los contenidos sensoriales se forma la orientación espacial, dentro de la cual luego la imagen del órgano sensorial es también ordenada. Por consiguiente la creencia en la realidad del mundo exterior nada tiene que hacer con una proyección de las sensaciones en un espacio visual o auditivo externo.

(1) Op. cit., pág. 105.



Así, dentro de esta realidad espacial y en el transcurso de nuestras experiencias diferenciámonos nosotros mismos, como cuerpo estructurado y orientado espacialmente, de los objetos. Esto es posible porque dentro de una esfera así espacialmente acotada nuestros impulsos de movimientos tienen directamente por consecuencia movimientos voluntarios. Nuestro cuerpo es, pues, el distrito de nuestros miembros móviles.

En el acotamiento de esta esfera vital, que es nuestro cuerpo, esfera plena de instintos, movimientos voluntarios y sentimientos sensoriales, aparecen claramente localizados en diversas partes alrededor de la piel sensaciones de presión y temperatura. En primer lugar, las impresiones táctiles suministran experiencias de la realidad que están más allá de nuestra piel, de lo que está situado completamente fuera del distrito de nuestra propia vida corporal. "De este modo, la relación comprobada en la experiencia de resistencia, según la cual impulso y resistencia determinan la base de la conciencia de nosotros mismos y su separación de los otros objetos o personas, se continúa en la formación de la intuición de nuestro propio cuerpo". (1).

Según Dilthey, a base de lo real independiente de nosotros, que conforme al proceso bosquejado se va manifestando, se erige la creencia en la realidad de las otras personas. Como consecuencia de la formación de lo real externo surgen, pues, las personas o unidades volitivas fuera de nosotros con una vigorosa fuerza de realidad. Dentro de este estrecho ámbito alcanza el mundo exterior considerable energía de realidad. Esta singular clase de objetos que son las personas reciben su realidad por la misma vía que los objetos de cualquier otra especie. La convicción que así se forma no se diferencia en nada de aquella que abrigamos respecto a la realidad de los objetos muertos. De este

(1) Op. cit., pág. 107.

modo, lo externo nos es dado ante todo en las otras personas.

De acuerdo a nuestra experiencia interna, inhibición o estímulo es para nosotros exteriorización de fuerza. Y desde el momento que experimentamos nuestro propio yo como un todo operante, en virtud del juego de las exteriorizaciones de fuerza, se torna comprensible para nosotros la unidad volitiva de las otras personas.

Al mismo tiempo nuestra creencia en la realidad del mundo exterior adquiere por medio de las propiedades de los objetos externos un considerable fortalecimiento y una singular coloración.

La base positiva de los procesos mentales que tienen lugar son las experiencias vivas de la voluntad. Pero esta creencia en el mundo exterior se fortalece luego aún más y cobra determinación sólo mediante muy complicados procesos intelectuales que ponen en relaciones causales, uno con otro, el yo, el órgano sensorial, las causas externas y las personas copercipientes.

Entre las variaciones en el órgano sensorial, los objetos externos independientes, los impulsos de movimiento y los movimientos voluntarios del propio cuerpo establece el pensamiento una relación causal. Y esta conexión tiene por presuposición general la realidad del mundo exterior. "Así es finalmente la vida toda, la vida de todas las generaciones eslabonadas unas con otras, un sistema de inducciones que está bajo la suposición de la existencia de los objetos externos y bajo la cual logran un conocimiento sin contradicción de la relación causal de todos los fenómenos" (1).

4. "Existe para nosotros un yo sólo en tanto este es diferenciado de un mundo externo" y, a su vez, tie-

(1) Op. cit., pág. 115.

ne sentido la expresión "mundo externo" si este último es distinguido del yo. Si se suprime uno de los términos, se suprime también el otro. Si fuese abolida la autoconciencia, no habría más exterioridad (mundo exterior) para los objetos; faltaría absolutamente la base para la referencia de lo interno a lo externo.

La médula de la diferenciación de un yo de los objetos reales es la relación de impulso e inhibición, de intención de voluntad y resistencia. Lo mismo que el impulso, la inhibición y la resistencia contienen en sí fuerza. Así como en la conciencia del impulso yace la experiencia que nosotros ejercitamos una fuerza, así también en la de la inhibición y la resistencia experimentamos que una fuerza obra sobre nosotros. El objeto tiene la misma medularidad que el yo, desde que no es construido en el vacío por el pensamiento, sino que tiene su propia vida y su substancialidad independiente en la vivencia de la voluntad.

5. Enfocando críticamente la teoría que queda expuesta, debemos reconocer el acierto de Dilthey al destacar con claridad que la vivencia de resistencia es una auténtica experiencia volitiva que, como vivencia, cabe distinguirla estrictamente de las sensaciones que a veces la acompañan; por ejemplo de las sensaciones musculares y táctiles, etc.

Con razón observa Scheler —quien, al valorar con justeza la teoría diltheyana, deriva de aquella idea básica, pensándola clara y exhaustivamente, sus verdaderas consecuencias ontológicas— que Dilthey habla erróneamente de "sensación de resistencia", con lo que sólo logra oscurecer el hecho de la vivencia de la inhibición de la voluntad, operada por una fuerza opuesta que parte del objeto. Ante todo, una vivencia de inhibición de la propia actividad no tiene lo más mínimo que ver con ninguna sensación, sea esta la que fuere.

Prueba acabada de ello es que la vivencia de resistencia e inhibición, es decir la inhibición a consecuencia de la resistencia que parte del objeto, y no inversamente, no está ligada a ninguna modalidad sensorial. Tanto en forma óptica y acústica como hasta en los actos sensoriales de la percepción y aún del pensamiento discursivo nos puede ser dado en algo —en la expectativa, en el recuerdo— el contenido de lo resistente a nuestra actividad. "Resistencia —afirma justamente Scheler— es una vivencia absolutamente central, una experiencia de la propia actividad y no tiene nada que hacer con las vivencias sensoriales periféricas, en las cuales el modo de ser de lo resistente puede, a lo más, aunque no debe, representarse... No son las sensaciones las que resisten, sino las cosas mismas, las que en sus atributos cualitativos sólo se manifiestan en forma de sensaciones" (1).

Dilthey se situó al margen del conocimiento hoy plenamente asegurado de que toda sensación, representación y en más amplio sentido toda percepción, está condicionada por una conmoción instintiva y por un proceso nervioso motor adjunto. De aquí que Dilthey no haya tampoco reconocido que la impresión de realidad no solamente es dada mediante la experiencia de resistencia del querer y demás actividades dinámicas, sino que incluso es previa y necesariamente dada a todas las percepciones.

Cuando Dilthey determina el proceso en el cual llegamos a adquirir la impresión de realidad, y nos dice que la conciencia de inhibición tiene por precondición un agregado de sensaciones de presión, sus afirmaciones contienen un error, por un lado acerca de la relación de instinto y percepción, y por otro, sobre la relación entre experiencia de resistencia y el manifestarse del contenido representativo de los atri-

(1) Erkenntnis und Arbeit, pág. 464, en Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig, 1926.

butos instintivos del objeto. Al sostener Dilthey que nos es dado algo independiente de nosotros no en una inmediata experiencia volitiva, sino en la sensación de resistencia, niega por tanto esta experiencia volitiva, que en realidad existe. Pero aún en el caso particular en que la resistencia es experimentada en relación con sensaciones de presión, táctiles y musculares, tal experiencia volitiva inmediata puede ser mostrada fenoménicamente como precediendo a estas sensaciones. Scheler hace notar, por ejemplo, que la vivencia de pesantéz del esfuerzo de tirar que tenemos en el levantamiento de un cuerpo material es no sólo diferente de las simultáneas sensaciones táctiles y articulares en mano y brazo sino que las sensaciones mismas siguen también, en el tiempo, a las sensaciones de presión y articulares (1).

Si Dilthey estuviese, en este punto, en lo cierto, y la vivencia de resistencia de la actividad psíquica instintiva es suministrada mediante cualesquiera sensaciones, entonces el nervio de toda su teoría se destruiría. En este caso sería inexplicable que él se defiende contra la teoría del realismo crítico según la cual la realidad del mundo externo es, ante todo, inferida de los datos de la conciencia, es decir, derivada mediante puros procesos mentales. Pero como lo ha evidenciado la precedente exposición de la teoría diltheyana, hay una distancia insalvable entre el realismo crítico y la teoría volitiva de la realidad de Dilthey, tan rica y honda en sus verdaderas proyecciones ontológicas, si se la depura de sus ambigüedades y se la lleva mediante discriminación de los presupuestos implicados, a un estricto planteamiento el problema que ella enfoca.

(1933)

(1) Véase op. cit. pág. 465.

II

LA TEORIA TROFICA DEL CONOCIMIENTO

Entre los representantes de la teoría genético-realista del conocimiento, cabe destacar el aporte del psico-fisiólogo catalán, Ramón Turró. Este transpone al dominio filosófico el realismo de la ciencia, el supuesto de la existencia del **objeto** independientemente de la sensación —creencia que, como lo hace notar Meyerson, es ineliminable de la ciencia, si ésta ha de ser posible— e ingenuamente creyó que formulaba una teoría filosófica del conocimiento, limpia de toda metafísica.

El caso de Turró, como "filósofo", es el de muchos hombres de ciencia que, a pesar de la sinceridad de sus propósitos y de la heroica voluntad que ponen en lograrlos, muy difícilmente llegan a asir el verdadero problema de la filosofía, y así los vemos, prodigando trágicamente un esfuerzo inútil y vano, agitarse y vocear su Eureka al margen de su serena y profunda corriente. Es realmente penoso considerar el trance "filosófico" de estos hombres de ciencia, que nos brindan, con generoso dogmatismo, teorías inconcusas, o sea impenitentes y manidas reiteraciones de las posturas del sentido común, el menos filosófico de los sentidos...

Turró, al afirmar el realismo como la única posición que se aviene con el "sano entendimiento humano", impugna lo que él considera la desviación "subjetivista" de la filosofía, que aparece con Descartes y se agrava con Kant. Cuando intenta refutar a estos grandes "extraviados", comprobamos que lo esencial de las respectivas doctrinas ha escapado a su comprensión.

Por lo demás, Turró, en su dilucidación del problema del conocimiento desde el punto de vista genético, que reputa el único legítimo, se expide como un psicólogo primerizo. Asombra pensar que haya podido considerar epistemológicamente viable tal posición, después de la crítica, completa y definitiva, del psicologismo, hecha por Husserl. No obstante que el autor de "Orígenes del conocimiento" se refiere a la filosofía de Husserl, y pretende refutar sus postulados de una lógica pura, en realidad no ha comprendido a este filósofo, cuya obra constituye, sin duda, el acontecimiento especulativo más relevante de nuestra época.

Turró hace tabla rasa de las elaboraciones de la filosofía moderna, y proclama una actitud "objetivista", realista (de un "realismo antifilosófico, espécimen supérstite de una metafísica hasta que todavía se ignora a sí misma, que nada tiene que ver con la novísima tendencia realista, fuertemente acusada en la filosofía contemporánea), de la que encarece su abolengo escolástico y griego. El anacronismo de su pensamiento ni siquiera le permite un atisbo de lo que significa, para toda labor especulativa que no se mueve en el vacío, la continuidad del pensamiento filosófico.

Al analizar su caso iremos por partes. Las notas que siguen exponen brevemente la teoría básica de Turró y subrayan la invalidez funcional de su "filosofía".

## LA EXPERIENCIA TROPICA Y LA REALIDAD EXTERIOR

Turró replantea desde un nuevo punto de vista —en cuanto a sus orígenes— y en forma harto sugestiva el tan debatido problema del conocimiento. Viene hacia la filosofía, como lo dijimos, desde el campo de las ciencias; es un biólogo y psico-fisiólogo eminente. Su obra, síntesis y ampliación de ensayos sucesivos, publicados por primera vez en Alemania, han sido favorablemente acogidos por la crítica científica europea.

Con una poderosa facultad de observación unida a un penetrante espíritu analítico —cualidades que se reflejan en su obra, que por la riqueza de su contenido y estilo preciso, claro y sobrio constituye uno de los más valiosos aportes a las investigaciones de la moderna Psicofisiología genética— se remonta en busca de las fuentes del conocimiento; las encuentra en el fenómeno fisiológico del hambre como impulso orgánico inicial que nos lleva al mundo exterior. Partiendo de esta exigencia orgánica, de la sensación trófica, hace el proceso genético del conocimiento, proyecta el problema, constatados ya sus orígenes, al dominio filosófico, y, esforzándose por vencer los límites que impuso el criticismo kantiano a nuestra facultad de conocer, afirma la posibilidad del conocimiento de lo real exterior, de la misma realidad que nos revelara la necesidad trófica al acusar en nuestra conciencia las sustancias que faltan en nuestro organismo. Apuntando a tan alto objetivo, intenta replantear el problema desde el punto de vista filosófico —único desde el que realmente existe tal problema— actualizándolo y vivificándolo con la fuerza de un pensamiento entusiasta.

Hasta Turró se aceptaba, casi sin restricciones, el principio ya generalizado en filosofía, que el cono-

cimiento comienza con la reacción de nuestros sentidos a las excitaciones de lo exterior; es este principio, tenido por inconcuso, el que Turró impugna, considerándolo consecuencia de un análisis incompleto que se detiene a mitad de camino, sin llegar al primer impulso orgánico que nos pone en comunicación con el mundo exterior. Es así que hace arrancar el origen del conocimiento de la sensación trófica con la que, según él, "amanece la vida psíquica".

Prescindiendo de la explicación que Turró nos hace del fenómeno del hambre, cuya génesis desarrolla en prolijo análisis científico, por ser del dominio de la fisiología, a nosotros, que nos proponemos examinar su teoría a la luz de la crítica filosófica, nos importa, a fin de comprender su posición respecto al problema del conocimiento, precisar bien el camino que recorre la sensación trófica hasta comunicarnos con el ambiente externo; nos interesa averiguar cómo ella deviene el antecedente del conocimiento intelectual y nos revela, en virtud de una necesidad intrínseca, el mundo de lo real.

"La poderosa fuerza que impele al organismo hacia el mundo exterior no brota, como se dice, de los sentidos sino del organismo mismo" (1). Esta fuerza no es otra que la necesidad trófica que trata de incorporar de lo exterior las sustancias que el organismo reclama. El conjunto de impresiones internas constitutivas de la sensación trófica acusan la ausencia de esas sustancias en el organismo. La conservación de la vida depende, para Turró, del régimen que estatuyen estas impresiones que él llama, debido a la función vital que desempeñan, "conocimientos primarios". Desde luego la expresión, como se verá, no es muy adecuada y el mismo Turró se encarga de limitar la extensión de su significado en explicaciones poste-

(1) *Orígenes del Conocimiento*. El hambre. pág. 74, Ed. Minerva, Barcelona.

riores. La tendencia, originada en la necesidad trófica, a buscar en el medio externo lo que falta en el interno, no implica el conocimiento de la sustancia alimenticia como objeto individuado. Los actos que constituyen esa búsqueda, fuera del organismo, de algo vital, aunque todavía desconocido por el individuo, son puramente instintivos y anteriores a toda experiencia externa, experiencia que para instituirse haría necesaria la colaboración de los sentidos. Turró se expresa respecto a este punto en forma concluyente: "...este acto primitivo (el de la búsqueda) no debe ser confundido con el conocimiento de la cosa alimenticia, puesto que el animal empieza a ingerir, como el perro descerebrado o como el rumiante que ha perdido sus centros psíquicos, sin darse cuenta de que lo que ingiere es algo que reside fuera de su propio organismo" (1). La sensibilidad trófica sola no le revela al sujeto la existencia en el mundo exterior de las sustancias alimenticias que necesita para saturar la avidez trófica; para ello "es necesario que se establezca una relación interior entre los datos sensoriales acusados de un lado por la sensibilidad trófica y de otro por los centros de la sensibilidad externa" (2). Dicha sensibilidad instituye, según Turró, lo que se llama "experiencia trófica", experiencia que él conceptúa una "inducción primordial, la más fundamental de la vida psíquica". Turró estudia ampliamente, en minucioso análisis, los dos factores que integran la experiencia trófica. Al tratar el factor externo desecha la tesis nativista, según la cual las funciones de los sentidos nacen preformadas y, adhiriéndose a las explicaciones que aporta la escuela genética respecto a dichas funciones, concluye que la diferenciación de las impresiones por los sentidos es el resultado de un aprendizaje. Según Turró la ope-

(1) *Ibid*, pág. 74.

(2) *Ibid*, pág. 78.

ración primera y más elemental de la inteligencia consiste en saber "que lo que calma el hambre es lo que los sentidos acusan como presente". Más, como los sentidos acusan la presencia de una infinidad de impresiones, es necesario que la inteligencia proceda a una labor de discriminación, a fin de descubrir aquellas que delatan la presencia de la cosa que nutre. La piedra de toque para tal discriminación no es otra que la necesidad trófica, "cuando libre la mente de prejuicios y ateniéndonos sinceramente a lo que la observación nos enseña, nos preguntamos qué móvil impele al animal a diferenciar ciertas impresiones preferentemente a otras, nos contestaremos que es el impulso trófico, y si nos preguntamos en qué consiste esta diferenciación reconoceremos que estriba en tomarlas como signo de la cosa que nutre" (1). Mas, esta diferenciación de impresiones no llega todavía a constituir el conocimiento del objeto nutritivo como algo individuado. "La apetencia, tal como brota de la sensibilidad trófica, se dirige a la cosa, a la sustancia, a lo que reclama el organismo; independientemente de su forma representativa, la cual no es más que el medio de que se sirve el sujeto para conocer su presencia; en este sentido decimos que esta sensación es específica por cuanto sólo lo que se exhibe bajo la forma de agua contiene la virtud de calmar la sed" (2). Para Turró, la opinión de que la vida intelectual comienza por la acción del excitante externo proviene de la indebida desarticulación de las funciones de la sensibilidad trófica de las de la sensibilidad externa. "Rota de esta manera la unidad estructural y fisiológica del sistema nervioso, queda rota también la unidad indivisa de la conciencia, viniéndose a suponer, con esta peregrina invención, que el sujeto que

(1) Ibid, pág. 96.

(2) Ibid, pág. 102.

piensa nada tiene que ver con el sujeto que come" (1). Pues bien, Turró, partiendo de la sensación trófica restablece la unidad funcional del *sensorium*, mostrándonos la trabazón y solidaridad íntima entre las funciones de la sensibilidad trófica y las de la sensibilidad externa y gástrica. Con la acción solidaria de cada una de estas funciones en vista de la consecución del alimento, comenzaría la inteligencia.

## FILOSOFIA Y CIENCIA

Turró desconoce el aporte esencial del criticismo. Precisamente, uno de los valores permanentes de la filosofía crítica, que hace de ella una etapa fundamental en la historia del pensamiento, es haber demostrado en forma definitiva la legitimidad de la filosofía como ciencia, asignándole un objeto y un campo de investigación propios e independientes de los de las ciencias particulares. Antes de que éstas adviniesen, la filosofía, que pretendía ser un conocimiento general de las cosas, imperaba soberana sobre amplios dominios; pero conforme se fueron organizando las ciencias de observación y, como consecuencia, delimitando los campos de las actividades científicas especializadas, la Filosofía carente de un objeto concreto y particular, injustificadamente perdió su soberanía, y en los albores del movimiento filosófico moderno la vemos, con Bacon, en posición secundaria y subordinada, convertida, como lo hace notar Kuno Fischer, "en propedeútica y órgano de las ciencias particulares, que examinan la naturaleza especial de los objetos". Fue Kant quien reivindicó los fueros de la Filosofía, asignándole, por primera vez, un objeto propio para sus investigaciones, y mostrándonos que no pueden confundirse las actividades filosófica y científica, desde que filosofía y ciencias particulares

(1) Ibid., pág. 126.

se mueven en campos distintos, tendiendo también a diferentes objetivos.

