

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

El Problema Epistemológico en la Filosofía Actual (1927).

El Juego Existencial (1933).

Idealismo Fenomenológico y Metafísica Existencial (1936).

La Ética Formal y los Valores (1938).

El Juego Metafísico (1942).

Temporalidad (1943).

Nietzsche, Profeta de una Edad Trágica (1945).

El Mito Gaucho (1948).

Sex, Humanismo, "Existencialismo" (1949).

LA

REVOLUCION

Existencialista

HACIA UN HUMANISMO

• DE LA LIBERTAD •

POR

CARLOS ASTRADA

Ediciones

NUEVO DESTINO

- La Plata 1952 -



6269

ES PROPIEDAD DEL AUTOR
RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS
QUE MARCA LA LEY 11.723

PROLOGO

LOS PROBLEMAS que este libro plantea y elucida son aquellos que, sin duda, más inquietan al pensamiento actual. Este se encuentra en una encrucijada y, a través de tensiones, contrastes y rupturas, tiene que trazar su derrotero y discernir sus efectivas posibilidades.

La situación presente es una situación agonal en la que está en juego nada menos que el ser del hombre y su libertad. El hombre, implicado en esta situación histórica, sólo podrá decidir en función de ella su destino existencial en la medida en que él sea capaz de señorear socialmente el presente para transformarlo en consonancia con las necesidades de su propio devenir, y determinar así la constelación estructural del futuro inmediato. Ensayamos el enfoque filosófico de esta situación en la primera parte de nuestro trabajo intitulada La situación epocal de la existencia.

Atento a su prospección immanente e inserto en el proceso de lo social ecuménico, el hombre se orienta necesariamente, por imperativo de su libertad, a un humanismo universal. Vale decir que se trata de un humanismo que sólo puede validarse por la total recuperación del hombre de las diversas formas de enaje-

nación en que se diluye su ser, y que por esta razón cabe designar como humanismo de la libertad. Pero por su fundamentación filosófica, por el tránsito de lo antropológico a lo existencial, que en él tiene lugar, cabe llamarlo también humanismo existencial. Su explicitación e instrumentación son abordados en la tercera parte de esta obra: Hacia el humanismo de la libertad.

El tránsito a que nos referimos es consecuencia del giro radical que ha llevado a cabo la filosofía contemporánea. Esta, en lo que respecta a la actitud fundamental con relación a la esencia del hombre, ha superado la consideración meramente antropológica, haciendo lugar a una ontológico-existencial, con lo que ha logrado afincarse en una estructura realmente básica, como punto de partida de toda indagación. Ha pasado, pues, del hombre, asentado ya como hombre por toda antropología, sea ésta filosófica o no, como un compositum de vida, alma y espíritu, o vida y conciencia, a la estructura en él realmente primaria del Dasein, el que por estar en el mundo es apertura del ser y acceso a la existencia. "La esencia del hombre es su existencia".

Avenir a ésta y saber encontrarse en una situación histórica concreta, en el ahora, aquí, es su tarea. Pero el hombre sólo merced a un humanismo universal de la libertad podrá encontrarse a sí mismo y realizarse como existencia —él también existe en la economía y en la técnica— en el ámbito social.

Como el ser del hombre, en tanto que temporal, es un hacerse, el Dasein existente está implicado óntica y ontológicamente en la historicidad, aún más, es historicidad. Deviniendo en ésta y con ésta él se hace a sí mismo, se realiza como programa de existencia. El carácter y los aspectos fundamentales de la posibilidad de realización, mediante la libertad, de este programa de existencia, los dilucida este libro en su segunda parte: Existencia e historicidad.

La decisión a que el hombre de hoy está abocado comporta un acto que no sólo se refiere a su suerte individual, sino que este acto decisivo vale para él en la medida en que se relaciona con un estado colectivo de la existencia humana. En cuanto su fin es el rescate de la enajenación, el hombre tiende a plasmar una situación nueva. La decisión tiene sentido, incluso en su aspecto individual, porque el todo a que ella apunta, la situación a modificar, como estado colectivo de la existencia, se lo otorga. Tiende, pues, el hombre a ser libre para su humanidad —a recuperarse de toda enajenación— dentro de la libertad de esa situación humana total. Vale decir que de lo que se trata es de la liberación del planeta, del mundo como ámbito de la existencia humana, en la economía, en la técnica, en una interrelación política universal. Para el logro de esta finalidad, proponiéndole metas terrenas a su devenir, el hombre no tiene otro camino que el del nihilismo como etapa necesariamente previa a su recuperación. De ahí que el nihilismo ("el más inquietante de todos los huéspedes", según Nietzsche) —tan temido y mal comprendido por la mesocracia intelectual al servicio de los valores del pasado, del residual mundo trascendente del platonismo (cristianismo)— sea no sólo negación sino también afirmación, rescate y liberación. En cuanto a lo primero, él niega esos valores, demuestra su inanidad; y en cuanto a lo segundo, como nihilismo activo y afirmativo, abre el camino a la recuperación del hombre, impulsándolo a afirmarse y encontrarse a sí mismo en una situación existencialmente modificada.

De modo que el Nihil que la revolución existencialista ha escrito sobre la suerte de la tabla, ya a la deriva y apenas a flote, de los valores hasta ayer ecuménicamente tradicionales no es la inmersión del hombre en la nada, como pretenden los que para aterrar a los incautos, tergiversan el significado del nihilismo y lo mistifican doctrinariamente. La palabra nace del con-

cepto de la absoluta negación aplicado por F. H. Jacobi a la "filosofía inmanente" de la razón, en su polémico "Sendschreiben an Fichte" (1799). Teóricamente, la consecuencia de la negación, según Jacobi, es que "se parte de la nada, se va a la nada, se tiene por fin la nada, se está en la nada". Es decir, el "nada" de la negación es interpretado como nihilismo. Pero el padre del concepto metafísico de negación, con un significado preciso, es Hegel. Después de él comienza la tergiversación del mismo hasta que Nietzsche restablece la negación en su verdadero alcance, reacuciando el concepto de nihilismo, primero, como una interpretación del valor de la existencia, el que hasta ahora se le había asignado y que conduce a la decadencia y, segundo, como apertura del camino para asentar de nuevo, y con otro signo, el valor de la misma. Esta nada no es, ciertamente nada en sentido absoluto, sino una determinada nada, como ya lo vió Hegel. "La nada —nos dice en La Fenomenología del Espíritu— se toma sólo como la nada de aquello de donde ella procede...; es una nada determinada y tiene un contenido"¹. Por consiguiente, el resultado... es una determinada negación, con la que y en la que surge una nueva forma, se ha efectuado el tránsito². Igualmente el nihil del nihilismo procede de la negación de lo que es determinada forma y valor de la existencia, y sólo es "nada" determinada en función de lo negado. En este caso, por el nihil se efectúa el tránsito a la nueva forma de existencia, que es la que se va a asentar. De modo que el nihilismo, por cuanto es un necesario punto de transición hacia una afirmación vital y existencial, tiende más allá del punto cero a una plenitud de existencia en el hombre.

Los hombres del presente están empeñados en conquistar la

¹ *Phänomenologie des Geistes*, pág. 68, ed. Hoffmeister, Meiner, Leipzig.
² Op. cit., pág. 69.

accesión a su ser, rescatándolo de las estructuras "objetivas" en que se había enajenado de sí mismo. Les interesa el ser porque éste se ha tornado extraño a su existencia; una ilusoria trascendentalización hipostática lo ha concebido lejano y supratemporal. Aspiran a acceder en su propio devenir humano a la historicidad del ser en una situación existencial modificada. El hombre sólo por accesión a su propio ser puede entrar en comunión con "el ser" en la dimensión histórica de la existencia. El ser es su concentración en una situación histórica, en la que él será libre para su humanidad, para realizarse existencialmente como hombre. No hay otro meridiano para "el ser" que nuestro presente, aunque éste, en su contingente dimensionalidad, puede en ciertas épocas alejarse del "ser". Hay, sin duda, voces pesimistas, que trasuntan un fatalismo metafísico acerca de las posibilidades del presente, y según lo proclaman, éste no configuraría una situación epocal decisoria, sino una decaída y a la deriva. La más inquietante, por su alcurnia especulativa, es la de Heidegger, que condensada en aforismo sentencia: "El oscurecimiento del mundo no llega nunca a la luz del ser. Venimos, para los dioses, demasiado tarde, y demasiado temprano, para el ser. Cuyo iniciado poema es el hombre"³. Si el ser, en el supuesto heideggeriano, había ya comenzado su poema, el hombre, ¿cómo es posible que el hombre de nuestra época haya llegado demasiado pronto para su mítico forjador? ¿Es, por ventura, que el ser dormitaba en su trasmundo, olvidado de su poiesis? Pero, ¿acaso es el ser, por propia destinación, luz ultrarremota, que no llega a la visión humana, y quedará siempre fuera de su alcance? ¿Es que nada puede el hombre en su esfuerzo por advenir al ser, y está irremediabilmente condenado a comportarse como mera tabula rasa, en la

³ *Aus der Erfahrung des Denkens*, A. Francke, Bern..., impreso como manuscrito en cincuenta ejemplares numerados, 1947.

que "el ser", cuando le pluga iniciar su eón, venga a inscribir el signo indescifrable de su paso?

Pensamos, por el contrario, que la existencia humana, señoreando el ciclo finito de su devenir, forja con la sustancia de la temporalidad y desde una situación ecuménica concreta el poema —no elegiaco, sino épico— del ser, del encuentro del hombre con su ser. Este poema, en cuanto que atañe al ser, a su conquista, es lucha, historicidad y destino, y, en lo que se refiere a la humanidad en el hombre, denota un agonioso poder ser por el cual ella se inserta en la existencia, deviniendo para sí misma programa y tarea poemática. Difícil poema, más de una vez interrumpido y con frecuencia catastróficamente truncado y oscurecido en el curso del acontecer, que es la topología de todo ser y existir.

Sobre el horizonte del presente —móvil por el desplazamiento de planos y perspectivas— no son figuras determinadas las que se recortan, sino masas en movimiento, masas apátridas que marchan a la conquista del hogar de su humanidad. No se yerguen, pues, figuras típicas sobre el nivel del tiempo. Ellas, una vez enfocadas, abstraídas del todo, desaparecen, se esfuman. La estática de su presunto simbolismo no se aviene con el tipo de hombre en gestación, inmerso en las masas, alta marea de la actual humanidad histórica. No es, como cree E. Jünger, la figura del "trabajador", ciclope rigiendo los mecanismos de la técnica, Vulcano en su fragua, la que se destaca y domina el panorama, sino la figura compacta de las masas, las que dirigidas o no, protagonizan y troquelan la situación y determinan el rumbo del cambio que se está operando. La figura del trabajador es sólo un índice del carácter de nuestra época y de sus preocupaciones de primer

plano. El "trabajo" es el común denominador de los problemas económicos y sociales que el hombre de la época ha de resolver para rescatar su ser de la enajenación que padece en lo infrahumano, al haber quedado reducido a simple medio por la economía capitalista.

La solución de estos problemas, que se resumen todos en el de la enajenación del ser humano, requiere y postula la conversión de la teoría en praxis operante. Tal cambio no se producirá, como lo esperaba Marx, sólo en virtud de que el espíritu, que ha llegado a ser libre teóricamente, se transforma en filosofía práctica. En realidad, la situación existencial se define primariamente por un operar, por una praxis transformadora, que se despliega luego en conceptualización filosófica, en teoría. Esta posibilidad inmanente a la situación histórica concreta imprime cada vez más un carácter práctico prospectivo a la filosofía. Esta ya no puede mantenerse y quedar en un plano puramente teórico, afincada en la contemplación. Es el momento previsto por Marx en que la filosofía —ciñendo la situación determinada por la existencia de las masas— alcanzará su "transubstanciación en carne y sangre". Aunque esto lo pensó Marx en relación con la filosofía de Hegel, ello vale para toda filosofía, necesariamente implicada en una concreta situación epocal y que es, a un tiempo, praxis y teoría. El hiatus entre filosofía y realidad tiende así a colmarse.

El rescate del hombre de su enajenación y el encuentro del mismo con su ser es la meta de la revolución existencialista. Esta ha escrito su nihil con respecto a un tipo de humanidad, para abrir camino a otro, centrado en la existencia, y con él a todas las posibilidades que emergen de este acontecer epocal. El movimiento de las masas sobre el horizonte del presente señala la línea de embestida y el rumbo en que ellas han empeñado el combate por el ser, por su existencia en lo social y en lo económico a fin de acceder a una convivencia efectivamente humana.

INTRODUCCION

LOS GRANDES PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA ACTUAL

EL FILOSOFAR contemporáneo concentra su interés en torno a tres problemas fundamentales: el de la naturaleza, el de la historia y el de la libertad. El dominio de la naturaleza, articulado en sus ciencias específicas, se diferencia y hasta se opone al de la historia. Actualmente no cabe pensar a aquella tal como aconteció, en cierto sentido, en el idealismo alemán, con Hegel y Schelling, como radicalmente opuesta a la historia. Al dominio de esta última pertenece el hombre y, por consiguiente, sólo con relación a éste se plantea el problema de la libertad.

I. EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA.

A PARTIR de Kant el problema de la naturaleza como terreno de investigación científica ha quedado incorporado a la filosofía. Ha desaparecido, pues, la escisión entre un conocimiento meramente empírico de los hechos naturales y la razón especulativa. El descubrimiento kantiano de la experiencia trascendental inicia una nueva época para el afán cognoscitivo de la humanidad histó-

rica. El hombre en virtud de las estructuras categoriales de su subjetividad trascendental se percata de que no hay una naturaleza independiente de su manera de conocerla. Y en lo que respecta a las ciencias de la naturaleza se clarifica la parte que la filosofía tiene en ellas. En este sentido, Schelling extrae especulativamente las consecuencias del descubrimiento kantiano, valorándolo en toda su fertilidad. "Todo experimento —afirma— es una interrogación a la naturaleza, a la cual ella es obligada a contestar. Pero toda pregunta contiene un juicio *a priori*"¹. En el conocimiento de la naturaleza no interviene un yo acósmico, es decir no concebimos al sujeto como una mera y vacua relación con el objeto que se nos ofrece en la experiencia natural. El sujeto, por el contrario, es un *Dasein* cognoscente que está ya en el mundo e implicado por éste. Vale decir que pensamos en el sujeto, juntamente con el contenido de su auto-interpretación existencial, el *a priori* de la naturaleza (como plan, como idea) entrañado por él en su propia constitución ontológica. Este es el aporte más fecundo y decisivo de la problemática inferida por Heidegger en *Sein und Zeit*. Elucidar los fundamentos ontológico-existenciales, o sea la trabazón funcional de los esquemas trascendentales que suponen la experiencia y los conocimientos de las ciencias naturales es la labor que ha acometido y viene realizando magistralmente Wilhelm Szilasi.

2. EL PROBLEMA DE LA HISTORIA Y DEL HOMBRE.

CON LA HISTORIA, como posible dominio de conocimiento, acontece lo mismo que con el conocimiento de la naturaleza.

¹ W. W., I, III, 276, *Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie*, Schellings Werke, I, pág. 688, Auswhal von Otto Weis.

El sujeto cognoscente mediante las categorías trascendentales forma con el material que le ofrece el acontecer, la imagen más o menos unitaria de lo que llamamos historia, haciendo así historiografía. La historicidad se torna visible como la estructura básica del estar en el mundo del *Dasein*. Aquí, mundo es *donde* el hombre se encuentra siempre como ser social (merced a la estructura de la coexistencia). Y a este *donde*, a "mundo", hay que considerarlo en su doble aspecto, como naturaleza o como historia.

La historia, las posibilidades que su devenir o acontecer entraña tanto en lo que atañe a la vida espiritual y moral del hombre, a su integral destino planetario, como a la suerte que le esté deparada a la sociedad, al Estado y a la Economía, es el problema que con más urgencia, sin duda, se le plantea al hombre contemporáneo. Es un problema que por su inmediata gravitación ocupa el primer plano en su preocupación filosófica. No podríamos ciertamente afirmar, si atendemos a la jerarquía de los problemas según su primariedad, que la historia constituye hoy para nosotros el más importante de los problemas. La solución que se le pueda dar depende del planteamiento y dilucidación de problemas más radicales y primarios como, por ejemplo, el de la estructura temporal del ente humano, del *Dasein*, y del de su inserción óptica y ontológica en el tiempo histórico. Mas hay que reconocer que del carácter que asuma el acontecer de la historia, su impersonal o suprapersonal anonimidad, como también del influjo de potencias como la Técnica y la Economía, depende en gran medida el presente y porvenir del hombre, del *Dasein* como humana existencia histórica.

El *Dasein*, en tanto que humana existencia histórica, sólo puede saber de una *civitas terrena*, de cuyos intereses, pasiones y pensamientos está hecha la trama sobre la cual el hombre bosqueja sus empresas de todo linaje, haciendo historia y dando

pábulo al proceso de su acontecer con sus peripecias intrínsecas. En éstas el *Dasein* va, a su vez, arrastrado y hasta queda reducido al estado de ente anónimo e impotente.

3. LA CONCEPCIÓN DE HEGEL.

¿QUÉ HEMOS de pensar, pues, de la historia? ¿Cómo concebirla? La última gran respuesta a la interrogación por el sentido de la historia es la de Hegel, tal como éste la ha formulado sistemáticamente en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. "Aquí estatuye que a la historia no la hacen los hombres ni los pueblos, sino que el protagonista de ella es el "espíritu universal", el *Weltgeist*. La "inmensa masa de voliciones, intereses y actividades son el instrumento del *Weltgeist* para cumplir su fin" ². De modo que los intereses y afanes de los individuos y los pueblos no son más que los medios para un supuesto fin universal del que ellos nada saben y en cuyo cumplimiento inconscientemente colaboran.

La historia universal es, para Hegel, "el progreso en la conciencia de la libertad" ³. Pero conciencia de la libertad no es libertad de la conciencia, autonomía del individuo, puesto que ésta como libertad "subjetiva", como querer individual, desaparece, a través de la estructura objetiva del Estado, en el espíritu universal. En definitiva, "libertad sólo puede existir donde la individualidad como positiva es sabida en la esencia divina" ⁴.

Hegel, pues, no hace más que secularizar la *civitas Dei* de la

² y ³ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ("Einleitung"), págs. 53 y 61, ed. Reclam, Leipzig.

⁴ Op. cit., pág. 91.

concepción cristiana de la historia (San Agustín). En el espíritu universal, cuya exégesis en el tiempo es la historia, es donde se cumple tal justificación. La conclusión a que llega Hegel es que la historia universal, el efectivo devenir del espíritu, es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia.

4. FALENCIA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

LA FILOSOFÍA, a partir de Hegel, ha fracasado en su intento de galvanizar, fundamentando su validez, la filosofía de la historia, cuya falencia es ya evidente. Entre la historia como teoría, en la que se hace residir un supuesto fin en sí cognoscible, que le sería propio y determinante de su decurso, y la *praxis* existencial de la historia, la historia vivida y hecha por los hombres y los pueblos, se abre un abismo, que ninguna concepción ha colmado. No obstante, el pensamiento europeo contemporáneo, apelando a subterfugios doctrinarios, se resiste aún a reconocer la imposibilidad de asignar un fin a la historia. Se muestra renitente en enfocar, en su nuda y dramática efectividad, la situación existencial del presente, caracterizada precisamente por una *praxis* operante, transformadora, que ha dejado atrás toda baldía especulación.

5. EL SENTIDO HISTÓRICO.

AFIRMAR QUE en la historia, en el acontecer, habita, independientemente de las empresas de los hombres, un sentido, es un

supuesto gratuito e infundado. El tan invocado "sentido histórico" es, como ya lo vio Nietzsche, teología encubierta (*verkappte Theologie*). Apertura de sentido en el acontecer es asunto del *Dasein*, fuente de toda otorgación de sentido. Siempre los hombres han tenido y acariciado endopáticamente la idea de un fin último en la medida en que se han sentido copartícipes del acontecer, aunque, carentes de una clara conciencia epocal, han ignorado que ese fin estaba condicionado por el repertorio integral y el carácter de un determinado período histórico, cuyos límites eran los mismos que los de la posibilidad de realización de aquél.

6. LAS SOLUCIONES CONTEMPORÁNEAS: HEIDEGGER Y JASPERS.

EL PROBLEMA de la historia no tiene solución dentro del marco de una inexistente filosofía de la historia. Ninguna de las concepciones filosóficas que ofrece el pensamiento actual da una respuesta satisfactoria al mismo. No lo es la que aporta Heidegger al proponer como solución la fe en el profetismo mítico-poético de Hölderlin: "La palabra de Hölderlin dice lo sagrado y nombra así el único espacio-tiempo de la decisión inicial para la estructura esencial de la historia venidera de los dioses y de las humanidades"⁵. Tampoco resuelve el problema de la historia en una instancia filosófica —única válida si todavía se pretende hablar de "filosofía de la historia" de manera inteligible —la concepción de Jaspers. Recomienda al hombre, mediante un "presente cumplido", una inmersión en el "eterno origen"⁶ para luego emerger a la

⁵ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, pág. 74, Klostermann, Frankfurt, 1951. Véase además *Brief über den Humanismus*, págs. 84, 85, 86, Franke A. G., Bern, 1947.

procela de la superficie y asirse a la tabla de una creencia envuelta en "ropaje histórico"⁷. Mediante ésta se sentirá "seguro" en "el eterno presente", pues, para conquistar el "sentido histórico", hay que ir "con la historia más allá de toda historia". Así "la historia es ella misma el camino a lo supra-histórico"⁸. Como filosofía de la historia significa forzosamente unidad y sentido, en la medida en que vivimos desde la unidad, vivimos en la historia supra-históricamente. Pero como "la unidad de la historia no es ella misma más historia"⁹ el problema de la historia encontraría su solución, según Jaspers, en postular un núcleo ontológico supra-histórico —la supuesta unidad— de cuya validez se encarga de dar cuenta el contenido subjetivo de una creencia. La precariedad de esta solución es evidente.

7. TEORÍAS DE LA HISTORIA COMO TEORÍAS DEL "SENTIDO".

HASTA AHORA, todas las teorías de la historia, desde la concepción de la historia como proceso escatológico de salvación hasta la de la historia como "progreso", incluyendo la de Jaspers, han sido teorías del supuesto sentido de la historia. Considerar la historia como un todo es ya atribuírle un sentido, configurándola como objeto que se ofrece al conocimiento de un sujeto. Cuanto más objetiva es considerada la historia, conforme al sentido unitario que se le atribuye, tanto más subjetivo, en un significado óntico inmanentista, se considera a su correlato cognoscente. Pero es el caso que la otorgación de sentido a la historia, o apertura de

⁶, ⁷, ⁸ y ⁹ JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, págs. 5, 334, 338, 339, R. Piper, München, 1949.

sentido en ella, no puede tener lugar a partir del sujeto así concebido, ni a partir del ser en la proyección trascendentalista y mítica que le asigna el último Heidegger. Tal otorgación de sentido al acontecer histórico sólo es posible en virtud de la historicidad como estructura básica del estar en el mundo del *Dasein* y a partir del hombre existente, cuyo pensar se mueve en la dimensión de la comprensión del ser. El es, dentro de una situación existencial concreta, co-ejecutor en el proceso de la historia.

Hegel, el más grande metafísico del siglo XIX, es el primer pensador que aborda sistemáticamente el problema de la historia. Forjó su esquema universal, incluyendo en el mismo a todo el planeta con sus culturas y estirpes. Dió rostro y figura a la filosofía de la historia, interpretando la historia universal como la exégesis del espíritu en el tiempo. Vinculó entre sí, de este modo, los conceptos de *espíritu* y *tiempo*. Al afirmar que la razón es la única idea que la filosofía aporta consigo y que la razón gobierna el mundo, cambió el aspecto del planeta para el hombre de la cultura occidental, dotándolo a éste de conciencia ecuménica. El mundo es un todo unitario cuyo ámbito es el escenario de las peripecias de la historia, regidas por el *Weltgeist*. Hegel no sólo no pregunta si la vida tiene sentido o carece de él, sino que, para su época, torna baldía tal interrogación. Únicamente pregunta por el sentido, —supuesto ya por él en virtud del imperio del logos— del total proceso de la vida histórica (la vida dentro del marco de la historia universal). Reconoce así que la universalidad no es un aporte del hombre individual o de las colectividades, sino una resultante del *Weltgeist*; una contribución de lo colectivo (del espíritu de los pueblos) en tanto que vaciado en forma estatal y troquelado además unitariamente por la historia universal. Pasa así, sin la menor vacilación, por encima de la existencia individual y de su libertad. Las particularidades de los individuos son, según él, las más remotamente alejadas del

objeto propio de la historia. El fin último de ésta y su sentido hay que buscarlos en una instancia objetiva suprema. Pero, desde Hegel, la filosofía ha girado más de un cuadrante en dirección a la antes desvalida existencia del hombre individual, la que surge, para recuperar lo suyo, con la existencia "resuelta" de Kierkegaard. Su ejemplaridad agonal, signo de interrogación entre vida y muerte, engendra doctrina, desplaza sólitos y sólidos hitos e inicia el retorno al hombre concreto y existente.

8. EL "DASEIN" Y LA OTORGACIÓN DEL SENTIDO

AHORA LA historia, el acontecer tiene que tomar "su" sentido del hombre existente, sentido que emerge del *Dasein*, cuya estructura ontológica fundamental del estar en el mundo es ya historicidad. De modo que el *sentido* no es extraído por el hombre del decurso de la historia, concibiéndose a sí mismo como sujeto ahistórico situado frente a su objeto, es decir, no es interpretado a partir de los "hechos", sino otorgado a éstos por él en tanto que existente.

Historia originaria es, en efecto, historia de *sentido* por cuanto merced a este último, por tratarse de un existencial, se realiza la apertura del ámbito en que ha de desplegarse el ser del hombre en todas sus posibles articulaciones ónticas, tanto individuales como colectivas. Esto supone, en el más próximo mundo circundante, la mediatización, por parte del existente, de la técnica, de la economía, del confort, en una palabra, de la civilización como conjunto de artilugios, manuales. Entonces la historia es historia de la realización, del hacerse del ser del hombre de acuerdo a un repertorio epocal de fines, configurado por

una concreta situación existencial. El curso de la historia queda, pues, vinculado a esta situación, supeditado a la misma en mayor o menor medida según ella sea propia o impropia, es decir según que el "ahora" que vivan los hombres sea "resuelto" o no. El fin "último" del presente epocal, del "ahora" determinado por lo venidero que le es inmanente, es la realización de un programa de existencia. Ciertamente que tal situación puede estar baldía de lo venidero y los hombres no esperar nada, no coparticipar en un acontecer con sentido y, en cambio, entregarse a éste como a una fuerza ciega. En este caso sería una situación decaída, en la que el hombre es un juguete de las potencias anónimas de la historia, que han escapado a su control. Un "ahora" semejante carece de sentido, no en sí, sino únicamente para el *Dasein*. No se vea en lo dicho ninguna alusión a la situación de la humanidad actual, acerca de la cual abundan, al margen de toda consideración seria, los gimoteos y las palmas y coronas funerarias de los que ya llevan luto por la "muerte de Dios", de las esencias, de los valores, etc., por la lejanía en que se mantendría el ser con respecto al hombre, víctima "inocente" de la técnica, y de otros poderes demoníacos de la civilización industrial y de masas.

En la situación existencial concreta decide una *praxis* operante, transformadora. Aún más, esta última con sus exigencias la configura y le da sentido. Implicado en el acontecer, en el que cuenta su decisión y su libertad, el hombre sabe de la expectativa y tiene *porvenir*, hay para él lo adviniente. El nervio del proceso histórico es un fin concreto a realizarse en él y por él. El hombre es para el hombre un programa existencial a cumplirse en una situación modificada en virtud del conato que él ha puesto para ello. Lo que espera, lo adviniente es un máximo de adhesión a su existencia, una dilatación de su poder ser con relación a su ipseidad. Aquí no cabe hablar de progreso de acuerdo a la con-

cepción de la historia como "progreso" (carente de fundamento), ni tampoco de retorno de lo igual, si se interpreta la idea central de la metafísica de Nietzsche, el *ewige Wiederkunft des Gleichen* sólo como un retorno de lo óntico, merced al cual el hombre se desperdigaría siempre de nuevo en las mismas cosas, en la externidad del ente (lo que sería desconocer el alcance de la genial concepción nietzschiana). Por el contrario, —y esto nos delata la profunda dimensión existencial del pensamiento de Nietzsche— la idea del eterno retorno de lo igual piensa el retorno del ser en el hombre, y de la existencia en éste. Es el movimiento circular en que lo "eterno" es la constancia de una dinámica cuyo principio siempre recomenzante constituye el fin, y el fin, el principio. "Que *todo retorna*, es la más extrema *aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser*"¹⁰. Lo nuevo, en el retorno de lo igual, no es pues, lo idéntico, sino, en auténtico significado nietzschiano, el aumento de poderío de la vida (voluntad de vida), la única forma de ser que nos es accesible, según Nietzsche. Por eso, para él, "*imprimir al devenir el carácter del ser*, esto es la *suprema voluntad de potencia*"¹¹. Lo nuevo, pues, lo que siempre retorna, en el incesante proceso de génesis de la libertad, es el acceder del hombre a su ser, a la tarea de forjarlo en una proyección política y cósmica.


10 y 11 *Der Wille zur Macht*, Nietzsche Werke, Bd. XVI, S 101, A. Kröner Verlag, Leipzig.

I

SITUACION EPOCAL DE LA EXISTENCIA

*Was das Individuum betrifft, so ist
ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so
ist auch die Philosophie, ihre Zeit in
Gedanken erfasst.*

*(En lo que concierne al individuo,
cada uno es, por lo demás, hijo de su
tiempo; así también la filosofía es su
época concebida ideológicamente.)*
HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des
Rechts*, Vorrede.



CAPITULO I

EL EXISTENCIALISMO, FILOSOFIA DE NUESTRA EPOCA

I. GIRO EXISTENCIAL DEL PENSAR FILOSÓFICO.

EL APOGEO del "existencialismo", de las diferentes tendencias filosóficas y problemas que se incluyen en esta designación, es resultado de la vigencia de un clima espiritual, de una sensibilidad histórica favorables para disposiciones emocionales e intelectuales que encuentran su fundamento en el hombre concreto, en la primacía de las estructuras de su existencia. Pero este clima o estado anímico general, a cuyo advenimiento han contribuido también la poesía, con sus nuevas dimensiones vivenciales, y la literatura y el arte, tiene sus raíces más profundas en la filosofía, en la actitud filosófica del hombre contemporáneo que, en medio de una situación histórica modificada, empieza a vislumbrar en el existir (*Dasein*), el único acceso a la vida, como peculiar modo de ser.