Frecuentemente los hombres de ciencia —y el caso de Turró lo confirma— han desconocido y desconocen esto que, desde Kant, es una verdad elemental, y negando empeñosamente los derechos que le asisten a la Filosofía, por no haber comprendido cuál es el objeto de ésta, la conciben erróneamente como una generalización de las conclusiones de la ciencia o una síntesis de las ciencias particulares.

¿Cuál es el objeto de la Filosofía, que legitima su existencia como una dirección fundamental y autónoma de la conciencia? Reparemos en las claras palabras que Kuno Fischer, el eminente historiador de la filosofía moderna estampa al exponer los "orígenes de la filosofía crítica": "Objeto de la experiencia son las cosas, y objeto de la filosofía es la experiencia y en general el hecho mismo del conocimiento humano. Cesa aquí la filosofía de ser una explicación de las cosas para ser una explicación del conocimiento de las cosas: se transforma en una ciencia necesaria, porque explica un hecho que, como tal, necesita de explicación, del mismo modo que cualquier otro".

#### LA "DESVIACION SUBJETIVISTA"

Desde luego, Turró, desconociendo el objeto de la filosofía, no concibe la independencia de los dominios filosófico y científico y considera que la "manera" filosófica de pensar es una desviación metafísica —que comenzaría con Descartes— de la "manera normal y común de pensar, propia del linaje humano", manera esta última que coincide, según él, con el método objetivo de la ciencia experimental. Impugnando esta manera de pensar que nos aportó Kant, al echar las bases de la filosofía crítica, se lamenta de lo que llama "desviación subjetivista" de la filosofía, que implica el abandono del "sano objetivismo de la filosofía grie-

ga", tal como se manifestó Aristóteles y en su reviviscencia medieval, la doctrina escolástica.

Así como Turró no llega a comprender que el criticismo kantiano es una superación, mediante una síntesis original, del empirismo y del idealismo (1), del mismo modo al hacer la crítica, desde su punto de vista empirista, del método cartesiano, desarticula los elementos que integran el sistema de Descartes, falseando así el pensamiento de éste.

Partiendo del "pienso, luego soy" hace decir a Descartes que el ser proviene del pensamiento (2). Según la doctrina de Descartes (de las sustancias) la materia y el espíritu son sustancias cuya existencia depende de la existencia de Dios, tienen sus atributos peculiares y se excluyen recíprocamente. El "pienso, luego soy" encierra únicamente la certidumbre de la existencia de la conciencia individual como algo autónomo.

Descartes no deriva el ser del pensar, como cree y afirma Turró, sino que, por el contrario, plantea el problema de la oposición del ser y del pensar. Este problema es el que más tarde Kant tratará de solucionar. Del *cogito ergo sum* Descartes derivaría tan solo el "ser" de la conciencia individual; pero no el de las cosas exteriores, que están comprendidas en la sustancia distinta e independiente que él llama materia.

En el planteamiento del problema del conocimiento Turró entroniza —sin percatarse de ello— un postulado metafísico, al hablar de la imposición de una realidad exterior, no ya como materia de conocimiento suministrada por los sentidos, en la acepción kantiana-

(1) Véase Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, pág. 300, Alcan. París, 1922 - B. Edmann, *La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme*, in "Revue de Métaphysique..." (número consagrado a Kant), mayo, 1924.

(2) "Filosofía Crítica", pág. 112, Atenea, Madrid, 1919.

na, sino como "objeto de conocimiento". Obsesionado por ese postulado metafísico —entrañado siempre por el realismo ingenuo— falsea el pensamiento de Kant, atribuyendo a éste un subjetivismo que el autor de la *Crítica de la razón pura* ha sabido superar con destreza genial, para colocar, con su síntesis a priori, en forma inenmovible, la piedra angular de la filosofía teórica. De ahí que Turró se refiera equivocadamente a un "conocimiento de la cosa", que nos viene "impuesto desde fuera". Es partiendo de este pre-concepto, que nos dice "Kant se desentiende del aspecto objetivo de la cuestión, y la plantea subjetivamente desligando la materia sensorial de lo que la determina en los sentidos, ligándola a las virtudes mágicas que la toman como objeto de conocimiento" (1).

En esta afirmación, Turró incurre en un grave error. Kant no se desentiende del aspecto objetivo del problema; antes, por el contrario, mediante lo que él llama "facultad sintética", refiere las impresiones —materia suministrada por la intuición sensible— a esa X, que sería, empleando el lenguaje de Turró, la imposición externa, estableciendo de este modo las condiciones generales de toda objetividad.

La síntesis a priori no es, pues, más que un punto ideal de referencia de todas las impresiones. El substrato de esta síntesis es la X de la imposición externa, y acerca de su naturaleza Kant, libre de todo presupuesto metafísico, no prejuzga. Por el hecho de que Kant no prejuzgue sobre la naturaleza de lo que determina en los sentidos la materia sensorial, no deslija ésta de aquello. Tan sólo se detiene ante ese determinante o imposición externa, como ante un algo que escapa al conocimiento —la cosa en sí. Esta es para Kant un concepto negativo que señala un límite al conocimiento. La materia sensorial que, en el proceso kantiano del conocimiento, Turró equivocadamen-

(1) *Ibid.*, pág. 155.

te supone desarticulada de su determinante, sólo se transforma en objeto de conocimiento cuando la facultad sintética de la conciencia la ha unificado.

## REALISMO Y EXPERIMENTALISMO

Al encararse con el criterio kantiano, o racionalismo kantiano, como él erróneamente lo llama, sin precisar el alcance de su expresión, Turró nos dice que los racionalistas son hombres de mucha fe.

Si tomamos la palabra racionalismo en una de las varias acepciones que tiene en filosofía, la dogmática, Turró no se equivoca en su afirmación; pero si mucha es la fe del racionalismo dogmático, nos parece que más firme y más ingenua es la que anima e infla al realismo de Turró, producto híbrido de escolasticismo y ciencia erigida en pseudo filosofía. Sólo así nos explicamos que salve de un salto toda la etapa crítica de la filosofía para retomar la doctrina escolástica medieval, con su postulado realista de que la verdad o idea verdadera es la adecuación a la cosa.

Tantos años como van corridos de actividad crítica en todos los sectores de la especulación filosófica y en algunos de la investigación científica, no han vulnerado en lo más mínimo la fe de la gran mayoría de los hombres de ciencia en el realismo ingenuo.

Como lo hemos visto, Turró desconoce el objeto propio de la filosofía. El desarrollo de su doctrina testimonia este desconocimiento; para afirmarlo nos atenemos, incluso, a sus propias palabras. En su obra intitulada, no atinamos a saber por que "*Filosofía Crítica*", nos dice que "frente al mundo de los creyentes en la eficacia del discurso lógico horniguea al mundo de los que observan y experimentan"; y, a continuación, agrega que, "lo que separa un mundo de otro no es el objetivo que persiguen ni el ideal a que



aspiran, por ser en ambos idénticos: es la manera de perseguirlo, la vía que siguen, el modo de pensar" <sup>1)</sup>.

No reconociendo diferentes objetivos para la filosofía y las ciencias experimentales, no es extraño que tampoco acepte, y en esto es consecuente, para estas dos actividades, métodos de investigación asimismo distintos y adecuados a la naturaleza peculiar de las respectivas disciplinas. De aquí que Turró considere superfluo y equívoco el método propio de la investigación filosófica, y pretenda entronizar el criterio de la ciencia experimental como el único válido para juzgar los datos que la filosofía aporta.

Aunque nos diga que "la filosofía no es reductible a experimentación porque si lo fuere ya no sería filosofía" <sup>(2)</sup>, no otro parece ser el objetivo claro de sus ensayos de una epistemología genética que la transformación de la filosofía en una ciencia experimental (!). ya que para Turró la filosofía sólo tiene validez cuando es realista, es decir, empleando su lenguaje, "objetivista", y sabe "conformarse con la realidad de las cosas", pudiendo la experiencia científica verificar sus datos y garantizar sus conclusiones generales.

#### LOS ORIGENES DEL CONOCIMIENTO Y EL PROBLEMA LÓGICO

Si la filosofía teórica se pregunta cómo conocemos, siendo su objeto el hecho mismo del conocimiento humano, se comprende claramente que el problema del conocimiento, en el plano en que ella lo plantea, es independiente del problema de los orígenes del conocimiento.

El primero, tal como nos viene formulando desde Kant, es un problema lógico, de lógica trascendental, mientras el segundo es un problema de psicología fisiológica, de psicología genética.

(1) *Filosofía Crítica*, pág. 83.

(2) *Ibid.*, pág. 353.

Si no se distinguen bien ambos problemas y sus diferentes objetivos, la investigación de los antecedentes fisiológicos y psicológicos del conocimiento puede llevar, como sucede a Turró, a la confusión psicologista, a la errónea tentativa de una apistemología genética; pero estas elucubraciones, tan inútiles como falsas, no afectan, en lo más mínimo, la teoría del conocimiento, en la firme fundamentación filosófica que le diera el criticismo kantiano.

Turró no ignora que el problema del conocimiento se lo considera muy otro que el de sus orígenes; no lo ignora, pero no comprende ni acepta la razón de ser de esta distinción. Así nos dice que Kant "en vez de preocuparse de si el conocimiento brota o no de la nota sensorial, como la flor de un palo seco, fija su poderosa atención en los elementos de su composición, problema muy distinto del de sus orígenes, ya que una cosa es preguntarse por la génesis de los fenómenos psíquicos y otra es preguntarse por la composición del conocimiento. El primer problema, de naturaleza psico-fisiológica, casi no existe para Kant" <sup>(1)</sup>. Sin "casi", Kant dejó deliberadamente de lado este problema, para plantearse el verdadero problema del conocimiento. Más adelante Turró insiste sobre este mismo punto: "concebida la mente como la concibe Kant, es indiscutible que el problema lógico es independiente del problema de los orígenes del conocimiento; una cosa es ver como se desenvuelve el conocimiento, y otra muy distinta estudiar cómo fueron preestablecidos psicológicamente los elementos de que indispensablemente se necesita para que ese desenvolvimiento lógico sea posible" <sup>(2)</sup>.

Los párrafos citados, por sí solos, nos inducen a pensar que en el autor no existe confusión alguna respecto a ambos problemas, y que esto le permitirá re-

(1) *Filosofía Crítica*, pág. 13.

(2) *Ibid.*, pág. 302.

conocer la legitimidad del punto de vista filosófico en el planteamiento del problema del conocimiento; pero en otra parte Turró escribe: "Preguntarnos cómo comprendemos, equivale a preguntarnos de qué antecedentes descende la comprensión, qué antecedente se ha de anteponer para que aquella sea posible. Recluído en sí mismo, no podía creer Kant que este antecedente fuese de naturaleza fisiológica; para sospecharlo necesitaba salir de sí mismo, colocándose en un punto de vista objetivo" (1). Aquí aparece evidente la confusión; aquí encontramos bien concretado el error en que cae Turró, error que ha viciado su razonamiento y que lo sentimos flotar en todo el proceso discursivo de su pensamiento.

Preguntarnos "cómo comprendemos" o, para ser exactos en la expresión, cómo conocemos, no equivale a preguntarnos cuáles son los antecedentes fisiológicos o psicológicos del conocimiento. Ambas preguntas plantean dos diferentes problemas. La primera da lugar al problema del conocimiento, tal como lo concibe la filosofía teórica, y la segunda se refiere al estudio de la génesis del conocimiento, a la determinación de los antecedentes de que proviene; antecedentes psicológicos y fisiológicos, que necesariamente han de ser excluidos en el planteamiento filosófico del problema, y que no influyen para nada en el criterio estrictamente lógico que es, al mismo tiempo, dirección y fundamento de la tarea gnoseológica.

Para saber cómo conocemos no necesitamos estar previamente compenetrados de la génesis de la mente que conoce. La teoría del conocimiento toma esta mente ya formada e inquiriere cómo funciona y según qué principios en vista de la elaboración del conocimiento; se encuentra con un hecho: la ciencia, y se pregunta cómo es posible este hecho; cómo es posible la ciencia y el conocimiento humano en general. Esta

(1) *Ibid.*, pág. 26.

es la gran tarea de la filosofía crítica. Hasta Kant, no se la concibió claramente. Así, Hume, su antecesor inmediato en la cadena del empirismo inglés, no concibiendo la causalidad más que como relación puramente empírica entre los fenómenos, no atinó a explicarse el hecho de la ciencia, y lo negó, haciendo de la ciencia, a excepción de las matemáticas, un producto del todo contingente. Fue lógico; su escepticismo, resultado de su empirismo radical, no podía llevarlo a otra conclusión.

Según Turró, Kant no podía sospechar que el "antecedente" del conocimiento fuese de naturaleza fisiológica por no haber sabido colocarse en un punto de vista "objetivo". Bien sabía Kant que el conocimiento, genéticamente considerado, podía tener y tenía antecedentes que no eran lógicos; pero esta cuestión es de índole muy diversa a aquella que él se propuso dilucidar. De acuerdo con el objetivo que, en el problema, orientó su labor, Kant buscó los principios lógicos a priori del conocimiento, con preexistencia de su génesis empírica. Basta leer la introducción a la *Crítica de la razón pura* para convencerse de ello. Dice Kant: "En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y todos, comienzan con ella. Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella". Es decir, que hay conocimientos que lógicamente no proceden de la experiencia y que son a priori.

Todas las objeciones que el psicologismo y, su vástago, el galimatías psico-fisiológico de Turró mueven contra la crítica son impotentes y vanas, sencillamente porque jamás llegarán al plano —exclusivamente lógico— en que ésta plantea y legitima el problema del conocimiento.

La posición de Turró radica en el segundo prejuicio de los tres que, en su base, comporta el psicologismo según lo ha demostrado Husserl, destacándolos y ana-

lizándolos concienzudamente en su crítica exhaustiva del difundido error psicologista. Tal prejuicio consiste en la confusión de series que es necesario distinguir rigurosamente en todo conocimiento (1).

Así, Turró confunde la serie de hechos, de experiencias (Erlebnisse) de conocimiento— como proceso de estados psíquicos—, en las que la ciencia se realiza subjetivamente, con la concatenación lógica de objetos —serie específicamente teórica— que constituye la ciencia. No es extraño, entonces, que, anclado en este equívoco, no comprenda la razón de ser del punto de vista de la crítica; ni, como Kant, superando el criterio genético, llega a fundar la objetividad del conocimiento.

En síntesis, Turró impugna la teoría kantiana del conocimiento porque considera falso el punto de vista en que ella se sitúa; pero, por otra parte, reconoce que “situándonos en el punto de vista de Kant, la teoría del conocimiento que desarrolla, salvando extremos, es invulnerable” (2).

Ahora bien, determinado por la crítica el objeto propio de la filosofía y reconocida la legitimidad del problema lógico del conocimiento, es fácil comprender que no podemos situarnos en otro punto de vista que no sea el de Kant, porque tal posición —para la filosofía, al menos— no existe. Por eso, Turró al intentarlo, elude el verdadero problema del conocimiento y se plantea, desde el punto de vista en que él se coloca —sin percatarse de ello— uno muy distinto.

(1926).

(1) Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, págs. 173 (y 47) y 178, 179; Niemeyer, Halle, 1922.

(2) *Filosofía Crítica*, pág. 40.

## LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA Y ARISTOTELES

La actualidad de Aristóteles y el influjo que, desde las últimas décadas del siglo pasado y en las que van corridas del presente, ha venido adquiriendo su pensamiento son en gran parte, y más allá de la natural pervivencia histórico-filosófica de la doctrina de los clásicos de la filosofía, consecuencia de una interna necesidad especulativa, cifrada en el renacimiento de la metafísica, en el replanteamiento de su problema bajo el impulso de una apetencia por lo esencial. Nos referimos a la incitación que es la filosofía aristotélica para la problemática viva del filosofar contemporáneo, y no a esa tarea exegética que, dentro del marco de una supuesta interpretación canónica, se da exclusivamente a elucidar y concordar textos y pasajes con fines extra-filosóficos.

Explicar a Aristóteles en función de una necesidad filosófica afirmativa es la única manera de que su pensamiento se reactualice viviente y fecundo en nosotros. El reclamo de Hegel de que se debe conocer a Aristóteles y traducirlo en nuestro propio modo de pensar no podría tener otro antecedente que aquella exigencia. Este es el verdadero alcance de estas palabras suyas: “Lo mejor hasta ahora es lo que tenemos de Aristóteles. Hay que tomarse el trabajo de conocerlo y traducirlo a nuestro uso idiomático, a nuestro modo de representar y de pensar; lo que, sin duda, es

difícil". Traducir el pensamiento de Aristóteles a la forma mental de un idioma, a sus posibilidades especulativas vernáculas es repensarlo en profundidad. La misma necesidad de actualizar la filosofía aristotélica, retomando y continuando su interrogar en la dinámica de nuestro propio pensar y sus direcciones, ha sido formulada por Heidegger en sus lecciones (desgraciadamente todavía inéditas) sobre Aristóteles.

El libro de Walter Broecker *Aristóteles*, publicado en 1935 (Klostermann, Frankfurt, am Mein) es, de lo que últimamente (en lo que va transcurrido desde 1930 hasta la fecha) se ha escrito sobre el Estagirita, lo más sobrio y serio que conocemos. Su autor, un joven filósofo de la comunidad de trabajo de Heidegger, no se propone realizar una interpretación más, movilizándolo los usuales requisitos técnicos de la exégesis, con la pretensión de ceñirse más fielmente al texto, tarea ya agotada y superada, sino explicar esencial y verticalmente a Aristóteles, de modo que su comprensión, así lograda, "pueda proporcionar un nuevo estímulo a nuestro propio filosofar". No se trata, pues, de "comprender históricamente a Aristóteles mejor o con más precisión que otros", empeño completamente ilusorio "porque no hay ni puede haber la correcta interpretación de Aristóteles" (Vorrede, pág. 5). Las presentes reflexiones sobre su libro, tan sugestivo y agudo en el análisis, aspiran a proporcionar un índice del criterio y alcance con que la más importante dirección filosófica contemporánea interpreta el pensamiento aristotélico. Es tarea, sin duda, de cada época repensar a los grandes filósofos del pasado interpretándolos de acuerdo a las necesidades immanentes de la propia problemática, de su clima histórico peculiar.

El autor ensaya explicar, con intención sistemática, la filosofía de Aristóteles como interrogación por el movimiento, en el sentido de que el movimiento, que

está en las cosas como su enigma más incisivo, desata y alienta este interrogar. Anímalo, en este intento, la convicción de que la interrogación por el movimiento es y tendrá que devenir el problema fundamental de la filosofía. Tener a la filosofía aristotélica por un problema —el que, sin duda, tiene una dimensión y fundamentalidad permanentes— no significa, subraya Broecker, afirmar que ella sólo proponga interrogaciones, sino simplemente que, en tanto uno prosigue su proceso interrogativo, de ella surgen las respuestas.

Abordando la etapa inicial, tan llena de ulteriores consecuencias, de la *Metafísica* aristotélica, hace notar Broecker que Aristóteles, en tanto desarrolla el concepto de la filosofía como amor al más profundo conocimiento no suministra una determinación respecto al contenido del objeto de la filosofía, que sirva para su definición conceptual, sino que su concepto es determinado mediante el modo cómo el hombre filósofo existe en la filosofía. Su idea la desenvuelve como idea de un máximo de conocimiento. De la idea del examen, como tendiendo siempre a un más posible, se deriva la determinación de la sabiduría como lo que ahonda en los primeros fundamentos y en los orígenes. De aquí que este conocimiento sea también examen en lo que en primer lugar y en definitiva importa. Como tal examen, la sabiduría es eminentemente práctica, más práctica que cualquier conocimiento práctico que sólo lo es mediante su relación con aquello en que todo consiste. Si este examen ha de predominar realmente, como lo declara Aristóteles, debe llevarse a cabo a causa de sí mismo y no de otra cosa. Vale decir que no debe ser mediatizado. "Si él es práctico, lo es, pues, en el sentido que él mismo es la más peculiar y suprema praxis. Pero a tal examen, el que como examen por el examen mismo es la suprema posibilidad de la praxis, lo caracteriza Aristóteles como teoría. Teoría y praxis no son, pues, opuestos, sino que la teoría es ella misma la más alta praxis". (Cap. I, pág.

17). Así la praxis del filósofo es **Bios Theoricós**. Aristóteles muestra la naturaleza teórica de la sabiduría apelando a la historia de su origen, la que no es absolutamente un mero informe de la contingente sucesión de estructuras que la filosofía ha asumido en el transcurso del tiempo, sino la demostración de que la filosofía es necesariamente oriunda de la esencia del hombre.

Aristóteles a la expresión *sophia*, con que caracteriza la idea del más profundo examen, la sustituye por la expresión *philosophēin* porque aquélla no es firme posesión del hombre, sino algo a que de antiguo aspira y a lo que siempre tenderá. Sabio es únicamente Dios, mientras que el hombre sólo puede llegar a ser filósofo. "Lo que pertenece al hombre no es el más profundo conocimiento, sino el amor al más profundo examen" (Cap. I, pág. 18). Este amor surge, según Aristóteles, del asombro. "Lo que en un principio movió a los hombres a filosofar fue y sigue siendo la admiración" (Met. A. 982 b 13). Pero como el hombre sólo accidentalmente logra tal examen, jamás puede llegar a ser un verdadero sabio, un *sophoi*; aspirará constantemente, poseído por el asombro, a la sabiduría, será un *philosophos*, es decir, un buscador y un interrogador. En esta idea, enunciada por Aristóteles, hace fincar Broecker la razón que le asiste para explicar la filosofía aristotélica, con un propósito de revaloración, como un interrogar y, podemos añadir, como entrañando la posibilidad fundamental de prosecución de este interrogar y de su conjugación con la temática del actual filosofar.

Después de haber recorrido en sus direcciones fundamentales la investigación aristotélica del ente movido, el autor la lleva a una conclusión acerca del problema central, cifrado en la relación de movimiento y Dios. Es el problema de la Teología aristotélica, del primer motor, tema de Met. 1 (Libro XII). Al

primer motor, que es razón, Aristóteles lo caracteriza como Dios, *Theos*; pero hace notar Broecker, el hecho de que la esencia de Dios sea determinada como razón no se funda en que alguna especie de relación religiosa del hombre con su Dios constriña a definir a Dios a semejanza del hombre. Se concibe, más bien, la esencia de Dios como razón sólo porque ésta es el ente que posee ser en su más alto grado; como ente móvil está liberada de toda negatividad (Cap. VII, pág. 219). La razón divina debe ser, en tanto primer motor, ella misma el ente supremo; porque si ella pensase como lo supremo y más excelente algo diferente de sí, entonces sería esto y no ella misma el ente supremo. "La razón, si ella es lo más excelente, se piensa a sí misma, y su pensar es un pensar del pensar" (Met. 1, 1074 b 24). De donde la esencia de Dios es un puro pensarse, un percibirse a sí misma, de la razón, la que, en cuanto tal, se permite a sí misma ser como pura forma, siendo pura realidad, pura visión.

En este punto, Broecker señala algo fundamental, que exige acotar estrictamente esta concepción aristotélica de la Divinidad en su real alcance. La imagen del *Theos* de Aristóteles produce un efecto, en cierto sentido, singular, sorprendente; ella no tiene nada de la representación que comúnmente se tiene de un Dios, ya sea la de un Dios del politeísmo griego, ya sea la del Dios del cristianismo, el creador omnipotente. La imagen aristotélica de Dios tuvo un efecto tan singular que la comprensión de la misma, por pura extrañeza, fue deslumbrada y, no viendo de qué clase de Dios se trataba, pensó al Dios aristotélico como el puro Espíritu cristiano. Fue así que en la escolástica inadvertidamente el Dios cristiano ocupó el lugar del *Theos* aristotélico (Cap. XII, pág. 221). De paso digamos que él "inadvertidamente", o por error, implica una cuestión a elucidar. Por ello insinuamos que, más bien, el pensamiento cristiano concibió e interpretó el Dios aristotélico, por inherente necesidad es-

peculativa, en la dirección y en el interés de su propia problemática. Los motivos constituyen quizás un problema de complejo trasfondo histórico-filosófico y sistemático. Sabido es, pues, que la dogmática cristiana se erigió sobre la base de los principios e ideas de los sistemas clásicos de la filosofía griega, ideas que ella reinterpreto y movilizó de acuerdo a sus propios fines y necesidades.

Respecto al Dios aristotélico mucho han discurrido los intérpretes del Estagirita, desde Alejandro de Afrodisia, Santo Tomás, Duns Scoto, etc., hasta Brandis, Schwegler, Waitz, Zeller, Jaeger, entre los más modernos, de los cuales lo conciben como providente los dos primeros, mientras Duns Scoto reconoce que la providencia es extraña a la divinidad de Aristóteles. Hoy, después de la controversia entre Zeller, uno de los grandes conocedores de Aristóteles, y Brentano, queda firme, en el segundo sentido, como surge de todo lo precedente y como lo afirma W. D. Ross en su *Aristotle*, la opinión del primero. Esta puede resumirse así: El pensamiento del *Theos* aristotélico es pensamiento del pensamiento, y en esta inmutable autocontemplación reside su beatitud. Sobre el mundo no obra saliendo fuera de sí y dirigiendo a él el pensamiento y la voluntad, sino con su puro ser. Como el sumo bien, también el ser perfectísimo es el fin último de todas las cosas; de él depende la unidad, el orden y la vida del mundo. "Aristóteles no ha concebido una voluntad divina vuelta hacia el mundo, una actividad creadora o una influencia de la Divinidad sobre el curso de las cosas... La Teología de Aristóteles es un monoteísmo abstracto que excluye toda intervención de la Divinidad en los acontecimientos del mundo". Aristóteles ve en la Divinidad la razón última del complejo armónico, del orden y del movimiento del universo; más todo fenómeno debe, según él, ser explicado de una manera puramente naturalista.

Brentano se empeñó en refutar la interpretación de Zeller, afirmando que la vida teórica del Dios aristotélico no excluye de ella la noción de providencia, sino que, por el contrario, la implica. Aparte de otros argumentos, apoyados en el supuesto carácter de unidad coherente y cerrada del sistema aristotélico, Brentano trata de abonar su aserto mediante recurrencia a un pasaje en *Eth. Nic.*, en el que Aristóteles habla de un don de Dios, y a otro de *Política*, en el cual se afirma que "ordenar lo ilimitado es obra de divina potencia, de la que sirve de lazo al universo" (*Pol. VII, 4*, pág. 1326 a 32). Invocando este pasaje Brentano arguye: "Ninguna palabra puede dar mejor testimonio sobre la actividad productora de Dios que la que emplea aquí Aristóteles hablando de la ordenación divina del mundo: es obra de una potencia divina" (nosotros subrayamos). Aquí, como ya veremos, se confunde el concepto aristotélico de ordenación, tal como es empleado en *Met., I*, con crear y creación, en sentido cristiano. A la tesis de Zeller de que el *Theos* aristotélico no adquiere nada con la existencia del mundo y que, en consecuencia, no puede quererlo porque no se puede amar desinteresadamente sino sólo y en cuanto que lo que se ama aumente la propia felicidad, Brentano opone las declaraciones aristotélicas en *Eth. Nic.*, sobre la amistad, con motivo de la cual se dice que no es un verdadero amigo el que no sirve y quiere al amigo con todo desinterés. Transportar tal amor al Dios de Aristóteles es determinar a éste, de alguna manera, antropomórficamente, lo que está excluido del fundamento de su idea, de su esencia como razón, la que es el ente que en supremo grado está liberado de toda negatividad desde que es pura forma, *Eidos*, que se autocontempla.

Destaca Broecker que Aristóteles construye la idea de Dios como la del ente movido (la razón) liberado de toda nihilidad, el que es serena actividad en

sí encerrada, conclusa. De este modo, en el pensamiento aristotélico, Dios, si bien es lo supremo, es no obstante sólo un ente junto a otros. Esto es lo que surge de las pertinentes consideraciones de Aristóteles, en las que la idea de la actividad ordenadora de Dios aparece también con toda claridad: “¿De qué manera la estructura del universo contiene el Bien y, a saber, el Bien absoluto? Quizás como a un ente en y para sí que, independiente está frente al Todo?; ¿o como la ordenación a él inmanente, o no más bien de los dos modos, como es el caso de un ejército? Porque, aquí, la salvación está en el orden y, a la vez, es el jefe la salvación del todo, y en efecto lo es en alto grado; pues él no existe por el orden, sino que el orden existe mediante él” (Met. I 1075 a 10 y sig.). Así como el ejército está ordenado con relación al jefe, lo mismo acontece con las cosas respecto a la naturaleza del Todo. El Dios aristotélico, en tanto que ente supremo, es un Dios ordenador y jerarquizador; es el principio, con relación al cual las cosas tienen un orden y rango dentro del sistema del universo.

La concepción aristotélica puede, ciertamente, ofrecer a la filosofía contemporánea uno de los puntos de partida para elucidar la existencia de tal principio y su proyección cosmológica, aunque el problema mismo requiera profundizar y hasta llevar a otro plano el pensamiento aristotélico, en una proyección analógica quizás insospechada.

La filosofía de la religión no se plantea, quizá por una limitación intrínseca, el problema de si Dios es, sino que sea Dios, atendiendo secundariamente a la vivencia del hombre religioso. En cambio, la Teología conforme a la tarea que le asignó Aristóteles, se propone el problema de si Dios es y cómo es en relación al hombre (término relativo) y a los demás entes y qué es para el ser del hombre (en tanto subjetividad que está más allá de lo “subjetivo”).

(1944)

## LA HISTORIA COMO CATEGORIA DEL SER SOCIAL

(HEIDEGGER Y MARX)

A primera vista parecerá un tanto extraño y aventurado intentar un paralelo entre Heidegger y Marx; entre un filósofo de inspiración eminente ontológica —se trata del más destacado metafísico occidental de esta hora—, y el economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente.

Pero tal extrañeza desaparece si pensamos que Marx no llegó al terreno candente de las luchas sociales sin antes haber sabido de vigiliias especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico. No se concibe el ideario de Marx sin su procedencia hegeliana, aunque la posición de aquél se oponga a la del filósofo máximo del idealismo alemán.

Además, donde la preocupación e inquietud del pensador apuntan al hombre en alguno de sus aspectos, y más aún, a la raíz existencial de la vida humana, como es también el caso de Marx, allí mismo estamos ciertamente sobre una de las rutas que conducen al hogar de nuestros más altos intereses, aquellos que no sólo no nos eximen de la elucidación filosófica, sino que a ésta perentoriamente la suponen y reclaman.

La filosofía —ha dicho Novalis— es propiamente la nostalgia, el deseo de estar en todas partes en su propia casa. En Marx esta nostalgia es desazón y consecuencia de la profunda rebeldía por la alienación y apatridad del hombre moderno, proscrito del hogar de su humanidad.

Indagar en qué coinciden las posiciones de Heidegger y Marx —antes de que el examen de las mismas justifique el paralelo— es poner nuestra reflexión en el camino que lleva hacia allí donde la llama hogareña de la filosofía arde con más fuerza: el hombre social y la historicidad de su drama humano.

Heidegger parte del hombre existente y se propone —como tarea previa— dilucidar el fundamento concreto de la existencia. La sustancia de la estructura primaria del hombre es la existencia: su esencia su existir como estar en el mundo.

Vale decir que Heidegger comienza desinteresándose del hombre abstracto y ahistórico —del hombre anónimo— de los sistemas tradicionales, para afirmar el hombre concreto, tal como éste se comporta en la existencia cotidiana.

Con esta posición inicial el autor de *Ser y Tiempo* arroja por la borda —como peso inútil— una gran parte de la problemática filosófica tradicional, que venía gravitando como supuestos indiscutibles y necesarios del filosofar. Ante todo, desproblematiza el problema del conocimiento en su clásico planteamiento: un sujeto teórico y acósmico, sin mundo, situado frente a un objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado subjetivo o mejor, existencial. Esta posición es una ficción gnoseológica. No hay tal escisión entre un sujeto cognoscente, sin mundo, y un objeto a conocer, sin relación con la existencia del cognoscente.

El hombre existente sólo infiere el ser y el sentido del mundo mediante un contacto inmediato con éste;

contacto que se verifica por un hacer y obrar. Este hacer y obrar del hombre existente, en la esfera de la **praxis**, precede a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible. El mundo de las cosas (del ente), de las cosas no existentes, es decir, cosas que no participan del carácter de la existencia humana, pero que son objeto de la actividad amañal, todo este dominio es puesto en función de la esfera del sentido y del ser del mundo, inferidos mediante el hacer y obrar. Esto significa que el mundo de las cosas, de los objetos, sólo tiene un sentido reconocido y otorgado por la existencia humana.

No sólo el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas residen en la utilización de éstas por parte de la existencia humana. El hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar. La **praxis** determina la teoría, y no a la inversa, como pensaba casi toda la filosofía tradicional.

El hombre —como bien lo ha visto Heidegger— existe como teórico de la práctica. El mundo de los fenómenos es inferido, no por la consideración teórica, sino por la actividad amañal del hombre, actividad determinada por una actitud teoleológica. Este hombre, que por una necesidad pragmática existencial, infiere y toma posesión de las cosas de su ámbito inmediato, es el *homo economicus* de Marx. Este nos ha dicho, en una de sus *Tesis sobre Feuerbach* (la II), que “la cuestión de saber si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica. Es en la práctica donde tiene el hombre que probar la verdad de su pensamiento”.

Heidegger coincide con Marx asimismo en su modo de comprender la historia. Para este último, la existencia humana es una existencia primariamente histórica. La historia es, según Marx, una categoría fundamental del ser humano. No otra es, ya en una di-



mención más estrictamente filosófica y definida, la interpretación de la historia —de la vida histórica— que nos ofrece Heidegger. La historia no es, para éste, una cosa pasada, una cosa que ha sido, sino que la historia existe en el hombre como su posibilidad fundamental. El sentido esencial de la existencia humana es su historicidad. Por historicidad de la existencia no se ha de entender que un sujeto acósmico, sin mundo, sea histórico por participar en la historia, sino el ente mismo que es el hombre, el que existe en el estar en el mundo. En razón de la estructura de este estar en el mundo, la existencia es siempre co-existencia.

Heidegger nos ha mostrado cómo a base y a partir del modo de ser del ente hombre, que existe históricamente, surge la posibilidad existencial de una inferencia y comprensión expresa del dominio de la historia. La existencia, en el ente que es el hombre, no es temporal porque "está en la historia", sino que, a la inversa, está en la historia, es decir, sólo históricamente existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser.

La actitud de la existencia cotidiana tiene un carácter práctico-teleológico. El mundo no constituye para el hombre una cosa presente que, desde una perspectiva teórica, llega a ser objeto de su consideración, sino que este mundo es inferido y descubierto como sustrato y complejo de sus preocupaciones de índole pragmática existencial. No se trata, para el hombre, de una interpretación teórica del mundo creado, sino de modificarlo, de recrearlo para apropiárselo conforme a una finalidad.

Sólo a partir de la amañalidad del instrumento, del manejo de éste en vista de las necesidades prácticas de la existencia, puede el mundo, como lo que materialmente está ante nosotros, ser conocido por el hombre. Este mundo es la resistencia que se ofrece al

hombre como resistencia a su impulso de artesano. La necesidad de conservación de la existencia, o sea, el cuidado o preocupación solícita, hace que el mundo se imponga al hombre con un carácter de urgencia en relación a fines programáticos.

No otra es, para Marx, la actitud del hombre frente al mundo. En otra de sus **Tesis sobre Feuerbach** (la XI) nos dice: "Hasta aquí los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo de diferentes maneras. Pero de lo que trata es de transformarlo". Se explica, pues, que Marx encuentre plausibles, en algo fundamental, las ideas de Feuerbach desde que éste, impugnando la tesis de Hegel, afirma que es el ser el que determina a la conciencia y que las ideas son un producto de aquél, y no a la inversa. Para comprender la subversión a que, partiendo de la crítica de Feuerbach, Marx somete la tesis idealista de Hegel, veamos cómo Marx —antes de llegar a las nociones que encuentran ajustada formulación en las **Tesis sobre Feuerbach**— enfrenta la concepción hegeliana. Ante todo, el pensamiento marxista inicia una ofensiva crítica contra la filosofía hegeliana del espíritu. Esta había recludo, por así decir, la dialéctica de la vida histórica en una serie de elementos espirituales, diluyéndola de este modo en el proceso abstracto de la idea. Marx rescata la dialéctica de tal reclusión y, tras infundirle vida concreta, la transpone a la serie de las realidades históricas. "Para Hegel —escribe Marx en el prefacio de la segunda edición alemana de **El Capital**—, el proceso mental, del que llega a hacer un sujeto independiente bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual sólo es su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material, transpuesto e interpretado en la cabeza del hombre". Así, la dialéctica es introducida en el interior del cuerpo social, y se transforma en un proceso temporal henchido de realidad, de la

realidad de las terribles y perentorias contradicciones sociales. De modo que, en Marx, la dialéctica deviene el proceso vivo de un movimiento social de proyecciones revolucionarias.

Heidegger, en trance de determinar la realidad nos habla de la *situación* o estado en que respecto a ella se encuentra la existencia. Trata, pues, de enfocar la realidad a partir de las estructuras existenciales del hombre. La existencia humana es la "condición óntica de la posibilidad de descubrir cosas", cosas con las que el hombre se encuentra en el modo de ser de la "situación" en el mundo. Esta noción heideggeriana juega un papel de importancia en el análisis del mundo circundante de la existencia humana y del modo como ésta se relaciona pragmáticamente con las cosas de tal ámbito.

En el pensamiento de Marx está presente —aunque no explícitamente formulada— la idea de una situación o estado fundamental de la existencia en relación con su mundo inmediato y cotidiano. A Marx le interesa, ante todo, determinar y justificar la posibilidad histórica de una acción radical, acción de la que debe necesariamente surgir una nueva realidad, una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total. El interés por esta posibilidad histórica es la *situación* fundamental del pensamiento marxista. El hombre histórico es el soporte y portador de esta situación. De aquí que, para Marx, la historia sea una categoría fundamental de la existencia humana.

La acción radical, postulada por Marx como necesaria resultante de la situación histórica peculiar de la existencia, deviene, en virtud del impulso transformador que a ésta anima, acción revolucionaria de clase. (Por la situación económica de su existencia en el ámbito histórico sólo una clase, la proletaria, tiene la posibilidad y la necesidad de esta acción

revolucionaria). Desde que esta acción tiende a abrir el camino a una nueva realidad como realización del hombre en su ser total, ella posee por fuerza una unidad histórica.

En la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, Marx nos dice que "ser radical es asir las cosas en la raíz. Pero la raíz, para el hombre, es el hombre mismo". De modo que una acción radical es una acción que asciende desde la raíz misma de la existencia humana y que está condicionada por la situación fundamental en que esta existencia se encuentra frente a las cosas y a la realidad histórica.

Toda acción, sin duda, es un esfuerzo humano que tiene por resultado una modificación de las circunstancias en medio de las cuales el hombre está situado, y las que, a la vez, constituyen su mundo inmediato y cotidiano, el contorno social de su existencia. Pero cuando la acción es radical, en el sentido de Marx, que es decir en un sentido esencialmente histórico-social, ella transforma no sólo las circunstancias sino incluso el hombre situado en medio de ellas, vale decir, a la existencia humana misma, activa en medio de y frente a tales circunstancias o estados. En una palabra, la acción radical transforma y modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias y en función de la cual éstas son tales y tienen un significado pragmático existencial. Por eso Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como realización del hombre total: en un suelo histórico removido por la acción radical, la raíz que es el hombre mismo se transforma históricamente.