La visión filosófica, que se había enajenado en la objetividad, en las instancias racionales a que tiene acceso la conciencia cognoscente, el yo abstracto, se desplaza hacia lo inmediato, a la esfera de la emotividad y de los estratos irracionales del sujeto

real, es decir, hacia el hombre existente y la peculiar movilidad de sus estructuras temporales.

Este desplazamiento se ha venido gestando en el seno mismo de las posiciones racionalistas del idealismo moderno y de las tendencias influidas por éste. Así, Fichte afirma que la realidad que contempla la filosofía va a encontrar su centro en el hombre; la filosofía ha de tener por objeto la existencia del hombre, tomado integralmente. Schelling, a su vez, prestando atención a la inmediatez de los contenidos existenciales, nos dice que el dato irracional, en el sujeto existente, escapa a las categorías racionales de la conciencia cognoscente. También Hegel reconoce el momento de la existencia, pero ésta, como lo histórico singular, como sujeto finito, queda, para él, recogido en la razón absoluta, y es "superado" y desaparece en el proceso racional dialéctico.

Aunque el problema de la existencia queda filosóficamente insinuado en estas posiciones, el enfoque del mismo no llega, sin embargo, a ser expreso ni temático. Recién va a serlo, cobrando aquel desplazamiento el carácter de una centración en la concreta existencia del hombre, con Kierkegaard, pese a que el planteamiento kierkegaardino no tiene lugar en un plano estrictamente filosófico, sino religioso. Kierkegaard niega la posibilidad del pensar puro, representado y tipificado, para él, por el idealismo dialéctico de Hegel. Este identifica *ser* y pensar, lo que significa, según el místico danés, no existir concretamente, ausencia de verdadero interés por sí mismo —por la existencia impermutable del individuo singular— ya que el existir entraña el máximo interés para el existente, lo que hace que éste "tenga constantemente, un *τέλος*"; el interesarse, pues, por el existir expresa la realidad misma. Pero, con todo, Kierkegaard estuvo lejos de entrever la posibilidad de asentar una ontología de nuevo giro sobre el primario e indesplazable interés del hombre concreto por su propio existir. No infirió la dimensión problemática de

las estructuras que están en la base de la ec-sistencia. No obstante su profundo y estremecido buceo en el "instante" y la penetración con que logra discernir el carácter impermutable, de singularidad, propio de lo histórico, tampoco llegó a ahondar en la esencia de la temporalidad, quedando, por ello, aferrado al concepto vulgar de tiempo. Todo esto hizo que permanecieran veladas, para él, las estructuras ontológico-existenciales de la finitud radical del ente humano y que, planteando el problema de la alteridad, y por lo tanto de la trascendencia, en el terreno óntico-religioso, apelase a un eterno, a un Absoluto, que desde el seno de su oculta inmanencia deja caer, desprenderse, a la finitud existente.

La filosofía nietzscheana, adversa, a su vez, a la hegemonía de la *ratio* y del espíritu, y del correlativo predominio del hombre meramente "consciente" y desvitalizado, también va a señalar a éste la necesidad de retornar a sí mismo, de concentrarse en sus potencias inmediatas, en su ser real. En este sentido, por haber formulado genialmente esta exigencia, Nietzsche, con su filosofía de la vida, en la que ésta es considerada como "la forma, para nosotros, más conocida del ser" y, a un tiempo, como la más potente, es uno de los grandes precursores de la filosofía de la existencia. Pone al descubierto, mediante una crítica incisiva y hasta destructora, las raíces de la idea de un tras-mundo, erigido, tanto por la filosofía (por el platonismo) como por la moral y la religión, en el verdadero mundo, frente al cual éste, en que vivimos, queda desvalorado y reducido a mundo aparente. Nietzsche va a mostrarnos, al hilo de un análisis que penetra en las últimas motivaciones, cómo el hombre, arrebatado por el señuelo de las "ilusiones trascendentales", deserta de su propio ser, para vacar, como entequeia, a un mundo inventado, construido, por la razón. Nos dice que el hombre, en tanto que se supedita exclusivamente al deseo de conocer, deviene un ente

falsificado por la *ratio*, que se aleja de su propia esencia, es decir de su existencia. Es así cómo permanecemos extraños a nosotros mismos, hasta el punto, subraya, que "cada uno es para sí mismo el más lejano". Estos son los antecedentes y a la vez la filiación doctrinaria, que podemos llamar directos, de la actitud existencialista.

2. LA ACTITUD EXISTENCIAL Y LAS SEUDO INFLUENCIAS.

LA ACTITUD existencial, aunque implícita, pero supuesta, está ya germinalmente activa en el punto de partida clásico de la indagación filosófica. En efecto, en estos comienzos la filosofía aparece directamente referida al problema de la existencia humana. Podemos hablar, pues, de un enraizamiento de la filosofía, como especulación y como doctrina, en una primaria motivación existencial. Esta motivación está en la base de la filosofía, desde sus orígenes hasta las últimas construcciones sistemáticas del idealismo alemán. La filosofía va a encontrar su fundamento y justificación en el hombre en tanto que éste, para advenir a su esencia humana, necesita filosofar. Así, para Platón, el hombre es esencialmente hombre en la medida en que es apto para encontrarse a sí mismo en la reflexión filosófica. Esta es la razón de que la metafísica platónica sea el fundamento de un humanismo. Y Aristóteles, en la etapa inicial de su *Metafísica*, al hilo de la idea de *philosophia prima* esclarece, ante todo, el amor a la sabiduría o sea al más profundo conocimiento, apelando al modo en que el hombre ejercita este conocimiento, ya que sólo mediante el mismo puede llegar a estar presente, a existir, en tanto que hombre, en la filosofía.

En lo que concierne a la sabiduría, Aristóteles nos enfrenta a la naturaleza teórica de la misma. Apela para ello, a la historia de su origen, y ésta historia no es para él mera cronología, cúmulo de noticias acerca de la sucesión contingente de las estructuras que la filosofía nos ofrece a través del decurso temporal. Esencialmente, tal historia, como búsqueda de un acontecer originario y fundante, aporta para Aristóteles el testimonio, la demostración de que la filosofía tiene su hogar, su brote germinal en la esencia del hombre, es decir en su existencia. El esfuerzo y la tendencia del hombre hacia el más profundo conocimiento es, en definitiva, la nostalgia de ese hogar. Esto nos esclarece el sentido profundo de la definición que de la filosofía nos da Novalis, según la cual "la filosofía es *Heimweh*, nostalgia del hogar, la tendencia a estar, por doquiera, en su seno".

Ahora bien, la motivación existencial, que está en la raíz de todo auténtico filosofar, nos dice que la filosofía que ha cristalizado en construcciones racionales, que ha sido decantada en estructuras objetivas conceptualizadas, es sólo remate de lo especulativo, que es el impulso originario de su proceso. Toda filosofía, antes de encontrar expresión en la instancia del pensamiento discursivo y sistemático, ha alentado, como tendencia, como pensar especulativo no formulado ni sistematizado. La filosofía sistemática es tan sólo una forma o manifestación parcial de aquella tendencia o impulso primariamente filosófico.

Hay que distinguir entre la motivación o actitud existencial y las pseudo influencias, de las que se pretende derivar el existencialismo, tergiversándolo. Con un criterio muy laxo se puede atribuir la paternidad del existencialismo tanto a Sócrates, por su método de discusión, como ver una precursión de la existencia "resuelta" en los santos estylitas porque se pasaban su vida sobre una columna en medio del desierto. Estos exhibían una existencia "resuelta" aunque no para sí misma, sin duda. A base de

seudo influencias, y con argumentos que corren parejos con los ejemplos aducidos, abundan las exposiciones e interpretaciones de la filosofía de la existencia desde el punto de vista confesional. Todas coinciden en el propósito de neutralizar su filo secular. Las más ortodoxas hacen remontar el existencialismo a Tomás de Aquino, haciendo de éste, merced a la errada identificación de existencia con *existentia* en su acepción tradicional, un precursor del mismo. Para ello aducen, además, la prioridad que dió al "ser", es decir al ente supremo, que no es lo mismo que el ser.

Ya por este fácil camino de las influencias, algunos han querido ver en San Agustín y en Pascal el antecedente del existencialismo por el hecho de que *Confesiones* y *Pensées* son obras de prosa... autobiográfica!

3. LA EKSISTENCIA Y LOS "EXISTENCIALISMOS".

AHORA cabe preguntar cuál es el significado y alcance que debemos asignar al "existencialismo", devenido caudalosa y dilatada corriente de la filosofía actual. Ante todo, hay que señalar en él un marcado interés por el ser del hombre singular, histórico, entregado a su peculiar existir, a su ser y hacer. Este hombre concreto, y no el *ego* abstracto del racionalismo y de los sistemas idealistas, debe constituir el punto de partida y también la meta de toda investigación filosófica. En su origen, éste y no otro ha sido el fin que, confesada o tácitamente, se ha propuesto la filosofía con su retorno a la existencia y a sus estructuras inmanentes. De aquí que sobre primacía, para la consideración filosófica, la subjetividad humana, y el ámbito de su más próximo

comportamiento finalista, con todo lo que de inmediatez pre-gnoseológica hay en ella. El pensamiento que, por imperativo de una razón cognoscente, ansiosa de universalidad y necesidad, se había situado en el punto de vista del objeto, y de las categorías por las cuales el conocimiento de éste se funcionaliza, retorna al sujeto existente y trata de inferir, para la exploración filosófica, zonas de la subjetividad que, en virtud de una sistemática y radical tendencia objetivista, habían sido preteridas o sencillamente consideradas como dominio del puro arbitrio irracional y, por lo tanto, irrelevantes y opacas para la labor conceptualizadora.

Este tornarse del interés filosófico a la existencia y a su móvil suelo problemático trae aparejadas dos posibilidades o direcciones. O sólo el contacto con la existencia como un punto de partida reputado inabordable, pero que cabe sobrepasar en el movimiento de una trascendencia que no renuncia a la objetividad y a postulados de validez universal; o al afincamiento en la existencia, considerada como un comienzo y, a la vez, como una meta de toda indagación, de modo que la existencia y su esclarecimiento esté como tarea al principio y al fin de la filosofía. En este último caso, la cuestión de la objetividad en el conocimiento queda desproblematizada por su implicación en una estructura más primaria, que supera la disyunción entre lo "subjetivo" y lo "objetivo"; la llamada objetivación vendría a ser un extrañamiento de la existencia, un salto por encima de lo existencial. Por consiguiente, la existencia como tal y en concreto no puede ser "objeto" de conocimiento, en la acepción gnoseológica tradicional de esta palabra.

Dentro de estas dos posibilidades principales caben puntos de vista intermedios o mixtos. De aquí que, en el "existencialismo", podamos distinguir diversas actitudes y tendencias que hacen sentir su influjo en todas las elaboraciones del pensamiento contemporáneo.

El acento que recae en el problema de la existencia tiene distinta fuerza según sea el propósito y la orientación que implican esas actitudes. Así, hay un "existencialismo", que más propiamente podemos llamar *existentivismo*, en el que se otorga prelación a los contenidos ónticos de la existencia humana y a la inmanencia de sus modos estructurales, con una muy precaria posibilidad de trascender hacia una instancia objetiva, puesto que el movimiento que a ésta conduce está constantemente acechado por una negatividad que no le adviene de fuera, sino que es intrínseca a ese impulso, el cual desde su raíz misma se nos presenta amenazado por el fracaso o, para hablar en términos de Jaspers, por el "naufragio" que, al final del esfuerzo, cuando éste, tras dramática tensión, remite, es su peripecia inevitable. Pero como, según este punto de vista, la existencia no está situada al comienzo de la filosofía, sino más allá de los límites de ésta, y el filósofo, en su empresa, estaría condenado a valerse únicamente de la razón y su *modus operandi*, entonces resulta que la existencia es una realidad inaccesible, una meta inalcanzable para el conocimiento.

También se denomina a sí misma "existencialismo" la tendencia que identifica a éste con un "humanismo", con predominio del factor subjetivo y antropológico, aunque esta posición, en la medida en que ella aspira a proporcionar una perspectiva sobre los problemas de la metafísica ontológica, implica supuestos objetivistas y adopta criterios idealistas.

Se incluye asimismo en el "existencialismo" a posiciones que, implicando desde un determinado enfoque una analítica fenomenológica de la existencia humana (*Dasein*), sin embargo sólo consideran a ésta como punto de partida básico para la interrogación por el ser, interrogación que es posible por ofrecer la existencia humana la oportunidad óntica para la misma. Tal es el caso de la filosofía de Heidegger, a la que no se puede involucrar en el

"existencialismo", tomado en las acepciones que hemos consignado. Pero, si tenemos en cuenta su punto de partida, su *terminus a quo*, la posición del genial filósofo germano también hace recaer su acento en el ser del hombre, en la necesidad de rescatarlo desde las lejanías de una gélida objetividad, desde el plano de la razón abstracta, donde sólo funciona como un ente anónimo y es mero concepto, para centrarlo en la ec-sistencia. No obstante, la determinación de las estructuras existenciales no es la meta de la filosofía. Tal tarea es sólo un momento del proceso analítico de la hermenéutica de la existencia humana.

Igualmente se cuenta en la gran corriente del "existencialismo" al llamado existencialismo católico, posición en la que el problema de la existencia, por ser contemplado como un mero tránsito, queda mediatizado por exigencias extrafilosóficas, concretamente de tipo dogmático y confesional. Se trata, en unos casos, de una mezcla de existencialismo difuso y dogmatismo espiritualista católico, tratando éste de presentar una faz un tanto secularizada; y en otros, del intento, imposible, de amalgamar la temporalidad, es decir, la historicidad de la existencia humana con los principios de la postulada *philosophia perennis*, las presuntas verdades eternas (las veinticuatro tesis) que, con intención apologética, proclama la neo-escolástica. Porque de un "existencialismo" cristiano se puede propiamente hablar sólo con referencia a Kierkegaard, que planteó el problema en función de la fe como paradoja absoluta, como dramática tensión, la que, en el alma angustiada del hombre singular, existente, supone la síntesis, siempre precaria, de lo temporal y lo eterno, de finitud e infinitud. El objeto de la fe, de la fe apasionada —la única verdadera, para Kierkegaard— es lo absolutamente paradójico porque es la paradoja la que niega y hace desaparecer la oposición entre lo temporal y lo eterno, haciendo a lo histórico, eterno, y a lo eterno, histórico.

En el sentido del esfuerzo para alcanzar, en la pasión de la fe, aquella síntesis, Kierkegaard (caso extremo del individualismo historicista) representa, con su grandeza desesperada, la cima insobrepasable, en que se agudiza, la antinomia de finitud existencial y trascendencia divina.

4. EXISTENCIALISMO Y CRISIS DE LA FILOSOFÍA.

LO PRECEDENTEMENTE consignado nos permite ya señalar la radical novación filosófica que aporta la actitud existencialista. Esto explica la crítica e incluso apasionada polémica que ha suscitado de parte de las tendencias más o menos ortodoxas. La mayoría de los representantes de la filosofía tradicional, reaccionando violentamente contra el "existencialismo", quieren ver en éste una *impasse* transitoria en la dirección supuesta invariable y ya definitivamente trazada por que discurre el pensamiento filosófico. De aquí que intenten explicar el advenimiento del existencialismo (con el propósito de neutralizarlo), como una "filosofía de la crisis", condicionada por factores históricos que, en virtud de una situación anómala y aleatoria, habrían interferido la línea evolutiva de la filosofía occidental. El "existencialismo" sería, entonces, signo y resultado de la desorientación dolorosa en que se debate el hombre de hoy, por haber perdido momentáneamente el rumbo cierto, tradicional, y el contacto con la corriente especulativa que, desde los comienzos griegos, viene discurriendo por un cauce ya predeterminado en la totalidad de su trayectoria.

Así entendido, el existencialismo sería un fenómeno de transición, una desviación de la gran ruta que trae la filosofía. Pero esta explicación olvida que toda problemática filosófica nueva

entraña el aguijón de una "crisis"; ella pone en crisis a las tendencias hasta entonces imperantes, en el sentido que las rectifica o supera. Toda problemática que, por la autenticidad y fuerza de su impulso inquisitivo, cala hondo en los entresijos del acontecer histórico crea siempre una discontinuidad con relación al pensamiento anterior. Se abre un *hiatus* en la marcha de éste, y tras la pugna y la polémica entre las tendencias dominantes y la filosofía innovadora, se impone ésta, que pasa así a informar, en todos sus contenidos vigentes, el espíritu de una época determinada, deviniendo por ello filosofía de esta época.

En el caso del "existencialismo" concierne mostrar que no es una "filosofía de la crisis" en el significado de producto de una situación anómala, de desvío respecto a un rumbo que le hubiera sido prefijado al pensamiento occidental, sino que él implica una *crisis de la filosofía*, un cambio de derrotero en el planteamiento y absolución de sus problemas fundamentales (el problema del ser, de la verdad, del tiempo, de la trascendencia). Que ha sobrevenido con el "existencialismo" una crisis para la filosofía lo está denotando el esfuerzo que realizan las posiciones tradicionales por poner de acuerdo sus principios y filosofemas con la problemática nueva y, como esto es imposible, porque está de por medio la diferencia de situaciones históricas, lo que, en el fondo, ellas intentan es desvirtuar y torcer esta problemática para adaptarla a aquéllos, a sus exigencias teóricas y prácticas.

Esta crisis está bajo el signo de una ruptura radical con el platonismo y los principios y criterios provenientes del mismo. Pero si los fermentos de esta crisis están en los motivos filosóficos movilizados por el "existencialismo", su germen productor no ha sobrevenido con él, sino que estaba ya entrañado en los comienzos mismos de la filosofía, de su proceso inquisitivo.

Ya hemos hecho notar que los antecedentes directos de la actitud existencialista están en el idealismo alemán y en las posi-

ciones influídas por él, tanto en sentido positivo como negativo (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Feuerbach). Mas, hay que señalar que es precisamente con las orientaciones especulativas del idealismo alemán que se inicia la ruptura con el platonismo y su concepto de un mundo objetivo y trascendente, de un reino de objetos reales y eternos (ideas) que no serían producto de la realidad histórica singular. Esta ruptura con los postulados de la trascendencia y objetividad absolutas, con las sedicentes categorías eternas, va a consumarse en el "existencialismo" por obra de las posiciones que en éste traducen una reacción más radical e innovadora, en pugna con el platonismo y sus últimos avatares, representados por los presupuestos dogmáticos de la teología cristiana. Tal acontece principalmente merced a la filosofía de Heidegger, cuyas elucidaciones han evidenciado que las proclamadas "verdades eternas", como así también la identificación —mejor, confusión— de la idealidad de la existencia humana (derivada del carácter fenoménico de la misma) con un sujeto absoluto e idealizado, delatan la precaria y subrepticia supervivencia "de los restos, todavía ni con mucho radicalmente eliminados, de teología cristiana, dentro de la problemática filosófica"¹. Es así que, apartándose de los principios trascendentalistas del platonismo y su elaboración teológica, la posición de Heidegger toina como punto de partida de toda indagación filosófica la nuda² facticidad de la existencia humana (*Dasein*), manifiesta en su estar-en-el-mundo, a fin de establecer su verdadera situación, tal como ésta se presenta más acá de toda concepción religiosa y trascendental.

¹ *Sein und Zeit*, pág. 230, Max Niemeyer, Halle a. d. S., 1927.

5. PROYECCIÓN REVOLUCIONARIA DEL "EXISTENCIALISMO".

LA FILOSOFÍA existencial es, sin duda, la principal corriente filosófica y, a la par, como "existencialismo", uno de los más importantes movimientos espirituales del presente. Pero, en cuanto ella ha cuajado en este "ismo", está corriendo el albur de todos los "ismos". Sus adherentes y prosélitos, tienden a cerrarse, mediante un opinar sin discrimen, taxativo y sumario, a la comprensión auténtica de los problemas implicados por las posiciones filosóficas en que esta corriente se ha originado. La consecuencia no suele ser otra que el confusionismo acerca del alcance efectivo de los influjos operantes y de la verdadera proyección de las distintas direcciones que afluyen al "existencialismo".

Todo "ismo", ya sea artístico, literario o filosófico, tiene su público y en éste asume la dictadura, por medio de lemas, consignas y recetas, el innominado señor "todo el mundo" (el *man* heideggeriano). Cuando el "ismo", por este procedimiento, ha canalizado sus vías en el dominio de la publicidad e impera, así, el dictamen trivial, la autenticidad originaria de la problemática subyacente suele quedar velada para la mayoría de ese público como así también para sus expositores, críticos y hasta para sus adversarios. Interviene la cháchara, el discurso insustancial, y entonces a la auténtica apropiación comprensiva de los problemas se sustituye una inteligibilidad trivial y espesa, que desemboca en la confusión de posiciones y puntos de vista. La pulcritud discriminativa y la precisión brillan por su ausencia en las formulaciones corrientes y, sobre todo, en las apreciaciones de carácter polémico, y todo es uno y lo mismo. Así se ha llegado, mediante los ensayos de vulgarización del "existencialismo" y la confrontación de las diferentes tendencias que confluyen en él, a las conclusiones taxativas e inconcusas³ más peregrinas.

³ Inconcusas, pero sin duda, inconclusas.

Pero dentro de la diversidad de las posiciones abarcadas por la común denominación de "existencialismo", y de sus puntos de contacto y divergencia, cabe discernir una dirección, la de más envergadura y estrictez filosófica, representada, sin duda, por el pensamiento de Heidegger, en el que está el pulso y el rumbo de la nueva problemática.

Una de las consecuencias de más alcance de la analítica fenomenológica de la existencia humana (*Dasein*) es la que destaca la situación de ésta, tal como ella se presenta en este mundo, en su nuda facticidad, como un proceso temporal, en sí mismo concluso. Deja, por ello, de ser concebida como mero tránsito, en función de otro mundo de beatitud, a que estaría destinada. De aquí surge la afirmación de la existencia concreta, con su ámbito social-histórico y del destino del hombre como ser terreno, quedando, para éste, expedito el camino que ha de conducirlo a su humanidad plena, sin interferencias trascendentalistas ni llamadas del más allá.

Porque el hombre adviene a la existencia en virtud de que puede acceder a la verdad del ser, lo que está en cuestión es nada menos que la realización de la esencia humana del hombre como un ser de este mundo, consignado a su propia órbita finita. El hombre sólo puede concebirse en su *humanitas* y tender hacia ésta porque piensa la verdad del ser y deviene el ec-sistente por accepción a su propio ser.

La esencia del hombre está en lo que éste efectivamente es, y no más allá, y por esto él quiere ser solamente lo que puede ser, pero esta esencia del hombre —su *humanitas*— es histórica y no una estructura o núcleo ontológico de carácter supra-temporal. Vale decir, que el ser del hombre ha de realizarse en la historia a través de todas sus contingencias, necesidades y cambios. En medio de éstos, inmerso en el tiempo histórico, el hombre estará siempre abocado a su gran peripecia terrena: devenir humano,

encaminarse a la plenitud de su propio ser, en virtud de la relación que en el seno de su mismidad, el ámbito temporal de su ec-sistencia, instaura con el *ser*, como lo permanente en el proceso de su humanidad histórica².

² Una fundamentación más explícita de las ideas expuestas en el presente capítulo, relacionado con aspectos esenciales de esta problemática, está contenida en nuestros libros: *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *El juego metafísico* (1942), *Temporalidad* (1943), *Ser, humanismo, "existencialismo"* (1949).

CAPITULO II

PRIMADO EXISTENCIAL DE LA PRAXIS

I. ESTRUCTURA UNITARIA DE THEORIA Y PRAXIS.

No sólo es una misma estructura existencial la que se despliega en comportamiento práctico y comportamiento teórico, sino que toda teoría implica comportamiento práctico, e inversamente toda *praxis* está dotada de visión, involucra un comportamiento teórico. El primer contacto con el mundo no nos lo proporciona un sedicente conocimiento desinteresado e inoperante, sino un hacer y obrar, vale decir, una *praxis* existencial que es la base de un conocimiento posterior, depurado, metódico y sistemático, como el que aspiran a lograr las ciencias y ya lo han logrado algunas.

El mundo circundante o ámbito de cosas utilizables para el hombre sólo mediante la *praxis* es materia de vivencia. El mundo de las cosas, tanto de las materiales presentes, las que están ahí, como de las utilizables o amanuables —todos los utensilios, todos los instrumentos— no es inferido, pues, por una supuesta primaria consideración teórica, sino por una actividad práctica, manipuladora, de carácter teleológico. Y como la determinación

de una finalidad cualquiera —siempre que no sea la del mero instinto— supone atisbo, visión, conocimiento, con esto queda dicho que tal actividad manipuladora involucra a la teoría. La actividad práctica transforma el mundo circundante a objeto de ponerlo al servicio de necesidades humanas, de urgencias finalistas. Somos, pues, artesanos guiados por un impulso teleológico. En consecuencia, si hemos de aprehenderlas y valorarlas en su auténtico sentido de primarias posibilidades del ente humano, debemos reconducir, con Heidegger, *theoria* y *praxis* a su estructura o raíz unitaria, que no es otra que el cuidado que nos embarga por el hecho de estar en el mundo. "Theoria y praxis son posibilidades ontológicas de un ente cuyo ser tiene que ser determinado como cuidado"¹.

Afirmamos teoría y práctica como comportamientos primarios que se implican recíprocamente. En la inferencia de su ámbito circundante, el hombre actúa en función de un hacer finalista, es decir en función de teórico de la práctica. El comportamiento práctico que lo lleva a confeccionar y manipular los utensilios e instrumentos del contorno no es ciego, sino que ve la finalidad de tal creación y manipuleo. De aquí que la conducta práctica no sea ateorética, desprovista de, visión. Si de modo primario el obrar posee visión, el reflexionar, la actitud teórica es, de modo igualmente primario, un hacer, un operar dictado por el cuidado de un ente —el hombre— que está en un mundo que sólo puede ser inferido no mediante una *contemplatio* o conocimiento pasivo, sino por una actividad transformadora de tal mundo, transformación con que se inicia el conocimiento del mismo. En síntesis toda práctica posee visión, y toda teoría implica un hacer.

¹ *Sein und Zeit*, pág. 41, Niemeyer, Halle a. d. S., 1927.

2. RAZÓN TEÓRICA Y RAZÓN PRÁCTICA.

LA DUALIDAD y oposición de teoría y práctica aparece por primera vez en Aristóteles. Este distingue entre el *nous* o razón teorética y el *nous* o razón práctica.

En la *Metafísica* (Libro I, 981 a 5 b 6) nos dice que la *theoria* es conocimiento de lo universal, mientras que el comportamiento práctico se mueve en lo particular. De modo que el objeto de la *praxis* es lo individual. Y en la *Ética Nicomaquea* (Libro IV, Cap. I), al hacer la diferencia entre ciencia y arte práctica, asigna a la parte racional del alma dos funciones, la que corresponde a lo que podemos llamar razón teorética, que nos hace conocer las cosas cuyos principios no pueden ser distintos de lo que son, y la propia de la razón práctica, que tiene por objeto las cosas cuya existencia es variable y contingente. Así tenemos que, para Aristóteles, función de la primera es el conocimiento del macrocosmo y el orden constante que en éste se manifiesta. La razón práctica, en cambio, tiene por objeto las cosas humanas, sometidas a mutación. Ella no sólo nos proporcionaría un conocimiento individual, logrado mediante la aplicación de principios generales, a las cosas singulares, sino que, como razón práctica, posee principios peculiares, si bien está subordinada al *nous* teorético. En razón de esta primacía de la teoría con respecto a la práctica, Aristóteles afirma la superioridad de la vida especulativa o contemplativa sobre la vida activa, que entrega al hombre a las cosas transitorias y mudables.

Una relación semejante y hasta idéntica entre razón teorética y razón práctica encontramos en el pensamiento escolástico. Tomás de Aquino habla de una *cognitio practica*, entendiéndolo por ésta un conocimiento referido a la acción. En el pensamiento moderno, Wolff acuña la distinción entre filosofía teorética y filo-

sofía práctica, asentando de modo absoluto la primacía de la primera. Kant acepta esta distinción, pero trastrueca la jerarquía de los términos, otorgando la primacía a la razón práctica, para la que acota una esfera espiritual autónoma. En este sentido, Kant opera una revolución en el concepto de la relación jerárquica entre teoría y práctica, concepto abonado por toda la filosofía anterior y basado en la prelación de la primera. El elemento práctico, con sus postulados, se sobrepone al teórico. Después de Kant vendrá Fichte a decirnos que la *razón práctica es la raíz de toda razón*.

3. LA VALORACIÓN DE LO PRÁCTICO EN HEGEL.

EN LA FILOSOFÍA hegeliana, el problema de la relación de teoría y práctica asume por primera vez un significado distinto, un sentido más hondo y sistemático del que posee en el pensamiento tradicional. Es un mismo espíritu el que, como voluntad, es razón práctica, y, como saber, es razón teórica.

Según Hegel, el espíritu práctico, por ser en sí subjetividad idéntica con la razón, tiene el contenido de ésta, pero como inmediatamente singular². De donde el contenido del espíritu práctico es natural, accidental y subjetivo; pero esta determinación es sólo el primer momento del espíritu práctico, es decir, tomado en su inmediatez como sentimiento, siendo éste la forma en que el sujeto se relaciona con un objeto dado; y ya sabemos que en la doctrina de Hegel, la voluntad o espíritu práctico, en

² *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Parág. 71 ("Das praktische Gefühl"), ed. Lasson, Meiner, Leipzig.

tanto que es la libertad ética o eticidad, no tiene para sus fines un contenido subjetivo, sino uno universal³.

Así tenemos que el espíritu como voluntad entra en la efectividad o sea, es razón práctica, y como saber se mantiene en la esfera de la universalidad del concepto, es decir, es razón teórica. El sentimiento práctico que, en una fase anterior, implica el contenido de la razón como contenido subjetivo y accidental, ahora como eticidad tiene por contenido lo racional, pero en su universalidad y necesidad, en su objetividad y verdad, contenido que como lo pensado es en la forma de la racionalidad⁴. En el hombre, nos dice Hegel, hay una única razón en el sentimiento, querer y pensar.