Marx nos dice —en *Ideología alemana*— que "la coincidencia de la variación de las circunstancias y la actividad humana sólo puede ser concebida y racionalmente entendida como práctica revolucionaria". Aquí despunta otra característica o dimensión en la posición marxista. De aquella coincidencia resulta eviden-

temente una modificación de la realidad histórico-social. Entonces la práctica revolucionaria sobrepasa la existencia humana individual. Sin duda el hombre es quien ejercita aquella práctica, pero no solo.

Marx afirma en la XIII de sus Tesis sobre Feuerbach: "La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que dan ocasión a que la teoría devenga misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica". Por este carácter de la praxis humana, ésta puede modificar la realidad histórica, el mundo de las circunstancias humanas. De la situación de la existencia en medio de sus circunstancias es portador, para Marx, el hombre histórico. Pero el hombre histórico —agente de la acción radical— no se presenta como individuo aislado, sino como hombre entre hombres, en un ámbito circundante constituido por las circunstancias existenciales, grávidas de posibilidades pragmáticas teleológicas. El hombre histórico por sí mismo es un ser "dependiente" que, según Marx, pertenece a un "gran todo".

Es precisamente una de las comprobaciones fundamentales de Heidegger que el existir es un existir con otros, un coexistir. Estar en el mundo es la estructura originaria de la existencia humana. A base de esta estructura, existencia es siempre coexistencia. De aquí que el mundo de la existencia sea el mundo de los contemporáneos. Porque la existencia, como estar en el mundo, es esencialmente un coexistir, su acaecer —nos dice Heidegger— es un acaecer con otros, un coacaecer determinado como destino. "Con esto —agrega Heidegger— designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo" (S. u Z. pág. 384). El destino de la existencia "en y con su generación determina su pleno y peculiar acaecer" (pág. 385).

Heidegger rompe resueltamente con los postulados filosóficos que mantuvo incólumes todo el idealismo

moderno. Este hizo de un sujeto acósmico, sin mundo, la sustancia pensante. El yo era para el idealismo la base de la filosofía. Heidegger disuelve la sustancia pensante —erigida por el idealismo— en las estructuras de la existencia, reduciéndola a mero momento inmanente de ésta. Destruye así la supremacía del yo, en torno a la cual se había centrado toda la filosofía moderna en sus grandes direcciones. "La sustancia del hombre —nos dice— no es el espíritu como la síntesis de cuerpo y alma, sino la existencia" (S. u Z. pág. 117). El punto de partida de la filosofía de Heidegger, ahincado en la determinación del ser de la existencia humana en relación a su mundo circundante, o sea, en el análisis de las circunstancias existenciales cotidianas, implica, pues, una radical ruptura filosófica con la tradicional posición antimaterialista y humanista liberal de las épocas anteriores.

Sólo en este punto de partida de su filosofar coincide Heidegger con Marx, es decir, en la manera de comprender y determinar la esfera pragmática cotidiana de la existencia. Esta existencia, en ambos pensadores, se relaciona con las cosas, no teoréticamente, sino de modo práctico teleológico. Pero, en Heidegger, la determinación del ser de la existencia humana en la esfera de la cotidianidad no es propósito último de su filosofar. La analítica de las estructuras de la existencia no es, para Heidegger, un terminus ad quem, sino una necesaria preparación para el planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser. La existencia, el análisis de las circunstancias que definen su ámbito cotidiano, constituye solo un puente que conduce a la ontología, a la especulación metafísica. Esta existencia, centrada en el cuidado, en la preocupación solícita, en el comercio con el instrumento manual, es sólo el trampolín pragmático desde el que el hombre, impelido por la pre-ontológica comprensión del ser, da el salto de la trascendencia.

## HISTORICIDAD DE LA NATURALEZA

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

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

tencia y desde ésta establecer y señorear un equilibrio con su contorno físico, y uno de convivencia o coexistencia con su contorno humano" (1).

Considerando el problema en general y desde supuestos estrictamente filosóficos, pensamos que no hay naturaleza ahistórica. Para todas las actitudes pluralistas fundamentales con relación a la naturaleza, ésta siempre está circunscrita por la historicidad, como esencial acontecer del ente humano. Ya la concebimos como *Deus sive Natura*, con Spinoza, y como plenitud viviente y en devenir, con Goethe, o como símbolo, con Novalis, o como estricta legalidad, con las ciencias naturales, o como drama y representación de Dios, con las religiones monoteístas, o como fuente de revelación divina, con Rogerio Bacon, o como la última consistencia existensiva de las cosas —que podemos decir montaña, mar, manantial, árbol—, con Rilke, o, por último, como conformidad a fin, la naturaleza es siempre objeto de una vivencia más o menos histórica, vivencia que va desde las fórmulas matemáticas de la física en función del propósito de dominarla técnicamente hasta el goce estético ante sus formas múltiples y el temor anonadante y reverencial en presencia de su poder incontrolable.

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

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

única manera de acceder a ella en tanto naturaleza para nosotros.

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

Le debemos a Heidegger el haber planteado este problema en sus verdaderos términos y sobre la base de una estricta elucidación del fenómeno "mundo" y un ajustado enfoque ontológico de la naturaleza y del ser de lo histórico. Nos dice: "La naturaleza es por sí misma un ente, al que se lo encuentra dentro del mundo y es descubierto por distintos caminos y sobre distintos peldaños... Al ente como naturaleza el *Dasein* sólo puede descubrirlo en un determinado modo de su estar-en-el-mundo... Pero asimismo el fenómeno "naturaleza", acaso en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo, es tan sólo ontológicamente comprensible a partir del concepto de mundo, es decir, de la analítica del *Dasein*" (1). Por consiguiente, en la historicidad del estar-en-el-mundo del ente humano está ya involucrada la naturaleza. Cualquiera sea la actitud en que nos coloquemos frente a ésta, todo ente natural está ya dentro de la perspectiva existencial de nuestra mundanidad. Heidegger subraya aún: "La naturaleza es histórica... como paisaje, como dominio de colonización y de explotación, como campo de batalla y lugares destinados en ella para el culto" (2).

No hay, pues, una vivencia de una naturaleza ahistórica, humanamente intacta, es decir, concebida esta

(1) *Sein und Zeit*, págs. 63 y 65.

(2) *Op. cit.*, págs. 388-389.

naturaleza como ajena a toda relación con el ente humano, cuyo estar-en-el-mundo es ya un acaecer histórico y cultural. Como bien ha afirmado Marx, con referencia al mundo de la cultura y a su relación con la naturaleza, una naturaleza en la cual el hombre no se haya objetivado mediante su actividad, es decir, una naturaleza en la cual el hombre no participe "no existe en ninguna parte, salvo en algunos atolones australianos de formación reciente".

Entre los románticos, Novalis tuvo la intuición clarividente de la historicidad de la naturaleza. En uno de sus "Fragmentos", el precisamente intitulado **Naturaleza y espíritu**, escribe, al referirse a las leyes naturales: "La naturaleza real no es toda la naturaleza. Lo que una vez allí ha acontecido continúa viviendo, excepto en la naturaleza real. Todas estas leyes relacionanse ya desde lejos con la moralidad de la naturaleza" (1). Aquí, "naturaleza real" supuesta independiente de lo humano, aparece como el límite más allá del cual no podemos hablar de naturaleza, desde la perspectiva de nuestra mundanidad, de todo aquello que una vez ha acontecido en virtud de situarnos en alguna de las actitudes mediante las cuales, en nuestro mundo histórico, vamos existencialmente al encuentro de la naturaleza. Y como remate de esta certera visión, Novalis agrega: "La naturaleza no es nada más que puro pasado, libertad pretérita, y por esto enteramente terreno de la historia" (2). Como vemos, Novalis, en quien la conciencia romántica se muestra más sensible y penetrante, aprehende, sin "acaso", el fenómeno "naturaleza" desde la perspectiva histórica de lo humano. Sólo que para él, como para los demás corifeos del romanticismo, centrados en la primacía radicalmente subjetiva del sentimiento, quedó velada la estructura

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

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

ontológica que hace filosóficamente comprensible el concepto de naturaleza.

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

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

(1949)

## EN TORNO AL ULTIMO HEIDEGGER

SOBRE HOLZWEGE

### I

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

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

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

Estamos frente a un bosque lleno de caminos, de vías muertas, pero que en apariencia no lo son, frente a una madera que ha sido pródiga en grandes vetas y que guarda quizá muchas más, aun ocultas. Es el mundo de la madera, de la madera de que están hechas las verdades y los sueños, mundo, que ha suscitado en el pensar todas las inferencias y también las osadas incisiones en la pulpa equiva del mito. Aventurarse en este mundo es penetrar en un silencio poblado de cautos, de voces, de exhortaciones, de preguntas y respuestas trunecas: son los crujidos y rumores de las "secretas maderas inconclusas" que canta el poeta de América (Pablo Neruda, "Entrada a la Madera", *Residencia en la Tierra* II, p. 105, edic. 1942):

Caigo en la sombra, en medio

de destruidas cosas,

.....  
.....

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

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

\* \* \*

No es nuestro propósito dar una referencia del contenido temático de cada uno de los ensayos de este libro, pues el autor propone aporías, rectifica las respuestas ya solitas a las cuestiones que aborda y abre constantemente nuevos interrogantes que apuntan, en convergencia a una dimensión central: el problema del ser. Anotemos, sí, que en ellos prima un giro filosófico distinto del que diera la pauta en **Sein und Zeit** y en **Vom Wesen des Grundes**, giro manifiesto en **Platons Lehre von der Wahrheit** y, con singular fuerza, en **Brief über den Humanismus**. Es la tendencia en la que



hoy se afirma el filosofar heideggeriano, a pensar lo primariamente inicial que, para él, es el ser, y no la existencia en el sujeto humano. Este pensar, que aspira a moverse exclusivamente en el elemento puro y absolutamente primario del ser, es un pensar arcaico y, aún más, arcaizante. Delata el intento, inconfesado, de mitologizar el ser. De ahí que Heidegger rectifique el rumbo de la problemática de *Sein und Zeit*, mediante un expurgo de todo lo que en esta pudiese denotar subjetivismo, y realice hasta una transposición del sentido de sus términos fundamentales. Pero en el fondo se trata de radiar la dimensión propiamente existencial para anclar sin impedimento en el mito del ser, es decir en una potencia objetiva, en última instancia, pues, en una inevitable ontización del ser. Si al ser hay que pensarlo como "él mismo" (porque es *ist Er selbst*) y no como el ser del ente, es decir no como el predicado en la estructura judicativa, entonces el ser ya no es lo que recoge a la existencia en la unidad de los existenciales, quedando implicado en la existencialidad, originariamente, como guión intra-temporal, como constante histórica que determina y orienta, a su vez, el destino histórico del hombre. No pensarlo en su implicación por la existencialidad, no indagarlo en todas sus posibles articulaciones ónticas reales e históricas, es transponerlo a la zona penumbrosa del mito, es mitologizar el ser, temperamento al que hoy visiblemente se inclina el pensamiento de Heidegger.

\* \* \*

Para erigir el ser en algo que, como una potencia innominada, próxima y lejana a la vez, se cierne sobre el hombre, y en el cual radicaría la esencia de éste, Heidegger ha necesitado arcaizar el pensar, haciéndolo un mero reflejo del mito enigmático del ser. Hace así tabla rasa de dos mil años de tradición filosófica, y la "historia del ser" —dando la espalda

a la historicidad del ser— se torna anacronismo del mito del ser. Pero hay mitos retrospectivos y mitos prospectivos. No se puede retrotraer el presente a los orígenes, aunque éstos, como germen que ya dio su fruto, estén virtualmente en aquél. Pero lo no acaecido —y que está dentro de las posibilidades históricas de la existencia— también muere en las entrañas del presente, impulsando el destino planetario del hombre, que busca superar su apatridad, su enajenación en todo lo que es negación de su esencia. La comunión del hombre con el ser se realizará cuando el hombre advenga a la mismidad de su propia esencia, de su existencia. Es una tarea histórica, es el desarrollo de un germen vivo —aún no fruteado— el que, como tal se halla entrañado ya en los orígenes, está latente en el hoy y cuyo despliegue será la conquista del hombre de mañana. Todo mito viviente valida su origen en la medida en que posee prospección temporal, primero en la estructura u órbita existencial misma del hombre, y luego en la vida de la humanidad histórica. A la fuente no se retorna para contemplarse en su espejo por un afán de narcisismo arcaizante, sino para estar seguro del rumbo e identificarse con el impulso de la corriente que de ella fluye.

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

(1950)

## II

## ¿"QUE SIGNIFICA PENSAR"? (1)

La tarea que se ha propuesto y viene cumpliendo el autor de *Sein und Zeit* al abordar el tema *Was heisst Denken*, es explicar primero cada una de las partes que integran la estructura de pregunta, por su alcance supuesto conocido, de tanta gravitación mental, y, por su aparente simplicidad, tan compleja en lo que atañe a lo especulativo y a lo histórico-filosófico. A través del pensar y en dirección al ser corre la línea de embestida, en la etapa actual, del propio pensar del último filósofo de Occidente.

Hoy, para el hombre europeo capaz de inquietud y también para el de otras latitudes, sea que él adopte una lúcida actitud intelectual, o una adivinatoria de carácter emocional, es cuestión del ser y del devenir de la existencia histórica. Es que hay épocas, las de crisis en que la filosofía se aproxima a la realidad. Su sombra abandona el plano en que, como tal, fue sistematizada por el pensamiento abstracto, y hace su aparición de cuerpo presente en el dominio de la vida, de la existencia, del mundo humano. Entonces se percibe bien que ella, a pesar de su escolaridad técnica, es filosofía de la vida y para la vida.

¿Qué significa pensar, en concepto de Heidegger? Este nos dice que para saberlo aproximadamente debemos estar prestos a aprender a pensar; pero tan pronto como nos entregamos a este aprendizaje tenemos que reconocer que aún no somos capaces de

(1) Una síntesis de lo que Heidegger considera la tarea que compete al pensar trae un artículo del mismo título (*¿Was heisst Denken?*) —que fue el tema de una conferencia radial— publicado en *Merkur*, N° 53, 79 Cuaderno, julio 1952. Stuttgart. El tema desarrollado durante dos cursos lectivos ha sido recogido íntegramente en el libro de Heidegger, *Was heisst Denken?* Niemeyer Verlag Tübingen, 1954.

pensar. Tenemos sin duda la posibilidad de pensar (por cuanto el hombre es, por definición, el ser que puede pensar), pero este "posible" en que nos amparamos no nos garantiza que podamos hacerlo.

El hombre, como ser viviente racional, tiene que poder pensar, si él quiere. Quizá el hombre quiere pensar y, sin embargo, no puede. En última instancia, a base de éste su querer pensar quiere demasiado y puede, por lo tanto, demasiado poco. Verdaderamente sólo queremos aquello que antes por sí mismo nos quiere en nuestra esencia, en tanto que se inclina a ésta. Esto que se inclina a nuestra esencia nos mantiene en ésta mientras nosotros conservamos eso mismo que nos mantiene. Pero sólo lo conservamos en la medida que no lo dejamos escapar de la memoria. Entonces es la memoria lo que recoge el pensar para aquello que nos mantiene en nuestra esencia en cuanto que, al mismo tiempo, es lo pensado en nosotros. Esto, por ser lo originario, es lo que hay que tener presente. Sólo cuando estamos capacitados para lo que hay que tener presente, lo que en sí es lo reflexionante, podemos pensar. Lo que hay que tener presente, y en nosotros piensa es, según Heidegger, el ser. Para alcanzar aquella capacitación tenemos nosotros, por nuestra parte, que aprender a pensar.

Lo que hay que tener presente, en lo que hay que pensar, puesto que el hombre está menesteroso de ello, es lo crítico, lo riesgoso, lo grave. Lo más crítico en nuestra época crítica y de riesgo es que nosotros no pensamos aún, no obstante que el estado del mundo se torna cada vez más crítico. Aparentemente esta situación exige, antes, que el hombre obre en lugar de hablar tanto en Conferencias y Congresos, terminando por moverse en un puro idear acerca de lo que debía ser y cómo debería llevarse a cabo. En consecuencia, el déficit estaría en el obrar y de ningún modo en el pensar. Heidegger, contrariamente, opina que hasta ahora el hombre, desde hace ya siglos, ha obrado

demasiado, pero ha pensado muy poco. Todo lo que aduce sobre el pensar no tiene, según lo previene, nada que ver con la ciencia. El pensar a que él se refiere —pensar primario— describe su movimiento al margen y por encima de la ciencia. Lo que de ésta nos dice, incidental, pero incisivamente, es harto sugestivo y como a propósito para inquietar, lo que buena falta les hace, a los epistemólogos. “La ciencia no piensa”. Y no piensa porque, conforme a sus procedimientos y medios auxiliares jamás puede pensar, a saber según la manera en que el pensador piensa. Pero que la ciencia no piense no es un defecto suyo, sino una ventaja. Esto le permite alojarse en el objeto que ha acotado y hecho emerger su investigación. Su comportamiento será predominante operativo. Según Heidegger, la relación de la ciencia con el pensar será fecunda y legítima cuando el abismo que existe entre las ciencias y el pensar se torne visible, y ciertamente como uno insuperable. Cabe pues, extraer la consecuencia de que si el hombre ha obrado demasiado ha sido porque las ciencias han tenido la primacía, constituyendo su preocupación dominante.

El pensar es un estar en camino; es un constante tránsito. Hacia lo que se dirige el hombre en el pensar, en su constante estar en marcha, es hacia el ser, que es de donde proviene el impulso que hace que el pensar sea un estar siempre en camino a... En definitiva es el ser el que piensa en el hombre, y el que habla en su lenguaje. El ser es el adviniente y el hombre es el viandante que, en el elemento del pensar, va a su encuentro, sin que éste se produzca puesto que el pensar siempre es un estar en marcha. Lo único que cabe esperar es que el ser advenga al hombre, a su visión, cuando esto suceda por destinación del ser mismo. Entonces comenzaría, según Heidegger, una mutación en la esencia del hombre, que dejaría así de ser el animal *metaphysicum*.

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

Con relación a Parménides, Heráclito, etc., Heidegger pone en entredicho la designación de presocrá-

ticos. Considera que, con referencia a éstos, hablar de presocráticos es lo mismo que llamar a Kant prehegeliano. Desde el punto de vista formal la comparación es atrayente aunque discutible. Ciertamente, para un hegeliano, Hegel será la superación de la postura de Kant, el desarrollo pleno de lo que en este último habría estado germinalmente. No obstante, esta apreciación es objetable por cuanto en Hegel, dentro del marco de los sistemas del idealismo alemán postkantiano, culmina un desarrollo metafísico, que no tiene su arranque en Kant, y la problemática que infiere Hegel en *Phänomenologie des Geistes*, que es lo más viviente del aporte hegeliano, es ajena al pensamiento de Kant. Por lo demás, con igual criterio podría considerarse a éste como prefichteano o preschellingiano. Mas lo efectivo es que a todos los filósofos del idealismo alemán, a partir de Fichte, se los llama postkantianos y con razón, no para situarlos cronológicamente, sino porque el filosofar de todos ellos arranca de la posición kantiana. De modo que toda la constelación del idealismo alemán es filosofía —y gran filosofía— postkantiana. En cambio, la filosofía prekantiana se parece mucho a la prefilosofía, prolongado “sueño dogmático”. En cuanto al ulterior desarrollo que los filósofos del idealismo alemán imprimen, en más de un aspecto importante a la posición kantiana, y también en lo tocante a algunas de las consecuencias más radicales que de ésta derivan (intuición intelectual de Fichte, aprioridad trascendental de la naturaleza en Schelling), todo eso está genialmente bosquejado y en gran parte explicitado por el Kant de *Opus Postumum*. Y aún suponiendo que ésta se hubiese perdido, todos estos pensadores continuarán siendo postkantianos porque su filosofar ha quedado aferrado en el movimiento del giro copernicano del pensamiento de Kant. Todavía más, si la “Crítica de la razón pura” se hubiese perdido y sólo nos quedasen

los escritos del Kant pre-crítico, los sistemas del idealismo alemán, a partir de Fichte, no sería concebibles.

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

Empero es el caso que entre el pre y el post, o más allá de ellos, la cuestión fundamental es la del ser y correlativamente la del pensar. Al reflexionar sobre el rumbo de la inquisición heideggeriana nos obsede un tanto la idea de que la mente más potente y mejor organizada de la filosofía contemporánea se ha lanzado a la conquista de la posición última, sin resguardo para un retroceso, y que el último Heidegger es el símbolo de la ultimidad del pensar... europeo.

(1952)

## LA "PSICOLOGIA DE LAS COSMOVISIONES" EN LA FILOSOFIA DE JASPERS

Karl Jaspers inicia su actividad en el dominio de la psiquiatría, publicando en 1913 *Allgemeine Psychopathologie* (Psicopatología general), en la que expone y fundamenta su concepción de que la psiquiatría no es una ciencia natural, sino una ciencia espiritual, basándose en la estricta distinción metódica entre comprender y explicar. El último está dirigido al conocimiento de las conexiones causales, mientras el comprender hacia la aprehensión de las conexiones anímicas. Además Jaspers, con relación a éste distingue entre "comprensión racional", la que tiene por objeto el nexo de los contenidos mentales, y la "comprensión endopática", que atiende al origen anímico de estos contenidos mentales. En esta discriminación encuentra su punto de partida la concepción jaspersiana de la psicología de las concepciones del mundo; tanto ésta como la psiquiatría tiene directamente que ocuparse con los límites de la vida anímica. Psicología de la concepción del mundo es, pues, para Jaspers, "un medir paso a paso los límites de nuestra vida anímica en la medida en que ella es accesible a nuestra comprensión. Sobre todo lo anímico tiene lugar una influencia a partir de sus límites". Contemplada la con-

cepción del mundo desde el punto de vista del individuo, ella pertenece a su constitución, a la armazón misma de la personalidad. La concepción del mundo no se puede limitar a representaciones del mundo más o menos teóricas o cognitivas. De ahí que Jaspers nos diga: "Cuando nosotros hablamos de cosmovisiones mentamos las fuerzas o ideas, en todo caso lo supremo y total del hombre, tanto subjetivamente como vivencia y fuerza de convicción, como objetivamente en tanto que mundo estructurado como objeto". Y en lo que respecta a la relación de concepción del mundo y personalidad, es necesario partir no de ideas, sino de experiencias, esto es, de las experiencias tales como las hacemos en nosotros mismos en el movimiento de la propia cosmovisión. Nuestra vivencia consciente transcurre en la escisión sujeto - objeto, y también la vida captada ideológicamente juega su papel en la dualidad de sujeto - objeto. Es merced a esto que en la consideración psicológica encontramos de un lado, del subjetivo, actitudes (*Einstellungen*), y del otro, del lado objetivo, imágenes del mundo (*Weltbilder*). Esta consideración dual tiene lugar porque la escisión sujeto - objeto, considerada por Jaspers como un fenómeno primario, nos permite contemplar sucesivamente las cosmovisiones desde el punto de vista del sujeto y desde la vertiente del objeto. Las actitudes constituyen una esfera de vivencia, y desde el momento que cabe señalar las posibles actitudes como comportamientos típicos, ellas cobran el significado de funciones. Las actitudes son maneras generales de conducirse que, en parte, pueden ser objetivamente investigadas, más o menos como las "formas trascendentales" en sentido kantiano. Hay distintas clases de actitudes con relación al mundo: actitudes objetivas, reflexivas y entusiásticas. En las actitudes reflexivas la dirección natural de la conciencia hacia el mundo de los objetos extra - conscientes se vuelve al sujeto, mien-

tras que en las entusiásticas es transpuesto el límite de la relación sujeto-objeto. Las imágenes del mundo no son en sí nada psíquico, según Jaspers, sino condiciones y consecuencias de la existencia anímica (*see-lische Existenz*). La imagen del mundo no es otra cosa que la totalidad de los contenidos objetivos de que un hombre es dueño. Hay tres tipos fundamentales de imágenes del mundo: la imagen del mundo sensorio-espacial, la anímico-cultural y la imagen metafísica del mundo, siendo evidente la coordinación de éstas con la actitud objetiva, la reflexiva y la entusiástica, respectivamente. El paso de las actitudes a las imágenes del mundo se verifica por el salto desde el sujeto al objeto, del modo subjetivo de comportarse a la esfera de la expresión objetiva. Es de destacar la relación entre la actitud entusiástica y la imagen metafísica del mundo, o sea, entre metafísica y entusiasmo. La imagen metafísica del mundo tiende a ser una imagen de la totalidad o de lo incondicionado, de lo supremo, del Absoluto; "la estructura del espíritu humano es tal que el Absoluto es, por decir así, un lugar para el hombre, en el cual éste tiene que colocar algo". El tiene que colocar allí sea la nada, sea la tesis de que no habría ningún Absoluto. El hombre tiene que partir, además, de intuiciones de la esfera sensorio espacial, o de la anímico-cultural; pero al mismo tiempo él sabe perfectamente que estos contenidos no representan lo mentado, sino que son sólo indicaciones del Absoluto, o, como, con más precisión y en forma bien determinada, las llamará después Jaspers "cifras".

A una actitud y a una imagen del mundo, en tanto que tales, no podemos llamarlas aún concepción del mundo; sólo pueden ser tomadas como uno de los elementos de la cosmovisión. Ahora bien, cuando a uno de estos elementos se lo imagina devenido absoluto en un objeto determinado, entonces se puede obtener una

caracterización precisa de algunos "tipos" de cosmovisión. Tanto las actitudes como las imágenes del mundo, como elementos de la cosmovisión, son involucrados dinámicamente por un tercer momento, el que Jaspers designa "vida del espíritu", es decir, las fuerzas cuyo centro de irradiación es el sujeto concreto, dueño de una determinada concepción del mundo, en función de la cual vive. Pero las actitudes y las imágenes del mundo no son más que abstracciones que aislan lo que de hecho existe como totalidad. Sólo cuando percibimos y sentimos aquellas fuerzas que en la vida anímica son y obran como totalidades, únicamente podemos saber lo que es una concepción del mundo, por cuanto de la unitaria manifestación de tales fuerzas han sido desprendidos, mediante una artificiosa labor de abstracción, los momentos constitutivos de la cosmovisión.

Lo medular de la Psicología de las concepciones del mundo está constituido por una investigación que también va a tener una posición central en el ulterior sistema de Jaspers, esto es, la determinación de lo que éste llama "situación límite". Las situaciones límites son "situaciones que son pensadas como sentidas y experimentadas en los límites de nuestra existencia"; para ésta ellas son esenciales, porque en las mismas se torna patente la limitación y finitud de la existencia; también lo son para nuestro ser humano, porque cada uno puede encontrarlas en sí mismo. De modo que las situaciones límites tienen una significación ontológica y antropológica; ellas tienen un carácter negativamente determinado a causa de que el hombre, chocando con los límites de su existencia, no encuentra en el mundo de los objetos nada firme, indudable, absoluto, en lo cual pueda confiar. En tales situaciones, como explica Jaspers, "todo fluye, todo se encuentra en el movimiento sin pausa del poner en cuestión, todo es relativo, finito, escindido en contras-

tes, jamás es el todo, lo absoluto, lo esencial". Tales situaciones límites son: **lucha, muerte, azar, culpa**, enumeración que Jaspers después modifica un tanto, agregando alguna otra. La lucha, por ejemplo, es una situación límite a causa de que ella nos lleva ante una contradicción real, pues sin lucha una existencia concreta es imposible, pero con la lucha la totalidad de la existencia tampoco es posible. Análogamente, la muerte es una situación límite por cuanto el desaparecer en los fenómenos pertenece a la existencia; si pudiésemos tomar la existencia de modo absoluto, cesaríamos de existir; el hombre, empero, muere antes que él haya alcanzado sus fines. Estamos impotentes ante la muerte como el punto que congela nuestra existencia. Todas las situaciones límites tienen de común su estructura antinómica, la que se manifiesta tan pronto el ser humano encuentra en sí tales situaciones. El hombre se halla en el límite de su existencia ante tendencias irreconciliables que le hacen imposible la vida y frente a las cuales él tiene de algún modo que reaccionar.

La *Psychologie der Weltanschauungen* prepara, podemos decir, el sistema filosófico jaspersiano, el cual, con mayor dimensión e importancia filosófica, se eleva, no obstante, sobre el fundamento aportado por la doctrina de la cosmovisión. La Psicología de las concepciones del mundo es, sin duda, filosofía y como tal debe tenerse, no como filosofía que suministra concepción del mundo o establece tabla de valores, sino como un enfoque universal de la problemática de la existencia humana. Heidegger señaló con toda razón en una nota de *Sein und Zeit* (pág. 302) que había una tendencia filosófica en Psicología de las concepciones del mundo, tendencia que se desconocía enteramente al tomarse dicha obra como un libro de consulta acerca de "tipos de cosmovisión". Después Jaspers va a dar articulación sistemática a su pensa-

miento como una "filosofía de la existencia" en su obra fundamental: *Philosophie*, en tres tomos. La filosofía reclama, según Jaspers, otra clase de pensar que el de la ciencia, un pensar en que el saber nos haga recordar de nosotros mismos, nos ponga en estado de vigilia, nos permita recogerlos en nosotros y nos transforme. El suelo más propiamente originario de la filosofía es el mundo infinito de lo comprensible, el que nos permite alcanzar una imagen cósmica que, distendiéndose entre el alma y la cultura, deja tras de sí toda conceptualización meramente objetiva. La filosofía tiene que tomar como punto de partida las ciencias del hombre para ir más allá de ellas y por encima del hombre mismo. De ahí que filosofía es, en definitiva, filosofía de la existencia, esto es, "la filosofía del ser del hombre, la cual va más allá del hombre". El problema, empero, reside en saber cómo ella debe sobrepasar la esfera humana sin un punto firme que señale la dirección de este tránsito. La existencia humana busca lo absoluto, pero no lo encuentra. Tal vez ella debe en el fracaso mismo de su búsqueda encontrar algo, a saber, el hombre existente se encuentra a sí mismo como filosofante, es decir, como buscador de lo absoluto, de lo trascendente. Es dudoso que este hallazgo que la existencia realiza en sí misma sea suficiente para ir más allá del hombre; pero de hecho no otra es la situación altamente peculiar del "fracaso", que según Jaspers caracteriza a la filosofía. "El pensar —nos dice— sólo puede dar su último paso trascendente en un superarse a sí mismo". Lo que él conquista filosofando tiene que ponerlo de nuevo en cuestión; no tiene que anular sus interpretaciones considerándolas falsas interpretaciones, sino al trascender mismo experimentarlo como fracaso, ya que sólo por el pensar que fracasa puede tornarse sensible la potencia de lo real. Si de este modo el fracaso está referido objetivamente a una

realidad más alta y él es más que mera negación y también más que una crisis del pensar y del conocer, por otra parte, y del mismo modo, subjetivamente la experiencia, que se presenta en todas las situaciones límites, cobra, por consiguiente, significación existencial. Tocamos aquí el concepto fundamental de lo que Jaspers entiende por existencia (*Existenz*), la que no significa, de acuerdo a la tradición, "existencia" ("Dasein") por oposición a "esencia" ("Sosein"); *Dasein* es lo existente como objeto, es decir, entitativo, con inclusión del hombre en tanto que también es objeto (de la psicología y de diferentes ciencias que lo estudian). La existencia (*Existenz*), en sentido jaspersiano, no es facticidad ni tampoco algo objetivo; no está dentro de la amplia relación sujeto-objeto, que nos obstruye el acceso a la totalidad del ser, la cual determina, desde el punto de vista antropológico, nuestra situación límite. La existencia no es, para Jaspers, un estar en el mundo, como para Heidegger, sino que se refiere a los dos miembros de la relación sujeto-objeto, a la vez, manteniéndose en esta entera polaridad. La existencia se manifiesta como lo originario en la resquebrajadura, en la escisión de nuestro ser; aunque ella es la fuente de nuestro pensar y de nuestro obrar, no podemos, empero, en ningún sentido hacer surgir de la existencia el mundo, porque la existencia no es el ser por antonomasia ni podría serlo. Si por un lado la existencia no es objeto o ente ("Dasein"), por el otro ella no es sin el objeto, sin lo entitativo. La existencia, cabe decir, "es" como individuo, pero ser individuo no significa ser existencia, porque individuo es una categoría objetiva. De la existencia no se puede hablar como de una cosa decidida, que cada uno conoce, sino que sólo la situación en que ella se encuentra puede ser descripta, situación que despierta al sujeto a la existencia mediante una radical conmoción de su soporte objetivo o entitativo. Se tra-



ta de las situaciones que Jaspers considera "situaciones límites", afirmando respecto a ellas que "experimentar situaciones límites y existir es lo mismo". En cuanto avanzamos desde situaciones, es decir desde realidades para un sujeto que, como ente u objeto, se interesa en ellas, hacia situaciones límites y reproducimos vivencias, las que nos traen a la conciencia la precariedad y cuestionabilidad de nuestro propio ente en general, llegamos a una determinación de la existencia. Este es el camino que Jaspers llama "esclarecimiento de la existencia" (*Existenzerhellung*), al que corresponde otras dos vías, las que nos son accesibles sólo a partir de aquí, y que son el camino filosófico de la "orientación en el mundo" (*Weltorientierung*) y el de la "lectura metafísica de las cifras" (*Chiffrelesen*). Se puede percibir sin dificultad que en esta triada se trata, de manera apenas indirecta, de las ideas del mundo, del alma y del Absoluto; se trata, por consiguiente, de la totalidad de la realidad objetiva, subjetiva y absoluta, es decir, de su fundamento supremo. Si hubiese de ello un conocimiento racional, entonces el ser podría ser el objeto y el término de nuestro filosofar. En este caso no tendríamos nada más que agregar una ontología a las tres partes constitutivas de la problemática tradicional de la filosofía, correspondientes a aquella triada; cosmología racional, psicología racional y teología racional. Pero tal conocimiento no existe, y la filosofía propiamente dicha surge más bien de la inquietud de un no-saber definitivo, manifestándose siempre como algo paradójal la tentativa de tornar pensable lo impensable; carece, pues, de todo sentido introducir esta precaria experiencia existencial en un sistema ontológico artificialmente construido. Sólo tiene sentido iniciar, a través de los pasos preparatorios de la orientación filosófica en el mundo, en la problemática existencial, y a partir de ella aventurar la interrogación metafísica como exégesis de signos; la

sustancia de sentido de tal exégesis sólo tiene un significado para la existencia posible. Jaspers se enfrenta críticamente con la ontología existencialista. Esta puede, ciertamente, tornar consciente al ser como el modo de ser que acaece para el pensar, pero no puede hallar un ser total, absoluto, por cuanto éste está justamente más allá de toda objetividad. Para Jaspers, "es únicamente de la existencia posible que procede la pasión por el problema del ser en sí, en el movimiento de trascender todo ser empírico y todo ser objeto". La interrogación por el ser no puede ser, empero, indiferente a la existencia posible, interesada en él. "La indagación del ser refluye hacia la cuestión que concierne a aquel que busca. El no es solamente ser empírico, porque éste, por tener en sí mismo su apaciguamiento, no busca el ser. El ser de aquel que busca, en tanto que tal, es existencia posible, y su búsqueda es la filosofía. El ser no es una cuestión más que desde el momento en que puede ser captada a partir de la existencia en el ser empírico, cuando la existencia tiende hacia el ser, por la filosofía, en los caminos del pensamiento". La ontología, tal como la concibe Jaspers, puede, por cierto, despejar el camino para cerciorarse de un ser, pero sólo negativa e indirectamente a causa de que ella muestra cómo a ningún ser dado como objeto indagable le es posible mantenerse como el ser propiamente dicho. Esto nos dice que la ontología sólo como ontología crítica es viable y precisamente en la perspectiva de lo que Jaspers llama esclarecimiento de la existencia. Desde ésta no hay ningún camino que nos lleve a una nueva ontología. La filosofía se va a resolver en una filosofía del "fracaso", pero lo que distingue al auténtico fracasar en la pesquisa del ser del falso e inoperante es que el primero conduce al ser e impide una falsa satisfacción en la ciencia y en los conocimientos que ella nos proporciona. El fracaso es fecundo por el impulso que él pone en el saber y lleva a éste a quebrarse en

los escarpados flancos del todo, de lo indefinido. Tal impulso a trascender apunta al ser en lo dudoso e incierto; pero sólo la trascendencia nos proporciona la certidumbre del ser que buscamos. El ser es lo "englobante" que incide acuciosamente sobre nuestra existencia posible. De ahí que Jaspers haga del concepto de lo "englobante" el punto central de su pensamiento, expresado, en su libro **Vernunft und Existenz**, con precisión y sentido unívoco. "Lo englobante del ser que somos nosotros es la condición bajo la cual todo otro ser es ser para nosotros". En esta afirmación podemos ver que el concepto de lo englobante trasunta, en cierto sentido, el punto de vista filosófico trascendental de Kant, sólo que Jaspers lo ha transformado en punto de vista filosófico existencial.

En su última obra sistemática, Jaspers aporta los fundamentos para una **Lógica filosófica**, de la cual ha aparecido hasta ahora el primer tomo, intitulado "De la verdad" (**Von der Wahrheit**), grueso volumen de aproximadamente mil páginas. La "lógica filosófica" jaspersiana está lejos de ser una lógica formal ni matemática de tipo aristotélico o leibniziano, aunque tampoco es interpretada existencialmente. Por "lógica filosófica" debemos entender más bien la disección y confrontación de los dos principios fundamentales de Jaspers, a saber, "la razón cobra sustancia sólo por medio de la existencia, y la existencia sólo se aclara por medio de la razón". De modo que, para Jaspers, no se trata del concepto aristotélico de la verdad como concordancia, sino de la verdad como asentimiento. En este sentido, afirma: "La verdad del pensar esclarecedor de la existencia no reside jamás en el contenido como tal, sino en lo que acontece en mí mediante el pensar". Por consiguiente, para Jaspers, la lógica, como forma deviniente de la corrección, ha llegado a ser el

tema de la "comunicación de la existencia", y no de la "comunicación del objeto". El tema de la comunicación es un problema al que él asigna fundamental importancia, denunciándose en ello el decisivo influjo que Kierkegaard ha tenido en su concepción filosófica.

(1952)

## EL TIEMPO EN SAN AGUSTIN

(CON REFERENCIA A PLOTINO Y HEIDEGGER)

Aurelio Agustín, nacido en Tagasti, Numidia (Africa) el 13 de noviembre del año 354 de la era actual, fue el gran teólogo y maestro en doctrina cristiana del occidente latino. Tras una juventud apasionada y sensualmente tormentosa, abrazó la religión de Cristo. Su alma inquieta que supo de los placeres del mundo ancló en el plácido puerto de la gracia y la beatitud.