De modo que, en el sistema hegeliano, la *praxis* es una forma que asume el pensamiento, forma que, cuando es eticidad o libertad verdadera, alcanza universalidad y objetividad.

4. LA LLAMADA "FILOSOFÍA DE LA PRÁCTICA".

EN UNA de las orientaciones filosóficas contemporáneas, la llamada neoheliana porque, en lo fundamental, entronca con el pensamiento de Hegel y aspira a prolongarlo, la relación de teoría y práctica es concebida, en lo esencial, en forma más o menos semejante. Así, para Croce, "la actividad práctica presupone la teórica"; la voluntad o, en este caso, querer práctico no es posible sin conocimiento⁵. Tal precedencia no significa que sea

³ Op. cit., parág. 469 ("Der praktische Geist").

⁴ Op. cit., parág. 471 ("Das praktische Gefühl").

⁵ *Filosofia della Pratica*, pág. 23, Laterza, Bari, 1915.

concebible un hombre puramente teórico, privado de voluntad. Las formas del espíritu son distintas, pero no se dan separadas. Cuando el espíritu está explícito en una de sus formas, las otras están también presentes en él, sólo que implícitamente. "No es verdad, dice Croce, que haya hombres prácticos y hombres teóricos"⁶. El hombre teórico es también práctico puesto que vive, quiere y obra; a su vez, el hombre práctico es incluso teórico desde que contempla y piensa. La acción implica ya conocimiento, y la voluntad sapiencia, vale decir que el querer y el obrar presuponen un conocer y un saber. Es una misma razón la que se explicita en la teoría y está activa en la práctica. Sólo que, en nuestro concepto y ateniéndonos al presupuesto croceano, en la forma práctica de la razón habría un *plus*, que es la voluntad, pero especificada como querer práctico, o sea, como un querer que desemboca en el acto, en la acción. Esto nos obliga a distinguir —distinción que Croce no hace, porque toma en ambos casos la volición como siendo la misma— entre la voluntad que es el antecedente de la práctica y la que estaría, según Croce, también en la base de la actividad teórica, haciendo del pensar un acto de vida y voluntad que se expresaría por la "atención". En síntesis, para esta tendencia filosófica, la actividad práctica es una forma particular del espíritu que no puede existir sin la precedencia del acto teórico.

⁶ Op. cit., pág. 5.

5. LO UTILITARIO Y LO IDEAL.

LA RELACIÓN entre teoría y práctica ha sido encarada por Maurice Blondel, en su famosa Tesis *L'Action*, desde un punto de vista igualmente alejado y divergente del sólito en las posiciones tanto realistas como idealistas tradicionales. Blondel otorga a la *praxis* una especificidad propia, sin que esto le impida reconducir la acción, en la perspectiva de lo que para él constituye su problema integral, a su supuesta raíz ontológica (en realidad, óntica) trascendente. El hombre es, para Blondel, en un sentido amplio, pero diversificado de la pura teoría, *homo faber*, es decir está animado por una tendencia primaria hacia la acción, potencia que se mueve "entre las dos oscuridades, aquella de la cual viene, y la otra adonde ella va"⁷. "...A partir de los útiles más rudimentarios del lenguaje y de la industria hasta las creaciones más libres del genio, en todas partes se vuelve a encontrar una materia animada, transfigurada, sublimada por el obrero humano, que está dominado por la necesidad de rehacer el mundo a su servicio y de realizar un orden que responda mejor a sus aspiraciones"⁸. Este impulso de artesano que se enfrenta con el mundo, llevándolo a ejercer un oficio de "fabricación idealista", es lo que, según Blondel, ha hecho definir al hombre como *homo faber*. "Para obrar como fabricante de utilidad o de ideal, el *homo faber* no puede apoyarse más que sobre aquello que le opone en algún grado resistencia"⁹.

Estamos aquí ante un alcance, a la vez, más amplio y raigal de la *praxis humana*. El hombre es *homo faber* en un sentido mucho más integral que el que se le asigna corrientemente en vir-

⁷ *L'Action*, I, pág. 82, Alcan, Paris, 1936.

⁸ y ⁹ Op. cit., pág. 80.

tud de tal definición, puesto que él "por fuerza es fabricante de palabras, de útiles, de mitos, de ideal, de místicas"¹⁰.

6. LA "PRAXIS" TEORÉTICA.

EN LA CONCEPCIÓN hegeliana y en la croceana se afirma su brepticamente una primacía de la razón teórica. La forma práctica del espíritu contiene, como hemos visto, un *plus* de voluntad respecto a la forma teórica, pero en ambas actividades es una misma razón la que se manifiesta como sedicente estructura primaria en que enraizaría teoría y práctica. La recíproca implicación que, según Croce, existiría entre la actividad teórica y la práctica, no es tal.

En cambio, enfocado el problema en su efectiva dimensión existencial, encontramos que en la *praxis* hay un *plus*, que no es práctica, sino visión, teoría, y, a su vez, en la *theoria* hay también un *plus* que no es conocimiento, teoría, sino un operar, un hacer. Además, teoría y práctica son reconducidas al cuidado como a su raíz unitaria, estableciéndose incluso la primacía existencial del comportamiento práctico.

El acto teórico de descubrir algo (el conocimiento) surge de un hacer cauteloso, inspirado por el cuidado. La ciencia, el conocimiento científico, es un modo de nuestra propia existencia. Existimos en la ciencia, en el interés y en la pasión que nos mueve a conocer las cosas. Por consiguiente la ciencia es un estar en el mundo que descubre cosas, que trata de inferir el ser de éstas. Si primariamente procedemos como teóricos de la práctica, es

¹⁰ Op. cit., pág. 82.

decir, de un operar cauteloso dictado por el cuidado, entonces nos corresponde precisar de qué manera se pasa súbitamente del manipuleo *práctico* a la investigación *teorética*. Encontramos que la pura contemplación o conocimiento de las cosas nace en virtud de que el hacer cauteloso, propio del cuidado, se abstiene de todo manipuleo. De modo que el surgir del comportamiento teórico residiría en una suspensión o desaparición de la *praxis*¹¹. Ahora bien, desde que el operar práctico inspirado en el cuidado comienza como primaria y predominante modalidad del ente humano (de la facticidad del *Dasein*), es perfectamente explicable que la posibilidad ontológica de la *theoria* radique en una privación de la *praxis*. No es que la interrupción de un manipuleo específico en el comercio solícito con las cosas del contorno abandone como un residuo la cautela que lo guía, sino que el hacer se desplaza a un mirar hacia atrás, a un mero inspeccionar en torno, a un examinar. Pero con esta suspensión del manipuleo, del operar, no alcanzamos todavía la actitud teorética que caracteriza a la ciencia, sino que, por el contrario, tal suspensión puede asumir el carácter de una rigurosa cautela que se traduce en un examen, en una verificación de lo logrado, en una palabra, en un vistazo sobre la actividad práctica que precisamente por aquella pausa en el manipuleo ha quedado paralizada¹². No sólo no hemos llegado a pisar el terreno específico de la teoría con absterarnos del manejo de utensilios, sino que la morosa cautela o precaución contemplativa queda, a pesar de dicha suspensión, completamente prisionera del instrumento manual de que se sirve nuestro operar solícito. Esto nos dice únicamente que la *praxis* posee su visión específica, su teoría.

¹¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pág. 357.

¹² *Sein und Zeit*, págs. 357-358.

7. LA "PRAXIS" SEGÚN EL PRAGMATISMO Y SEGÚN MARX.

MERGED a las consideraciones precedentes nos es fácil reconocer la razón que asiste al pragmatismo al sostener que la relación primaria del hombre con el mundo no es absolutamente, como lo pretenden los filósofos idealistas, centrados en un *ego* abstracto, una relación teórica, sino una de índole práctica; y que todo concepto natural del mundo se orienta en iniciales motivos prácticos. Está, sin duda, en lo cierto el pensamiento pragmatista cuando concibe como *primum movens* un impulso y una voluntad que tienden al dominio de la naturaleza, a encadenar a ésta a fines humanos. En este sentido como lo quiere el pragmatismo, el hombre es primariamente *homo faber* antes que *homo rationalis*; aunque es erróneo creer, con dicha tendencia, que el primero desplaza totalmente al segundo.

Asimismo la expuesta concepción de la prelación de la *praxis* con respecto a la *theoria* nos permite señalar, circunscribiéndonos sólo a este aspecto, el acierto de la doctrina de Marx al otorgar prioridad a la *praxis*, concebida por ella como una "acción radical". Esta acción radical asciende de la raíz, aun no bifurcada en teoría y *praxis*, del ente humano, de su estructura unitaria, y está condicionada por la situación en que éste se encuentra dentro de su inmediato mundo circundante y del ámbito del acontecer histórico. Marx nos dice, en una de sus "Tesis sobre Fuerbach" (XI): "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*".

Con esta idea fundamental de Marx coincide el postulado pragmatista, y también el sentido que asume la *praxis* en la posición inicial de Heidegger. Vale decir que con el *homo oeconomicus* de Marx coinciden el *homo faber* del pragmatismo, y, parcialmente, el *homo curans* (el hombre del cuidado) de la con-

cepción ontológico-existencial heideggeriana. Según Marx, toda vida social es práctica, la *praxis* puede modificar la realidad histórica, desde que "las circunstancias hacen a los hombres no menos que los hombres a las circunstancias" (*Ideología Alemana*, "La Historia"). Aquí la *praxis*, reconocida como el factor decisivo, como la actitud transformadora de la existencia se revierte en teoría de la transformación de la estructura social. Así se pasa, según el marxismo, de la práctica a la teoría, sólo que Marx, no ha visto el elemento teórico que acompaña a la *praxis* como comportamiento primario.

La concepción de *teoría y práctica*, en función de su común raíz ontológica, así como la de la relación entre ambas, traen aparejadas una radical inversión de la perspectiva filosófica tradicional, mutación que engendrará importantes consecuencias en lo relativo a la conceptualización de lo histórico y de lo social.

8. SITUACIÓN EXISTENCIAL, "PRAXIS" Y DIALÉCTICA.

La historia es la posibilidad fundamental del hombre. El carácter esencial del ente humano (*Dasein*) es su historicidad.

El *Dasein* por su estar-en-el-mundo está con los otros. Vale decir, que su existir en el mundo es coexistir. Por consiguiente el ente humano existe en una *situación*, que es una situación colectiva. Para Marx el ente humano es un ente primariamente histórico. La historia —el acontecer— es una categoría fundamental del mismo. Hay, pues, un estado fundamental o situación del ente humano en relación con su mundo circundante y cotidiano. El soporte de esta situación del ente humano en medio de las circunstancias de su ámbito social es el hombre histórico. Tales circunstan-

cias son existenciales y están grávidas de posibilidades pragmático-teleológicas. Pero el hombre histórico no es un ente aislado, sino que, en la medida en que se encuentra en una situación, es un ser dependiente, pertenece a un *todo social*. El es al mismo tiempo agente de una acción. Toda acción es, sin duda, un esfuerzo humano que tiende a una modificación de las circunstancias en medio de las cuales el hombre se encuentra, circunstancias que constituyen su contorno existencial. El hombre se encuentra dentro del ámbito de las cosas en el modo de ser de la "situación" en el mundo. Y como la *praxis* determina a la teoría, y no a la inversa, el hombre está fundamentalmente activo en medio de la situación.

Sobre la base de la situación existencial concreta, Marx determina y justifica la posibilidad histórica de una acción radical de la que ha de surgir una nueva situación, una nueva estructura social para la realización del hombre total. Acción radical es aquella que ascendiendo desde su raíz misma, el hombre existente, está condicionada por la situación fundamental en que, con relación a las cosas y a la realidad económico-social, se encuentra la existencia en determinado momento histórico. Si una situación existencial colectiva se transforma es porque en ella incide la acción del hombre. Modificación de las circunstancias y *praxis* humana se condicionan recíprocamente. Acerca del carácter que asume esta *praxis*, Marx nos dice, en *Ideología Alemana*: "La coincidencia de la variación de las circunstancias y la actividad humana sólo puede ser concebida y racionalmente entendida como *praxis* revolucionaria". Aquí está patente la dimensión existencial de la posición marxista. Sólo como acción social transformadora de la situación colectiva puede darse una *praxis* revolucionaria, vale decir que sólo puede haberla dentro de la estructura coexistencial.

De aquella coincidencia resulta la posibilidad de transformar la realidad histórico-social, esto es de orientar el acontecer hacia determinado fin: la nueva situación ya preboscuejada en la acción.

Entonces la *praxis* sobrepasa el ente humano individual, puesto que es, sin duda, el hombre el que ejercita esta *praxis*, pero no solo. Esta, por la tendencia ínsita en ella a transformar la estructura social, asume necesariamente carácter dialéctico, suministrando así el fundamento para concebir también dialécticamente el proceso histórico por el que ha de cumplirse el tránsito a una situación nueva.

Es por este camino que Marx invierte y subvierte la tesis idealista de Hegel, llevando una ofensiva crítica contra la filosofía hegeliana del espíritu. Esta había recluso, aislado, la dialéctica implícita en el acontecer histórico en una serie de elementos y momentos del espíritu —en el *Weltgeist* como supuesto agente del proceso de la historia universal— diluyéndola así en el devenir abstracto y estratósferico de la Idea. Marx rescata la dialéctica de esa su reclusión en el plano del devenir abstracto del espíritu y le infunde vida concreta para transponerla a la serie de las realidades históricas en devenir y mutación. "Para Hegel —escribe en el prefacio de la segunda edición 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 es su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto e interpretado en la mente del hombre". De este modo la dialéctica es introducida en el interior del cuerpo social, de su acontecer histórico, y se transforma en un proceso henchido de sustancia humana, de pasiones, voliciones y contradicciones, de las terribles y perentorias contradicciones sociales. La dialéctica ha devenido, así, en Marx, el proceso vivo de un movimiento social de proyecciones planetarias, sobre la base de una *praxis* que viene configurada e impuesta desde una concreta situación de la existencia colectiva, y en virtud de la cual se tiende a otra situación modificada.

II

EXISTENCIA E HISTORICIDAD

CAPÍTULO III

RELACION DE LA EC-SISTENCIA CON EL SER

I. POSICIÓN DEL PROBLEMA EN HEIDEGGER.

LA COMPRESIÓN temática del *ser*, propia del *Dasein* ec-sistente, accede a algo así como *ser*. Pero a esta accesión la precede una capacidad no-conceptual de comprender *ser*, en virtud de la cual puede el *Dasein* relacionarse con las cosas intramundanas a cuyo encuentro va, como así también consigo mismo en tanto ec-sistente. Este es el camino (primera etapa del programa heideggeriano) que ha llevado de la interrogación por el *sentido* del ser; o sea por el *ser* mismo, al tiempo como temporalidad existencial; ha sido el recorrido de *Sein und Zeit*. Tal interrogación tiene que asegurar para sí y para la respuesta un ámbito, un horizonte, que ya se ha anunciado como el de la temporalidad. El problema consiste, pues, en averiguar cómo la comprensión temática, filosófica, que infiere *ser*, es posible, en general, a partir de la constitución ontológica del todo del *Dasein*, enraizada en la temporalidad. La interrogación por el *ser* surge en virtud de que el *Dasein* por estar-en-el-mundo, vale decir, en la apertura del ser, ha podido advenir a *su ser* y comportarse con relación al *ser*. Pero el pen-

samiento de Heidegger, dentro de la misma posición y sin variar su enfoque central, se propone recorrer también otro camino, el inverso (segunda etapa de su programa), que debe llevarnos del tiempo al ser, o sea desde el ente hombre, advenido a la ec-sistencia, al ser como *trascendencia*. La dirección de este camino, en cuyo itinerario debe aparecer nada menos que el horizonte de la respuesta a la pregunta por el *ser*, la señalan *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) y *Brief über den Humanismus* (1947).

Heidegger hace notar —y esto tiene un gran alcance en lo que respecta a la absolución de la tarea propuesta— que con los medios de la abstracción lógico-formal no cabe indagar el origen y la posibilidad de la idea de *ser* en general. Para determinar en qué sentido cabe decidir la problemática de la ontología fundamental, consignemos las siguientes precisiones del planteamiento heideggeriano:

- a) La esencia de la verdad es la libertad, desde que ésta es el adentrarse en el descubrimiento del ente como tal. De donde, la ec-sistencia enraizada en la verdad como libertad es la exposición del hombre en lo descubierto del ente como tal;
- b) El hombre ec-siste significa, pues, que la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica está conservada (custodiada) en el descubrimiento del ente en total;
- c) Por su ec-sistencia, el hombre se comporta con relación al ente y correlativamente al *ser*.

2. MEMORACIÓN DEL SER E HISTORICIDAD.

SI LA ESENCIA histórica del hombre procede de la verdad del *ser*, esta esencia, como tarea, es la ec-sistencia, o sea el mantenerse en la proximidad del *ser*, lo cual sólo puede lograrlo en la temporalidad, mediante un surgir ec-stático (una temporalización) en tal proximidad. Aquí tiene su origen una memoración (historia de la esencia) del *ser*, la que, en tanto deviene esencial, tiende a ser un pensar del *ser*. Pero este pensar no puede acudir, para funcionalizarse, a ningún recurso conceptual ni a formas lógico-categoriales, sino que, moviéndose radical y primariamente en el tiempo, tiene que arbitrar un *logos sui generis*, que trasunte, de modo igualmente primario y elemental, el *ser*. Desde que hay *ser* para el hombre, hay también una historia del *ser*, a la que pertenece el pensar, suscitado por ella, como memoración del *ser*. Pero esta memoración no es un mero recordar o una ulterior representación de algo ya transcurrido y fenecido en la historia, sino rememoración de lo único que no ha pasado, de lo que *es* en el tiempo, desde que el pensar es pensar del *ser*. El *ser*, pues, sólo es permanencia dentro de la dimensión del tiempo histórico (pasado, presente y futuro), de la historicidad de la ec-sistencia; el *ser* es la intraesencia del tiempo. De donde, la historia no es un mero acontecer y fenecer, sino el acontecer esencial de la verdad del *ser* como destino de la humanidad histórica.

3. EL SER COMO RELACIÓN.

CON EL ADVENIR del *Dasein*, a su ser, o sea a la ec-sistencia, acontece el clarear o despejo del *ser*, que es el *ser* mismo. Si inquirimos por la relación del *ser* con la ec-sistencia, tenemos que reco-

nocer, con Heidegger, que el *ser* mismo es la relación, en cuanto él mantiene y recoge en sí, en sus existenciales, a la ec-sistencia como el lugar de la verdad del *ser* en medio del ente¹. Pero si la esencia de la verdad es la libertad como insurgir del hombre en lo descubierto del ente y es, por tanto, lo que le permite poner de manifiesto al ente y relacionarse con él, entonces la verdad del *ser* es esencialmente libertad para acceder a la ec-sistencia y adentrarse en el despejo del *ser*. El *ser* es la relación misma, porque en virtud de ésta él adviene para el hombre ec-sistente. Por el carácter de esta relación, cabe invertir el enunciado, diciendo: porque el hombre ha advenido a la ec-sistencia, el *ser* es la relación misma. El ser es la unidad de los existenciales y, por consiguiente, él mismo *el* existencial. Propiamente sólo el ser *es*, y si el hombre puede enunciar el "es", funcionalizando esa unidad, es merced a la existencialidad del *ser*, a su temporalidad. Pero, al decir "es", el hombre sucumbe al peligro de alejarse del hogar del *ser* —la ec-sistencia— olvidándose del *ser* o suplantándolo por el ente. Esto es lo que prueba la historia de toda la ontología, hasta ahora. El pensador en quien esta suplantación ha sido más dramática es Fichte, cuyo filosofar logró mantenerse más íntimamente en contacto con la ec-sistencia, adentrado en el despejo del *ser* como unidad de los existenciales. De aquí que se refiera a los que se lanzan sin dilación "sobre el objeto, no se interesan más que en él, se absorben en él y no tienen tiempo de detenerse a contemplar el "es", que se les escapa totalmente"²; pero orientado en una ontología cristiana, opuso existencia y *ser*, suplantando éste por lo Absoluto o Dios, es decir por un ente supremo, privilegiado.

¹ *Brief über den Humanismus*, pág. 77, A. Francke, Bern, 1947.

² *Die Anweisung zum seligen Leben*, Bd V, pág. 50, *Fichtes Werke*, edic. Medicus, Leipzig, 1923.

4. SER Y TRASCENDENCIA

El *Dasein* a la vez que posee una estructura abierta hacia las cosas está dotado de una comprensión para las mismas. Esta comprensión, propia del *Dasein*, realiza un bosquejo, en el cual las cosas (el ente) son descubiertas en su posibilidad. A las cosas que así descubre les atribuye un *sentido*. "Cuando ente intramundano es descubierto con el ser del *Dasein*, es decir es comprendido, decimos que él tiene sentido"¹. Llamamos, pues, sentido a lo que se articula en una referencia dotada de comprensión; sentido es aquello en que se mantiene toda comprensión de algo. Pero lo que es comprendido en última instancia no es el sentido, sino el ente mismo, la cosa a la que le otorgamos sentido, y correlativamente el *ser*. De aquí que Heidegger nos diga que "sentido es un existencial del *Dasein*, no una propiedad que, adherida al ente, reside detrás de éste, o flota como dominio intermedio, en alguna parte"². Sentido tiene, pues, el *Dasein*. Esto indica ya que interrogar por el sentido del ser es interrogar por el ser mismo, en tanto que éste está dentro de la capacidad de comprensión del *Dasein*.

En el recorrido de los dos caminos de dirección inversa en la interrogación por el ser que, como ya vimos en el párrafo 1 sigue sucesivamente Heidegger, surge una dificultad y, podemos decir, hasta una ambigüedad, que afecta al rumbo y a las consecuencias últimas de la indagación. El desenlace de esta situación está llamado a decidir la posibilidad de una ontología fundamental en una de dos direcciones: Ya en la dirección de una trascendencia que va a rematar en la objetividad de la vieja ontología (con el peligro de una recaída en una idea naturalista del

¹ y ² *Sein und Zeit*, pág. 151.

ser, o en una idea teológica personalista del mismo, con la alternativa también de una concepción mítica del ser); o ya en la de una trascendencia existencial-histórica, más allá de la relación sujeto-objeto y de la idea de ser como predicado de un objeto suprasensible. Tal ambigüedad, en el pensamiento de Heidegger, la oscilación entre ambas direcciones, da lugar a una idea ambivalente de ser, como así también de la esencia histórica del hombre.

El hilo de toda interrogación, y también el de la interrogación por el ser, parte del *Dasein* y a él regresa¹. El problema del ser enfocado en su raíz ontológica, las estructuras temporales del *Dasein*, sólo puede plantearse a partir de la doble preeminencia —óntico y ontológico— del *Dasein*, de las posibilidades entrañadas por éste. El problema del ser es la radicalización filosófica de la comprensión del ser propia del *Dasein*. Sólo que el pensar filosófico, la tematización ontológica, alejándose de esta raíz tiende a hipostasiar, en una dirección naturalista, o en la de un ente personal, el *sumum esse* de las religiones, la comprensión del ser que se articula en el concepto unitario de *ser*, como unidad de los existenciales. Toda predicación de ser, toda verdad es relativa al ser del *Dasein*, a su existencia. Pero al decir que ella es relativa estamos muy lejos de afirmar que sea subjetiva, puesto que tal enunciado queda sustraído al arbitrio o discrecionalidad subjetiva.

El *Dasein* como descubridor de cosas no está colocado en un vacío acontecer sin mundo, como un "sujeto" frente a su correlativo "objeto", sino que por estar en el mundo se coloca a sí mismo, al comprenderse en su existencia, ante su propia objetividad fáctica. La interrogación por el ser hemos de formularla partiendo de la situación concreta del ente que interroga. Vale decir que "interrogamos aquí y ahora para nosotros".

El *Dasein*, trascendiendo en la comprensión del ser, bosqueja

¹ *Sein und Zeit*, pág. 38.

su propio ser y el ser de las cosas, mediante la articulación del concepto implicado en tal comprensión en una unidad existencial que le permite predicar *ser*. Esta peculiar trascendencia en que se mueve la comprensión del ser no es una fuga en lo "objetivo", sino la vía que conduce a una interpretación ontológico-existencial de la objetividad del *Dasein*, el que se sitúa *objetivamente* por su estar de facto en el mundo, más acá de "objetivismo" y "subjetivismo". Vale decir que la trascendencia efectiva del *Dasein* es trascendencia en la inmanencia existencial. La dirección a que ella apunta no es la alteridad óntica que resulta de la relación sujeto-objeto, sino el ser como relación instaurada por la existencia. Su horizonte es la temporalidad.

La trascendencia queda así involucrada por la dimensión de la temporalidad primaria del *Dasein*, en cuyo ámbito se constituye todo ser, del que no cabe afirmar, como lo hizo la ontología clásica, que sea *constancia* en la *presencia* o permanente presencia como índice de un "ahora" extratemporal, concebido como *eternidad*. Al tiempo, como horizonte de la comprensión del ser, ya no podemos considerarlo tampoco —tal cual se dice en el *Timeo* platónico— como "la imagen móvil de la eternidad". Por el contrario, la "eternidad" es la *crystalización* o estagnación de un ahora que artificiosamente es absolutizado, segregado de la temporalidad finita, es decir del tiempo originario.

5. EL SER COMO PROGRESIÓN TEMPORAL FINITA.

SI UNA ONTOLOGÍA fundamental, vale decir con fundamento en la ec-sistencia, sólo se limitase a explicitar los enunciados precedentes, sin llevarlos hasta sus últimas consecuencias, sería una

ontología del todo inofensiva, estacionaria. Pero el paso hacia adelante que se impone es la incisiva posibilidad de pensar el *ser* en el sentido de una progresión temporal-finita, centrada en el hombre ec-sistente, en virtud de la cual le será dable a éste realizarse en su propio ser, es decir en su esencia histórica. Para que el hombre pueda mantenerse en la ec-sistencia, tiene que acceder a su ser, que es decir al *ser*, por memoración y por un pensar prospectivo, que se inserta en el futuro como modo de la temporalidad primaria. En estas dos dimensiones temporales se mueve la ec-sistencia en su elemento —el *ser*—, porque si el presente le procura al *Dasein*, por su estar-en-el-mundo, la apertura del ser y, con ésta, su accesión a la ec-sistencia, también simultáneamente la lleva al olvido del *ser*, desde que, por la primacía que en este modo de la temporalidad tienen los contenidos perceptivos y representativos, se desperdiga en el ente. La temporalización del ser acontece, pues, primeramente en pasado y futuro, y es así que puede actualizarse también el “instante”, como presente o modo de la temporalidad primaria, lo que nos permite recoger el “instante” (salvando la unidad de los tres modos de la temporalidad) y distinguirlo del “ahora”, que es absorción y desperdigamiento en el ente. Tal acontecer es, en su historicidad, memoración de lo permanente, que no ha pasado ni fenecido, y, a la vez, prospección, incisión en el futuro, hacia el que se anticipa la decisión existencial, atenta al *ser* y a la plenitud de la ec-sistencia. Esta decisión no es la decisividad anticipada, de que nos habla Heidegger, mediante la cual el *Dasein* alcanza su límite para asirse a sí mismo como un todo, sino una decisión más primaria, en la que aquella decisividad encuentra su fundamento, decisión que impera al hombre (y aquí se revela el *ethos*, raíz de toda ética), en tanto ec-sistente, a ser, a mantenerse en la ec-sistencia, en el hogar del *ser*. Lo impera en la medida en que

su memoración y su pensar son actos primarios, grávidos de su esencia histórica, de lo que es su destino humano.

6. EL SER, UNIDAD DE LOS EXISTENCIALES.

MEMORACIÓN del *ser* es pensar el *ser* como lo permanentemente adviniente en el tiempo; a su vez, pensar el *ser* en la dimensión del futuro es rememorarle como ya advenido históricamente. El pensar es un hacer más originario que toda praxis. Por tanto, el pensar, como hacer fundamental, está siempre referido al *ser* como a lo que está en trance de advenir. El *ser* como unidad de los existenciales y, en definitiva, como existencial él mismo, es, en un sentido esencial, futuridad, prospección ec-stática del tiempo finito. Esta prospección, como advenimiento, es el advenimiento del hombre en su esencia histórica. Esta es la razón de que, por cuanto se trata de pensar la ec-sistencia del *Dasein* y, con ella, el *ser*, sea cuestión esencial para el pensar comprender (experimentar) la historicidad del *Dasein*.

Si el pensar está siempre atento al despejo del *ser*, es para que su decir del *ser* acoja a la ec-sistencia en el lenguaje, le dé, en él, carta de naturaleza. Se trata de un decir inauditamente difícil puesto que debe cuajar más acá de los medios del pensamiento conceptual, de las formas lógico-categoriales, sólo adecuadas para pensar y enunciar el ente como objeto. Decir reservado quizá a los poetas y futuros mitólogos del *ser* y del hombre. Su dificultad estriba en que debe ser un decir tan primario, tan ceñido a su elemento —el *ser*— que ha de consistir en un acto en el cual ha de emerger la ec-sistencia del hombre sustraída a todo olvido del *ser*, a todo lo que no sea ella misma y su relación

consigo misma. Tamaña dificultad ha encontrado expresión en estas palabras que Hölderlin, en su *Empédocles*, pone en boca de Lanthea: "¡Oh! eterno misterio, lo que nosotros somos y buscamos, no podemos encontrarlo; lo que encontramos, eso no somos nosotros"³.

En síntesis, la ontología fundamental sólo sabe del tiempo como progresión finita y de lo permanente en él, o sea el *ser*, como su intraesencia, quedando privados de "sentido" para el *Dasein* todos los absolutos y eternidades extra-existenciales. Y como "sentido" —por tratarse de un existencial— es aquello en que se articula la comprensión del *ser*, al afirmar que aquellos no lo tienen, decimos que para el *Dasein*, independientemente de la posibilidad de atribución de *ser* sólo por parte del ec-sistente, no tienen *ser*, como no sea el que se les otorga al concebirlos como lo exento de "relación" o como un "ahora" permanente.

³ *Sämtliche Werke*, III, pág. 83, Hellingrath, 1922.

CAPITULO IV

HEIDEGGER, MITOLOGO DEL SER

I. EL SER Y EL PENSAR VENIDERO.

MUCHOS SIGNOS delatan que el pensar occidental, en la forma en que le dió troquel la filosofía, llega a su término, cierra su ciclo. ¿Qué vendrá después?

Este es el problema que el filosofar heideggeriano nos plantea en su etapa actual, su última fase. Heidegger afirma: "El pensar venidero, no es más filosofía, porque piensa más primariamente que la metafísica, cuyo nombre dice lo mismo. Pero el pensar venidero tampoco puede ya, como Hegel exigía, deponer el nombre de "amor a la sabiduría" y "devenir la sabiduría misma en la forma del saber absoluto"¹. Por lo tanto el pensar ha de prepararse para conocer una etapa ascética, para un "descenso en la pobreza de su esencia preliminar"². En y por este descenso, "el pensar recoge el lenguaje en el simple decir. El lenguaje es en este modo el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo"³. Apretado así el decir en el lenguaje, él podrá brindarnos

¹, ² y ³ *Brief über den Humanismus*, pág. 119, A. Francke, Bern, 1947.

su zumo ontológico, a fin de que el lenguaje trasunte con plenitud sencilla el ser.

2. EL ENTE Y LA NADA.

PERO “¿qué es, pues, el ser?”, pregunta Heidegger, y responde —respuesta que tautológicamente nos consigna de nuevo a la pregunta inicial— “él es El mismo”. Determinar el “él mismo” no es tarea, por lo pronto, de un pensar lógico-categorial ni de uno metafísico, orientado en el ente, que tienden a la objetividad, porque ambos son impotentes para ello. De ahí que “el pensar venidero tiene que aprender a enterarse de esto y decirlo”⁴. Y si nosotros con apremio de ulterioridad tornamos a preguntar ¿qué es el ser?, la única pista accesible nos conduce hacia lo que “él mismo” no es. Escuchemos a Heidegger: “El “ser”, él no es Dios ni tampoco un fundamento cósmico. El ser está más allá, pues, de todo ente, y está, sin embargo, para el hombre más cerca que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, ya sea él un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Empero la cercanía permanece para el hombre lo más lejano”⁵. Pero el ser es lo otro con respecto a todo ente⁶. Por otra parte “lo otro por antonomasia, con relación a todo ente, es el no ente”⁷. No obstante, Heidegger afirma: “la nada no proporciona el concepto contrario respecto al ente, sino que per-

4 Op. cit., pág. 76.

5 Op. cit., pág. 76.

6 y 7 *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, pág. 41, 5ª ed.; Klostermann, Frankfurt, a. M., 1949.

tenece originariamente a la esencia del ser mismo”⁸. Y en el prefacio a la tercera edición de *Vom Wesen des Grundes* dice: “La nada es el no (la negación) del ente y de este modo es el ser, del que nos enteramos a partir del ente”⁹. Si es así, entonces la interrogación “¿por qué es ente en general y no más bien nada?” no puede surgir. La alternativa no es posible. Ente en general es sólo posible en virtud de la nada. Si la nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo, entonces el ente no es pensado en su posibilidad esencial.

3. LA TOTALIDAD MÍTICA DEL ENTE.

LA PREGUNTA fundamental de la metafísica trasciende cualquier ente y se refiere a una totalidad fáctica del ente, al ente en su conjunto. Pero la totalidad del ente no es cognoscible, sino simplemente presupuesta “en la significación de una presencia que emerge”¹⁰, que irrumpe como desoculta. Y aunque “tan seguro es que jamás aprehendemos la totalidad del ente en sí, sin embargo es tan cierto que nos encontramos colocados en medio del ente en total, de algún modo develado”¹¹. Este encontrarse en medio del ente en total acaece, según Heidegger, en el aburrimiento, por ejemplo, es decir en el temple anímico.

Si nosotros suponemos el ente en total, otorgamos a esta totalidad una realidad mítica, que influye en nosotros mediante el temple anímico.

8 *Was ist Metaphysik?*, pág. 20, 1ª ed., Cohen, Born, 1929.

9 *Vom Wesen des Grundes*, pág. 5, Klostermann, 1949.

10 *Vom Wesen der Wahrheit*, pág. 16, Klostermann, 1949.

11 *Was ist Metaphysik?*, pág. 27, Klostermann, 1949.

4. EL MITO DEL SER.

CONCEBIR EL MUNDO como unidad presente, en la cual lo divino y lo humano también estarían presentes, y afirmar que sobre esta unidad impera el ser, es el camino que conduce a Heidegger a una mitologización del ser. Pero unidad, como unidad y totalidad del ente, y ser, como sentido del ser, han surgido en el movimiento de la trascendencia, efectuado por el *Dasein*. Heidegger habla del acontecimiento del ser. El *Dasein* sería sólo el lugar donde el ser acontece. Por lo tanto, el *Dasein* aquí es pensado a partir del ser. El ser, ya mitologizado, es concebido como imperando sobre el hombre y el mundo. La consecuencia es que al *Dasein* se lo priva de toda voluntad frente al mundo, porque no le es permitido enfrentarse a éste volitivamente bajo el aguijón del cuidado, puesto que aquéllo sólo está reservado al ser.

El ser, nos dice Heidegger, es el que piensa en el hombre; el hombre sólo es el lugar donde alumbra el ser; el hombre es el ente que posee la llave para la comprensión del ser. Su privilegio y su dignidad residirían en que él funciona solamente como el tenedor de la llave para la comprensión del ser.

5. PENSAR Y POETIZAR.

DESDE que el ser es él mismo y como tal impera sobre el mundo, resulta que él es la fuente de toda realidad como mito. Entonces la poesía y la poetización del mito vienen a representar en relación a un pensar primario del ser, o el margen de irrealidad, de halo fantástico merced al cual el hombre escapa al

imperio coactivo del mito del ser como fatalidad que se cierne sobre él; o, si se asigna a la poesía igual originariedad ontológica que al mito y a aquel pensar primario, entonces ella asume la función de vía de acceso al mito del ser. En este último caso la poesía pierde ese margen de libertad y creación que la viene caracterizando desde que históricamente marca el tránsito del mito, concebido y asentado como realidad, al dominio de lo imaginario, tránsito que es la liberación de lo estrictamente dado, de lo óntico como dato gnoseológico inabolible.

En el sentido de su concepción mítica del ser, Heidegger llega a decirnos: "El pensar, obediente a la voz del ser, busca para éste la palabra por la que la verdad del ser se expresa"¹². Entonces, la tarea del pensar es decir el ser. Pero este decir del pensar "procede del mutismo. Del mismo origen viene el nominar del poeta"¹³. Ambos, empero, están "en su esencia lo más remotamente separados, El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado"¹⁴. Como vemos, el hombre queda enteramente mediatizado por la "verdad del ser", diluido en el mito del ser. Acceder a su humanidad es, para él, adquirir conciencia de que no es nada más que el soporte de la "verdad del ser".

6. EL PENSADOR, EL POETA Y EL LENGUAJE.

PERO TAMBIÉN el hombre ha de rescatarse de esta absorción en el mito del ser, que es una manera más radical de enajenarse de sí mismo. Orientado en su existencia por accesión a su propio ser, él ha de reconocer que sólo en tanto que ente existente puede

¹², ¹³ y ¹⁴ *Was ist Metaphysik?*, pág. 46.

enunciar ser y articularlo con nexo de sentido en el lenguaje. La palabra pertenece a la existencia en el hombre en virtud de haber advenido éste a su ser, y ella no es buscada por el pensar bajo el aguijón de un ser supra existencial y enigmático. Todo lo que vibra en el existir, toda predicación de ser que de él fluye ha de acogerse, en el decir del pensador, a la palabra, en la que también desemboca el fundamento inefable del nominar del poeta. Únicamente en este sentido el lenguaje está referido al ser, pero en tanto que éste es la unidad dinámica de los existenciales. Teniendo en vista la esencia misma de la facultad del lenguaje que es consustancial al hombre, ha dicho Wilhelm von Humboldt: "El hombre es sólo hombre por el lenguaje; pero para inventar el lenguaje, tenía ya que ser hombre". Es decir, tenía él que ser el existente (ser hombre) para poder referir el lenguaje al ser como la unidad dinámica de los existenciales. El pensar tiene su decir, pero éste es sólo posible en virtud del lenguaje.

Como consecuencia de lo precedentemente dilucidado surge, con respecto a la concepción heideggeriana del ser, la pregunta: ¿Es el pensar de Heidegger un decir o un nominar? ¿Dice quizá el poeta el ser como lo sagrado, y el pensador nombra lo sagrado como el ser? ¿Están, en este caso, como cree Heidegger, las cumbres, en las que el poeta y el pensador viven respectivamente, tan separadas una de otra? ¹⁵ ¿Es acaso que el pensar venidero va a sacralizar el ser? Para ello sería necesario que el pensar escape al mayor "peligro" que lo asecha: el filosofar. Porque según Heidegger, "tres peligros amenazan al pensar. El peligro bueno, y por esto saludable, es la vecindad del poeta que lanza su canto. El peligro maligno, y por esto más agudo, es el propio pensar. El tiene que pensar contra sí mismo, lo que él sólo raramente puede.

¹⁵ *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, pág. 46, Klostermann, 1949.

El peligro malo, y por esto confuso, es el filosofar" ¹⁶. Pero el filosofar, en nuestro concepto, no tiene ni la "bondad" de lo santo, ni la malignidad de lo diabólico, sino que él es sencillamente *demoníaco*, demoníacamente peligroso y... liberador. Y en cuanto que filosofar es existir, el filosofar ha devenido nuestra aventura finita.

¹⁶ *Aus der Erfahrung des Denkens*, A. Francke, Bern..., impreso como manuscrito en cincuenta ejemplares numerados, 1947.

CAPITULO V

POSIBILIDAD DE UNA PRAXIS HISTORICO-EXISTENCIAL

I. COMPORTAMIENTO TEORÉTICO Y PRÁCTICO.

EL ESTAR-en (o familiarizado con) tiene una diversidad de modos porque la facticidad del *Dasein*, por su estar-en-el-mundo, se ha desperdigado en ellos. Heidegger menciona entre otros: tener que hacer con algo, establecer algo, emprender, conseguir, reconocer, considerar, determinar. Estas maneras distintas del estar-en poseen los modos característicos de la preocupación (*Besorgen*). La preocupación tiene un sentido ontológico-existencial porque designa el ser de un posible estar-en-el-mundo. No ha surgido tal término del hecho de que el *Dasein* esté embargado, en primer lugar y en gran medida, por preocupaciones económicas y prácticas. A la inversa, los afanes prácticos y económicos del *Dasein* derivan de la preocupación que caracteriza a éste. Porque al *Dasein* corresponde esencialmente el estar-en-el-mundo, su ser con relación al mundo es esencialmente preocupación”¹.

¹ *Sein und Zeit*, pág. 57, Max Niemeyer, Halle a. d. S., 1927.

Heidegger destaca el carácter primario de la *práctica* en el comportamiento global del hombre. El *Dasein* abre el sentido del mundo, en el que ya se encuentra en virtud de su constitución esencial del estar-en-el-mundo, en una relación inmediata con aquél. Este contacto se verifica en virtud de los distintos modos de la preocupación (*Besorgen*). Entre éstos tiene la primacía el hacer, el obrar que precede a todo comportamiento teórico, haciéndolo posible. Las cosas sólo adquieren sentido por el trato o comercio del *Dasein* con ellas. La esencia de las cosas —en su amañalidad, como conjuntos instrumentales operantes— reside en su utilización por el *Dasein*. El hombre hace al mundo —a su mundo— objeto de vivencia únicamente en la preocupación que lo embarga, vale decir, en la *praxis*, que es su consecuencia. En este sentido: la *práctica* determina a la *teoría*, y no a la inversa, como pensaba toda la filosofía anterior. Por lo tanto, el hombre existe primariamente como teórico de la *práctica*, de una *praxis* transformadora y determinadora del mundo circundante (*Umwelt*) a fin de ponerlo al servicio de necesidades humanas. Así tenemos que la mera consideración teórica, el contemplar, se deriva del comportamiento práctico, el que resulta de la teoría práctica.

El ámbito de las cosas amañales (*Zuhandene*) es descubierto por la actividad manual del hombre, *modus operandi* movilizadopor exigencias teleológico-pragmáticas. Únicamente por la amañalidad del utensilio, por el manejo de éste en vista a la satisfacción de necesidades prácticas puede el mundo, en tanto que sustrato de preocupaciones humanas finalistas, ser conocido, ya que él se ofrece como conjunto de resistencias al impulso de artesanía del hombre y a su manipuleo de utensilios (*Zeuge*). Pero, como hace notar Heidegger, “el comportamiento “práctico” no es ateorético en el sentido de la falta de visión, y su diferencia con respecto al comportamiento teórico no reside sólo en que aquí se contempla y allí se obra, y que el obrar, para no per-

manecer ciego, emplea un conocer teórico, sino que el contemplar es tan primariamente un preocuparse, así como el obrar posee su visión”².

El *Dasein* encuentra a los otros entes que poseen el carácter de *Dasein*, a partir del mundo, en el cual él se mantiene en tanto que está embargado por la preocupación. El *Dasein* está determinado existencialmente por el estar-con (*Mitsein*). Mas en cuanto que el *Dasein* es librado por su mundo para su estar-con y se encuentra con los otros, el estar-ahí-con (*Mitdasein*) caracteriza el *Dasein* de estos últimos. Aunque el modo de ser del estar-con es, como el preocuparse, un ser respecto al ente intramundano, el carácter ontológico del preocuparse no puede convenir al estar-con. “El ente con relación al cual se comporta el estar ahí (*Dasein*) como estar-con no tiene, empero, el modo de ser del utensilio amañal, sino que es él mismo *Dasein*. Este ente no es objeto de preocupación, sino de previsión tutelar (*Fürsorge*)”³.

El *Dasein*, como estar-en-el-mundo, como arrojado, está entregado a sí mismo y a su poder ser (*Seinkönnen*). Esto es una consecuencia del estado de abandono del *Dasein*. “En tanto que abandonado, él está consignado a un mundo y existe fácticamente con otros. En primer lugar y frecuentemente es la mismidad perdida en el (anónimo) “todo el mundo” (*das Man*)”⁴.

² *Sein und Zeit*, pág. 69, ed. cit.

³ *Sein und Zeit*, pág. 121.

⁴ y ⁵ *Sein und Zeit*, pág. 383.

2. PRAXIS EXISTENCIAL Y SITUACIÓN HISTÓRICA.

Si el *Dasein* está constituido por la historicidad, él tiene fácticamente su "historia". Para Heidegger, el *Dasein* está siempre decidido. Esta decisión ontológica lo lleva a aceptar su propio "ahí" fáctico, lo que implica, para él, el estar decidido dentro de una situación. Pero Heidegger nos dice: "Para qué, a veces, el *Dasein* fácticamente se decide no puede por principio elucidarlo el análisis existencial" ⁶.

Llegado a este punto el análisis heideggeriano, y teniendo en cuenta las estructuras ontológicas puestas al descubierto por el mismo, cabe indagar si el *Dasein*, por tener fácticamente su "historia", no puede hacer el tránsito desde su existencia propia a un *para qué* concreto, es decir el paso a una *praxis* existencial de la historia; a una acción por la cual la existencia humana, como sujeto del hecho óntico de la historia reestructure el ámbito de las cosas y formas a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales.

La *praxis* existencial no puede ser una modificación del *Dasein*, que ha sido y sobrevive en el hoy, porque esto sería desconocer la decisividad anticipatoria, el carácter mismo de la historicidad. Por el contrario, desde que el acontecer de la existencia nace del futuro (aus der Zukunft) del *Dasein* ⁶, esta *praxis* es prospección, apertura de ámbito para la modalización óntica de la existencia *propia* (*eigentlicher Existenz*).

Las experiencias del pasado —momentos de la historia del ser— son aducidas y traídas al hoy, sólo como medida del bosquejo prospectivo de la existencia *propia*. Y si alguna verdad del pasado iluminase a ésta y le diese la medida de su esencia,

⁶ *Sein und Zeit*, pág. 386.

ella no valdría como tal para el hoy, sino que a esa verdad el *Dasein* tendría que "repetirla" mediante su decisión anticipatoria. En ésta se funda existencialmente la repetición propia de la existencia *sida*. Porque el *Dasein* es libre en la repetición, desde que en ésta se da la posibilidad de la elección, él no sólo puede elegir para sí su héroe, sino que asimismo puede desechar héroes, "ejemplos" transmitidos para elegirse a sí mismo y fundar ejemplaridad, bosquejándose, dentro de la repetición creadora de lo posible, sobre una nueva situación histórica, ónticamente viable. "La repetición de lo posible no es ni una restitución del "pasado", ni un enlace retroactivo del "presente" a lo "perimido". La repetición, que proviene de un bosquejarse decidido, no se deja convencer por el "pasado" para que le permita retornar sólo como lo precedentemente real. La repetición *replica* más bien la posibilidad de la existencia ahí *sida*. Pero la réplica de la posibilidad en la decisión es, a la vez, como *instantánea*, la revocación de lo que en el hoy repercute como "pasado" ⁷.

La réplica y la revocación sólo tienen sentido para la existencia presente, en su decidido bosquejarse merced a la repetición, por lo peculiarmente "nuevo" —la fidelidad a sí misma, a su destino histórico— que se le ofrece dentro del marco de la posibilidad. Desde el momento que la *praxis*, enraizada en el cuidado, surge, para Heidegger, como el vehículo de la decisión, y ésta implica prospección, aquélla se impone como *praxis* transformadora de la herencia histórica, presente en el hoy. Esta herencia está constituida por todos los bienes, hechos históricos, materiales, cosas por los cuales se expresó una existencia *sida*. De aquí que para la existencia presente, o sea para una existencia *propia*, se imponga, juntamente con aquella *praxis* transformadora, la destrucción del conjunto de significaciones, interpreta-

⁷ *Sein und Zeit*, págs. 385-386.

ciones e ideas en que todo ese material ha sido filosóficamente transcrito. No otro sentido tiene en Heidegger la programada "tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía" ⁸.

No se borra así un *Dasein* sido, cosa imposible, sino su huella, sus formas "históricas", para hacer lugar a una existencia que aspira a expresarse, en función de la fidelidad a sí misma, a su propio ser, en formas adecuadas a su esencia y destino. Esto supone en ella, la decisión de rescatarse de su enajenación en el hoy, en la situación real y concreta que a éste configura. Al asumir por obra de la decisividad anticipatoria su abandono en el mundo, la existencia propia cobra una sobrepotencia y deviene clarividente para las contingencias de la situación configuradora, lo que le permite prolongar en *praxis* esa sobrepotencia e insertar su querer en el margen de libre elección que le deja la situación concreta. Aquella *praxis* tiene un carácter prospectivo, es decir tiende a configurar una nueva situación en virtud de que el acontecer de la existencia propia surge del futuro del *Dasein*.

"Pero si el *Dasein*, en su destino singular como estar-en-el-mundo, existe esencialmente en el estar con otros, es su acontecer un coacontecer y determinado como destino en común. Con ello designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo... El destino en común del *Dasein*, en cuanto que implica el destino singular de éste, en y con su generación, constituye el pleno y propio acontecer del *Dasein*" ⁹. En consecuencia, están dadas aquí las condiciones ontológicas para que la *praxis* trascienda el ámbito del acontecer de la existencia propia, deje de ser meramente individual y se transforme en *praxis* social en función de los contenidos ónticos de la historia, de la situación concreta en que se encuentra la comunidad.

⁸ *Sein und Zeit*, pág. 392.

⁹ *Sein und Zeit*, págs. 384 y 385.

La situación histórica de la comunidad, en la que se inserta el *Dasein* merced a su pleno acontecer determinado por su destino en común, en cuanto que éste implica el destino singular del *Dasein* "en y con su generación", es el objeto de la *praxis* como *praxis* histórica. Heidegger nos remite, respecto al concepto de "generación", a Dilthey, y precisamente este concepto supone aquella *praxis*, ya que como nos dice Dilthey, una generación constituye "un todo, el cual por medio de las cambiantes combinaciones de condiciones es eficiente en la producción de múltiples direcciones" ¹⁰. Además el concepto de "generación" suministra la base óntica para la *praxis* desde que, como señala Dilthey, la generación está formada por un círculo de individuos, "los cuales están ligados en un todo homogéneo por la dependencia de los mismos grandes hechos y mutaciones" ¹¹. Este todo es un todo activo, y su actividad se articula en una *praxis*, en cualquier dominio de la vida de la comunidad.

3. LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DEL ACONTECER HISTÓRICO-UNIVERSAL.

EL DASEIN es existencia humana, cuyo acontecer es un coacontecer como acontecer de la comunidad. Aquí yace el fundamento de una *praxis* social tendiente a rescatar al cadente *Dasein*, de las cosas y estructuras consolidadas en el hoy. La revocación del pasado y del hoy es ya el comienzo de una acción.

El *Dasein* está en cada instante en una situación histórica concreta, porque conforme a su ser es histórico. En virtud de la

¹⁰ y ¹¹ *Gesammelte Schriften*, Bd. V. (1924), *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, S. 38.

historicidad del *Dasein*, la naturaleza como "paisaje", "lugar de residencia" y "dominio de explotación", etc., así como las cosas, los instrumentos, devienen históricos, quedan implicados en la historia. Lo histórico-universal, en cuanto que con el mundo fácticamente existente es descubierto en cada caso el ente intramundano, muestra el "acontecer" intramundano de lo amanal y de lo que está ahí en su materialidad (*Vorhandenen*). El mundo histórico es fácticamente sólo como mundo del ente intramundano¹².

Heidegger nos dice que queda fuera de su propósito, aparte de que ello implicaría rebasar los límites del tema, indagar el problema de la estructura ontológica del acontecer histórico-universal. No obstante, nos parece que esta estructura está implícita en los supuestos mismos de las elucidaciones precedentes; aún más, pensamos que a ella se la puede derivar de tales supuestos. Veamos la posibilidad concreta de tal derivación.

En la decisividad anticipada consiste originariamente el acontecer del *Dasein* y en aquella también se funda la repetición propia. Esta, a su vez, es un modo de la decisividad que hace de sí tradición, el cual le permite al *Dasein* existir como destino singular, radicando en éste el acontecer originario del *Dasein*. Si para la repetición, al funcionalizarse, no es cuestión de dejar retornar el pasado como lo que antes fué real, sino que ella "replica más bien la posibilidad de la existencia sida ahí", siendo tal réplica "la revocación de lo que en el hoy se traduce como pasado", entonces la estructura ontológica del acontecer es dialéctica, de una dialéctica que fluye de la historicidad misma del *Dasein* y cuyos momentos no son fácilmente discernibles porque son absorbidos en la unidad del acontecer. ¿Qué clase de dialéctica se encubre aquí? Ciertamente no es una dialéctica como la kierkegaardiana, la que consiste en la oposición de existencia y

12. *Sein und Zeit*, pág. 389.

pensar (ser), sino una que estriba en la oposición entre momentos temporales de la existencia, oposición que es superada en la unidad del acontecer de la existencia *propia*. Esta última se temporaliza desde el futuro y encuentra plena expresión en una situación histórica. Estamos quizá en presencia de un devenir regresivo, el que configura el presente histórico de la existencia desde el futuro. En esto reside precisamente la fuerza prospectiva que a la existencia histórica permite hacer el tránsito hacia una situación modificada.

Esta estructura dialéctica se transmite al acontecer histórico universal porque la *praxis*, ejercitándose sobre los contenidos ónticos de la historia, le proporciona base y pábulo. Tengamos en cuenta que "con la existencia del estar-en-el-mundo, en tanto que acontecer histórico, está ya incluido en la historia del mundo lo amanal y lo que en su materialidad está ahí"¹³; y que "lo que con el utensilio y la obra como tal "acontece" tiene un peculiar carácter de movilidad, el que hasta ahora permanece por completo en la oscuridad"¹⁴. Este carácter de movilidad y lo que del mismo resulta está, sin duda, en íntima relación con la preocupación y algunos de sus modos predominantes, y, en consecuencia con la *praxis*, no sólo como actividad dirigida hacia el mundo circundante, sino también como *praxis* histórica.

Con lo dicho, pensamos que, contemplado desde este ángulo el problema de la historicidad e iluminando lo que todavía "permanece en la oscuridad" aseguraremos el terreno y el punto de partida para, de acuerdo con la petición de Heidegger, iniciar un diálogo productivo con el marxismo¹⁵.

13 *Sein und Zeit*, pág. 388.

14 *Sein und Zeit*, pág. 389.

15 *Brief über den "Humanismus"*, S. 87, A. Francke A. G., Bern, 1947.

CAPITULO VI

LA FINITUD, DESTINO DE LA LIBERTAD

1. LA LIBERTAD COMO RESCATE DEL EXISTENTE.

EN TANTO que el hombre trata de afirmarse en su máxima libertad posible con respecto al ser, entendido éste, con Schelling, como el Absoluto, él siente el ser como no ser. Este no ser es el ser finito, el ser de la finitud. De modo que la única libertad de que puede gozar el hombre es una libertad sólo accesible en la finitud, desde que ella es el resultado de tomar y sentir el ser (el ente absoluto es pensado aquí) como no ser.

Según Schelling, la suprema felicidad de que es capaz un ser, el que por naturaleza no es el ente supremo, y deviene ente real (existente) por haberse desprendido (liberado) del Absoluto, consiste en que él no es en el ser (en el Absoluto) y sí en el no ser (en la finitud). Así, nos dice que "la felicidad de la criatura consiste en una mezcla del doble deleite de ser y de no ser, en el cual, a saber, el deleite del no ser es paladeado en el ser, y el deleite del ser en el no ser"¹. Esta felicidad, en última

¹ *Darstellung des philosophischen Empirismus*, pág. 555, in Schellings Werke, III Bd., Auswahl de Otto Weiss.

instancia, consiste en estar libre del ser (del ente absoluto). Al superar la desventura del ser tomándolo y sintiéndolo como no ser, es decir sólo como ser finito, el hombre adviene a su posible libertad. "Esta es la verdadera libertad, que conduce a la verdadera filosofía"². La verdadera filosofía, en consecuencia, es la que conduce al hombre al encuentro de su finitud, a la autodefinición que le permite tener un destino. "Desde otro punto de vista —agrega Schelling— este destino de la finitud (que consiste en disfrutar del ser en el no ser) puede precisamente reaparecer como objeto de una más alta y aun más noble tristeza, de aquella melancolía por la cual el arte ha ennoblecido su empresa en sus obras supremas. Porque esta es la razón y el verdadero sentido de aquella sublime melancolía que eleva aun sobre el destino de la mortalidad a las más nobles figuraciones del arte plástico antiguo —por ejemplo, a aquella no bastante conocida Leucotea— en cuanto que, al representárselas, su ser es de cierto modo considerado como no ser"³. Es que en el arte, según Schelling, vuelve a aparecer el contraste de lo finito y lo infinito, de naturaleza y libertad⁴.

2. LIBERTAD Y FINITUD.

PORQUE LA FINITUD es la estructura existencial del hombre, éste puede realizar su libertad por una decisión y porque incluso puede ir al encuentro de su fin dentro de la elasticidad de un límite ontológico inabordable, esta decisión permite a su ser tener

² Op. cit., pág. 555.

³ Op. cit., págs. 555-556.

⁴ Véase *Philosophie der Kunst*, pág. 66, ed. cit., Bd. III.

un destino. Y desde que este destino es necesaria consecuencia de la decisión que entraña su libertad, ésta es la certificación y realización de su ser como finito. Si el ser del hombre fuese infinito, él no podría ser libre porque de su situación presente podría dirigirse, al margen de toda elección y decisión, a todas las posibilidades simultáneamente. Y si fuese inmortal y como tal estuviese consignado a una duración temporal infinita, la decisión tomada, a partir de su situación presente, por la cual realizaría el proyecto de su libertad al elegir uno de los posibles, descartando los demás, no implicaría frustración ni riesgo porque, si no su ser, sus actos serían reversibles, vale decir retrospectivamente siempre rectificables, desde que podría retomar el posible que había sido descartado, o liberarse de aquél por el cual se decidió (aunque esto acontecería en una situación modificada por efecto de la duración misma). Por ser infinito, el hombre (si, en este supuesto, de hombre pudiésemos hablar todavía) estaría condenado a una inexorable necesidad, de tipo mecánico, y carecería de un destino. No estaría predeterminado a ser sí mismo, lo que supone, sin duda, una libertad que es rigurosa necesidad sólo conforme a la pauta de un destino, el más dramático que conoce el hombre: devenir el que es, o frustración de su ser finito e irreiterable.

El destino de la libertad se delata en la finitud; la finitud es una propiedad de la libertad, así entendida. La libertad no depende, entonces, del arbitrio del hombre, ella no es, tampoco, el espectro filosófico del *liberum arbitrium indifferentiae*. La libertad es una potencia revelante que enfrenta al hombre, en el albur existencial de ser sí mismo, o no ser, a su finitud, vocándolo para ésta. En este sentido le asiste razón a Heidegger cuando afirma: "El hombre no «posee» la libertad como propiedad, sino a lo sumo lo inverso es verdadero: la libertad, el *Dasein* ec-sistente y

descubridor posee al hombre...”⁵. Pero hay que aclarar que esta afirmación es verdadera si entendemos que el hombre es una propiedad de la libertad en la medida en que por obra de la libertad él adviene a su ipseidad, se identifica, a través de sus proyectos, de su programa existencial, con su finitud. No es el hombre, como quiere Heidegger, propiedad de la libertad sólo porque ésta le concede relacionarse con el ente en su totalidad, situarse, por el estar-en-el-mundo, en la apertura del ser, sino porque, en una dimensión más esencial, la libertad, al permitirle predicar el ser, lo hace acceder a su ec-sistencia, a la relación de ésta con el ser, el que se definirá intrínsecamente como la relación misma. Y con esto se abre para la libertad, como potencia decisoria en el llegar a ser sí mismo del hombre, el horizonte de la historicidad, que es decir de la posibilidad de su realización, de su efectividad. Por la libertad se realiza el hombre históricamente como proyecto integral de existencia; por ella él está destinado a existir desde su finitud.