Ante la trayectoria de su vida antes de su conversión y la meta alcanzada después de ésta, podemos decir: ¡Bienaventurados los pecadores porque para ellos está reservada la santidad! Es que la caduca y frágil naturaleza humana es raigalmente antinómica, contradictoria. Mientras ella alienta y lucha por inasequible perfección va mordida por grandes y crueles contrastes. Sólo a través del contraste, de la interna y lacerante contradicción entreveremos el rumbo hacia aquello que anhelamos y buscamos apasionadamente, al hilo de nuestro incierto devenir. Otro maestro, éste ya moderno en doctrina cristiana, pero de cristianismo absoluto y desesperado, Kierkegaard, estampó en una de sus *Diapsalmatas*, lo siguiente acerca de esta brújula dolorosa y azogada del contraste: "Pertenece a las imperfecciones de nuestro ser el que sólo a través del contraste tengamos que lograr lo que ambicionamos. Esto, para el psicólogo conocedor se manifiesta

en las más diversas formas: el melancólico tiene una fuerte inclinación por lo cómico, el sensual por lo idílico, el libertino por lo moral y el escéptico por la religión. A mí me basta recordar que sólo a través del pecado contemplamos la beatitud". Quizá Agustín se decidió por la vida edificante y la santidad porque entrevió a través del pecado la beatitud; y ello nos da testimonio de lo que fue su transida y magnífica humanidad. Esto es lo que concierne al teólogo y al santo. Pero nosotros nos ocuparemos de un aspecto de su pensamiento filosófico, de su concepción del tiempo y esto con referencia al tiempo en Plotino y en Heidegger.

Para acceder al tema, veamos antes, en sus grandes lineamientos, su problemática de conjunto y la motivación que lo lleva a ésta.

Ante todo, es de notar que las cualidades y los matices del pensamiento de Agustín y de su estilo mental son sólo explicables teniendo en cuenta su evolución vital y personal. Su adhesión al maniqueísmo, con su dualismo del principio bueno y el principio malo, nos explica mejor que cualquier sondeo analítico de su posición espiritual, la discrepancia y la escisión moral en su propio corazón.

La lectura del *Hortensio* de Cicerón lo despertó a las inquietantes cuestiones acerca de la verdad y del origen del mal. Inseguro de lograr una respuesta satisfactoria a los interrogantes suscitados por lo atinente a una concepción del mundo, se entrega al escepticismo. Durante esta etapa de su vida y de su pesquisa, se mantiene alejado del cristianismo. Recién llega a éste a través del camino que pasa por el platonismo. Luego se familiariza con Platón y Plotino. Es entonces cuando se abre y se aguza su visión para el mundo espiritual inteligible. Este descubrimiento es el motivo, la pre-condición para su crisis religiosa. Con la lectura de la *Biblia* se decide su conversión expe-

rimentando Agustín la consoladora certeza de la nueva vida religiosa que nacía en él. El cambio se opera mediante el tránsito que hace su pensamiento del idealismo metafísico a la fe histórica en el hijo de Dios que ha devenido hombre. En las *Confesiones*, Agustín precisamente señala que el principio del logos que ha devenido carne, asentado en el prólogo del Evangelio de San Juan, será el punto de divergencia y separación entre neoplatonismo y cristianismo.

El camino filosófico agustiniano exhibe dos estadios. En primer lugar considera necesario obtener para el conocimiento un punto de partida objetivo (efectivo). Agustín no lo va a hallar en la percepción externa, sino que su avezada mirada psicológica, vuelta hacia lo interno, también va a determinar la dirección hacia adentro para la indagación gnoseológica. Es así como, mucho antes que Descartes, va a discernir en la auto-certeza de la propia vivencia de la conciencia la primera etapa indubitablemente cierta en el avance metódico del conocimiento. Para Agustín, el mundo como sometido al devenir y al cambio, no tiene un verdadero ser en el sentido del concepto platónico de ser; el mundo sólo es por participación en el verdadero ser.

En este principio va a asentar y fundar su concepto especulativo de creación. Y su divergencia con el neoplatonismo va a quedar así bien marcada. No va a considerar, como lo sostiene el neoplatonismo, el surgir del mundo como necesidad natural de una emanación de la pluralidad a partir de lo *Uno* sino, por el contrario, lo va a concebir como libre acto creador del Dios personal. El mundo creado por Dios tiene que ser por éste continuamente conservado en el ser para que no se hunda en la nada. De donde la conservación del mundo es una continua creación. Es el argumento de la creación continua que, como principio de la dogmática cristiana, va a reaparecer explícitamente en la problemática cartesiana. Otro aspecto esencial, que ale-

ja a Agustín del neoplatonismo, y particularmente de su orientación intelectualista en la ética, va a resultar de la afirmación agustiniana del "primado de la voluntad", del que derivan fundamentales consecuencias tanto en lo ético como en lo gnoseológico. Conforme a él, el bien por antonomasia es la voluntad moral cuyo cánon es el orden eterno, el que tiene en Dios, como el bien originario, su fundamento.

Como Max Scheler lo ha mostrado, el *volo ergo sum* agustiniano entraña una primacía del amor con relación al conocimiento. Esta primacía significa al mismo tiempo la de los actos mediante los cuales tomamos interés en algo frente a los actos que suministran contenidos racionales e ideológicos. Esta dirección emocional, que por primera vez despunta en el pensamiento de Agustín ha anticipado resultados actuales no sólo en el dominio de la psicología, sino también en el de la gnoseología. Ha influido decisivamente, además en la filosofía contemporánea, determinando, por ejemplo, la posición de Max Scheler, cuya problemática da acentuada primacía a lo emocional.

\* \* \*

¿Qué lugar asume el tiempo dentro de la concepción agustiniana de lo anímico y con relación a la idea de un mundo en devenir? Veámoslo. Recordemos nuevamente, ante todo, que Aurelio Agustín viene del neoplatonismo. En lo que respecta al problema del tiempo y la eternidad se inspira en Platón, a través de Plotino. Y en lo que concierne a la cuestión del tiempo se plantea, más o menos, igual problema que el que se planteó Plotino, o sea el de explicar qué es el tiempo y, junto con ello, aclarar también el problema de la movilidad de las cosas del mundo, o sea el del movimiento cósmico. En las *Confesiones*, libro XI, Aurelio Agustín se pregunta: "¿Qué es el tiempo?" y se responde:

"Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es, que sé, que si nada pasase, no habría tiempo pasado; y si nada sucediese no habría tiempo futuro; y si nada existiese no habría tiempo presente". Como vemos, al tratar de explicar el tiempo, Agustín lo toma en sus tres momentos, pero dentro de una línea progresiva. Su análisis va a incidir en el pretérito y en el futuro, que son los que ofrecen dificultades. "Pero, aquellos dos tiempos —nos dice Agustín— pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podamos decir con verdad que existe el tiempo, sino en cuanto tiende a no ser"?

Agustín ha tratado de captar intelectivamente, pues, este movimiento indefinible del tiempo como puro transecurrir, pero necesitando puntos de apoyo, de referencia, para su análisis, encuentra éstos en el futuro y en el pasado. Plantea así, el problema en función del presente, el que sólo se le ofrece como una invisible y casi inasible línea de tránsito entre el pasado y el futuro. Hay aquí, en consecuencia, el claro antecedente platónico de la concepción del instante. Cuanto más ahonda en el pretérito y en el futuro, su análisis lo lleva con más fuerza a plantear el problema del tiempo desde el presente. Nos dice: "Y sin embargo hablamos de **tiempo largo** y **tiempo breve**, lo cual sólo podemos decir del tiempo pasado y futuro. Llamamos tiempo pasado largo, por ejemplo, a cien años antes de ahora, y tiempo futuro largo, de igual modo, a cien años después; tiempo pretérito breve, si decimos, por ejemplo, hace diez días, y tiempo futuro breve, si dentro de diez días. Pero, ¿cómo puede ser largo o breve lo

que no es? Porque el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es. No debemos decir, pues: **es largo**, sino, hablando del pretérito, digamos que: **fue largo**; y del futuro, que **será largo**". Si analizamos la expresión agustiniana **tiempo largo**, se ve claro que en ella se concibe el tiempo conceptualmente y se lo piensa con relación, más aún, por similitud, al lapso y trayectoria espacial. Este es el primer plano del análisis temporal en Agustín. Este luego hará notar que lógicamente hay que decir que: "largo fue aquel tiempo siendo presente"; pero al fin de cuentas, el tiempo presente no puede ser largo, puesto que se reduce al breve espacio de un día, mas tampoco "ni aún un solo día es todo el presente". Si tenemos en cuenta que el día se compone de horas y éstas de "partículas pasajeras", los minutos, llegamos a la conclusión, según Agustín, de que "si hay algo de tiempo que pueda concebirse como no divisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, ese momento sólo es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado que no se detiene ni un instante siquiera". No obstante sentimos los intervalos de tiempo y, comparándolos entre sí, "decimos que unos son más largos y otros más breves", subraya Agustín. Debemos, pues, concluir que sentimos y medimos el tiempo cuando pasa, es decir sólo cuando es presente. De ahí que tengamos que reconocer que sólo el presente tiene existencia, y por ello la concepción agustiniana le otorga primacía. Esto resulta de la siguiente afirmación: "Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos y los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de cosas pasadas, presente de cosas presentes y presente de cosas futuras". Por estas expresiones es evidente la primacía que se otorga al presente. En consecuencia, en la explicitación agustiniana se de-

fine el tiempo como tiempo anímico o psicológico. Por eso Agustín pasa a decirnos: "Porqué estas tres cosas están de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no las veo: el presente de cosas pasadas, en la memoria; el presente de cosas presentes, en la contemplación; y el presente de cosas futuras, en la expectación". "Si es permitido hablar así —agrega— veo tres tiempos y confieso que los tres existen. Dígase también que son tres los tiempos: presente, pasado y futuro; dígase, siguiendo el modo impropio de hablar que usa la costumbre de manera que nos referimos impropriamente al pasado y al futuro". En consecuencia, ambos no son modos auténticamente temporales, sino que su temporalidad les viene, como reflejo, del presente; sólo el presente es propiamente temporal. Esta primacía agustiniana del presente queda fuera de duda y todavía subrayada por las siguientes palabras: "Medimos los tiempos que pasan; y si alguno me dice: ¿de dónde lo sabes?, le responderé que lo se de que los medimos y de que no se pueden medir las cosas que no son, y de que no existen los pasados ni los futuros". Surge aquí, pues, otra cuestión fundamental, la que se refiere al modo de medir el tiempo. Es lo que podríamos llamar el segundo plano o fondo del penetrante análisis agustiniano de la temporalidad, en el cual se decide su concepción. "Yo mido los tiempos —nos dice Agustín—; mido y no se lo que mido; mido, sí, el movimiento del cuerpo por el tiempo. Pero ¿no mido también el mismo tiempo? Mas ¿podría tal vez medir el movimiento del cuerpo y cuánto ha durado y cuánto ha tardado en llegar de un punto a otro, si no midiese el tiempo en que lo mido? Agustín llega, así, al tiempo como decorso o duración anímica. Y después de establecer que "una cosa es el movimiento del cuerpo y otra aquello con que medimos su duración", formula esta pregunta decisiva: ¿Quién no ve cuál de los dos debe decirse tiempo con más propiedad?". Agustín

infiere aquí la temporalidad anímica como temporalidad primaria de la cual se derivaría el tiempo físico, el tiempo mundial. La concepción de Heidegger, del tiempo, está muy cerca de esta concepción agustiniana. También para él el tiempo, pero como temporalidad existencial, es primario y en éste se origina el tiempo mundial; el tiempo físico y cronométrico, que es el tiempo del movimiento de los cuerpos en el espacio. La conclusión a que llega Agustín respecto al primario carácter anímico del tiempo es terminante. Veámoslo: "Mido el tiempo, lo sé; pero no mido el futuro, que aún no es, ni mido el presente, que no se extiende por ningún espacio, ni mido el pretérito que ya no existe. ¿Qué es pues lo que mido? ¿Acaso los tiempos que pasan, no los pasados? Así lo había dicho ya". De este modo va eliminando todo lo que puede implicar un signo externo para la medición del tiempo. Este es tan sólo un transecurso anímico y en consecuencia, sólo el alma lo puede medir. Nos dice todavía de modo inequívoco: "Me pareció que el tiempo no era otra cosa que una extensión; pero ¿de qué?, no lo sé, y milagro si no es del mismo ánimo". Sin duda lo que Agustín llama impropriamente *extensión*, debemos interpretarlo como *duración*, concepto muy parecido a la *durée* bergsoniana. Y en este plano de fondo de la exégesis agustiniana del tiempo se torna a destacar la primacía del presente entre los momentos temporales. Escribe Agustín: "En tí alma mía mido los tiempos. En tí, repito, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es, no quieras perturbarme con la caterva de tus afecciones. En tí, repito, mido los tiempos. La afección que en tí producen las cosas que pasan, y que cuando éstas han pasado, permanece, es lo que yo mido presente, no las cosas que pasaron para producirla; y es también lo que mido cuando mido los tiempos". El alma es, pues, la que mide el tiempo, y lo mide como puro transecurso.

Agustín termina afirmando: "¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y sin embargo ya existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que los pretéritos ya no existen? Y sin embargo todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pasa. al no ser lo que es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación del futuro (en el presente); ni largo el pretérito, que ya no es, sino que un pretérito largo es una larga memoria (en el presente) del pretérito".

¿Cómo concibe el tiempo Plotino? En la IIIª Ennéada, en la que trata el problema bajo el título "De la eternidad y el tiempo", nos dice al comienzo: "La eternidad y el tiempo son dos cosas diferentes; la eternidad está en la naturaleza que dura siempre, y el tiempo en lo que nace y en el universo sensible". La eternidad, para Plotino, surge del tiempo como un momento vacío de la abstracción. A su vez intenta derivar el tiempo de la eternidad, y como un momento de la abstracción de la eternidad. Hay en consecuencia dos caminos: uno, que asciende del tiempo a la eternidad, por abstracción del tiempo; y otro, que desciende de la eternidad al tiempo, por abstracción de la eternidad. Recordemos aquí que Platón en el *Timeo* considera el tiempo sólo como temporalizándose a partir de la abstracción de la eternidad; así el tiempo resulta para él, "la imagen móvil de la eternidad que avanza (se mueve) según el número". El tiempo surge entonces de y por la proyección de la realidad única, extra-temporal, que es la eternidad. En Plotino, en cambio, como lo acabamos de apuntar, hay un camino ascendente y otro descendente. Cuan-

do intenta definir la eternidad por abstracción del tiempo, está yendo de lo real y empírico a lo inteligible; cuando desciende de la eternidad al tiempo, va de lo inteligible a lo que es la singularidad del acontecer temporal. Esto último, es más bien, una imagen poética, pues tal derivación no se verifica. De lo estático y extra-temporal no podemos ir al tiempo, que es transcurso, duración; ni, por lo tanto, fundar la noción de tiempo. El intento inverso, sí es posible. Habría incluso (sobre el supuesto de la concepción platónica de las ideas, y del espíritu, en Hegel) la posibilidad de arribar a ciertos entes que en el decurso temporal se mantienen constantes, como serían los objetos matemáticos y lógicos, que se los considera intemporales. Siendo imposible una derivación directa del tiempo, Plotino introduce un principio intermedio que es el alma, el alma universal. El alma experimenta en sí cierta fuerza inquieta y, así, se hace a sí misma, tiempo; el alma sería la instancia en que se realiza el tránsito de lo intemporal o supratemporal —la eternidad— al tiempo. Mientras la eternidad es la vida del espíritu, el tiempo es la vida del alma, la que en su movimiento pasa de una manifestación a otra de la vida. (Esta dualidad de espíritu y alma reaparece con caracteres definidos y acentuados en el idealismo alemán: Schelling, Hegel). Mediante esto se desarrolla una cierta dualidad en el alma cósmica plotiniana. Una parte de ésta, está dirigida hacia arriba (a la eternidad) y queda en reposo; ha accedido a lo inteligible, lo que implica arribar al reposo, luego de trasponer la inquietud de la vida. La otra parte, en cambio, siempre inquieta e inestable, deviene constantemente. De este modo tenemos, en vez de identidad, regularidad y estabilidad, algo inestable; ya esto o aquello en actividad; en vez de lo inseparable y Uno, una imagen de sombra de lo Uno; en lugar de lo infinito y total, la sucesión en serie infinita.

En consecuencia, al realizarse el tránsito de lo Uno al tiempo, el Uno se disgrega; frente al estatismo encontramos la inquietud. La sustancia en que acontecen estos cambios, es, para Plotino, el alma universal. La tendencia al todo eleva hacia lo inteligible y en esta ascensión se revela el tiempo como tendencia hacia el futuro. La tendencia al ser, es decir, al espíritu, es el motor propiamente dicho para el movimiento del mundo, y, como éste, del tiempo. Con este giro va Plotino al encuentro de Platón: lo temporal es sólo una imagen con cierta movilidad, y lo inteligible es el motor que produce esa imagen. Pero, apartándose de Platón, Plotino pone dicho motor, más que en lo inteligible, en la tendencia al ser. Nos dice que no debemos "tomar el tiempo fuera del alma, como tampoco la eternidad fuera del ser; él no acompaña al alma, no le es posterior; pero él se manifiesta en ella, está en ella y está unido a ella así como la eternidad al ser inteligible". La esencia de las cosas en gestación —afirma Plotino— consiste en un constante futuro.

Acceder, por la tendencia a lo inteligible, a ese plano, es una tarea que, con raíces en el presente, no se puede realizar en éste, sino en un momento posterior: el futuro. De aquí que Plotino nos diga: "El ser de las cosas engendradas parte del primer momento de su generación y va hasta su último momento, en el que cesan de ser; hay, pues, para ellas un futuro, y si se les suprime su vida y por consiguiente su ser, serían por ello aminoradas". Con esto se nos revela algo fundamental en el pensamiento de Plotino, a saber el futuro como ser propiamente dicho del tiempo. Aquí hay, pues, que destacar un tiempo que, tendiendo a lo intemporal, requiere, para ser la vía hacia lo inteligible, temporalizarse en vista del futuro. Tenemos con esto también un antecedente importante para la concepción del tiempo en Heidegger. En lo que



respecta a Agustín, comprobamos que éste, al poner el tiempo en el alma individual, diverge de Plotino, que lo atribuye al alma universal. Pero tal divergencia o la suposición, a que se inclinan algunos intérpretes, de que Agustín no entendió a Plotino, quizá no tenga asidero, si tenemos en cuenta el alcance de lo afirmado por éste. Nos dice que el tiempo, al que "hay que concebir como alargamiento progresivo de la vida del alma", está en el alma universal y, de conformidad, en todas las almas, ya que todas no hacen más que una". Emile Bréhier, en su óptima traducción de las *Ennéadas*, edición de "Les Belles Lettres", aclara perfectamente el significado de este pasaje, explicando que la unidad de las duraciones de cada una de las almas es, pues, para Plotino, solidaria de la unidad sustancial de las almas. Desde el punto de vista plotiniano, si el tiempo está en la unidad de todas las almas, o sea en el alma universal, no es extraño pues, que Agustín lo sitúe en el alma individual y vea en él una extensión de la misma.

En síntesis, para Plotino, el tiempo se temporaliza en vista del futuro, el que adquiere primacía, mientras que, para Agustín, ésta corresponde al presente, que representaría el modo propio del tiempo. Influencia de ambos, de Plotino y Agustín, hay en la concepción heideggeriana del tiempo, la que por otorgar primacía, una primacía existencial, al futuro tiene un entronque más directo con el primero.

El tiempo como discreción cuantificada por el intelecto, que es el que conciben Parménides, Platón y Aristóteles se encuentra en oposición al tiempo afirmado como temporalidad extática por Heidegger. Es lo que éste llama el tiempo existencial, el cual se manifiesta por éxtasis. Este tiempo extático es lo que permite al *Dasein* estar o situarse más allá de un presente sucesivo para asirse a sí mismo como totalidad.