“La existencia del hombre histórico —nos dice Heidegger— comienza en aquel instante cuando el primer pensador interrogativamente se coloca ante la desocultación del ente con la pregunta: ¿qué es el ente?”⁶. Aquí, el *es* de la interrogación queda referido al ente por encima del ec-sistente que así se pregunta, dejando en la sombra lo histórico del hombre como devenir de la potencia de la libertad. Por dejar de lado la dimensión radical del problema de la libertad, sumado ello a la tendencia, visible en sus últimos escritos, a ontificar el ser en virtud de un trascendentalismo arcaizante y mitologizante, Heidegger encalla en una ontología estacionaria e inofensiva.

⁵ *Vom Wesen der Wahrheit*, pág. 16, 2. Auflage, Klostermann, Frankfurt, 1949.

⁶ Op. cit., págs. 15-16.

En el último sentido, cuando el hombre que interroga refiere el *es* a su propio ser histórico, el *Dasein* ec-sistente y libre; en el dejar que su ser sea en el proyecto, el cual supone elección y decisión, goza de autonomía plena en la predicación, y está consignado primaria y únicamente, en su acontecer temporal, a la finitud, destino de su libertad. Es así cómo el hombre se afirma en la ipseidad de su ser mediante el devenir de la libertad o sea mediante el acto libre y los sucesivos actos libres. Si reducimos la cuestión a los términos del juicio, reconoceremos con Schelling, que la esencia de éste implica una relación productiva en virtud de la autonomía del predicado⁷, de su contingencia radical, que entraña creación. El sujeto, aquí, sería el ec-sistente, y el atributo sería el mismo ec-sistente, explicitado por el acto libre cumplido, que da testimonio de la potencia implícita de su libertad. No estaríamos, entonces, frente a una identidad vacía, sino a la identidad productiva del ec-sistente consigo mismo, considerado como libre, como determinándose a ser sí mismo en el acto en que realiza el proyecto de su libertad.

El *Dasein* tiene su propia forma existencial de identidad, cuyo fundamento es la potencia abisal de la libertad. El tiene que identificarse consigo mismo por sobre la mutación y el decurso temporal que le es propio. Su ipseidad es un asirse a sí mismo, un quedar fiel a sí mismo. Por consiguiente, su persistencia, a través de la temporalidad, es consecuencia de la libertad de que emerge su identidad. Por la libertad de la predicación puede, tras recobrase de su absorción y desperdigadamente en los entes, realizar la síntesis de lo aparentemente disgregado en el devenir y el cambio. El poder asirse a sí mismo en la mutación es lo que lo funde en unidad y en totalidades momentáneas. A través de la discreción

⁷ Véase *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, págs. 438-442, Bd. III, ed. cit.

extática de su temporalidad llega a su identidad. Esta síntesis la realiza la libertad, ya que detrás del *Dasein* no hay una sustancia ni algo por sí mismo persistente que pueda ejecutarla.

3. LA LIBERTAD, SEGÚN HEIDEGGER.

AL CONTRARIO de lo que ocurre en *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Vom Wesen des Grundes* Heidegger se ha aproximado más a la verdadera dimensión del problema de la libertad. La libertad aquí es pensada como una clase señalada de causalidad del *Dasein* porque ella constituye la trascendencia. De acuerdo a esto, la libertad es libertad para el fundamento. El fundamento, como consecuencia de la libertad, se dispersa en una diversidad de modos. Mas “el ser fundamento de la libertad no tiene —como se puede estar inclinado a pensar— el carácter de uno de los modos de fundar, sino que se determina como la unidad fundamentante de la dispersión trascendental del fundar. Pero, como este fondo, la libertad es el sin fondo (el abismo) del *Dasein*”⁸.

La libertad es, pues, entendida en el sentido prevolitivo de causalidad ontológica con un triple y diverso modo de fundar respecto a la comprensión del ser del ente, al encontrarse el *Dasein* en medio del ente y a la fundamentación ontológica del ente. Ella sitúa, según Heidegger, al *Dasein* “en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir en su destino”⁹. Es una libertad que no retorna sobre sí misma como potencia, como realidad, porque su papel, en virtud de ser ella esencial-

mente constitutiva de la trascendencia, es despejar el margen para las posibilidades del *Dasein*. Lo que sí vuelve sobre sí mismo es el fundamento que nace de la libertad, para convertirla a ésta en fundamento, en unidad de los tres modos de fundar con relación al ente y al ser del ente. La libertad misma es, en última instancia, una posibilidad abismal para el poder ser del *Dasein*, el que así es colocado por ella ante su propio destino en virtud de una decisión irrevocable. (Al afirmar que la libertad es el sin-fondo del *Dasein*, Heidegger reconoce, sin duda, su raíz irracional, pero no sigue su trayectoria de potencia efectiva, la que no puede quedar reducida a la función de constituir la trascendencia). Pero es el caso que no se puede determinar el para qué de esta decisión pues ella es puramente formal, atinente sólo a la estructura ontológica del *Dasein*. Explícitamente a este respecto afirma Heidegger: “Para qué el *Dasein* facticamente se decida no puede en principio elucidarlo el análisis existencial”¹⁰. En el capítulo anterior hemos hecho notar el problema que implica el tránsito al “para qué” concreto, desde el momento que el *Dasein* tiene prácticamente una historia. Ahora cabe señalar que este tránsito, que requiere explicación y fundamentación, es operado por la libertad como potencia efectiva, como *energeia*.

Pero las posibilidades que, según Heidegger, la libertad ofrece al *Dasein* se refieren exclusivamente a su bosquejo ontológico de la trascendencia, en el sentido de libertad para el fundamento. En tanto que la libertad como fundamento nos anticipa el contenido originario del mundo, éste —lo otro— remata con su acción en la ipseidad del *Dasein*. Pero de este modo la ipseidad misma escapa al poder ser del *Dasein* y a la potencia de la libertad.

El *Dasein* sólo puede ser para sí mismo como tal si “se”

⁸ *Vom Wesen des Grundes*, pág. 49, 3. Auflage, Klostermann, 1949.

⁹ Op. cit., pág. 49.

¹⁰ *Sein und Zeit*, pág. 383.

trasciende en el "a causa de" (*im Umwillen*). Este sobrepasarse "a causa de" sólo tiene lugar en una voluntad que, como tal, se bosqueja sobre sus propias posibilidades. Pero esta voluntad, por cuanto se agota en la trascendencia, "no puede ser un querer determinado, un acto volitivo"¹¹. Y lo que "pone por delante en el bosquejo algo así como el «a causa de» y no lo produce acaso como un resultado ocasional es lo que nosotros llamamos libertad. El trascender hacia el mundo es la libertad misma"¹². Como vemos, para Heidegger, la libertad sólo es la posibilidad esquemática de la trascendencia y de la fundamentación ontológica del ente. Si ella únicamente consistiese en eso, es decir en proporcionar mundo al *Dasein* a causa de sí mismo —o sea "a causa de un ente que de modo igualmente primario es: "el estar junto a"... cosas presentes en su materialidad, "el estar con"... el *Dasein* de los otros y "el ser... para él mismo"¹³— no sería nada más que una estructura vacía, una libertad exangüe, impotente para afirmarse en acto. El último de los momentos o aspectos del "a causa de" es sólo la identidad ontológica formal del *Dasein*. No estamos aquí ante la efectividad de un *Dasein* tético, ontológicamente tético, que se pone a sí mismo en su ser, ante *Dasein* = *Dasein* o *Dasein* es *Dasein* sino que lo que está en juego es el principio ontológico formal de identidad, el que, como ya lo vió perfectamente Fichte, no pone una realidad porque si asentamos $A = A$ estamos lejos de afirmar que A es, sino que no decimos nada más que si A es, entonces es A . Según esto, la proposición *Dasein* es *Dasein* tiene, más allá de su forma, validez según su contenido. En ella el *Dasein* es puesto sin condición, onticamente, desde que somos nosotros mismos este *Dasein*, y también ontológicamente desde que él se ha com-

11 *Vom Wesen des Grundes*, pág. 49.

12 Op. cit., pág. 40.

13 Op. cit., pág. 40.

prendido en su ser, en su ec-sistencia. En cambio, de la identidad entológico-formal del *Dasein* está necesariamente ausente el querer determinado, la decisión que hace retornar al *Dasein* a su ipseidad, abriéndole la perspectiva de un destino humano. Por consiguiente, no se puede concebir el volatín de la trascendencia sin una ipseidad del *Dasein*, que se ha asido a sí mismo en un acto volitivo decisorio, por el cual él tiende a realizar el proyecto de su libertad.

4. LA LIBERTAD, SEGÚN SARTRE.

A SU VEZ, la concepción de la libertad que nos ofrece Sartre presenta insalvables dificultades, delatando su artificiosa construcción.

Para Sartre, la libertad es libertad de elección, que comienza por elegirse a sí misma, sin poder evitarlo ya que el hombre (el *Dasein* en él) es un ente que hace su ser, hacer al que no puede sustraerse, por cuanto en este consiste su existencia, la que precede a su esencia (*existentia* y *essentia*, tomadas aquí en sentido tradicional, y no existitivo). De ahí que nos diga que el hombre está condenado a ser libre. "...La libertad no es libre de no ser libre y ella no es libre de no existir. En efecto, el hecho de no poder no ser libre es la *facticidad* de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su *contingencia*"¹⁴. El hecho de la libertad existe en el seno del mundo y esto significa que originariamente la libertad es relación con lo dado. De modo, pues, que la libertad relaciona el hombre con el ente en su conjunto.

14 *L'Être Et Le Néant*, pág. 567, Gallimard, Paris, 1948.

Veamos los supuestos ontológicos sobre los cuales Sartre cree poder fundamentar la libertad y mostrárnosla en la peculiaridad de su función, de su actualización. Hay un *ser en sí*, el fenómeno, y todos "los existentes", entendiendo por éstos tanto el *Dasein* como las cosas presentes en su materialidad, las que no poseen el carácter del *Dasein*, pertenecen a la especie del ser en sí. Al ser en sí se opone el ser para sí, o sea la conciencia. Esta es "revelación revelada de los existentes que comparecen ante la conciencia sobre el fundamento de su ser"¹⁵. Aquí la conciencia es concebida *qua Dasein*. Como vemos, Sartre se sitúa dentro del esquema conceptual cartesiano de *res extensa* y *res cogitans*. La conciencia es un *ego acósmico* frente a los objetos (los existentes) a conocer. El ser en sí es *massif*, "está aislado y no mantiene ninguna relación con lo que no es él. Los tránsitos, los devenires, todo lo que permite decir que el ser no es lo que él será y que él ya es lo que él no es, todo eso le está rehusado por principio"¹⁶. Hay que hacer notar de paso, que la noción de *Dasein*, lejos de ser unívoca, está lastrada, en Sartre, de ambigüedad, desde que, por una parte, queda comprendida, como un en sí, entre los existentes y, por la otra, funciona como conciencia¹⁷.

"El hombre es libre porque él no es sí mismo, sino presencia de sí. El ser que es lo que es no sabría ser libre. La libertad es precisamente la nada que ha sido en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana a hacerse en lugar de ser"¹⁸. Para la realidad humana ser es elegirse. En aquella afirmación se oculta una inferencia errónea, la que consiste en concluir de la conciencia de la libertad o de la presencia de la

15 Op. cit., pág. 30.

16 Op. cit., pág. 33.

17 Véase Op. cit., pág. 29.

18 Op. cit., pág. 516.

libertad respecto al para sí del hombre, en la libertad del *Dasein* o de la conciencia, ya que en el lenguaje de Sartre ambos se equivalen. Además, la libertad de elección, tal como la concibe Sartre, es una libertad puramente negativa, que no hay que confundir con la libertad de acción, que supone un poder y por tanto una dirección de la determinidad de la voluntad. Cuando la voluntad ha elegido, ella aparece ya como determinada, y unívocamente. De modo que en la elección misma está presente el factor determinante, pues en realidad la voluntad ya ha elegido. Y es aquí donde aflora la libertad positiva. Sartre no ve que la libertad del hombre, como poder de decisión, constituye el meollo irracional del *Dasein*, lo que Heidegger llama su sin fondo o su abismo. Es que la libertad como libertad de acción —en su sentido moral incluso— no se puede definir como indeterminación de la voluntad, sino, por el contrario, como una determinación de la voluntad, de especie peculiar.

Pero presentemos en su conjunto —en sus líneas esenciales— el cuadro de la libertad que nos traza Sartre. "...El para sí es libre y puede hacer que haya un mundo porque él es el ser que tiene que ser a la luz de lo que será. La libertad del para sí aparece, por consiguiente, como su ser. Pero, como esta libertad no es un dato, ni una propiedad, ella no puede ser más que eligiéndose"¹⁹. Reconoce Sartre que semejante elección hecha sin punto de apoyo, y que se dicta a sí misma sus motivos, es absurda. "Es que la libertad es elección de su ser, pero no fundamento de su ser"²⁰. Y acentuando aún su idea de la libertad como libertad de elección, escribe Sartre: "El concepto técnico y filosófico de libertad, el único que consideramos aquí, significa solamente: autonomía de elección. Sin embargo es nece-

19 Op. cit., pág. 558.

20 Op. cit., pág. 558.

sario notar que siendo la elección idéntica al hacer, supone, para distinguirse del ensueño y del anhelo, un comienzo de realización”²¹. El hacer, a que se refiere Sartre, que no es más que un avatar fantasmático de la libertad negativa, está en el aire, y no se comprende el “comienzo de realización” que atribuye a la elección desde el momento que ha cortado todo enlace operante entre ésta y el poder que implica la libertad, poder que asciende, imantado por la ipseidad, del fondo irracional, de las profundidades abisales del *Dasein*.

5. FINITUD, ELECCIÓN Y LIBERTAD.

¿CÓMO SE COMPORTA, en Sartre, la libertad con relación a la finitud? Nos dice que “la finitud es una estructura ontológica del para-sí que determina la libertad y no existe más que en y por el libre proyecto del fin que me anuncia mi ser”²². El *Dasein*, aunque fuese inmortal, quedaría siendo finito por cuanto él se hace finito al elegirse humano. “Ser finito, en efecto, es elegirse, es decir hacerse anunciar lo que se es proyectándose a un posible, con exclusión de otros”²³. De modo que la finitud consistiría en la elección, que, por ser finita, está siempre ~~consignada a un solo posible. Pero esta finitud del para-sí, resultante de la libertad como libertad de elección, no es la finitud del *Dasein*, del en sí del *Dasein*. La libertad, idéntica con el poder ser del *Dasein*, coloca a éste ante las posibilidades que se le ofrecen a su elección, la que es finita como consecuencia precisamente de la finitud de la estructura ontológica del *Dasein*.~~

21 Op. cit., pág. 563.

22 y 23 Op. cit., pág. 631.

Sartre hace erróneamente de la elección finita la estructura ontológica de la finitud, viendo en ésta un efecto de aquélla, cuando es a la inversa. De ahí que nos diga: “Si yo me hago, me hago finito”²⁴, cuando lo único que legítimamente se puede afirmar es: La elección, por la que en virtud de la libertad me hago a mí mismo, es finita porque mi *Dasein* es finitud. Consecuencia de este falso planteamiento del problema es que considere a la muerte como contingente y extrínseca a la finitud. La muerte “sobreviene” *entre temps*, y la realidad humana, al revelarse por ella su propia finitud, no descubre, por lo tanto, su mortalidad”²⁵.

Porque Sartre piensa la muerte como extrínseca al para-sí, nos dice: “*Mortal* representa el ser presente que yo soy para los otros; *muerte* representa el sentido futuro de mi para-sí actual para el otro”²⁶. Así, la muerte, según Sartre, no es más que un límite permanente de nuestros proyectos; es, pues, una exterioridad que queda siendo tal hasta en la tentativa del para-sí para realizarla. “La libertad que es mi libertad permanece total e infinita; no es que la muerte no la limite, sino que, porque la libertad no encuentra jamás este límite, la muerte no constituye un obstáculo para mis proyectos”²⁷. Si la muerte no es nuestra posibilidad (nuestra máxima e insobrepasable posibilidad), entonces ella “es la ineluctable necesidad de existir en otra parte como un fuera de y un en sí”²⁸.

Esta idea de la muerte, tal como queda enunciada, es la idea que de ella acuña la impropiiedad de la existencia, o sea la existencia trivial. De este modo, por la primacía del *man*, del innominado “todo el mundo”, la muerte deviene un acontecimiento que, sin duda, concierne al ente humano, pero que no pertenece a nadie propiamente. Al fin de cuentas, tal con-

24 Op. cit., pág. 631.

25 Op. cit., pág. 631.

26, 27 y 28 Op. cit., pág. 632.

cepto no es más que una glosa extrafilosófica de la observación del humorista Swift, según la cual cada uno piensa para su coleteo que todos los demás, los otros, pueden morir y mueren ("mortal representa el ser presente que yo soy para los otros"), pero no él, no su "para sí", para el cual la muerte es una externidad.

No se trata, por lo demás, de realizar la muerte, idea que Sartre atribuye a Heidegger por incompreensión de lo que éste designa como *Sein zum Tode*. Ser para la muerte es lo que permite al *Dasein* totalizarse en unidad conclusa, integrarse en un todo, alcanzar por anticipada decisión el límite de su poder ser, vale decir pensarse como tal todo, ser en cada instante de su temporalización ese todo. La muerte sólo es en un ser para la muerte; el sentido existencial de que el *Dasein* llegue a su fin reside en que éste puede constituir un ser integral; no una suma, sino una totalización como existente. El fin implicado por la muerte no es un mero terminar, sino un ser para el fin. Esto significa que la muerte es un modo de ser que el *Dasein* asume desde el momento que él existe. Es lo que nos enseña en síntesis insuperables la sabiduría de Johannes von Saaz, en la obra maestra de la prosa humanista alemana del siglo XIV: "En cuanto un ser humano llega a la vida, en el acto él ha envejecido lo suficiente para morir"²⁹ (*sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*); "la vida ha sido creada en razón de la muerte"³⁰, "en cuanto un ser humano ha nacido, él ha recibido ya la señal que tiene que morir. El fin es hermano del comienzo"³¹.

El error de Sartre consiste en que corta todo nexo entre el en-sí y el para-sí, haciendo de ellos vasos comunicantes. Entre

29 *Der Ackermann und der Tod*, pág. 43, Insel-Verlag.

30 Op. cit., pág. 45.

31 Op. cit., pág. 43.

el *Dasein* como un "existente" en-sí y el mismo *Dasein* como un para-sí identificado con la conciencia, se abre un hiato insalvable. Con esta escisión queda también segregada de sus raíces la libertad, la que se actualiza, así, en actos ilibres sin enlace alguno y que lógicamente tienen que aparecer como "absurdos" sin siquiera coherencia entre sí, al quedar privados de una relación intrínseca y unitaria con el agente de cuya ipseidad, si fuese afirmada en cada uno de tales actos, tendrían éstos que recibir su sentido.

Tanto Sartre como Heidegger, éste sin duda en menor medida que el primero, desconocen la verdadera dimensión del problema de la libertad por no elucidarlos desde un planteamiento estrictamente consecuente con una exhaustiva postura existencial y también existencial.

6. LIBERTAD, IPSEIDAD Y HUMANIDAD.

"La «ESENCIA» del *Dasein* reside en su existencia"³². Afir-mar que la "esencia" del *Dasein* es su existencia significa que el *Dasein* carece de esencia, en el sentido filosóficamente tradicional de esta palabra, puesto que tener esencia un ente supone que éste mantiene una relación unitaria y constante con su ser. Pero este no es el caso del *Dasein*, el que puede abdicar de su ser por enajenación (Hegel, Marx), dejándose absorber en las Confesiones, en el Estado, en las manifestaciones del rito, del culto, en las estructuras objetivas en general; o puede apropiárselo de modo auténtico o inauténtico (Heidegger);

32 *Sein und Zeit*, pág. 42.

o puede diluirlo, hipostáticamente, en un ente absoluto, Dios (los místicos). Vale decir que el *Dasein*, en síntesis, puede afirmarse en la ipseidad de su ser o perderla, abdicando de su libertad y condenándose a llevar una existencia apátrida, consecuencia última de los diversos modos de enajenación.]

Por su "esencia", es decir por su existencia el *Dasein* se relaciona con el ser, el que es la relación misma como intrapresencia temporal, como dinámica de un hacerse. Esta relación le permite al ente humano ser libre para su humanidad, adviniendo a su ser y al ser como dimensión constante en la historicidad de su devenir humano. Pero el hombre sólo puede llegar a ser humano en la medida en que es libre para su ipseidad a través de tal devenir. De este modo, sobre el fundamento de la libertad como poder que emerge del fondo irracional del *Dasein*, se perfila nítidamente la exigencia de un humanismo de la libertad, en una acepción radical. Es un humanismo que, desde que se nutre de la raíz misma del *Dasein* y se actualiza en la dimensión histórica de la existencia, no va a depender de accesorias y divergentes concepciones de la "naturaleza" del hombre y de la "libertad". Es el único humanismo que efectivamente permite al hombre llegar a ser libre para su humanidad porque ésta es expresión e imperativo de su ipseidad existencial.

III

EL HUMANISMO DE LA LIBERTAD

"Toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarlas como propiedad y producción del hombre: como su más hermosa apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: ¡oh, sobre su generosidad regia, de la que él ha hecho don a las cosas para empobrecerse y sentirse miserable! Este ha sido hasta ahora su mayor desprendimiento, admirar y adorar y haber sabido ocultarse que era él mismo quien había creado aquello que admiraba."

Der Wille zur Macht, Nietzsche's Werke, Bd. XV, pág. 241: (Kritik der Religion.)

CAPITULO VII

EL HUMANISMO Y SUS FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS EXISTENCIALES

I. LO HUMANO EN LA IMAGEN DEL HOMBRE.

EL CONCEPTO de "humanismo" implica una dualidad. La palabra misma ha venido designando indistintamente tanto el movimiento espiritual (literario, artístico, pedagógico), que marca todo un período en la historia cultural de Occidente, aquel que se inicia con Petrarca y alcanza su culminación y fin con Montaigne, como una actitud intelectual, jamás extinguida en la vida de los pueblos cultos ni en los hombres conscientes de su destino humano.

En lo que respecta al movimiento espiritual llamado humanismo, no obstante haberse destacado frecuentemente la época a que éste dió su nombre como un dominio preferido por la investigación, hay que reconocer que nunca se logró acotarlo, trazando un límite estricto en relación con el contenido conceptual y la sustancia filosófica de otros movimientos con los cuales él interfiere y muchas veces se confunde, como el del Renacimiento, la Reforma, el clasicismo.

En cuanto al humanismo, como actitud espiritual con rela-

ción a la esencia del hombre, cabe señalar que él constituye el nudo de toda problemática filosófica viva y con prospección histórica porque traduce la aspiración del hombre por dar un significado plenamente humano a su vida. En efecto, el hombre, en la medida en que ha tenido y tiene lúcida conciencia de lo humano en él, ha luchado y lucha por afirmarse en su ser, rescatándolo de las potencias y estructuras en que, en el curso de la historia, se ha ido paulatinamente autoenajenando, hasta el punto de que su propia imagen se le ha tornado en ciertas épocas irreconocible.

2. HUMANISMO Y LIBERTAD.

El hombre tiende integralmente, o sea por un esfuerzo que incide en todas las esferas de su actividad, a ser libre para su humanidad. Con esta última expresión apuntamos a la doble faz del problema del humanismo, que define el carácter y fija el rumbo de la actitud fundamental que él implica. Son dos aspectos que se integran orgánicamente en un solo movimiento, en una sola y única progresión inmanente del ser del hombre hacia la conquista de su humanitas, hacia su humanidad plenaria. De ahí que el humanismo que preconizamos, y aspiramos a fundamentar desde el punto de vista ontológico-existencial, quede perfectamente caracterizado con el nombre de humanismo de la libertad.

Aspira el hombre a ser libre para su humanidad, pero sólo en tanto que es humano en la mismidad de su ser puede él advenir a su libertad. Humanidad y libertad, en el hombre, se condicionan recíprocamente para lograr unitaria funcionaliza-

ción ontológica en la temporalidad finita de su existencia. Es así como la unidad funcional de humanidad y libertad, operando el tránsito del poder ser a su actualización, de lo existencialmente virtual a lo existencialmente efectivo, de lo ontológico a lo óntico, se dirige por una *praxis* histórico-existencial y una decisión voluntaria, las que necesariamente suponen ya la potencia actuante de la libertad, a la realización de un "para qué" integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda autoenajenación.

Para explicar los fundamentos del *humanismo de la libertad* se requiere antes replantear el problema de la libertad en todas sus implicaciones ónticas y, a la vez, correlativamente esclarecer la historicidad del ser del hombre y sus modos de inserción en el proceso histórico y social. La situación misma del hombre actual lleva a plantear de nuevo el problema de la libertad en la esfera de la vida humana individual y en el ámbito social. Esto acontece en virtud de una exigencia que aspira a ser el natural contrapeso del predominio de la técnica y sus poderes organizatorios y como actitud reactiva ante la progresiva dilución del hombre en las estructuras económicas, políticas, instituciones, etc. Una afirmación existencial y vital, que tiende a rescatar al hombre de su autoenajenación, renueva e impulsa el incesante proceso de génesis de la libertad. Es la libertad de signo positivo que incita y constriñe al hombre a imponerse a sí mismo la ley de su propio destino.

El hombre ha puesto osadamente la meta de su esfuerzo, meta móvil identificada con su temporalidad finita, en devenir plenariamente humano, en la conquista integral de su ser, es decir en el logro de un máximo de existencialidad para su *Dasein*, y quiere ser libre para su humanidad. Para encaminarse a este fin, en el que alumbra lo único que puede otorgar sentido a su tránsito por el planeta, ha de recorrer los caminos escombrados:

por la técnica, la organización estatal, la economía dirigida y todopoderosa. Ha de considerarlos como los únicos caminos expeditos, a pesar de estar sembrados de obstáculos que impiden su libre y pleno desarrollo, porque no hay otros para él en una época de masas que se mueven o son movidas por el poder múltiple de la técnica, que ha devenido una potencia histórica. El hombre tiene que oponer consciente y porfiadamente la necesidad de su libertad, el impulso vital e histórico de su tendencia por llegar a ser humano al ciego movimiento de las cosas, a la creciente inercia de las estructuras que aprisionan su ser.

3. RESCATE DEL HOMBRE DE SU ENAJENACIÓN.

EL HUMANISMO de la libertad se define ante todo como una afirmación y rescate del ser del hombre. Por lo tanto, se funda en una ontología existencial, encaminándose, en consecuencia, a una concepción de la vida humana, como ec-sistencia, en todos sus aspectos esenciales, los que atañen a su realización ética, política, económica, etc.

Tal rescate del hombre ha de efectuarse por las solas fuerzas residentes en el propio ser humano. Si esta recuperación de su ser implica para el hombre la tarea intransferible de salvarse a sí mismo, entonces el humanismo que lo conduce a su salvación se opone al cristianismo que, al definir al hombre con relación a la *Deitas*, sólo concibe la salvación de éste por obra de Dios. El humanismo de la libertad, partiendo de lo que el hombre efectivamente es, tiende a excluir como espurio y contrario a sus supuestos básicos todo aquello en que el hombre se ha enajenado por obra de potencias dominantes en la evolución

histórica y, por tanto, dominantes en el tipo de hombre que se ha venido realizando históricamente a través de las distintas épocas y sus peculiares concepciones antropológicas. X

Al humanismo de la libertad no se le podría hacer, sino erróneamente, la objeción que se ha hecho al llamado "puro humanismo", de que cae en un naturalismo, puesto que aquél no conoce ni acepta la artificiosa e infundada escisión de lo humano y lo natural. Por centrarse en la existencia, que es la esencia del hombre, piensa a éste en dirección a la *humanitas*, sin abandonar el soporte entitativo o psico-físico de su *Dasein*. Sólo en éste puede darse, por su accesión a la existencia, la apertura del ser, la que ya supone el advenimiento del hombre a su ser. Hay un tipo tradicional de humanismo que sólo acentúa la naturaleza "propiamente humana" sobre la base de la separación, en el hombre, de alma y cuerpo, y de una voluntad y un yo superiores, de una voluntad y un yo inferiores, vale decir sobre el supuesto de la escisión entre naturaleza humana y naturaleza animal. Este humanismo está determinado, como doctrina, por supuestos de la dogmática cristiana y se inspira, por consiguiente, en la dualidad de alma y cuerpo y de vida terrena y ultravida. El hombre es concebido, pues, en relación con la *Deitas*.

El humanismo de la libertad en cambio afirma el ser del hombre en contra de lo que lo enajena de sí mismo, ya sea sojuzgando su espíritu a supuestas verdades, esencias y valores eternos, o a potencias suprahumanas, ya reduciéndolo a lo infrahumano al considerarlo como medio para la producción de bienes y de riqueza, como lo hace la economía capitalista.

Para el cristianismo, pues, el hombre es, a la vez, naturaleza porque su cuerpo es un ente natural, pero es sobrenaturaleza porque su alma le ha sido infundida por creación divina, otorgándosele una inmortalidad gratuita. Para el humanismo existencial o de la libertad, por el contrario, no existe un hombre

escindido de tal modo, sino que el hombre es un ente natural como individuo de una especie biológica con la posibilidad ontológica funcional de elevarse, como ente que ya ha accedido a su ser y a su ipseidad y libertad, hasta la *humanitas*. Pero de elevarse hasta ésta sin anular su naturaleza, ni pretender escapar a esta última porque existir, y existir como persona impelida en aquella dirección por el espíritu insito y generado en ella misma, supone la condicionalidad óptica del *Dasein* (del ente humano).

Hemos de conceder a Heidegger que el humanismo o los humanismos estilados hasta ahora, por estar bajo la hegemonía de la metafísica, atenta sólo al ente y no al ser, al definir al hombre como animal racional, piensan al hombre a partir de la *animalitas* y no en dirección a la *humanitas*; que la existencia jamás puede ser pensada como un modo específico entre otros modos, y que el cuerpo del hombre es algo diferente (pero no "esencialmente diferente", como Heidegger afirma) de un organismo animal. Esta distinción no obsta a que la existencia suponga y requiera la condicionalidad óptica del estar ahí (*Dasein*). El hombre, en la medida en que se humaniza, hace de su cuerpo un instrumento para su humanidad. Esta está ya preformada, como sostiene Herder, en la organización biológica del hombre. Por consiguiente ella no aparece en éste insuflada desde la esencia de la verdad de un ser extra-existencial, en virtud de la cual emergería extática, en el hombre, la existencia.

4. ESENCIA DEL HOMBRE Y HUMANIZACIÓN.

LA VERDAD del ser pertenece a la esencia del hombre, es decir a su existencia, y no a la inversa, como afirma Heidegger. La verdad del ser es sólo tal para el hombre, en virtud de haber advenido éste a su existencia, o sea a la verdad de su ser, desde la que se ilumina el sentido de ser en general. En la medida en que es el ente existente, y de haberse situado, en virtud de tal advenir, en la apertura del ser, reconoce la condicionalidad óptica de su estar ahí (del *Dasein*). Al asirse ontológicamente en su ipseidad, se integra, por comprensión, en su unidad entitativa (con su sustrato biológico), se identifica con su finitud, concibiéndose como hombre, como un ser de la tierra, de la que ha de dar testimonio en su existir.

Este es el punto de arranque de la tarea de humanizarse, a la que el hombre está vocado. Es también la verdadera raíz de un humanismo que se atiene a lo que el hombre efectiva y originariamente es, ya que, como lo explica Marcilio Ficino, "humanismo" procede, a través de *Homo*, de *humus*, tierra.

Según Heidegger, hay que pensar la esencia del hombre en su extracción o procedencia, la que no sería otra que su humanidad como *possibilitas*, ya que esencia aquí significa el "modo humano de ser"¹. Nos dice que cuando, refiriéndose al ser, habla de lo posible en el sentido de lo potente, de lo capaz de (*das Vermögend-Mögende*) y atribuye al ser "la silenciosa fuerza de lo posible", él "no mienta lo *possibile* de una *possibilitas* sólo representada, tampoco la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino el ser mismo, lo que tiene poder sobre el pensar y sobre la esencia del hombre"². Sin embargo, esta esen-

¹ y ² *Brief über den Humanismus*, págs. 67, 57-58, 66, Francke, Bern, 1947.

cia se le vuelve muy a su pesar una *possibilitas* (en el sentido tradicional de "esencia") que se ofrece al hombre para ser pensada como su "modo humano de ser". Únicamente interpretando a esta esencia como existencia o sea como un surgir extático en la relación con el ser no cabría pensarla como una esencia constante, intemporal, que ya estaría en el origen y que, proyectándose paradigmáticamente por sobre el devenir histórico del hombre, se ofreciese a éste para su realización. Para Heidegger el "origen de la esencia (del hombre) queda siendo siempre para la humanidad histórica el porvenir de la esencia"³.

De modo que, con ello, se afirma que la *humanitas*, concebida como esencia originaria del hombre, es una constante en la humanidad histórica. Ciertamente no cabe negar que ésta (considerada colectivamente, en su conjunto como especie o *universorum*, o sea en el sentido histórico de comunidad) tiene por delante, en virtud de un proceso de humanización, como meta de su devenir y tarea plenaria a realizar, acceder a la *humanitas*. Pero no se puede pensar la *humanitas*, la idea de humanidad, como dada ya en una plenitud intemporal, como algo distinto del hombre individual, sino solamente como una virtualidad suya, que le permite devenir lo que él ya es germinalmente, de acuerdo al pindárico "deviene el que eres". Tal esencia es, como *humanitas*, la idea de un individuo viviente singular, que es precisamente el que tiene y puede realizar esta idea. Ella no es, pues, un ser independiente que como tal tenga primacía respecto al hombre concreto, sino que sólo se realiza en los hombres singulares, fuera de los cuales no acontece ni tiene sentido. La idea de *humanitas*, se constituye y encuentra su fundamento último en el individuo existente y está sujeta por tanto a la muta-

³ Op. cit., pág. 66.

ción histórica que proviene del carácter temporal del ser del hombre, el cual es un hacerse a sí mismo.

Por su humanidad adviene (pre-ontológicamente) el hombre a la existencia, pero aquélla sólo se determina y realiza históricamente, en su verdadera dimensión, en y por la existencia. Que el hombre haya accedido a la existencia ha sido consecuencia y destino de su devenir histórico; pero que el hombre haya podido elevarse hasta su humanidad, esto es, hacer de su accesión a la *humanitas* una tarea suya específica, es el resultado de su total evolución biológica y morfológica. Esta, a su vez, está condicionada por el ritmo de su proceso vital y la distención temporal de su ser.

El hombre no ha sido siempre hombre en el sentido de la *humanitas*, aunque sí lo ha sido por su procedencia de *humus*, tierra. En este último sentido, para distinguirlo de los demás seres vivientes y concretamente de las otras especies animales, tenemos que pensarlo en función de la diferencia específica que lo separa de estas últimas. Para destacarlo, empero, de su pertenencia, como individuo, a una especie biológica, tenemos, sin duda, que pensarlo también en dirección a la *humanitas*, virtualidad inserta en la dimensión temporal de su ser y, por lo mismo, llamada a realizarse en el tiempo histórico, siempre que el hombre, a través de frustraciones y recaídas en lo puramente biológico, lleve adelante por propio impulso y decisión la tarea de humanizarse que le compete.

Sólo así puede el hombre convertirse de individuo de una especie animal en el hombre de la *humanitas*, vale decir en el hombre existente o sea en el ente en el cual, a un tiempo, alumbran el sentido de la tierra, del *humus* originario de su extracción, en virtud de su humanidad, y la finitud irreiterable de su ser; en virtud de su existencia.

5. PORVENIR DE LA ESENCIA DEL HOMBRE.

EL PORVENIR de la esencia del hombre, tal como a ésta la concibe Heidegger, no es nada más que la constancia abstracta e ideal de la *possibilitas* de la que nada puede surgir temporalmente. En cambio, si pensamos esa esencia como una virtualidad que se revela como tal sólo desde el momento en que comienza a desplegarse en un proceso histórico de humanización, tenemos que afirmar que es el hombre singular concreto, el que piensa esa esencia y la proyecta hacia el futuro (como también hacia el pasado) en la medida en que él ha comenzado a forjarse a sí mismo como hombre, en dirección a la *humanitas*.

Si tal *possibilitas* seguirá siendo siempre, en concepto de Heidegger, el futuro de su esencia para la humanidad histórica es solamente porque el hombre, por haber comenzado a ser hombre, ha comprendido, partiendo de la efectividad de lo humano en él, la posibilidad (en el sentido de la ausencia de impedimento) de serlo, proponiéndoselo como meta y tarea. Así surge su "esencia" como una posibilidad en acto, como un poder ser hombre o humanizarse por el despliegue y maduración de un germen, de una disposición, a través del proceso y evolución de la humanidad histórica. Y es por una ilusión (de carácter temporal) que el pensar proyecta esa esencia hacia el pasado y hacia el futuro. Esta ilusión ha sido develada por Bergson en lo atinente a la supuesta e infundada prelación de lo posible con respecto a lo real. Hablar de la extracción u origen y del futuro de la esencia del hombre, en el sentido en que lo hace Heidegger, es suponerla ya pre-existente como idea, como ser independiente del hombre singular, el único que posee esa idea y le otorga efectividad al tender a realizarla en su ser, y en aquel supuesto reside el error. Entre ese pasado de la esencia —la po-

sibilidad pre-existente— y el futuro de la misma —la posibilidad post-existente— está la génesis real de la idea, vale decir el devenir histórico de lo humano en el hombre singular como momento efectivo, que no cabe escamotear por un anacronismo conceptual que hace tabla rasa de la duración temporal, proyectando lo que ha surgido en ésta hacia un origen supratemporal y hacia un estado final inalcanzable, también supratemporal. En esta ilusión de la posibilidad proyectada por encima del devenir temporal, de lo efectivamente real, es propenso a encallar, como acontece en este caso, el pensar. Revelando el secreto mecanismo de esta ilusión, nos dice agudamente Bergson: "Lo posible es, pues, el miraje del presente en el pasado; y como nosotros sabemos que el porvenir terminará por ser presente, como el efecto del miraje continúa produciéndose sin interrupción, nos decimos que en nuestro presente actual, que será el pasado de mañana, está ya contenida la imagen del mañana, aunque nosotros no llegásemos a asirla"⁴. Sólo reconociendo el efectivo punto de partida de su trayectoria telúrica, el hombre podrá encontrarse a sí mismo, en la existencia, sin quedar mediatizada e interceptada su humanidad por el incondicional servicio a una supuesta verdad del ser, que incidiría en él desde un plano extrahumano, supra-temporal y trascendente para hacerlo advenir extáticamente a su existencia.

El ser, concebido como absoluto y absolutamente trascendente, como potencia enigmática de la cual sólo conoceríamos su aleatorio incidir en la existencia, así como sus manifestaciones en la historia, no es nada más que un reflejo del ser del hombre —único ente que puede postular ser—, una transcripción desmesurada de lo que es una trascendencia en la inmanencia

⁴ *Le possible et le réel*, in *La Pensée et le Mouvant*, III, pág. 128, Alcan, Paris, 1939.

finita, fuente esta última de toda objetividad, en sentido funcional, pero no ontológico-hipostático. El ser, y lo que Heidegger llama verdad del ser, o sea su desocultación, es un reflejo o consecuencia de la posibilidad existencial del hombre para predicar ser en múltiples articulaciones que trascendentalmente cobran objetividad, lo mismo que el ser, por lo otorgación existencial de sentido. Esta última emana, empero, del ser humano finito, al cual por un trámite de trascendentalización hipostática, que hace tabla rasa de las instancias existenciales, se lo transpone y enajena en lo suprahumano trascendente.

La existencia, el ser del hombre, único ser para él accesible dentro de la estructura de la temporalidad a que está primariamente consignado, es la intraesencia y el guión del devenir histórico. Y este devenir histórico, en última instancia, a través de frustraciones y eclipses o momentáneos apogeos, no es nada más ni nada menos que devenir humano, encaminamiento de todos los hombres hacia la plenitud de un destino planetario. Meta que no es lugar de llegada, sino rumbo de una marcha, camino por el cual el hombre, a través de las peripecias de las épocas, de la diversidad de las culturas, de la sucesión de las estirpes, históricamente se viene buscando a sí mismo, verdadero apátrida, nostálgico del hogar de su humanidad.

6. TEMPORALIDAD, EXISTENCIA Y SER.

LA CONCEPCIÓN supra-temporalista y absolutista del ser es el resultado de la tendencia, en que hoy se afirma el filosofar heideggeriano, a pensar lo primariamente inicial que, para Heidegger, es el *ser*, y no la ec-sistencia en el hombre. Este pensar,

que aspira a moverse exclusivamente en el elemento puro y absolutamente primario del ser, es un pensar que tiene que retornar a lo arcaico, aún más, hacerse él mismo arcaizante en sus expresiones, e ir más allá de la filosofía o quedar más acá de ésta en lo que respecta a sus dimensiones problemáticas y a su aparato conceptual. Delata, además, 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 ésta (por error de interpretación) pudiese denotar subjetivismo, y realice un transposición del sentido de sus términos fundamentales. Pero, en el fondo, se trata de radiar la dimensión propiamente existencial, de supeditar lo existencial y la otorgación de sentido por parte del *Dasein* a una instancia supratemporal, para anclar, así, sin impedimento, en el mito del ser, es decir en una potencia absolutamente trascendente y, en última instancia, en una inevitable ontización del ser.

A la pregunta "¿qué es el ser?", Heidegger responde que "el ser es él mismo"⁶. El ser es lo otro de todo ente⁷. Pero es el caso que la búsqueda y determinación de la alteridad es la *trascendencia* como relación del *Dasein*, en tanto que ente existente, con el ser. Ahora sí a esta relación la interpretamos tal cual la considera Heidegger, como el ser mismo, en cuanto que éste mantiene en sí a la existencia en su esencia extática, o sea que el ser adviene al *Dasein* existente por estar éste colocado en el despejo del ser por su ahí (*Da*), entonces el ser es hipostasiado, y el trascender hacia él es un movimiento hacia lo óntico, es una exigencia óntica, y la "verdad del ser", así concebido, es una verdad también óntica. Por esta vía se hace una concesión subrepticia al subjetivismo puesto que la trascendencia, así pen-

⁶ *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, pág. 41, Klostermann, 1919.

⁷ *Brief über den Humanismus*, pág. 76, Francke, Bern, 1947.

sada, reintroduce la relación sujeto-objeto; el *Dasein* es trocado en sujeto y el ser en el objeto trascendente. Pero si a la "relación" la pensamos como comportamiento del *Dasein* con respecto a su *sêr*, y a la predicación de ser en general, motivada esta última por la existencia misma y su temporalidad, entonces a la verdad del ser sólo hemos de buscarla y afirmarla dentro del ámbito de la existencia, o sea en el seno de la ipseidad del *Dasein*. Este, por haber advenido a la existencia, establece una referencia relacional con ser en general, pudiendo así interrogar por la "verdad del ser" o el "sentido del ser", que es el ser mismo.

Desde que "el ser es dependiente de la comprensión del ser" ⁷, no podemos buscar el ser, ni pretender hallar ningún ser fuera del ámbito de la finitud existencial del *Dasein*, que es la instancia en que se constituye todo ser. Podemos, pues, afirmar, con Heidegger, que en la relación entre la existencia y el ser, el ser es la relación misma, pero para nosotros, tesis tan fundamental es plenamente válida siempre que pensemos a esta relación como instaurada por la existencia en tanto que comportamiento de ésta con respecto al ser, lo que define una *trascendencia* en la *inmanencia* de la *temporalidad existencial*.

Si al ser hay que pensarlo como "el mismo" (porque es *ist Er selbst*) y no como el ser del ente, es decir no como el predicado en la estructura judicativa, entonces el ser es lo que recoge a la ec-sistencia en la unidad de los existenciales, quedando implicado, originariamente, en la existencialidad como guión intratemporal, como constante histórica que determina y orienta, a su vez, el destino 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

⁷ *Sein und Zeit*, pág. 212.

penumbrosa del mito, es mitologizar el ser, temperamento al que hoy visiblemente se inclina el pensamiento de Heidegger.

7. HISTORICIDAD DEL SER Y PROSPECCIÓN.

PARA ERIGIR el ser en algo que, como una potencia innominada; próxima y lejana a la vez, se cierne sobre el hombre, y del cual dependería la esencia de éste, Heidegger ha necesitado arcaizar el pensar, haciéndolo un mero reflejo del mito enigmático del ser. Según Heidegger "el pensar tiene que poetizar en el enigma del ser. El lleva el orto de lo pensado a la proximidad de lo que hay que pensar" ⁸ ("...muss das Denken am Rätsel des Sein dichten. Es bringt die Frühe des Gedachten in die Nähe des zu Denkenden"). Vale decir que al ser hay que pensarlo en función de su primaria irrupción en el pensar y en el poetizar. Aquí sólo se atiende al origen, el que no es proyectado en el tiempo histórico por el pensar poetizante, sino que este pensar primario, destinado a poetizar aquel orto y carente de impulso prospectivo, ha de tornarse arcaizante para rememorar el origen, quedar vuelto hacia éste y suspenso sobre su persistencia intemporal.

Sería esta la única manifestación posible de la "historia del ser" la que permite al hombre acceder a la "verdad del ser". Pero así la "historia del ser" da la espalda a la *historicidad del ser* y se torna anacronismo del mito del ser. La "historia del ser" supone, empero, la *historicidad del ser*, del único ser accesible al hombre, es decir de la unidad trascendental de las diferentes articulaciones recogidas por el hombre en la predicación de ser.

⁸ *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, pág. 313, Klostermann, Frankfurt Am Main, 1950.

Historia del ser no es un proceso que se cumpla en un seno incógnito, en un origen sustraído a la temporalidad existencial, sino la historia de la sucesión y variación, a través del decurso del pensamiento (de lo que llamamos historia de la filosofía), de las concepciones de esa unidad de todos los existenciales.

Hay mitos retrospectivos y mitos prospectivos. No se puede retrotraer el presente a los orígenes, aunque éstos, como germen que ya dió su fruto, esten virtualmente en aquél. Lo no acaído —y que está dentro de las posibilidades históricas de la existencia y por tanto de la historicidad del pensar— también muerde 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 sustancia humana, es decir de su existencia. La comunión del hombre con el ser se irá realizando en la medida en que el hombre advenga plenamente a la dimensión histórica de su ser, a un progresivo adentramiento en su existencia, en su ser. Es una tarea de humanización, es el desarrollo de un germen vivo —aún no frutecido—, el que, como tal, se hallaba entrañado ya en los orígenes, está latente en el hoy y en cuyo despliegue se cifrará el empeño del hombre de mañana, y de todas las épocas en que el hombre sigá siendo la meta del hombre.

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.

Cuando el pensar quiere ser sólo pensar del ser como poetización de un orto supratemporal del ser, él desoye a su propia musa, la que por esencia lo define, simbolizada mitológicamente

por aquella del Eco. Esta, en virtud de la prospección vitalizante del Eros, lo incita a fluir y reencontrarse a sí mismo en la resonancia que ella le ofrece, es decir a identificarse con la historicidad que le es consustancial, con su intrínseco devenir. Al igual que el Narciso mitológico, este pensar está condenado a esterilizarse y morir junto a la fuente, que le devuelve estática su propia imagen porque él, únicamente atento a contemplar un orto del ser ajeno al tiempo y a la mutación, se ha enajenado de sí mismo en un miraje retrospectivo, en un supuesto contacto inicial con el ser, que no es más que la perspectiva arcaica en que este pensar se inmoviliza.

8. IDENTIDAD DE LA EXISTENCIA Y ALTERIDAD.

EL MANTENERSE del hombre en la existencia, en su ser, supone la identificación de éste consigo mismo a través de la mutación temporal. Tanto este mantenerse en la existencia (su funcionalidad ontológica) como el asirse del hombre, como persona espiritual, en su ipseidad están consignados a la libertad.

Precisamente el enigma del hombre en tanto que existente es que el pueda asirse a sí mismo como idéntico. Esta hazaña la puede cumplir el ser personal en virtud de disponer de la fuerza para realizar constantemente la síntesis de lo que, de hecho, se da disgregado en el cambio. Esa fuerza se la proporciona el espíritu, llamado a recoger en unidad la sucesión de éxtasis temporales por los que se expresa el existir.

La identidad del ente humano personal y existente consigo mismo tiene lugar en un plano funcional ontológico que trasciende la mera subjetividad y sus contenidos psíquicos, quedando,

tempero, implicado, este plano en una trascendencia en la inmanencia ontológico-existencial. No hay aquí por parte del existente un co-saber de sí mismo, sino una aprehensión existencial de sí mismo, un centrarse en su ipseidad mediante el temple anímico.

Pero el *Dasein*, advenido a la existencia, es su estar en el mundo, el que se expresa originariamente por un operar que es un conocer rudimentario. El co-saber acerca de sí mismo se define, en cambio, por la conciencia moral, y ésta supone el ser de la persona. Diferente de este co-saber es el auto-conocimiento, el cual entraña una relación del ente humano, en tanto que ser personal, con el mundo. La persona se proyecta hacia fuera con su obrar y experimentar, configurando situaciones. Es así como por medio de la actividad finalista de la persona y sus estructuras peculiares se constituye el mundo como un ser para lo otro, para la alteridad, en la cual ella se pierde y se enajena.

9. EL HUMANISMO DE HEIDEGGER.

EL HUMANISMO que postula Heidegger es de una especie muy singular. En él es difícil ver lo humano en el hombre y mucho más su posibilidad de realización histórica por cuanto tal "humanismo" implica la más radical enajenación del hombre en una supuesta *verdad del ser*, concebido éste como un Absoluto trascendente y supra-temporal.

En el humanismo heideggeriano, la referencia de la "esencia" del hombre a la verdad del ser no tiene lugar, pues, sobre la base de la existencia, sino que la esencia de ésta "es existencial ec-stática por obra de la verdad del ser"⁹. La existencia del hombre es esencial para la verdad del ser sólo por una rela-

ción unívoca, aunque aleatoria, con éste. De modo que su esencia "no depende únicamente del hombre como tal"¹⁰, ni del *Dasein* en su ipseidad. Descartando toda duda al respecto, Heidegger afirma categóricamente: "Así, en la determinación de la humanidad del hombre como de la existencia importa, pues, que no es el hombre lo esencial, sino el ser"¹¹.

Como vemos, en este "humanismo" la situación deparada al hombre es la de una completa heteronomía con relación al ser como un Absoluto trascendente, mítico y supra-temporal.

La libertad del hombre desaparece en la medida en que a éste se lo deshumaniza para hacerlo vacar como esencia fantasmática a la "verdad del ser", y quedar enajenado de sí mismo en la vecindad de un Absoluto mitologizado, al cual corresponde un pensar arcaizante y mitologizante. La *humanitas* no está, aquí, como quiere Heidegger, al servicio del ser, sino que ella queda aniquilada por éste.

Si el hombre ha conocido ya una especie de apatridad por enajenación en el ente, la que ha cristalizado en la metafísica, ahora Heidegger lo condena a una apatridad más radical, confinándolo en la vecindad de un ser hipostasiado, de un *Ersatz* del *summum esse* de las religiones.

10. EL HUMANISMO DE SARTRE.

A SU VEZ el humanismo que define Sartre se resuelve en un subjetivismo que impide al hombre acceder a su ser. El hombre elige según el temple de su subjetividad y, por tanto se elige a sí mismo como sujeto¹² ya que él no puede sobrepasar su sub-

⁹ y ¹⁰ *Brief über den Humanismus*, págs. 78 y 94, Francke, Bern, 1947.

¹¹ Op. cit., pág. 79.

¹² *L'Existentialisme est un Humanisme*, págs. 17 y 25, Nagel, París, 1946.

jetividad. Pero no se decide por su ser por cuanto éste no es tomado como la existencia en su ipseidad. Sartre supone gratuitamente que el hombre comienza por su existencia y, en virtud de la elección, remata en su esencia. Al elegirse a sí mismo forjaría un paradigma para todos los hombres. Si, por ejemplo, se casa, comprométese no sólo a sí mismo, sino que también induce a la humanidad entera por la vía de la monogamia, la que queda así erigida en paradigma por una elección individual. De este modo, por la elección, se decide por una esencia, crea "una cierta imagen del hombre"; "eligiéndome, yo elijo el hombre"¹³.

El humanismo de Sartre, tomando como punto de partida el *cogito ergo sum* cartesiano, va a centrarse en el concepto que el hombre se hace de sí como conciencia pensante que se capta a sí misma. Vale decir que él afirma al hombre como *ego cogitans*, y no como existente, puesto que la estructura del *sum*, y en definitiva la de la ipseidad queda, para Sartre, enteramente velada. Por tanto, no ve que la estricta elucidación de esta estructura, tarea fundamental de la analítica existencial, es lo que puede asegurarnos el acceso al ser del hombre.

El rescate del hombre de la enajenación de sí mismo, operada a través del proceso por el cual su persona se ha perdido en la alteridad (en el ser del mundo como un ser para lo otro, y de la objetividad), sólo puede realizarse mediante la centración del hombre en la ipseidad de su existencia. Esta es la única vía de acceso a su verdadera humanidad. Se perfila, así, un humanismo que, por asentarse en la libertad y abrir la posibilidad para la recuperación y afirmación de la ipseidad dentro de la estructura ontológica existencial, cabe designar como humanismo existencial o de la libertad. En él, más acá de toda transcripción conceptual y antro-po-filosófica, se patentiza el destino existencial del hombre y de su humanidad en él.

¹³ Op. cit., pág. 27.

CAPITULO VIII

HUMANISMO Y CRISIS DE RECUPERACION DEL HOMBRE

I. "FILOSOFÍA DE LA CRISIS" Y CRISIS DE LA FILOSOFÍA.

DE LA PROBLEMÁTICA de la filosofía de la existencia y como resultado de uno de sus *desiderata* más acuciosos emerge ya el escorzo prospectivo de una *humanitas* que es la transcripción filosófica, un tanto vaga todavía, del conato del hombre por acceder a su ser. Tarea suya es irlo haciendo, en una dimensión humana plenaria, con la sustancia de su temporalidad. Esto trae aparejada la afirmación de un nuevo humanismo, del humanismo de la libertad, en el que la libertad es asida en su raíz existencial y puesta en función de la ipseidad del *Dasein*.

Para explicar desde los puntos de vista consagrados el advenimiento o mejor irrupción de la filosofía existencial en el área histórica de nuestra época, se ha creído caracterizarla suficientemente llamándola "filosofía de la crisis". Lo es, sin duda, si se quiere significar que ella marca en el discurrir del pensamiento occidental un momento de lucha y escisión o variación, lo que no sería nada más que un mero truismo; pero no lo es en el sentido de considerarla como una situación anómala y tran-

sitoria, como un signo de que el hombre actual ha caído en desorientación por haber perdido momentáneamente contacto con la corriente especulativa tradicional y con los conceptos antropológicos clásicos acerca de la naturaleza del espíritu. Hablar de "filosofía de la crisis" en este último sentido es, en nuestro concepto, equivocarse sobre el significado y alcance de la nueva problemática.

La filosofía de la existencia es, sin duda, una "filosofía de la crisis", pero en una dimensión mucho más honda. Al hacer tal afirmación, enseguida se nos impone la pregunta: ¿crisis de qué? Y la respuesta, que peticona fundamental exégesis, reza llana y raigalmente: *crisis del hombre*, la que supone la de la situación en que él está implicado.

2. EL HOMBRE EN LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA.

EL HOMBRE ha cambiado el rumbo en el que se buscaba a sí mismo; ha radicalizado sus exigencias, profundizando el proceso de su devenir humano en la totalidad de sus aspectos. Si ello es así, la filosofía de la existencia, en trance no sólo de expresar cabalmente esta situación, sino incluso de abrirle cauce y legitimar su vigencia, delata y entraña una *crisis de la filosofía*. Hoy es visible que el empeño fundamental del hombre se cifra en rescatar su ser de la enajenación en las categorías y productos de toda índole derivados del platonismo; en recuperarlo de su enajenación en las esencias y valores "eternos", en las verdades "absolutas", así como también de la que padece en lo infrahumano, que lo rebaja a mero medio para la producción de bienes materiales y riqueza. Atento a afirmarse en su ipseidad,

en la plenitud de su *humanitas*, deja tras sí, como un *caput mortuum*, la filosofía del pasado y la imagen que ésta se forjó de él, en la que ya no se reconoce a sí mismo. Vale decir que, dando la espalda a las transcripciones conceptuales que de su ser y sus potencias y posibilidades le ofreció esta filosofía, ahonda el camino que le señalan sus anhelos y necesidades más íntimamente humanos.

Si el hombre se encuentra actualmente en crisis, y en medio de ésta se afirma en su propio ser y en su libertad, por fuerza tiene que nutrirse la nueva vida que en él germina de la sustancia, de las debilidades y resistencias y hasta de las fuerzas vitales remanentes del pasado en caducidad. Por ello, dispuesto a recuperarse, su pensamiento, arrastrado en la corriente del acontecer, tiene que recurrir frecuentemente, en polémica, negación y crítica, a los filosofemas de las concepciones de que se desprende y libera. Para configurar humanamente su nueva imagen en gestación, la imagen de un hombre con vísceras, sangre y sustancia histórica y telúrica, debe aun acudir a la filosofía del pasado, a su instrumentación conceptual. Vale decir que tiene que filosofar y por consiguiente debatirse agonalmente con los ideales que acerca de sí mismo le brindaron las concepciones del mundo de los grandes sistemas, en los cuales él era incluido como un elemento más.

La filosofía de la existencia ha puesto de manifiesto la crisis en que se debate el hombre actual. Este, en lucha y escisión, intenta desprenderse de las estructuras ontológicamente hipostasadas del "espíritu objetivo" (el término técnico acuñado por Hegel), dentro de las cuales había sido transcrito, esquematizado y referido a un sistema firme de valores, a un ideal de la cultura y a una determinada imagen cósmica. En este esfuerzo por retornar a sí mismo, el hombre descubre para la progresión de su

130
0
SEA
r, para el encaminarse hacia la plenitud de su *humanitas*, la posibilidad de imprimir un nuevo giro al devenir histórico.

LA RUPTURA CON EL PLATONISMO.

ERRÓNEAMENTE se quiere ver la causa de esta crisis en la pérdida, por parte del hombre actual, del sentido de una objetividad trascendente, de un mundo de valores firmemente anclados en la eternidad. El punto de vista implícito en esta apreciación, fundada en los supuestos del platonismo y la teología cristiana, es que los valores y esencias son entidades objetivas y ontológicamente trascendentes, substraídas al devenir y a la conciencia vital de la existencia histórica singular; que conservan su permanencia en medio del proceso del acontecer, dentro del cual estarían llamadas a reflejarse con más o menos fuerza según las épocas y el grado de acuidad de una correlativa conciencia axiológica. Pero es el caso que los valores, cuando el hombre vivió en función de ellos, estaban siempre referidos, en su génesis y esfera de validez, a un sentimiento radical de la totalidad de la vida, sentimiento históricamente dado y que es diferente en cada época.

Desde el momento en que se transfiere al reino sideral de las esencias o de los valores la patria del espíritu, del alma y de la vida humana, se quiere ver en la crisis y quiebra de aquellos un aminoramiento y decadencia de la vida, una falta de asidero y sentido para sus empresas y afanes terrenos. El espejo de la conciencia no refleja más aquellas constelaciones de materia sideral y suprahistórica porque, vuelta hacia la vida, hacia su inestabilidad y cambio, sólo retiene las imágenes abigarradas y

tumultuosas de su proceso. Pero, cuando los valores considerados supremos, se han desvalorado, de acuerdo a la comprobación de Nietzsche, es porque la vida misma los ha subvertido, ha enturbiado con su poderoso aliento el espejo que antes pasivamente los reflejaba. Al desprenderse el hombre concreto de su fantasmática transcripción y dilución en las estructuras objetivas y absolutas, derivadas del platonismo, para afirmarse en su ser y hacer, hecho tan decisivo tenía necesariamente que originar una *crisis de la filosofía* hasta ahora vigente, una profunda conmoción en su sólita postura doctrinaria respaldada en las supuestas categorías eternas.

Esta *crisis de la filosofía* es el resultado de la ruptura con el platonismo, con los supuestos y categorías derivadas directa o indirectamente de éste, ruptura que prelude, sin delatar todavía alcance decisivo, en el idealismo alemán, con Fichte y Hegel. Estos se proponen, sin lograrlo, quebrar las formas de la época del Iluminismo, es decir de la filosofía burguesa, a las que se habían transvasado, por medio de los motivos especulativos de la teología cristiana, los principios y filosofemas del platonismo.