Los tres momentos, pasado, presente y futuro son tres momentos desglosados por el análisis; si se prescinde de éste y se captan emocionalmente —por comprensión existencial— el resultado es una unidad, eso que Heidegger llama el *cuidado*, la *cura* (*Sorge*). Y es por la temporalidad, la que constituye el fundamento primario del *Dasein* (del ente humano), que llegamos a comprender como cuidado la articulada totalidad de estructura del *Dasein*. El peculiar poder ser integral del *Dasein* es un modo del cuidado. El *Dasein*, inmerso extáticamente en su temporalidad, sólo puede ser un todo, existir íntegramente, o sea, totalizarse en cada momento, si existe desde el futuro en virtud de una decisividad anticipatoria. Esto es lo que Heidegger llama *Sein zum Tode*: ser para la muerte, para el fin.

El *Dasein* es un continuo hacerse, no es, sino que es un llegar a ser; a nuestro existir lo afecta una constante inconclusión, la que sólo se cierra cuando hemos logrado asir, anticipándonos, el fin del estar-en-el-mundo. (Explicaría esto, aproximadamente, la posición del estóico, que pedía vivir cada día como si fuese el último). Tal anticipación es posible porque la temporalidad existencial es un tiempo extático, que se actualiza o temporaliza desde el futuro, merced al cual cobran sentido el presente y el pasado. La primacía que adquiere el futuro garantiza al *Dasein* la actuación de la capacidad, incita en él, de anticiparse y existir desde su fin. Es que el *Dasein*, en su llegar a ser, es siempre prospectivo. El no sólo puede concebir el pasado en función del presente, sino también el futuro, por la prospección que lo lleva a anticiparse temporalizándose y existiendo desde lo que adviene, esto es, desde el futuro. Vale decir, que el poder de ser un todo, entrañado por el *Dasein*, se apodera de cada momento temporal de su devenir, y desde él trata de integrarse anticipatoriamente; esto es, llegar a

asirse a sí mismo como un todo. La sucesión de "todos" —de unidades totales— a través de las cuales el *Dasein* va haciéndose a sí mismo, es lo que Heidegger llama la existencia auténtica. La inauténtica, la trivial y cotidiana, es aquella que en vez de asirse como un todo, va a horcajadas en el tiempo a través de un presente sucesivo, en el cual se dispersa. En consecuencia para Heidegger, el tiempo no es, sino que se temporaliza; es un éxtasis o sea un "saltar del *Dasein* fuera de sí", para volver a sí mismo como un todo. Es extremadamente sutil, y no fácil de traducirlo terminológicamente en forma conceptual a nuestro idioma, el análisis heideggeriano de la temporalidad. Trataremos no obstante, de sintetizarlo en sus líneas esenciales. El ser para el fin o ser para la muerte, que pertenece al ser del *Dasein*, o sea la existencia, sólo es posible como ser futuro, en un sentido particular. **Futuro** no significa aquí un ahora que aún no ha devenido, "efectivo" y que una vez será real (es decir presente), sino lo por venir en que el ente humano (o *Dasein*) en su más peculiar poder ser, avanza en y hacia sí. Lo que hace al *Dasein* propiamente futuro es el anticiparse. Pero propiamente futuro es el *Dasein* propiamente **sido**. El anticiparse en la más extrema y propia posibilidad (la muerte) es el retornar más comprensivo a lo **sido** más peculiar. El *Dasein*, el ente humano sólo puede propiamente **haber sido** en tanto que él es futuro. Es así como en cierto modo, el **sido**, el pasado del *Dasein* surge del futuro, y esto de manera que el futuro **sido** entrega de sí el presente. El futuro - sido - presente, presentándose como habiendo sido, es decir, el futuro **pasado como presente** (momento existencial que podemos expresar con el tiempo del verbo que designamos futuro perfecto: **yo habré sido siendo**), es el fenómeno unitario que Heidegger llama temporalidad. "Temporalidad —nos dice— es el primario "fuera de sí y para sí mismo".

De aquí que a los ya caracterizados fenómenos de futuro, pasado y presente los llama Heidegger "éxtasis de la temporalidad". Menciona el futuro en primer lugar porque él tiene una primacía en la unidad extática de la temporalidad primaria. Por el futuro se temporaliza esta última.

Por último, cabe señalar que en la concepción del tiempo en Agustín, la primacía la tiene el presente, en Plotino el futuro, y en la de Heidegger asimismo el futuro. Estas tres concepciones, la de Plotino, la de Agustín y la de Heidegger y sus análisis correlativos, se cuentan entre los más profundos y sutiles que nos ha dado la especulación filosófica occidental.

(1954)

## EL HUMANISMO DE HOELDERLIN

(UN PARALELO CON HEIDEGGER)

No es una mera preferencia erudita la que ha llevado a Heidegger a un ahondada exégesis de la poética de Hölderlin. La concepción y el sentimiento lírico fundamental de Hölderlin ejercieron influjo decisivo ya en el comienzo del filosofar del autor de *Sein und Zeit*. La influencia del poeta se cierne como un ala tutelar sobre el pensamiento de Heidegger, determinando y hasta troquelando aspectos fundamentales de su problemática.

La idea de destino, tal cual es acuñada por Hölderlin en su *Empedokles*, aparece en la noción heideggeriana de "ser para la muerte", y de totalización de la existencia como cumplimiento de destino. Lo sustancial de la expresión "los Dioses", con el significado que le da Hölderlin, aparece en el Heidegger de *Brief über den "Humanismus"*, como asimismo la del "acercamiento" o "alejamiento" de los Dioses con relación al hombre. Ella reaparece directamente o en alguno de sus avatares esenciales (por ejemplo "lo sagrado"), y con más fuerza en el giro mitologizante de la última etapa de su labor especulativa (\*), con-

(\*) Acerca de esto remitimos a los capítulos IV ("Heidegger, mitólogo del ser") y VII ("El humanismo y sus fundamentos existenciales, en *Existencialismo y Crisis de la Filosofía*, edit. Devenir", 1963).

cretada en el Nachwort a *Was ist Metaphysik?*, y más recientemente en *Das Ding*. Dejamos en suspenso la cuestión (que excede nuestro tema) de si hoy, para el pensamiento filosófico es posible desandar el camino y marchar a redrotiempo desde el logos al mito; problema que requiere elucidar lo que significó para el pensamiento griego haber hecho el camino que lo condujo del mito al logos. Asimismo queda fuera de nuestro enfoque el problema implícito en las tentativas frustradas por maridar (consustanciar) filosofía y mito (concebido éste como forma expresiva del contenido de la revelación), que, a partir del último Schelling, ha venido realizando esporádicamente el pensamiento occidental al hilo de una cosmovisión teogónica cuya motivación y finalidad eran poner remedio a la crisis en que había comenzado a debatirse el cristianismo, y la que, al agudizarse, ha tornado evidente su colapso. Tal concepción, en Schelling mismo, no era más que el intento, fallido, de ofrecer al cristianismo, en medio de la procela del acontecer histórico, una tabla de salvación.

El significado esencial del simbolismo del sacrificio de Empédocles, al arrojarse al Etna, reintegrándose así a la naturaleza —a su elemento ígneo— se conceptualiza, pues, y se explicita filosóficamente en el modo ontológico de “ser para la muerte” o “ser para el fin”, que, en *Sein und Zeit*, da cuenta de la totalización temporal del ente existente, y que en *Das Ding* se trueca, mitologizado, en la idea de “los mortales”. “Los llamamos los mortales —nos dice Heidegger— no porque para ellos finiquite la vida terrena, sino porque ellos son capaces de la muerte como muerte” (1), pues la muerte “como cofre de la

(1) *Das Ding*, en “Gestalt und Gedanke”: Ein Jahrbuch Baydersischen Akademie der schönen Künste, R. Oldenbourg, München, 1951.

nada” entraña en sí la potencia de “esencializar” propia del ser. El concepto opuesto —y correlativo— al de los mortales es el de los Dioses “inmortales”. También el concepto de culpa, entendido ontológicamente como fundamento de un ser (el hombre) determinado como negación, vale decir como fundamento de una nihilidad, y asimismo el existencial de la angustia que se funcionaliza, para Heidegger, en el “llamamiento de la conciencia”, la que llama a la existencia a la finitud de su poder ser, o sea a su culpabilidad esencial, son la transcripción filosófica de la “culpa” de Empédocles, que consiste en su separación de los Dioses, en su diferenciación de éstos como individuo, en su singularización, en virtud de la cual su “culpabilidad” humana, su ser, escindido de lo divino, de la naturaleza, se abre al llamamiento de su mismidad menesterosa y afronta, en entrega total, el cumplimiento de su destino trágico. Al decidirse libremente a morir, Empédocles considera su decisión, nos dice Hölderlin, “como una necesidad que se sigue de su más íntima esencia” (1). Su vida se ha vuelto profana por haberse separado de la naturaleza, y situado, como individuo diferenciado, frente al “padre éter”, quedando así consignado a su mismidad finita. Entonces, expresa Hölderlin “madura su decisión, la que ya hacía mucho alboreaba en él, de unirse a la naturaleza por la muerte voluntaria” (2). Su sacrificio es, pues, una reintegración. Ha medido en toda su magnitud, afrontándola en su consecuencia necesaria, la “culpabilidad” de su disyunción de la naturaleza:

“Das Leben der Natur, wie sollt' es mir  
Noch heilig sein, wie einst; Die Götter waren  
Mir dienstbar nun geworden, ich allein

(1 y 2) *Empédocles*, I. Stufe, p. 70. Sämtliche Werke, III. Bd., ed. Hellingrat, 1922.

War Gott un sprachts im frechen Stolz heraus.  
O glaub' es mir, ich wäre lieber nicht  
Geboren" (1).

("La vida de la naturaleza, cómo había de ser  
para mí aun sagrada como entonces. Los Dio-  
[ses  
habían llegado a serme tributarios;  
yo solo era Dios y lo expresé con insolente or-  
[gullo.  
;Oh, excédme, hubiera preferido no haber na-  
[cido!"])

Empédocles no es "culpable" porque se haya di-  
vinizado a sí mismo, sino porque al remitirse a su  
mismidad finita ha roto la intimidad y armonía con  
que vitalmente se vinculaba a lo divino y a la natu-  
raleza. Ha diferenciado un hacer humano (su empre-  
sa individual) del ser divino. Para ser uno con los  
Dioses y reencontrarse con éstos, le era necesario ex-  
tinguirse como ser finito.

Cuando Hölderlin, en su Drama, y en su integral  
visión poética y filosófica de la antigüedad griega,  
invoca a los Dioses, entiende conjurar —más allá de  
la imagen puramente estética de las divinidades olím-  
picas, forjada por el clasicismo del siglo XVIII— los  
elementos y potencias de la naturaleza inorgánica:  
tierra, aire, cielo, sol, éter...

Empédocles ante el trance supremo, ya resuelto al  
sacrificio, los conjura así:

"Und du, o Licht, und du, du Mutter Erde!  
Hier bin ich ruhig, denn es wartet mein  
Die längstbereitete, die neue Stunde  
Nun nicht, im Bilde mehr, und nicht, wie sonst,  
Bei Sterblichen im kurzen Glück, ich find',

(1) Empédocles, II. Stufe, p. 95, S. W. III, ed. cit.

Im Tode find' ich den Lebendigen  
Und heute noch begegn' ich ihm, denn heute  
Bereitet er, der Herr der Zeit, zur Feier  
Zun Zeichen ein Gewitter mir und sich" (1).

("Y tú Oh luz! y tú, tu madre tierra!  
Aquí estoy yo tranquilo, pues me espera  
la nueva hora, hace tiempo preparada.  
Ya no más en imagen y ni como entonces  
entre los mortales de breve dicha hállola.  
En la muerte encuentro yo al Viviente  
y hoy todavía me doy con él, pues hoy  
prepara él, el Amo del Tiempo, como señal  
de la fiesta, una tormenta para mí y para sí").

Ahora bien, los Dioses para Hölderlin, no son me-  
ros símbolos, alegorías, que traducen estados aními-  
cos, ni tampoco creaciones de la fantasía. Los Dioses  
son configuraciones o formas objetivas, esenciales, del  
ser, concebido éste como el todo viviente de la natu-  
raleza. Heidegger, glosando la poesía de Hölderlin, en  
que está dicho:

"....., und Winke sind  
Von Alters her die Sprache der Götter" (2).

("....., y señales son  
desde antiguo el lenguaje de los Dioses").

afirma en consonancia con esta idea: "la instauración  
del ser está ligada a las señas de los Dioses": (3).

El hombre, existencia menesterosa y finita, se en-  
cuentra con los Dioses por diversos caminos y en los  
diferentes avatares y contingencias de su vida. En el

(1) Empedokles, III. Stufe, p. 223, S. W. III, ed. cit.

(2) S. W., Bd. IV. ("Rousseau"), p. 135, ed. cit.

(3) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung ("Holderlin y  
la esencia de la poesía"), p. 43, Klostermann, Franck-  
furt, 1951.

horizonte histórico-universal sobre el cual Hölderlin proyecta a Empédocles como reformador, poeta y filósofo, se ciernen los Dioses e impera el destino. Y en esta perspectiva, Cristo es, para él, uno de los Dioses, un Dios más. No el último, como para Schelling, que ve en el cristianismo la ultimidad y perfección de un supuesto proceso teogónico, sino un eslabón en el cielo divino y siempre recomenzante de la naturaleza, cuya sacralidad, para Hölderlin, es originaria y por lo tanto está por encima de los Dioses. Pues los Dioses, como nos dice Nietzsche, también mueren y sentimos su descomposición divina. Ya Empédocles anunció la idea de la primaria potencia creadora de la naturaleza. En su poema sobre *La Naturaleza*, afirma que de los "elementos", fuego agua, tierra y éter, brotaron todas las cosas. De ellos "brotó todo lo que fue, es y será, árboles y hombres... y aun dioses de dilatada vida..." (1). Alude así a la *physis* y a su proceso creador, a su sacralidad fecunda.

Hölderlin participa, haciéndola suya, de la concepción griega que antepone unívocamente lo divino a lo humano, siendo, para él, lo divino —los Dioses— una forma objetiva del ser, a cuya esencia queda subordinado el hombre y lo humano en él, el que es plenamente hombre sólo así y porque ha llegado a la intimidad (*Innigkeit*) con la naturaleza y lo divino. Las tensiones y los contrastes humanos polares que cobran forma en el decurso temporal son tan sólo una manifestación simbólica de un acontecer que originariamente se cumple en el seno sacro de la naturaleza, el mismo del que brotan "árboles y hombres", todos los seres en diversidad múltiple, y en el cual también germinan los Dioses "de dilatada vida". El "amo del tiempo", que para Hölderlin es también un Dios,

(1) Fragmentos 17 y 21 Diels. *Fragmente der Vorokratiker*, I, págs. 229-230 y 233, 4a. ed., 1922.

conjura y opera, mediante la presencia de los mítico, el desenlace de las fuerzas demoníacas actuantes en la entraña de lo temporal, del humano devenir histórico, polarizándolas en el sentimiento de la reconciliación y reencuentro del hombre con los Dioses. Esta conjunción es asimismo y simultáneamente la reconciliación de cielo y tierra. Heidegger, en pos de Hölderlin, viene a decirnos también: "La tierra y el cielo, los Dioses y los mortales están en correspondencia recíproca a partir de sí mismos" (1).

Ahora bien, para Heidegger —y el paralelismo de un pensar y un poetizar aparentemente continúa— "en la determinación de la humanidad del hombre como (también) de la existencia, lo esencial no es el hombre, sino el ser" (2). Vale decir que antepone unívocamente la "verdad del ser" a la existencia humana, la que sólo puede devenir esencial en virtud de aquella. A la "verdad del ser" queda totalmente subordinado el hombre, al que se le niega la posibilidad de empinarse hasta una vital intimidad existencial con el "ser". El únicamente puede acceder a su existencia —que deja así de ser esencial— en la medida en que ésta refleja precaria y aleatoriamente aquella supuesta —peticionada— verdad.

Heidegger excluye, quizá con fundamento a Hölderlin de entre los representantes del humanismo cosmopolita del siglo XVIII, encarnado en Winckelmann, Goethe y Schiller. En estos prima lo estético, y, en su concepción de lo estético, lo que es puramente alegórico. En Hölderlin, no. Según Heidegger, "Hölderlin piensa la destinación de la esencia del hombre de modo más primordial que lo que este "humanis-

(1) *Das Ding*, ed. cit.

(2) *Brief über den "Humanismus"*, p. 79, Francke, Bern, 1947.

mo" puede pensarla" (1). Esta es también la razón de que afirme: "El pensamiento histórico-universal de Hölderlin... es esencialmente más inicial y por ello más prospectivo (*zukünftiger*) que el simple cosmopolitismo de Goethe (2).

Para Hölderlin, como para los griegos, el hombre integrado en la naturaleza y unido a los Dioses por una renovada reconciliación —superadora de rupturas y escisiones—, está siempre consignado a su humanidad. Su primero y último deber es recordarse de que es hombre y que por encima de él sólo se cierne e impera el destino. Si al final de su afán cualquiera sea su hacer, lo alcanza siempre el golpe de la Némesis; del cual sólo están exentos los Dioses y los niños (3), el hombre, es quizás el único ser que, como se dice en *Hyperion* —y con ser bien poco, éste es su privilegio— puede "comparar a menudo con la noche del abismo su padecer y con el éter su ventura" (4).

En su "Himno a la Humanidad", en dos versos condensa ésta su concepción del hombre —esto es—, de su humanismo:

"Die Himmel kündigen des Staubes Ehre  
Und zur Vollendung geht die Menschheit  
ein" (5)

("Los cielos proclamaban el honor del polvo  
Y hacia la perfección se encamina la humanidad")

En cambio, para Heidegger, el hombre es un desvalido pastoreillo del ser, para el cual ha llegado de-

(1) Op. cit., p. 63.

(2) Op. cit., p. 296.

(3) *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, S. W. Bd. II, p. 264, ed. cit.

(4) Op. cit., p. 137.

(5) S. W., I. p. 137, ed. cit.

masiado pronto, inmaturo para aceptar sumiso la total servidumbre que respecto al mismo le exige sobre la base de la absoluta alienación en su "verdad". De aquí que nos diga:

"Wir kommen für die Götter zu spät und zu  
früh für das Seyn" (1)

("Llegamos demasiado tarde para los Dioses y  
[demasiado temprano para el ser]")

Hölderlin, ciertamente, no hubiese afirmado que el hombre llega "demasiado tarde para los Dioses" porque al hombre en tanto que tal, él no lo concibe escindido de lo divino, que es la señal del entrañado *acaeer* sacro de la naturaleza total. Los Dioses son las formas objetivas y esenciales del ser, arquetipos de una renovada palingenesia, que también involucra al hombre. (O si, como piensa Schelling, el ser es arquetipo, como ser originario —ente supremo—; entonces los Dioses, en tanto que manifestaciones esenciales suyas, distintas de él, serían los ectipos, seres —entes— derivados. Estos adquieren forma en el seno sacro de la naturaleza y emergen incesantemente del mismo).

Tenemos así dos humanismos de distinta tesitura y alcance, no obstante su similitud formal; o mejor dicho —destacando la diferencia que quiebra el paralelismo— un humanismo que piensa al hombre raigalmente, en función de la sacralidad de la naturaleza y de su unión con lo divino y un antihumanismo, que mitologiza el ser, con explícita renuncia al logos.

En la concepción de Hölderlin insurge lo mítico para superar lo demoníaco, que escinde, que crea contrastes, y producir así la reconciliación del hombre con los Dioses, reintegrándolo a la naturaleza.

(1) *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. en 50 ejemplares

CARLOS ASTRADA

En la de Heidegger, el ser sacralizado, se hace mito, e impera, lejano y enigmático sobre el hombre, al que se le priva de la posibilidad de entrar en comunión con él. Es que hay mitos y mitos: los que hincan su aguijón en la existencia humana y en la vida de la humanidad histórica, impulsándolas y dándoles proyección, para hacerse e incrementarse en el tiempo (\*): y los que tienden a frenarlas, proponiéndoles una evasión, ya a redrotiempo, hacia un origen supuesto intemporal, ya —haciendo tabla rasa del acontecer histórico— hacia una “futura” e ilusoria plenitud también intemporal.