Únicamente con Nietzsche va a producirse el primer intento radical de esa ruptura revolucionaria con el platonismo y los supuestos en que se inspira. Frente a un mundo trascendente, como verdadero mundo, afirmado por el platonismo, y a una vida ultraterrena, como verdadera vida, postulado derivado de aquél ("el cristianismo es platonismo para el pueblo"), Nietzsche afirma la realidad histórica singular, la existencia humana concreta, enraizada en este mundo y proyectada en sus posibilidades hacia la vida y un destino en este mundo terreno.

4. EL NIHILISMO, CLAVE DE LA RECUPERACIÓN DEL HOMBRE.

CUANDO NIETZSCHE proclama que "el nihilismo va a hacer su entrada" (*steht vor der Tür*) en el ámbito de la vida occidental y que ello significa "que los valores supremos se desvaloran", se refiere a un estado previo y necesario a la recuperación del hombre, a la afirmación de metas humanas y terrenas para su integral devenir. Ha visto perfectamente que el nihilismo radical es la convicción de que la existencia es absolutamente insostenible "cuando se trata de los supremos valores que se reconocen". Desvalorada la existencia, el hombre debía poner su vida al servicio de los valores supremos, sobre todo cuando éstos "disponían de él dura y costosamente". Así los valores eran superestructurados por encima del hombre "como 'realidad', como 'verdadero' mundo, como esperanza y vida futura"¹.

El nihilismo es el estado previo al desprendimiento y liberación del hombre de estas superestructuras trascendentes en función de las cuales había sido puesta su existencia. El nihilismo activo y afirmativo, al abrir el camino para la recuperación del hombre, radicaliza y totaliza el estado de crisis en que éste se encuentra hoy. Ha sido necesario recorrer una larga etapa, llena de fluctuaciones, para extraer, con signo positivo, las últimas consecuencias de la actitud implicada por el nihilismo, tan sagazmente ahondado por Nietzsche.

El hombre quiere rescatarse de todas las estructuras y valores que él mismo ha creado, y de los cuales ha terminado por depender en la medida en que aquellos, por haber sido superestructurados por encima de su existencia e hipostasiados, han cobrado imperio sobre él. Quiere recuperar para sí como su pro-

¹ *Der Wille zur Macht*, Nietzsche's Werke, Bd. XV, págs. 145 y 147 (A Kroner Verlag, Leipzig).

piedad, todo lo que ha proyectado en las cosas y más allá de ellas, creando un mundo trascendente. El Dios del dogma cristiano es la síntesis y transcripción de los valores y esencias consuetudinos por el platonismo. El hombre, de retorno en sí mismo, descubre que se había enajenado en los valores que diputó por supremos, terminando por depender onerosamente de lo que era su propia criatura. Esto es lo que perfectamente ha visto Nietzsche, al hacer la "crítica de los valores hasta ahora supremos": "Toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarlas como propiedad y producción del hombre: como su más hermosa apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: ¡oh, sobre su generosidad regia, de la que él ha hecho don a las cosas para empobrecerse y sentirse miserable! Este ha sido hasta ahora su mayor desprendimiento, admirar y adorar y haber sabido ocultarse que era él mismo quien había creado aquello que admiraba"².

Interpretando el pensamiento de Nietzsche en los nexos profundos de su unidad dinámica, nos encontramos con dos ideas esclarecedoras, que no se pueden pensar una sin la otra y que brotan de una común raíz, la voluntad existencial: el rescate del hombre de su enajenación en esas superestructuras y "la muerte de Dios". Para que el hombre se afirme como hombre existente y libre es necesario superar un tipo de hombre, el hombre gregario y enajenado —el de lo "humano, demasiado humano"— y pensar en todo su alcance y significado la idea entrañada en el "Dios ha muerto", clave para hacer el tránsito al nihilismo activo y afirmativo.

No se logrará develar el sentido profundo y real de esta crisis, como crisis de recuperación de lo humano, si se piensa

² *Der Wille zur Macht*, Nietzsche's Werke, Bd. XV, pág. 241 (*Kritik der Religion*).

que la nueva conciencia y situación del hombre han de formarse dentro del orden viejo y tradicional y sin remover y hasta negar los supuestos en que éste reposa. En el devenir se gesta y alumbrá aquella nueva situación, no sólo en lucha con lo viejo y tradicional, sino en oposición y escisión con el orden que ellos configuran. Hay, pues, caducidad de lo viejo y surgir de lo nuevo, que inicia su ciclo histórico. Lo adviniente, en este caso, el rescate del hombre, el escorso prospectivo de un posible encaminarse hacia la mismidad de su ser, no aparece, en el proceso histórico, sobre una urdimbre invariable de ideas y esencias —la supuesta superestructura categorial de la historia— como una forma más que viene a sumarse a las viejas formas, tal cual si permaneciesen todas ellas en el plano de concepciones supervivientes y susceptibles de ser retomadas. Por el contrario, el insurgir de la nueva forma entraña la desaparición definitiva de las demás, que ya, por perimidas, habían perdido toda vigencia y posibilidad de recobrarla.

La crisis significa que en el devenir del ser, comprendido éste en su radical historicidad, algo nace, pero también algo o mucho muere. La crisis del hombre como referido y supeditado, en el pasado, a los valores objetivos, implica el comienzo del rescate del hombre, pero referido a su existencia, a su humanidad, en una palabra, a las inmanentes posibilidades entrañadas por la historicidad de su ser.

El sentido de la existencia del hombre no pelagra porque éste no viva más para las esencias y sedicentes valores objetivos, absolutos y supra-temporales. Pero a ella sí la acechan otros peligros. En la era de la civilización industrial, la existencia humana corre el riesgo de ser interceptada en su progresión temporal por potencias históricas, por ejemplo, como la técnica y la economía, que, por su volumen y preponderante influjo, pue-

den escapar enteramente al control del hombre, arrebatárle su libertad de decisión, obstaculizando el desarrollo de su ser.

5. SITUACIÓN FÁCTICA DEL HOMBRE Y TRASCENDENTALIZACIÓN.

LA BUSCADA RUPTURA con las categorías especulativas del platonismo tiene consecuencias revolucionarias no sólo en el dominio de la filosofía y de su doctrina antropológica, sino también en la esfera de la *praxis* social y del acontecer histórico en general.

La existencia humana, que no reconoce más como su patria al supuesto reino de las esencias y la objetividad, tiende a recuperarse de su enajenación en los sedicentes valores objetivos y cternos y se abre al llamado de su propio destino. Por consiguiente compete directamente a la filosofía, después de haber desechado los supuestos tradicionales, describir y valorar esta existencia prescindiendo por completo de todos los signos o símbolos categoriales mediante los cuales se había operado su transcripción o su transporte a un plano de pura trascendentalización e idealización. Para ello se cuidará, ante todo, de confundir, aceptando supuestos platónicos y teológicos, la idealidad de la existencia humana, que se funda en el carácter fenoménico de esta última, con un sujeto absoluto e idealizado.

Es así como se impone a la filosofía que hoy se está haciendo, y como es de preverlo a la que se hará en el futuro, la tarea de comenzar por fijar, para darle cuño conceptual y elevarla a instancia filosófica, la imagen del hombre sobre esta tierra y la de su situación fáctica en este mundo, tal como ella surge y reposa en sí misma. Interesa indagar el sentido de la existencia humana, describiendo y determinando sus posibilidades, al mar-

gen y con prescindencia de todos los motivos que la exégesis antropológica tradicional ha insuflado en ella. Esta honda crisis en que se debate el hombre en nuestros días se conceptualiza formalmente, y en un plano periférico en una "filosofía de la crisis". De ahí que tan pronto inquirimos por el supuesto que esta filosofía implica, si ella ha de tener algún sentido, para dejar de ser un mero slogan que nada explica, encontramos que es la expresión de la *crisis del hombre*, raigal motivación que da origen a la *crisis de la filosofía*. Esta a su vez, por la situación imperante y los vientos que soplan en el mundo histórico, se agudiza hasta el extremo de acelerar el movimiento de la filosofía hacia el fin y acabamiento de su ciclo.

Si antes la vida humana sólo tenía sentido en virtud de incidir las esencias, luego los valores, en su realidad histórica singular, ahora en cambio, aquélla se existencializa, es decir su esencia se identifica con su existencia, y deja de ser una sombra llamada por un destino aparential a fijar su rumbo sobre la tierra según la constelación perenne de esencias y valores.

El hombre no concibe ya el espíritu como lo que planea sobre todo lo terreno, como lo que, según Aristóteles, se introduce de fuera en lo anímico, como un principio proveniente de otro mundo. En consecuencia no se considera espiritualizado y apto para humanizarse porque el espíritu tiene acesión a las esencias y valores espirituales, en virtud de su proveniencia y, a la vez, de su participación en el mundo trascendente forjado por Platón; sino porque, para él, el espíritu es una posibilidad inmanente de su existencia, un impulso ontológico suyo, potencia operante en su proceso de humanización, en el conato por advenir a su propio ser.

El hombre retorna de los trasmundos objetivos, en los que se había enajenado, quedando absorbido su ser en esencias y valores hipostasiados, para centrarse en sí mismo y proyectarse en

el mundo humano de las posibilidades existenciales. Ya a buscar el sentido de su existencia, de su ser y hacer, en el despliegue de los mismos desde su propia y esencial temporalidad, en el concreto acontecer histórico. Aspira así, a través de la historicidad, a desarrollarse integralmente, abriéndose a todas sus posibles dimensiones humanas para adquirir efectiva presencia en este mundo, para dar a su estar aquí (*Dasein*) un máximo de existencialidad.

6. LA AUTOENAJENACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN HEGEL Y MARX.

SI EL HOMBRE tiende a encontrar el rumbo hacia esta meta es porque ha adquirido plena conciencia de la autoenajenación que padece. Como consecuencia de su enajenación se halla proscrito del hogar de su humanidad, al que, aunque suene a extraña paradoja, no puede buscarlo en el pasado, en el acervo fenecido de una tradición, sino más allá de las posiciones que penosamente él ha alcanzado y hasta sobrepasado. En realidad, él busca una patria todavía incógnita, en la cual pueda experimentar con plenitud creativa, el sentimiento de paternidad con respecto a su propio ser, vocado al destino de hacerse a sí mismo por obra de su libertad.

¿Cómo y por qué vías se ha operado el fenómeno de la autoenajenación, el que, a su vez, ha engendrado la apatridad del hombre moderno? Debemos a Hegel la explicación filosófica de la génesis de este fenómeno que él ha bautizado y analizado —en *Phänomenologie des Geistes*— a tono con su concepto del "espíritu". El espíritu se desintegra o deshace en un mundo duplicado. El primero de estos dos mundos es el mundo de la efec-

tividad (*Wirklichkeit*) o realidad, o sea la enajenación misma del espíritu; pero el otro es el que el espíritu, elevándose por encima del primero, se “edifica en el éter de la pura conciencia”. Este mundo etéreo, opuesto a aquella enajenación, precisamente por su carácter no está libre de ésta, sino que más bien es la otra forma de enajenación, “la que justamente consiste en tener la conciencia en dos mundos de especie diferente, y que ella a ambos los abraza”³. Cabe señalar que en los dos mundos el hombre se autoenajena, tanto en el mundo de la realidad como en el del espíritu, sobre todo cuando este último ha devenido “espíritu y objetivo” y se ha sedimentado y consolidado en sus estructuras específicas.

El fenómeno de la autoenajenación del hombre ha sido después analizado críticamente a través del proceso histórico mismo por el cual se ha generado y consolidado, y expuesto en todas sus consecuencias económicas y sociales, por Marx.

Según Marx, con el perfeccionamiento de la división del trabajo el hombre pierde su autonomía y su libertad, autoenajenándose en una serie de organizaciones tales como el Estado, las Iglesias o Confesiones, las sociedades profesionales incluso. Todas estas potencias tienen sentido para el hombre sólo en oposición a su persona privada y con prescindencia y hasta a apreciable distancia de sus intereses inmediatos, los esencialmente humanos y emergentes de su libertad. Cuando tales organizaciones tienen para él un sentido, éste sólo es el de previsión tutelar, de ayuda en lo material, y en lo sedicente moral y espiritual; pero es el caso que su dependencia de ellas en virtud de esta clase de ayuda que están llamadas a dispensarle es ya una consecuencia de aquella autoenajenación del hombre. Este se desperdiga y se desintegra en las diferentes formas de enajenación, en

³ *Phänomenologie des Geistes (Die Welt des sich entfremdeten Geistes)*, pág. 350, 5. Auf., ed. Hoffmeister, Meiner, Leipzig.

las potencias extrañas que disponen de él, en la propiedad capitalista, en los productos de la industria —productos elaborados, fabricados con su trabajo—. Es así como va ha terminar dependiendo de éstos, bajo el poderoso influjo del *fetichismo* de la mercancía, enajenado en las manifestaciones del culto y del rito, en las esencias y valores objetivos, decantados por el pensamiento.

Como fenómeno global y unitario, la auto-enajenación del hombre, lisa y llanamente no es, en definitiva, para Marx, más que una necesaria consecuencia de su sistemática enajenación en sus propios productos. Estos, no obstante haberlos él creado con su trabajo, no le pertenecen, en la medida en que, por obra de la enajenación, no son su propiedad, sino que, por el contrario, tales productos ejercen un poder sobre él, condensado, consolidado y sistematizado en la economía capitalista, que lo desintegra como hombre, deshumanizándolo. En *Ideología Alemana*, Marx y Engels, describiendo esta situación y la manera como ella se ha originado, nos dicen que a causa de la división del trabajo, “la tarea propia del hombre deviene una fuerza extraña y hostil que lo subyuga, en lugar de ser dominada por él... Esta fijación de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder objetivo por encima de nosotros, poder que se emancipa de nuestro control, desbarata nuestras expectativas y frustra nuestros cálculos, representa hasta ahora uno de los momentos principales de la evolución histórica”.

7. CRÍTICA DE MARX DE LA DUPLICACIÓN HEGELIANA DEL MUNDO.

MARX OBJETA a Hegel la manera como éste interpreta la duplicación del mundo en uno mundano o real y uno filosófico o espiritual como asimismo el alcance que asigna a este fenómeno.

En los "Manuscritos económico-filosóficos" de 1844, Marx afirma que las formas que Hegel considera sobrepasadas por el devenir, son sólo sobrepasadas o superadas idealmente por una negación abstracta de las mismas, lo que permite que ellas continúen subsistiendo en la realidad. Es que estas formas no han sido definidas más que especulativamente en el pensamiento puro. Haciendo la crítica de la dialéctica hegeliana, escribe: "Hegel comete aquí un doble error. El primero se manifiesta claramente en la *Phänomenologie*, como el lugar de origen de la filosofía hegeliana. Si él toma, por ejemplo, la riqueza o el poder del Estado, etc., como entes enajenados del ser humano, esto sólo tiene lugar en su forma de ideas... Ellos son entes ideales, y por consiguiente se trata simplemente de una enajenación del pensamiento filosófico puro, abstracto"⁴. Pero la enajenación no es, para Marx, teórica y filosófica, sino que ella tiene lugar y se manifiesta en la vida real del hombre, en la práctica social.

El "espíritu objetivo", en la totalidad de sus estructuras o momentos, en sentido hegeliano, es, para Marx, a la vez el resultado de la autoenajenación humana y la expresión de la misma, en el orden de la producción espiritual y de la filosofía. Consecuentemente, en el *Weltgeist* hegeliano como potencia suprahumana y protagonista de la historia, vió Marx la expresión más radical de la auto-enajenación del hombre. Al sentirse éste dependiente de las potencias sociales y espirituales que con respecto a él y frente a él han cobrado autonomía, llega a aceptar como supuesto incuestionable que el proceso de la historia, y con ésta el entero orden social con su regulación moral, depende también de tales potencias, las que así se han transformado en esencias objetivas y reales. La consecuencia de esto, en el orden espiritual, es que el hombre encalla en una conciencia del "ser", la

⁴ *National Ökonomie und Philosophie (Kritik der Hegelschen Dialektik)*, págs. 239-240, Kippenheuer, Köln-Berlin, 1950.

que cristaliza en una relación de subordinación con respecto a esencias, valores e ideas hipostasiados.

Para Marx, la tarea del hombre es rescatarse, como hombre, de esta múltiple enajenación y tornar a sí mismo, a su humanidad. Recuperar y vindicar la vida humana efectiva como propiedad del hombre integral o universal equivale, pues, a abrir paso al devenir del humanismo "práctico". Este, entonces, sería el desarrollo del hombre universal, del hombre considerado en la totalidad de sus direcciones o intereses específicamente humanos. El humanismo preconizado por Marx comienza por concebir al hombre como hombre *natural*, asignándole una posición central en el proceso social. Es, pues, un humanismo real o concreto. El hombre es contemplado en su realidad, como un ente histórico que vive en sociedad, condicionado temporal y espacialmente por las relaciones económicas. Al escapar éstas a su control y tornarse dominantes respecto a su vida y su actividad social e individual, el hombre, quedando enteramente mediatizado por ellas, se deshumaniza.

Para que el hombre retorne a sí mismo desde su enajenación se requieren ciertas condiciones prácticas operantes. Vale decir que tal retorno ha de efectuarse por una *praxis* que considere al hombre y sus circunstancias sociales y económicas radicalmente. Marx concibe esta *praxis* como una acción radical. Y como nos dice, en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho*, "ser radical es así: las cosas en la raíz"; pero la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. Por consiguiente, la "acción radical" es una acción que asciende desde la raíz misma del ente humano y que está condicionada por la situación en que éste se encuentra dentro de su propio ámbito histórico. La *praxis* radical no sólo transforma las circunstancias, o sea la situación en que el hombre se encuentra, sino que también modifica la raíz misma de que esas circunstancias se nutren. Es en virtud de

esta acción transformadora del mundo histórico del hombre que Marx prevé el advenimiento de circunstancias que configuren la posibilidad para la realización del hombre total, del hombre humano. Si la acción radical remueve el suelo histórico, entonces la raíz misma que es el hombre, con sus caracteres peculiares, se transforma y desarrolla históricamente.

8. LA HISTORIA COMO PROCESO DE RESCATE DEL HOMBRE.

NO OBSTANTE la posición crítica que Marx adopta frente a Hegel, y destacar los elementos del proceso histórico que éste deja de lado, su concepción de la historia no logra zafarse de las mallas del esquema hegeliano.

Para Marx, lo mismo que para Hegel, la historia se encamina a un fin racional último, imperando en su desarrollo una ley universal que se cumple en ella. Pero, para Marx, esta ley universal es la que determina la historia futura, lo que en ésta y por ésta encontrará acabamiento. Su soporte social, agente del proceso histórico, es el proletariado. Marx elogia a Hegel por haber reconocido la esencia de la autoenajenación del hombre; toma de él, haciéndolo suyo, el concepto de que el proceso del espíritu se desarrolla de acuerdo a una tricotomía dialéctica.

El hombre, como ser natural y dotado de razón, de espíritu, está determinado esencialmente por el trabajo. Pero, constreñido por el poder coactivo de las circunstancias, él tiene que extrañarse, enajenarse de sí mismo en el producto de su trabajo. Todo el sentido del proceso de la historia reside, para Marx, en la aniquilación de la potencia extraña en que se ha condensado la autoenajenación del hombre. Mediante tal negación o aniquila-

miento es superada la autoenajenación humana. En esto, Marx coincide completamente con Hegel por cuanto para éste la historia universal es asimismo la representación de la autoenajenación, considerada como un momento necesario de un proceso tendiente a su definitiva superación. De modo que la historia es concebida por Marx como la superación, mediante una *praxis* radical, de la autoenajenación, o sea como rescate del hombre.

Las ideas no tienen, en la historia, el poder plasmador y transformador de la realidad social, que les concedió Hegel. Ellas no son, pues, en la historia, lo real y operante, sino exclusivamente los intereses de los hombres. Marx objeta a Hegel la personificación del *Weltgeist* creador como sujeto de la historia. A esto opone que es el hombre real y viviente el que lucha y hace todo en la historia. No es, por tanto, la historia la que utiliza al hombre como medio para alcanzar sus presuntos fines, sino que ella no es nada más que el proceso resultante de la actividad del hombre, atento al logro de su propio fin. Esta idea encuentra también expresión en Engels, que afirma: "los hombres hacen su historia, sea lo que fuere lo que de ella resulte, en la medida en que cada cual persigue sus fines propios conscientemente queridos, y la resultante de estas numerosas voluntades, operantes en diversas direcciones, y de su múltiple influjo sobre el mundo exterior es precisamente la historia" ⁵.

La potencia social extraña, que ha surgido en virtud de la autoenajenación del hombre, constituye el sustrato y soporte de la evolución del movimiento económico, la que, según Marx, se realiza de acuerdo a una legalidad intrínseca, casi mecánica. El objeto de la evolución histórica es, por consiguiente, la superación de la autoenajenación humana en las condiciones econó-

⁵ Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, pág. 40, Meiner, Leipzig.

mico-sociales engendradas necesariamente por el régimen de producción, de las cuales el hombre es mero resultado.

En este sentido, Marx ve hipostasiadas las condiciones económico-sociales tal como éstas se presentan en el sistema capitalista de producción a consecuencia de la autoenajenación del hombre; y a la conciencia del hombre la ve como una mera función de las mismas. No es que Marx haya hipostasiado subrepticiamente o sin advertirlo las condiciones económico-sociales, como lo pretenden algunos críticos y expositores de su doctrina, sino que fiel a los hechos que analizaba, las consideró tal como ellas se consolidaron a través del proceso histórico, atinando a explicar su génesis.

Es esta situación la que permite a Marx concebir la historia como un proceso cuyo curso obedece a una legalidad científica natural, abriendo así el camino para la plena comprensión de este proceso. De ahí también que vea en el hombre enajenado de sí mismo una encarnación o personificación de las categorías económicas. Es que éstas, como sustrato en la pugna dialéctica de las oposiciones, han devenido el sujeto de una evolución que, conforme a una legalidad inmanente, se cumple precisamente por medio de un movimiento también dialéctico. En atención a este hecho, Marx puede afirmar: "Mucho menos que cualquier otro, mi punto de vista, que concibe la evolución de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico natural, puede hacer responsable al individuo por las condiciones de las cuales él queda siendo socialmente un producto, por mucho que subjetivamente le sea posible elevarse por sobre ellas" (*El Capital*, I, VIII).

9. EL SALTO EN LA LIBERTAD Y EL "HOMBRE TOTAL".

SI NOS ATENEMOS literalmente al pensamiento expreso de Marx y no reparamos que en éste la personalidad del teórico social y filósofo se dobla con la del revolucionario práctico y agitador político, podemos pensar que bajo su doctrina económico-social en su formulación de tipo naturalista —propia de las ideas imperantes en su época— se oculta una concepción escatológica de la historia. Pero en nuestro concepto —si queremos comprender rectamente a Marx— es necesario establecer una disyunción entre el aspecto filosófico y económico y lo puramente ideológico de su pensamiento. En este último aspecto y en lo que atañe a la lucha social, el mito de la lucha final y el salto en el reino de la libertad son las fuerzas impulsoras de la acción, el resorte que mueve y mantiene viva la esperanza del proletariado.

Alcanzar el estado final de la sociedad sin clases como meta de la historia y consecuencia última y decisiva de la recuperación del hombre de su autoenajenación no es, como se atribuye a la intención de Marx y se supone ser uno de los postulados de su doctrina, la "realización del humanismo", sino tan sólo la posibilidad para el comienzo de su realización en la pluralidad de aspectos y direcciones accesibles al hombre, al despliegue de su ser en las dimensiones de su historicidad.

Marx concibe, sin duda, la historia a partir de la visión de un estado final de la humanidad; dicho con más precisión, ella es, para él, "prehistoria" o sea la historia transcurrida como historia de luchas económicas de clases y de ideologías "no libres", mero reflejo de esas luchas, proceso tendiente a un estado final, en el cual el hombre debe ingresar en el reino de la libertad. Con esta idea, Marx parece enfrentarnos a un fin escatológico de la historia, estado en el cual el desarrollo del hombre habría

llegado al tope y por lo mismo cesaría. Si este estado es concebido como un acabamiento o cumplimiento de la historia o una post o suprahistoria se habría interrumpido (y hasta frustrado) la progresión humana del hombre. Por eso este estado final de la sociedad sin clases no es ni puede ser la realización definitiva del hombre, sino tan sólo la posibilidad que ofrece la historia misma a la libertad de un ser rescatado en su ipseidad para el universal desarrollo de su personalidad, para devenir "hombre total".

Si el ser del hombre es un proceso real que se forja como meta de su humanidad devenir sí mismo en un sentido humanamente plenario, entonces la progresión de su historicidad inmanente no conoce ningún límite inamovible en que tal proceso cese, ni ningún fin en el que, allende lo humano, deba enajenarse, diluir y perder su mismidad.

Con su mera existencia, proyectada en un devenir humano, él cumple un mandato, una tarea que le interesa directa y profundamente. Si este mandato de existir y ser libre para su humanidad e incrementar de modo universal sus potencias humanas no es conocido y explicitado intelectivamente por él —por serle imposible o muy difícil, en este caso, establecer la distancia que supone todo conocimiento con respecto a su objeto— es porque el hombre mismo es, en su simple existir y advenir a su ipseidad, este mandato, que, imantado por la libertad, emerge de las profundidades abisales de su ser finito.

CAPITULO IX

HUMANISMO Y TECNICA

1. EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE LA TÉCNICA.

No OBSTANTE las abundantes disquisiciones con que desde el punto de vista científico, o económico, o sociológico se la ha encarado por parte de tratadistas y teorizadores, la cuestión de la técnica y la relación que el hombre instaura con ella ha sido, hasta hace poco, en el plano filosófico, un tema de segundo o tercer orden. Dejamos de lado las ideas muy generales suscitadas en el pasado por el contacto problemático entre la filosofía y la técnica en la mente de algunos filósofos (por ej.: Bacon F., Leibniz, Kant, etc.) y las que subsidiariamente se han referido a ésta en el pensamiento contemporáneo (por ej.: los enfoques de Max Scheler, N. Hartmann, H. Driesch, etc.). Tampoco, para los fines de nuestras consideraciones, necesitamos computar la parte que la imaginación literaria y científica ha tenido en la creación de utopías técnicas, ni aquellas obras que, en la literatura universal, nos presentan arquetípicamente al hombre como Prometeo de la técnica, como origen del ímpetu fáustico de señorío y expansión.

Al problema filosófico de la técnica no se le plantea, ni se responde a él, explicando cómo la técnica ha surgido, en virtud de qué necesidades; sino esclareciendo sus supuestos, determinando su significación histórica, el alcance del funcionalismo en que ella ha derivado. Vale decir, es necesario elucidar, de acuerdo a sus últimas y decisivas conquistas, las consecuencias de la técnica con relación al destino del hombre, al despliegue o frustración de sus posibilidades inmanentes y también respecto a la suerte deparada por su incremento y apogeo a la especie humana sobre el planeta.

La técnica y su funcionalización son hechos enormes y ecuménicos. Atisbar y acotar su génesis no es, desde luego, hacer su filosofía. Recién ella se nos impone como problema filosófico de primer rango cuando enfocamos el comportamiento con que el hombre reacciona ante esos hechos y la organización que ellos traen aparejada; cuando descubrimos los resortes o motivaciones humanas que se pueden insertar en su mecanismo en vista a asegurar prospección al devenir del hombre, progresión histórica y perfeccionamiento a la empresa social humana en sus aspectos esenciales. Debemos inquirir si la técnica puede favorecer esta empresa en la integralidad de sus *desiderata* espirituales, políticos, económicos y pragmáticos vitales. Respecto a esto último, en el sentido de la posibilidad de que la técnica se conjugue con las exigencias de la más segura, afinada y humana *praxis* vital como fundamento para el goce de todos los bienes resultantes de la actividad del hombre.

Para saber bajo qué signo se viene cumpliendo inexorablemente el avance de toda la técnica moderna, tenemos que determinar el carácter mismo de la técnica y de su desarrollo, cuestión que hoy preocupa fundamentalmente a la filosofía. Accederemos de inmediato a un punto de vista claro sobre las perspectivas de la evolución de la técnica, como asimismo sobre los resultados de

la teoría de las funciones mecánicas y de la progresiva tecnización, si comenzamos recordando la situación histórica en que tiene su origen el impulso adquirido por la técnica. Este se despliega paralelo a las etapas del desarrollo y perfeccionamiento de la ciencia física y del tecnicismo inherente a la misma. Con razón ha podido afirmar el físico alemán Pascual Jordan que "la física de hoy es la técnica de mañana".

2. FUNCIONALISMO FINALISTA DE LA TÉCNICA.

A LA TÉCNICA podemos definirla, con cierta precisión, diciendo que es la aplicación práctica del dominio teórico de la naturaleza, del globo terráqueo con sus energías potenciales, por parte de la moderna ciencia natural y sus recursos instrumentales, para satisfacer las necesidades humanas. Precisamente el alto rango, la primacía alcanzada por la técnica, y, con ella, por las ciencias naturales está estrechamente relacionada con el aumento de aquellas necesidades, consecuencia, a su vez, del progresivo aumento de la densidad demográfica, como fenómeno universal. Por otro lado, como factor correlativo, esta densidad, este incremento demográfico ha sido sólo posible porque la técnica ha mostrado tan altos resultados. De ahí el nexo intrínseco entre técnica y economía. Porque, como lo hace notar L. von Wiese, la mayor parte de toda economía es producción, y la parte máxima de toda producción consiste en preparar y poner a disposición bienes materiales, y esto último es función exclusiva de la técnica.

La comprobación de estos hechos nos enfrenta al integral funcionalismo de la técnica. Surge así la cuestión de saber si el conjunto de prácticas que ella moviliza conservan su carácter de

medios, de valores relativos, instrumentales, para fines humanos de toda índole; o si, por el contrario, su volumen creciente y los complejos en que ellas se integran dinámicamente, no mediatizan al hombre y su entera actividad. De darse el segundo término de tal alternativa, esas prácticas, erigidas en fines, tenderán necesariamente a interceptar al hombre en el desenvolvimiento de su ser, el que quedaría confinado y enajenado de su libertad y su humanidad en las categorías férreas de la técnica y la economía.