(1957)

(\*) Nuestra interpretación del humanismo de Hölderlin (que data de 1954, fecha de redacción de este ensayo) ha venido a ser plenamente confirmada, en este aspecto fundamental, por el hallazgo realizado con posterioridad de un nuevo himno del poeta, *Friedenfeiner* (Himno a la Paz), del cual se conocían simples bosquejos. Prescindiendo de las notas circunstancialmente adscriptas a acontecimientos históricos, el tema central, en la concepción escatológica de Hölderlin, es la paz como remate de la historia universal y apogeo de la Humanidad.

## LA HIPOSTASIS DEL VALOR Y LOS MODELOS PERSONALES

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

Los valores son meras estructuras que se han desprendido de la inmanencia temporal de la existencia humana, y a los que por un trámite hipostático se les ha asignado una objetividad ontológica, cuando en realidad, en tanto que productos objetivados, sólo tienen una objetividad funcional. Haber trascendentali-



zado, ontologizado los valores ha sido la atrayente exageración y el error de la concepción axiológica de la ética.

En virtud del sentido, el cual es sólo inherente a la existencia, la movilidad temporal de ésta también objetiva normas, principios y muchos otros productos ideales, que se tornan inteligibles y aprehensibles precisamente por la otorgación de sentido. También los valores tienen su génesis existencial como los demás productos ideales, originariamente psico-vitales, pero sustraídos a la duración del acto psíquico del que emergen para cobrar significación objetiva funcional.

\* \* \*

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

Esta idea de repetición originariamente formulada por Kierkegaard con un sentido óntico-psicológico (1),

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

ha sido elucidada y fundamentada por Heidegger en su alcance ontológico-existencial. Ella denota simplemente que las posibilidades dadas al ente humano se reiteran, repiten. La decisividad transmitible que caracteriza a éste, accede a la repetición de una posibilidad sobrevenida de existencia. En este sentido, repetición es la tradición de las posibilidades de un ente humano ya sido. Por medio de la repetición la existencia humana "elige sus héroes" (1), vale decir discierne sus modelos posibles en vista a su propia prospección, ya que la historicidad de la vida humana, trama de todas sus realizaciones y concreciones, tiene su raíz en el futuro. Porque se da tal posibilidad esencial de la imitación del modelo personal, pueden coadyuvar también a este fin los factores psicológicos (y hasta fisiológicos), que intervienen en ella; esos factores que analiza von Ehrenfels, y a los que erróneamente concede un papel primario y determinante en el influjo por el ejemplo personal (2).

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

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

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

## II

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

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

El idealismo moral, tan rígido y a veces tan imperiosamente constrictivo respecto a la sustancia humana y a la inestable realidad vital, negó al ejemplo personal significación ponderable, sugestión operante en el comportamiento de los hombres. Así, Kant afirma que la imitación no se da en lo moral; que los ejemplos en el orden a la conducta sólo sirven de estímulo, indicándonos simplemente que es hacedero lo

prescripto por la norma (1). No obstante, las vidas ejemplares, como la expresión de una elevada pauta moral, constituyen desde siempre un linaje aparte, una estirpe de suprema realeza, a la cual en todos los tiempos se ha vuelto la mirada de los hombres en demanda de inspiración y norte para sus actos y para la tarea ineludible de su plasmación personal. De este linaje singular nos ha dicho bella y acertadamente La Bruyère: "Aparecen de tiempo en tiempo sobre la superficie de la tierra hombres raros, exquisitos, que brillan por su virtud, y cuyas cualidades eminentes proyectan un resplandor prodigioso, semejantes a esas estrellas extraordinarias de las que se ignora el origen y de las que aún menos se sabe lo que pasa con ellas después de haber desaparecido: ellos no tienen ni abuelos ni descendientes; constituyen solos toda su raza" (2). En cierto sentido, si consideramos que el modelo resulta, para la posteridad,

(1) Kant se pronuncia categóricamente contra el valor moral del ejemplo: "La imitación no tiene absolutamente lugar en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de estímulo, esto es, ponen fuera de duda que es factible lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente; pero jamás pueden autorizar a que se ponga de lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 236 W. W. Cassirer, Bd.4). Después Kant concede cierta eficacia, como recurso de ética didáctica, al ejemplo, considerándolo como un medio para llegar a la máxima. Dice: "El medio experimental (técnico) de la educación por la virtud es el buen ejemplo en el maestro mismo (ser de conducta ejemplar) y el de la advertencia en los demás, porque la imitación es aún para el hombre inculto la primera determinación de la voluntad para la adopción de máximas que él se forja en lo sucesivo... Pero en lo que concierne a la fuerza del ejemplo que nos dan los demás, a lo que se ofrece a la tendencia a la imitación o advertencia, esto no puede fundar ninguna máxima. El buen ejemplo (el comportamiento ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo para demostrar que es hacedero lo conforme al deber". (*Metaphysik der Sitten*, pp. 295-299, W. W. Cassirer, edic. cit. Bd. 7).

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

de la confluencia rara y feliz de una forma de vida personal con una modalidad moral predominante, tenemos que dar la razón a La Bruyè cuando afirma que los ejemplares representativos forman una estirpe que en ellos comienza y en ellos termina: la raza solitaria de los prototipos positivos, vaciados en molde personal. Pero, en realidad, este linaje de los modelos valiosos no carece de descendencia puesto que los hombres pueden proponerse su imitación, es decir, seguirlos, y mediante el esfuerzo moral por alcanzarlos constituirse, merced a una aproximación constante, en sus descendientes por elección y afinidad. Es que en el mundo imponderable de las realidades morales hay, entre los hombres, un innegable parentesco por secretas afinidades electivas. Por otra parte, los ejemplos, los modelos han tenido gran predicamento en casi todas las épocas de la historia; la lección tácita e inolvidable de las "vidas ilustres" ha ejercido en todo tiempo una influencia profundamente educadora, viento de cumbres que ha soplado vivificador en el llano, infundiendo en los hombres el anhelo y la necesidad de la ascensión. Los moralistas y pedagogos han destacado la importancia de las vidas ejemplares para la formación moral y del carácter. Es significativo, pues, que los modelos hayan sido siempre concebidos y valorados en función de la posteridad, vale decir que, como su nombre lo expresa, son ejemplos perfectos, modelos para una posible y deseable imitación. Fluye de ellos un mandato: el de seguirlos e imitarlos. Es así que La Rochefoucauld, atento a la esencia de los modelos, nos dice con admirable precisión: "Parece que la fortuna, no obstante todo lo cambiante y caprichosa que es, renuncia a sus cambios y a sus caprichos para obrar de concierto con la naturaleza, y que una y otra concurren de tiempo en tiempo a hacer hombres extraordinarios y singulares, para servir de modelos a la posteridad. El cui-

dado de la naturaleza es suministrar las cualidades; el de la fortuna ponerlas en acción, y hacerlas ver a la luz del día y con las proporciones que convienen a su designio; se diría entonces que ellas imitan las reglas de los grandes pintores, para darnos cuadros perfectos de lo que ellas quieren representar" (1).

Hasta aquí nos hemos referido al significado que los modelos, que los ejemplares personales han tenido y tienen en la historia, es decir, a la importancia que, de hecho, se les ha concedido siempre en virtud precisamente de su influjo sobre la conducta de los hombres; y esto tanto en lo que respecta a los modelos buenos, como a los malos. Pero este hecho, por elocuente que sea, no arguye nada acerca del fundamento ético en que, en caso de haberlo, reposa la existencia de los modelos. Con anotar tal circunstancia fáctica no clarificamos lo que esencialmente hace posible al modelo, ni atinamos a comprender el porqué de la profunda sugestión del ejemplo personal, el porqué del ascendiente moral que, merced a la fuerza ínsita en él, tiene el "predicar con el ejemplo", transformado certeramente en imperativo por la sabiduría popular. Con todo ello no salimos del testimonio que nos proporciona un empirismo histórico, filosóficamente insuficiente como todo empirismo, ya que circunscribiéndonos a sus exclusivos datos no podemos elevarnos hasta la estructura esencial, hasta la posibilidad ontológico-existencial ya apuntada, que tiene que estar en la base del modelo personal. Sin satisfacer esta última exigencia, jamás podremos adueñarnos un fundamento ético, es decir, filosófico, que dé carta de ciudadanía moral a los ejemplares representativos, y valor educativo y plasador a su influjo. No otra es la tarea fundamental que,

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

por los caminos de lo emocional y con sutil instrumentación analítica, ha intentado partiendo de otros supuestos, el personalismo ético, de base axiológica, representado en la filosofía contemporánea por la obra excepcional de un Max Scheler, posición que ha rematado en una fantasmática absolutidad de los valores.

## III

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

Así, para el personalismo ético, el sentido supremo y definitivo de la vida moral tiende a concretarse en la posible existencia de personas positivamente ejemplares, cuya ejemplaridad funda precisamente la posibilidad existencial de la repetición. La idea de una persona realmente ejemplar se erige en norma para

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

Ahora bien, ante nosotros se ofrecen dos posibilidades, bien diseñadas, en lo tocante a la concepción de la ética, según nos inspiremos en la norma o en el modelo. Depende también de la ética por la que nos decidamos el carácter esencial que, desde el punto de vista de la prioridad, estableceremos entre norma y

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

modelo. Si centramos la ética en la norma, las ideas del bien y del mal se adhieren a actos conforme a la ley moral o contrarios a ésta; si la centramos en el modelo, entonces ella se adhiere al ser de la persona misma. En el primer caso el modelo es positivamente bueno o malo si la persona contemplada en él es tomada (con prescindencia de su ecuación personal y de la modalidad que la condiciona), como un simple ejecutor anónimo de actos volitivos que medidos por la norma, por la ley moral, son ya conformes o ya contrarios a ésta. Tal es la posición de Kant, que ha quedado designada en la historia de la filosofía con el nombre de ética idealista o, con el más preciso, de formalismo ético. Según Kant, la imitación de los modelos no tiene sentido en lo moral, no juega ningún papel esencial en lo que respecta a la conducta humana. Los ejemplos, para él, sólo sirven de estímulo, sientan la factibilidad de lo que la ley ordena, pero esto no justifica jamás que, para regirnos sólo por el ejemplo, para atender únicamente al seguimiento y a la imitación de modelos personales, nos apartemos del verdadero original que, como norma, como principio universalmente válido, reside en la razón.

Pero, a pesar de lo sostenido por Kant, la sustancia del modelo no se agota, ni mucho menos, con ser el índice racional de una norma extrapersonal y, en virtud de esta circunstancia, estimular con el ejemplo a los demás a conformar sus actos a ese original que está en la razón, actos que únicamente de él recibirían sentido moral y validez. El modelo personal posee un don de incitación que otorga sentido a los actos morales realizados bajo su influjo. La persona no es un mero sujeto de actos racionales, sino el centro de un comportamiento del que irradian actos ya moralmente potenciados. Con precisión y acierto nos hace notar Scheler que la definición de la persona

como persona racional tiene por consecuencia inmediata que toda manifestación de la idea de persona a base de una persona concreta, se resuelva directamente en una despersonalización, puesto que lo que aquí se llama persona (lo que el formalismo ético postula como persona), es decir, que algo sea mero sujeto de una actividad racional, corresponde por igual, sin que se acuse el menor elemento diferencial, a todas las personas concretas, a todos los hombres como algo idéntico, dado uniformemente en todos ellos. Conforme a esta idea de persona, racionalmente troquelada, el concepto de una persona individual aparece como una contradicción *in adjecto*. Y ya sabemos que los actos racionales, de acuerdo a su definición de actos correspondientes a una cierta legalidad objetiva, son actos extraindividuales o supra-individuales. Es afinándose en este punto de vista de la legalidad racional que la dirección caracterizada como "formalismo ético" concibe la persona en primer lugar como "persona racional". De acuerdo a este concepto, no corresponde a la esencia de la persona ejecutar actos, de cuyo sentido y dirección daría adecuada cuenta un ser, que esencialmente le pertenece, sino que ella es, en el fondo, no otra cosa que el sujeto lógico de una manifestación de actos racionales que son consecuencia de leyes ideales. Vale decir que, en definitiva, la persona, tomada en su sentido general, es la incógnita indescifrada y anónima de una manifestación racional cualquiera; y, correlativamente, la persona moral, no sería más que el mismo factor incógnito de la manifestación o función volitiva conforme a la ley moral. Como vemos, de este molde conceptual se nos escapa la esencia misma de la persona, intraducible a términos exclusivamente racionales, y también se nos esfuma su unidad peculiar. Tal concepto no sólo no nos suministra el fundamento de un ser que llamamos persona, es decir, de un

ser humano determinado, que está más allá del "punto de partida de actos racionales legales", sino que él limita y diseña el contenido esencial de este ser personal. Pero el ser de la persona, ya se lo conciba como un ser corporal o sustancial, no puede consistir en un mero sujeto de actos racionales de una cierta legalidad. A la persona jamás podemos pensarla como algo, como una cosa que poseyese potencias o facultades, y, entre éstas, una de la razón. Por el contrario, la persona, como nos lo dice Scheler, es la unidad de la vivencia experimentada de modo inmediato, y no una cosa sólo por nosotros pensada y que estaría detrás y fuera de lo directamente vivencial. Si concebimos a la persona conforme a aquella falsa definición racional, tenemos que decidirnos por una ética que nos conduce a todo, menos al reconocimiento de una encarecida "autonomía" o "dignidad" de la persona qua persona. En realidad, lo que de tal concepción ética resulta es, tal cual lo subraya el citado filósofo, una logomanía, y, a la vez, una extrema heteromanía de la persona, no quedando ésta mejor parada, a este respecto, al supeditársela completamente a sedicentes valores absolutos y objetivos como acontece en la concepción axiológica del propio Scheler. Pero, ¡cuidado con la persona! Si hemos de afirmarla en su autonomía o dignidad efectiva, y no tan sólo proclamada, tenemos que concebirla, atentos a la sustancia del modelo personal, no como un mero ejecutor de actos de una legalidad racional, sino como el centro espiritual viviente, que otorga sentido e influjo moral a los actos de la conducta humana. En consecuencia, el supremo sentido de todos los actos morales se determina no por la realización de una norma objetiva o de una ley, universalmente válida sólo en virtud de su racionalidad, sino por la existencia de un reino de ejemplares personales, de modelos moralmente representativos. Sentada, desde el punto de vista del sen-

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

(1) Op. cit., p. 598

Si hemos de poder otorgar validez al modelo como también a la norma, debemos reconducirlos a un ejemplar personal cuya sustancia sea aprehensible. Esto es posible porque el modelo y la norma están, en última instancia, firmemente asentados, en virtud de una referencia intrínseca y esencial, en la estructura ontológico-existencial de la repetición y, por lo tanto, un modelo personal está referido a un comportamiento moral que cabe perfectamente comprender en su sentido y del cual se puede tener una vivencia.

## IV

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

Las épocas, sobre todo las épocas de crisis, de reacción, las épocas que positivamente rectifican el rumbo histórico, suelen cambiar de modelos, recreando en parte modelos anteriores o forjando nuevos. Son épocas que se caracterizan porque en ellas se opera una reacción contra ciertas valoraciones y correlativamente contra los modelos que las suscitan. Como ejemplo de estos movimientos reactivos, menciona Scheler al protestantismo, la contra-reforma, la época romántica, en los que se manifiesta la tendencia a crear contrafiguras, modelos contrarios al ideal dominante, sólo que estas contrafiguras pueden devenir nuevos modelos positivos o traducir, en forma más o menos transitoria o inessential, actitudes puramente reactivas. Esto último aconteció en el romanticismo, cuando éste erige el "alma bella" como contrafigura del burgués del siglo XVIII, troquelado y repudiado como filisteo (1). No se puede, por otra parte, sostener, con Scheler, que las contrafiguras, las nuevas imágenes, no pasen de ser más que meras contrafiguras, ni que el resentimiento, en todos los casos, las haya creado. Las contrafiguras, por el contrario, pueden llegar a ser auténticos modelos positivos o conducir a ellos. Además, cuando en una época se reacciona, mediante la forja de una nueva imagen, a la que se adscribe un sentido innovador, contra un ideal o un *ethos* dominante, no podemos decir que el resorte de esta actitud sea el resentimiento. La situación espiritual de nuestra propia época nos proporciona, al respecto, un ejemplo clarificador. Ella es, a la vez, una época de recuperación y de creación, vale decir que se caracteriza por un agudo sentido de lo tradicional y de la necesidad de las nuevas ordenaciones. El ideal en ella dominante es un ideal seudo igualitario y seudo humanitario, que responde en el mundo occidental al modelo del "hombre dirigente", que en este caso es el capitán de industria, transformado, por

(1) Véase op. cit., p. 599 (nota).

una anomalía social resultante del predominio de los valores utilitarios, en potencia autótona cuya acción, medida exclusivamente por el cánón de la utilidad, ha engendrado consecuencias profundamente inhumanas y anti-igualitarias. Contra este modelo, que más bien es una contrafigura negativa, punzante expresión de un ethos (si tal podemos llamarlo) mercantilista, reacciona, configurando otra imagen, el hombre contemporáneo, tocado ya por un nuevo espíritu. Su reacción contra este "modelo", el tipo dominante del mercader, del capitán de industria, cuaja en una contrafigura positiva que, si no adquiere los relieves definitivos del auténtico modelo personal, de por sí influyente, es un puente hacia él. Tal imagen reactiva es, por ahora, la del verdadero conductor de la comunidad, la del señor, enraizado en una tradición y vinculado a su tierra, y que siente su destino precisamente como indisoluble vínculo con ésta. A la inversa del tipo del mercader, el del señor es oriundo de una patria. Y si este último no se diseña aún con los trazos definitivos de un modelo dominante para la nueva época que ha empezado ¿cuál es o cuáles son, en los sectores del pensamiento y de la política, los verdaderos modelos personales influyentes que, a través de esta contrafigura positiva y orientándose en ella, entrevé el hombre actual? Además, esta interrogación involucra el problema del papel del individuo en la múltiple estructuración del mundo histórico, ya se le asigne a aquél un influjo decisivo en los acontecimientos, o se lo conciba como centro de focalizaciones de las voliciones colectivas. No es fácil, pues, responder a aquella pregunta. Pero una cosa es cierta y es que cuando una época forja imágenes con las que se opone y desgarran un pseudo ideal dominante, como el ideal igualitario y humanitario que hoy cubre la mercancía y cubre al tipo del mercader con su intención inhumana y predatoria, esa época ha dado el primer paso hacia su superación y va en busca de sus verdaderos modelos personales.

(1950)

## INDICE

	Pág.
Prólogo .....	3
PROEMIO .....	9
En Torno a la Wissenschaftslehre de Husserl .....	11
La "Gegenstandstheorie" de Meinong .....	59
Progreso y Desvaloración en Filosofía y Literatura .....	63
Goethe y el Panteísmo Spinociano .....	85
La Idea de Humanidad en Herder .....	105
Vico y Descartes .....	125
En torno a la filosofía de Hegel .....	135
En Torno a la Filosofía de Schelling .....	143
La "Ilusión Trascendental" y la Metafísica de la Infinitud .....	191
Sobre Teoría del Conocimiento .....	197
I - Dilthey y el Problema Gnoseológico .....	197
II - La Teoría Trófica del Conocimiento .....	213
La Filosofía Contemporánea y Aristóteles .....	229
La Historia Como Categoría del Ser Social .....	237
Historicidad de la Naturaleza .....	247
En Torno al Ultimo Heidegger .....	253
La "Psicología de las Cosmovisiones" en la Filosofía de Jaspers .....	265
El Tiempo en San Agustín .....	277
El Humanismo de Hoelderlin .....	293
La Hipóstasis del Valor y los Modelos Personales .....	303