3. EL "COSMOS" DE LA TÉCNICA Y LA LIBERTAD.

SIN DUDA, con el apogeo de la doctrina de las funciones mecánicas se introduce la perniciosa ilusión de una necesidad mecánica, a la que también estaría sometido el hombre. De donde resulta que por medio de la mecánica el hombre es vulnerado de modo coactivo en su libertad. "Es la libertad —como observa F. G. Jünger— lo que distingue al hombre del autómata", al ente racional libre y existente, de la máquina, la que, aunque la concibamos en su máxima complejidad funcional, "no posee, ni una voluntad libre ni una voluntad no libre, sino absolutamente ninguna voluntad".¹ No cabe ciertamente negar que el hombre desde que se aleja de lo natural y vital, y queda implicado en el automatismo de las disposiciones mecánicas, y explota instalaciones, en la misma medida él se torna dócil al influjo de la mecanización y la organización, o sea es un ser organizable. Es un hecho innegable que por la técnica el hombre deja de estar determinado por la tierra y el aliento de vida orgánica que brota de ésta, y

¹ *Die Perfektion der Technik*, pág. 64, 2ª ed., Klostermann, Frankfurt, M., 1949.

parece advenir a otro reino del ser: el de la mecanización y la organización, dentro del cual ya no cuentan del todo, y a veces ni en escasa medida, su potencia vital, su fuerza espiritual como factores decisivos en el rumbo de su existencia. En realidad, la técnica ha engendrado un cosmos peculiar, antagónico del mundo histórico del hombre, al que interfiere en su curso y le imprime una dirección ajena y hasta hostil a los fines esencialmente humanos.

4. NEGACIÓN ROMÁNTICA DE LA TÉCNICA: BERGSON Y HEIDEGGER.

EN PRESENCIA de estas comprobaciones, vemos perfectamente el error e inoperancia de la negación romántica de la técnica. Esta postura pareciera ignorar o desconocer que el hombre moderno vive en medio de la organización y sometido a ella, rodeado por aparatos e instrumentos técnicos; que no se trata de desandar el camino a través del cual la técnica ha conducido a la actual situación, lo cual es imposible, sino de hacer de la técnica —aceptándola en todas sus consecuencias— un medio para fines peculiarmente humanos. Esta tarea fundamental será realizable siempre que el hombre, por imperativo de su voluntad y su libertad, esté dispuesto a rescatar intacto su ser de la enajenación en la complejidad cada vez más opresiva de sus artilugios. Vale decir que el hombre ha de recorrer inexorablemente el camino de la técnica, pero atento a señorearla para alcanzar su propia liberación y la de la comunidad humana que lo involucra y sin la cual él no es ni siquiera concebible, ya que el hombre aislado, al estado de átomo —tal como lo pensó el liberalismo individualista— no existe ni tampoco nunca existió.

Pensar que el hombre puede sustraerse al imperio de la técnica y volverse a la simplicidad, a la sencillez de lo sancionado por costumbres fenecidas que obedecieron a otro ritmo de vida es una consecuencia de aquella falsa negación romántica. Y aunque individualmente pueda realizar tal fuga, ésta no es nada más que un paréntesis momentáneo, un oasis ilusorio en medio del orbe de acero de la técnica. Un ejemplo de esta postura lo encontramos en Bergson, quien sostiene que "la mecánica exigiría una mística" ², y que conduce a ésta, una mística que hará retornar al hombre a la simplicidad de la vida, pues "sería necesario que la humanidad tratase de simplificar su existencia con tanto frenesí como el que ella ha puesto en complicarla" ³. Habría, según Bergson, una ley del "doble frenesí" ⁴; al frenesí que llevó a la mecánica cabe oponer otro que anule su influjo, complementándolo, el frenesí por la vida simple. Otro ejemplo nos lo suministra Heidegger, quien incita al hombre a renunciar al poderío de la técnica, a no oír "los ruidos de las máquinas", a los que "sólo se abren los oídos del hombre moderno", y poder así anclar en la "augusta grandeza de lo sencillo", que viene a nuestro encuentro en "la voz del camino", voz que "contiene el avance del trabajo mecanizado". Aunque confiesa que "los que reconocen la sencillez como su propiedad adquirida" son pocos, cree que "ellos sobrevivirán a las gigantescas energías atómicas que el hombre ha descubierto con sus cálculos y a las cuales ha convertido en cadenas que aprisionan su actividad". Parece que ni Bergson quiso, ni Heidegger quiere sospechar que la sencillez asequible al hombre en la era técnica de la fauna mitológica del acero, él sólo puede lograrla en medio de la complicación y del trasiego mecánico, y quizá mediante recursos técnicos de tal modo empleados y supeditados a su voluntad que ellos, por constituir en él una segunda natura-

2, 3 y 4 *Les deux sources de la morale et de la religion*, págs. 335, 332, 320, Alacn, Paris, 1932.

leza, pasen ^{inadmitible} desapercibidos. Y así descubrirá que lo sencillo no radica tan sólo en las cosas, vistas ~~e~~ gozadas en la perspectiva de lo perimido y recuperado en la morosa delectación del recuerdo, sino principalmente en un estado de ánimo en que aflore lo esencial de su humanidad, así sea en lo fugazmente episódico, pero con el temple de una serena e inalienable libertad interior.

5. EXALTACIÓN DE LA TÉCNICA POR EL POSITIVISMO.

IGUALMENTE FALSA es la actitud diametralmente opuesta frente a la técnica, su exaltación por el positivismo utilitario y científico, que hace de ella una "religión de la técnica". A esta postura se llega como resultado de la primacía absoluta que la concepción positivista otorga al conocimiento fundado en las ciencias físico-naturales, y erigido por ella erróneamente en única forma legítima de conocimiento. Tal sobrestimación de la técnica introduce al hombre dentro del engranaje de un determinismo coactivo que suplanta sus fines, y la actividad que éstos suscitan y requieren para su realización, por una estricta necesidad mecánica. Queda sí eliminada toda actividad finalista específicamente humana y el hombre mediatizado, reducido a una pieza más en el dominio del funcionalismo técnico. Al transformarse la técnica toda en un fin que él tiene que servir, el hombre está condenado a moverse como un autómatas inánime en un mundo de medios exclusivamente, ya que el mecanismo carece de todo fin inherente a sí mismo. Si al hombre se le escapa ya el dominio de la técnica que él mismo ha creado —hecho que hoy se torna cada vez más evidente—, en cambio al poder de la técnica, de su creciente mecanicismo, no escapa el hombre y todo lo más valioso que él representa.

Si la técnica ha llegado a ser, como lo sostiene F. G. Jünger, una movilización de todo lo inmóvil, entonces también el hombre ha devenido móvil por acción de la técnica⁵. Y esto es lo terrible, que él ha devenido extremadamente móvil, más móvil que nunca, no por acción de su propia voluntad, sino por automatismo, por acción mecánica, la que tiende a suplantar en él, amenazando anularla, la movilidad que naturalmente debe imprimirle el ritmo de su vida, de su espontaneidad, de su libertad. En la perfección última de la técnica, sustraída ésta a todo control humano, el ser del hombre se diluye, deviene un no ser, pues queda implicado en su funcionalismo mecánico desde que la completa y todopoderosa autonomía de la máquina dispondría de aquél como de un ente privado de albedrío. Pero aún excluida la posibilidad de que advenga este estado final, la esperanza siempre utópica de una completa autonomía de la máquina tiene ya por correlato, en el terreno de los hechos, la heteronomía cada vez más acentuada del hombre con respecto a la técnica y los grandes complejos en que se unifican sus mecanismos. Es que el imperio incontrolado de la técnica subvierte la tabla funcional de los valores humanos al desplazar su eje: el ser libre del hombre, para poner en su lugar una omnímoda necesidad mecánica, que lo suplanta y anonada.

Ante esta amenaza que se cierne sobre él, el hombre, sacando fuerzas de su flaqueza, recogiénose en las inmanentes posibilidades de su ser, ha de reaccionar vitalmente si quiere salvarse. Su empeño fundamental, entonces, ha de consistir —y para ello tendrá que apelar a toda la fuerza de su decisión— no en seguir el movimiento automático que recibe por acción mecánica, plegándose a él sin resistencia, sino en resistirle, dirigirlo y encauzarlo para ponerlo al servicio de sus propios fines, de acuerdo con el

⁵ *Die Perfektion der Technik*, pág. 165.

ritmo orgánico de su vida, el temporal de su existencia y las necesidades de su espíritu.

6. TÉCNICA Y DESTINO TELÚRICO DEL HOMBRE.

ESTAMOS, pues, frente a un hecho de dimensiones universales: la técnica y el poderío de su funcionalismo mecánico. Es por ello que la técnica y su necesidad mecánica, su determinismo coactivo, que interfiere en la libertad humana, nos plantea acuciosamente el problema del destino del hombre con relación a sus posibilidades existenciales dentro de la sociedad, y, más allá de este ámbito, en forma asimismo radical, el de su total destino planetario.

Por el volumen y fuerza que la técnica ha adquirido en el mundo de hoy, debemos considerarla, sin duda, como una potencia histórica con la que hay que contar para la organización y supervivencia política de la sociedad y el logro o frustración de fines humanos y de un programa humano de vida. Pero esto no significa que aceptemos la idea propugnada recientemente por Heidegger, de que la técnica hace la historia por cuanto ésta tendría por función hacer madurar lo que en la técnica fué comenzado, y que el destino de la historia no es el destino del hombre, siendo éste sólo un mero auxiliar de la historia. Esta idea deriva de otra, enunciada por él como fundamental, la de que la técnica es la expresión de un elemental antagonismo, difícilmente explicable, que acontece en la historia del ser, pugna que se libra en el seno incógnito y tormentoso de esta historia. ¿Qué parte toma el hombre en semejante combate, en el que está en juego su des-

tino? Según Heidegger, ninguna. El no es nada más que el lugar en que se torna visible esta lucha. (*Einblick in das, was ist.*)

Nosotros, por el contrario, pensamos que a la historia la hacen los hombres, la humanidad que, por órgano de sus mentores, de sus *élites*, adquiere progresivamente conciencia de su meta social y telúrica, es decir de la posibilidad de realización de su destino aquí en la tierra. Esto sin desconocer, desde luego, que la historia, en virtud de las fuerzas primarias que la mueven, técnica y economía, y transformada en ciertas etapas del devenir, tal como acontece en la que actualmente nos encontramos, en una potencia todopoderosa, ejerce un enorme influjo reactivo sobre los hombres y todas sus motivaciones sociales, económicas y políticas.

Porque la historia es un antagonismo y síntesis de intrincados poderes, de los que proviene su dinámica, el destino que ella entraña y realiza no es únicamente el destino del hombre, aserción que implica algo evidente e innegable. Pero esto no arguye contra la parte que la voluntad y la libertad del hombre tienen en el proceso de la historia, en su rumbo y en sus alternativas. No obstante, ante el gigantesco avance logrado por la técnica en la última década, a raíz de la desintegración del átomo, este último aserto comienza a ser puesto en duda e incluso a ser descartado como falso por algunas mentes.

Durante todo el acelerado desarrollo de las conquistas de la civilización técnica e industrial, se le concedió al hombre, con algunas restricciones, sin duda, la decisión de arbitrar, según su querer, el modo de utilizar y emplear las invenciones y múltiples complejos instrumentales de la técnica. Pero, se inicia la era atómica, comienza a modificarse radicalmente la relación del hombre con la naturaleza merced a la liberación de la energía del átomo, el hombre mismo amenaza con transformarse en un demiurgo apocalíptico, que proyecta destruir los mundos existentes, y de pronto cambia el telón de fondo y varía la situación de los personajes y

el rango de sus papeles en la escena. En el nuevo acto del drama de la historia, la técnica con la máscara inhumana del hombre, el que ha sido privado de toda decisión y de lo que podía llamar todavía su libertad, es el personaje protagónico, el cual le deja a la historia el papel de ser mero vehículo de su poderoso y ciego determinismo mecánico.

La nueva situación advenida ha arrebatado al hombre todo poder de decidir acerca de su propia suerte, así sea en mínima parte. El se ha trastocado en el hombre máquina cuyo papel automático es colaborar en su autoclestrucción. Todo esto no es una pesadilla nocturna, que nos haya sido insuflada durante el sueño por un genio diabólico, y la cual se disipa con la primera luz del día. Nada menos que un filósofo de la jerarquía de Heidegger, al reflexionar sobre la técnica y sus consecuencias para el porvenir humano, viene a decirnos que la decisión que carga al hombre con el peso de una responsabilidad planetaria — inherente a su humanidad misma— no reside más en sus manos, en su poder, porque la historia, concebida por Heidegger como historia del ser absoluto, es más fuerte que el ente individual. La historia del ser —que, aunque interfiera y repercute en la de los hombres, parece desenvolverse infinitamente alejada de las preocupaciones, angustias y dolores humanos— lleva de modo inexorable a maduración lo que en la técnica y con la técnica comenzó: ¿Acaso esto comenzado por ella es el principio de un aniquilamiento, de una extinción de las fuentes de la vida? Quede abierto, por el momento, el interrogante. Hacia esta maduración sería, según Heidegger, a la que se encamina, por una necesidad fatal, la historia, aun a costa del peligro de que el hombre que ha sobrevivido hasta ahora sea aniquilado, aunque no totalmente extinguido.

7. LA DESINTEGRACIÓN DEL ÁTOMO Y LAS CONSTELACIONES DE PODER.

ESTE CUADRO, resultante de las ideas expuestas por el filósofo germano, nos parece exageradamente radioactivado por el recuerdo de la aplicación bélica de la energía atómica, sombreado por los efectos psicológicos a distancia de los rayos infrarrojos, los de luz visible, los ultravioletas y los terribles rayos gama que alcanzaron a Hiroshima y Nagasaki.

Podemos, sin duda, pensar que no es fatal que la desintegración del átomo tenga únicamente una aplicación destinada a segar vidas humanas, a destruir todo lo que el hombre ha levantado y acumulado con su esfuerzo; sino que, por el contrario, el trascendental descubrimiento de la física atómica debe traer aparejado para la civilización un bien equivalente al inaudito avance técnico que el mismo significa. Todo esto podemos pensar, pero pensarlo es enfrentarnos dramáticamente al conflicto entre el deber ser, que encierra una finalidad moral y benefactora, implícita en la faena científica, y el hecho brutal, la realidad ya conocida de la aplicación bélica de la energía atómica. No cabe desconocer, en principio, que la liberación de las fuerzas prometeicas del átomo debe tender y tiende a aquel fin, en el *desideratum* auténticamente humano de los hombres, aunque su empleo práctico no haya sido puesto hasta ahora al servicio de necesidades específicamente humanas, sino por el contrario, y todavía se siga haciendo por parte de los comandos de la civilización capitalista la política terrorífica de la destrucción por armas atómicas. Los hechos, sin duda, han sido por sí mismo elocuentes. Los resultados penúltimos de la investigación del átomo, de la desintegración y liberación de sus inmensas energías potenciales, estuvieron exclusivamente al servicio de la devastación y del aniquilamiento de miles de

vidas humanas indefensas. Entonces ni siquiera se pensó en sus posibles aplicaciones en pro del bien común de la humanidad, sino que se los corporizó en la bomba atómica como arma de guerra.

Pero esta situación configura tan sólo una etapa que ha quedado atrás en la investigación y en el empleo técnico con fines bélicos de la energía atómica, la etapa de su presunto monopolio, por parte de una de las dos grandes constelaciones de poder.

Ahora sabemos que la otra gran constelación también dispone —o ya disponía— de los mismos o superiores medios técnicos de defensa, resultantes de la liberación de la energía atómica. Pero también sabemos que los recursos energético-atómicos, aplicados con signo positivo y creador, están llamados a producir más bienes y riqueza y por consiguiente más facilidades vitales y bienestar. Y, en virtud de la difusión universal que logra todo nuevo invento de la técnica una vez que es conocido el principio científico de que deriva y el *modus operandi*, variable y perfeccionable, mediante el cual se obtiene su aplicación práctica, podemos considerar como más que probable que mañana dispondrán de los mismos recursos, por el empleo de la energía liberada del átomo, muchos otros pueblos.

Todos estos factores reales y los que previsiblemente se presentarán en el futuro inmediato son otros tantos datos que nos obligan a replantear el problema de la técnica en una instancia filosófica, depurada de los supuestos gratuitos de una ontología absolutista y de giro mitológico. Esto nos permitirá ahondar en el sentido de sus efectivas dimensiones y de sus implícitas perspectivas históricas, atinentes a la situación actual del hombre y al porvenir que le estaría deparado en la era atómica.

8. EL ANTAGONISMO DE LA TÉCNICA.

PARA NOSOTROS, la técnica no es, como sostiene Heidegger, una destinación de la historia del ser que el hombre, con la fatalidad del funcionalismo mecánico, tiene que llevar hasta el fin, soportándola como un peso, como la pesadumbre de un ser que no es el suyo y con el cual este último no puede instaurar una relación humana informada por su voluntad y su libertad.

El destino de la historia no es, sin duda, el destino del hombre individual, pero sí el del hombre, el de todos los hombres. El hombre no es un mero auxiliar de la historia, ni un mero espectador de sus peripecias, sino que él va llevado en su proceso con sus anhelos, pasiones, debilidades y decisiones, influyendo sobre ese proceso en escala humana, en la medida de la potencia siempre precaria de su libertad y del poder ser finito de su existencia. Cuando Heidegger nos dice que la decisión no reside en el poder del hombre, parece pensar más en el hombre individual, aislado, que es una abstracción, un ente fantasmático, y no en el hombre, individual sí y concreto, de la comunidad humana, el que suma su decisión y la fortalece con la decisión de los demás hombres.

La técnica implica ciertamente una lucha, un antagonismo llamado a dirimirse en el seno de la historia de la humanidad. El hombre, la humanidad, con sus fuerzas vitales, es a la vez el agente y el antagonista de la técnica. El hombre, con la conciencia de su situación y de lo condicionado y precario de su decisión lucha por recuperar su ser de todo aquello en que se enajena y por consiguiente también por recuperarlo de su enajenación en el funcionalismo mecánico de la técnica.

Sería ignorar el enorme poderío de la técnica y la acción recíproca en que él está con el de la economía, lo fuertemente que gravita su determinismo en la vida del hombre y de las comuni-

dades humanas de hoy, si no percibiésemos las dificultades y obstáculos que ella opone a ese conato de recuperación del hombre.

9. "RATIO" TÉCNICA Y "RATIO" ONTOLÓGICA.

NO CABE, además, desconocer que la tendencia, ínsita en la mecanización, a someter al hombre a una *ratio* técnica suprapersonal, a un funcionalismo finalista, que hace de él un simple medio y al cual casi nada puede sustraerse, amenaza destruir o paralizar la capacidad de resistencia que el hombre, en tanto que emerge de un orden más profundo y vital, puede oponerle, obedeciendo a los dictados de su espíritu, de su voluntad, en una palabra, de su humanidad esencial.

Pero aquel conato de recuperación del hombre y de lo humano en el hombre es, en la historia, también una fuerza que está en marcha y se viene instrumentando en movimientos sociales e ideológicos, de inspiración económica y política. Esta fuerza ha creado sus mitos impulsores, humanamente prospectivos y hasta se ha vehiculizado en la técnica, a la que asigna un valor de medio para la liberación.

Si la técnica es la expresión de un antagonismo en el seno de la historia del ser, como sostiene Heidegger, y si ciertamente la técnica es una de las fuerzas antagonistas, en pugna, cabe entonces preguntar: ¿Cuál es la otra potencia antagonista? No es el ser por cuanto la técnica sería su destinación, la que debe alcanzar acabamiento y plenitud a costa de la humanidad y de la libertad del hombre. Hagamos, empero, descender la *Seinsgeschichte* desde las alturas siderales en las que la hace desenvolverse el pensamiento heideggeriano, para pensarla como historia del hombre,

de la humanidad telúrica, y de todos sus monopolios específicos, incluso el de su *ratio* ontológica. La perspectiva cambia fundamentalmente. Comprobamos que la técnica es una fuerza de la historia, que se manifiesta y desarrolla dentro del proceso de la historia, determinándola en gran parte, pero suscitando también en la misma dirección que ella trae y vehiculizándolo, el movimiento contrario a su determinismo, el contramovimiento de su necesidad mecánica y puramente funcional.

Entonces, tornamos a preguntar: ¿Cuál es el antagonista de la técnica? Y la respuesta, basada en nuestra concepción de un humanismo de la libertad, es clara y terminante: El antagonista de la técnica está encarnado en una doble instancia operante, en las fuerzas creadoras de la vida y en la decisión del espíritu humano, que es también una fuerza, expresión del poder ser finito de la existencia. La técnica no es una potencia infinita, sino que, producto del hombre, lleva a pesar de su apariencia de omnipotente poderío diabólico, el sello de limitación, que le impone la fragilidad y finitud humana. Pero si este poder de la técnica, corporizado en su enorme aparato mecánico, escapa al dominio del hombre, no escapan los principios científicos, de que ella deriva, a su mente, que los descubrió, formuló y comprobó. La técnica, lo mismo que la ciencia, tendrá sentido o contrasentido mientras se los otorgue la existencia humana. Y si el hombre se aniquila a sí mismo por medio de la técnica (no decimos, es aniquilado por la técnica) será porque su ser ha devenido para él un lastre, una pesadumbre, de los que se descarga por propia voluntad. Y esta salida desesperada, en la que su decisión paradójicamente se cierra sobre la radical nihilidad de la cual brota, es también un testimonio de su libertad, de la finitud de su libertad.

10. TECNIZACIÓN Y CATÁSTROFE, SEGÚN SPENGLER.

LA TÉCNICA, pues, desde que el hombre se enfrentó con la naturaleza, es originariamente una lucha, y engendra lucha. Como lucha, como una táctica de la vida entera, la concibe Spengler, lucha que precipita, con un oculto designio antivital, el acabamiento de la historia, o de un ciclo ecuménico de la misma. Según el autor de la *Decadencia de Occidente*, los hombres nada pueden contra el destino que les depara la historia, la cual deviene un proceso fatal, que "para nada tiene en cuenta nuestras esperanzas".

Partiendo del impulso primigenio de la vida, nos traza un cuadro cósmico majestuosamente agonal, en el cual la universalidad de la técnica y su empresa sobre nuestro "exiguo planeta" aparece como una pincelada bien llamativa; y nos pronostica un final catastrófico como consecuencia del apogeo último de la tecnización. Porque la historia de la técnica, y con ella la historia humana, "se acerca rápidamente a su término inevitable"⁶, nos incita a imitar el ejemplo que la leyenda atribuye a Aquiles, quien colocado por su madre ante la alternativa de elegir una vida larga o una breve, pero colmada de hazañas y gloria, eligió la vida breve y gloriosa⁷. Por lo menos Spengler implícitamente deja al hombre el poder de elección y de decidir, no lo despoja de su libertad, aunque a ésta la tenga por muy poca cosa.

En esta concepción se afirma que la técnica, no obstante surgir de una primaria necesidad vital, tiende a aniquilar, a extinguir la vida en su forma más elevada, la de la especie humana organizada de acuerdo a un estilo de civilización. Ahora bien, si la técnica es lucha, y ella se presenta como el combatiente número uno, tenemos aquí también que preguntar por el otro antagonista,

⁶ y ⁷ *Der Mensch und die Technik, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, pág. 88, Beck, München, 1932.

al que Spengler desgraciadamente no ve. En último caso, no llega él a reconocer que, por provenir la técnica de la vida e implicar pugna, la lucha, en este supuesto, se libraría por necesidad entre dos fuerzas vitales opuestas, y que el hombre se yergue en un extremo, en un ángulo de una de estas fuerzas.

Se enfrenta, así, el hombre a la otra fuerza antagonista, transformada en técnica por exclusiva obra suya, en un consciente intento de mediatizarla integralmente para afirmarse a sí mismo en su humanidad y en su libertad.

II. TÉCNICA Y VOLUNTAD DE PODERÍO.

CONCEDEMOS A HEIDEGGER que el hecho que la historia se haya puesto en peligro a sí misma por obra de la técnica, por la primacía que ésta ha adquirido en y sobre ella, nos muestra que la esencia de la técnica no es de carácter técnico, que sus raíces se hunden fuera de su dominio. Sólo que nosotros no podemos situar el lugar originario de éstas en un ser absoluto, en un ímpetu fatal que de éste arrancaríamos para proyectarse sobre el mundo humano, sobre el proceso mundano de la historia como un, determinismo inexorable.

En nuestro concepto, las cosas pasan de otro modo. El impulso vital primigenio que lleva a la técnica, y en ella se articula y canaliza, reconoce un origen, sin duda, más próximo a la parábola vital y existencial del hombre, en la cual la fuerza de ese origen incide en todo momento, aunque transformada y depurada por un finalismo conscientemente postulado. Al hilo de esta inferencia y atentos a lo que delata la situación concreta, podemos

consignar una serie de comprobaciones conclusivas en torno a lo medular del problema que venimos elucidando.

Es evidente que la técnica ha devenido una verdadera potencia de la historia, y que, por expansión inercial de su mecanismo, tiende a disponer omnímodamente del destino del hombre y de las comunidades humanas. En presencia de este hecho desmesurado y decisivo, de consecuencias planetarias, ha llegado, en nosotros, a perfilarse con nitidez la idea de que la técnica tiene raíces que no son de carácter técnico, raíces que penetran, más allá de todo tecnicismo, en el dominio de las fuerzas primarias de la vida. En tal sentido coincidimos parcialmente con Spengler, pero discrepamos fundamentalmente en la interpretación de este hecho.

Algunas de esas raíces de la técnica, las principales quizá, están alimentadas por un demoníaco instinto de poderío y dominio que se agita y pugna en el estrato oscuro del alma del hombre de mando, del capitán de industria, de los grupos sociales, constelaciones estatales, continentales, imbuídas del ansia de hegemonía. Como responsable originario del gigantesco aparato técnico que amenaza anular su poder de decisión y sojuzgar su albedrío, el hombre, desde el Renacimiento hasta nuestros días, ha venido haciendo el papel del "aprendiz de Brujo", movido por un caótico impulso hacia el poderío sobre las cosas y circunstancias por medio del sometimiento a sus designios de las fuerzas de la naturaleza, impulso o instinto por él inconscientemente celado.

Tenemos que darle plena razón a Nietzsche cuando hace de la voluntad de potencia un factor decisivo en la esfera de la vida y de la historia, y reconocer que todo lo que ante nuestra vista acontece y promete acontecer no sería nada más que un avatar de esa voluntad de poder, que hunde sus garras en los flancos inermes de la humanidad gregaria. Reconociendo la peligrosa gravitación que hoy tienen los hechos apuntados, hemos preferido recargar un

poco, quizá, las tintas sombrías del cuadro, para que se destaque bien el fundamento de nuestras inferencias finales. A éstas llegamos a través de dos interrogaciones que, aguijoneados por la situación concreta a que estamos abocados, ineludiblemente debemos hacernos. El trasegado metal de esta humanidad mutilada, y sometida a todas las presiones en esta etapa imperialista del capitalismo, ¿no será puesto nuevamente en los crisoles de Marte para forjar con él la *vera efigie* del o de los dominadores del mundo? ¿Es acaso la liberación de la energía atómica otra cosa, por el momento, que la astucia científica de la *ratio* técnica, puesta al servicio de una terrible voluntad hegemónica? Decimos por el momento, o sea en esta etapa acelerada que recorreremos, porque desde que el hombre actualmente está en condiciones de adueñarse, en todas sus manifestaciones, de la energía que ocultaba el átomo, nos encontramos frente a novísimas e ingentes posibilidades. Estamos frente a una empresa de nuevo giro y de alcance inmenso, a la que se le puede anteponer signo positivo y creador en bien de la humanidad.

12. EL HOMBRE EN LA BIFURCACIÓN DE LAS FUERZAS ANTAGÓNICAS.

EN LO UNIVERSAL histórico ¿cuál es el antagonista de la voluntad de potencia nietzscheana? Con certeza, otra voluntad de poder que se le opone y lucha por obtener sólo para sí lo mismo que persigue la otra. La voluntad de poderío, manifestación de la vida ascendente y victoriosa, va, según Nietzsche, enderezada a troquelar, en el hombre y por el hombre, una imagen del mundo, como remate de su proyección política y cósmica. Si la voluntad de poder buscara su propio aniquilamiento (hipótesis de la autodes-

trucción de la humanidad con armas atómicas), ella ya no sería voluntad de poder, sino de impotencia, limitación agonal de un poder que se despliega contra sí mismo, segando la fuente cósmica de la cual brota.

Porque la vida lucha con la vida y no con la muerte, para exaltarse en más vida, la voluntad de potencia se escinde en fuerzas antagónicas que se disputan la supremacía. Del choque de dos voluntades de poderío o dominio con signo contrario, y en pugna, triunfará la que, imantada por aquella imagen política y cósmica, se mueva en la dirección del hombre, favorezca el advenimiento de éste a la plenitud de su humanidad.

El refrán de la filosofía práctica de Nietzsche se expresa, como él nos lo dice, por la interrogación. "¿Quién debe ser el dominador del mundo?" Esta pregunta, supone el enderezamiento del acontecer humano hacia el dominio del mundo para acrecentar la vida sobre el planeta y dar al hombre la oportunidad de promover, por la afirmación integral de su ser, la concreción máxima de la voluntad de poderío. Todos los indicios del drama a que está abocada la humanidad delatan claramente que lo que se está gestando es el advenimiento del Estado mundial.

Conforme a este supuesto en la lucha por el dominio del mundo, la técnica, transformada en instrumento de la voluntad de potencia, quedará mediatizada por ésta. La técnica se enfrentará a la técnica, neutralizándose. En el choque violento, en el que, en caso de producirse, se dirimirá la supremacía, ambas voluntades de dominio se desgarrarán, sin duda, terriblemente, pero el triunfador será el hombre, es decir aquel impulso en el que él trabaja y a la vez va llevado en la dirección más profunda y riesgosa de su humanidad, el autodescubrimiento de su ser por asunción de la libertad, la responsabilidad y la decisión acerca de su propio destino.

CAPITULO X

HUMANISMO Y PRAXIS POLITICA

I. PROTÁGORAS Y EL "REGNUM HOMINIS".

EN LA ANTIGÜEDAD clásica alumbró el ideal de humanidad, ideal que referido a la esencia del hombre propone a éste la tarea de su propia y progresiva realización. Aquí está la raíz de todo humanismo. Desde entonces, el ideal humanista ha asumido diferentes formas según el carácter de las épocas y las metas a que han tendido las concepciones de la cultura.

En Grecia, hasta el siglo V en que se inicia la actividad de los sofistas, la investigación filosófica se había concretado exclusivamente al dominio de la naturaleza. En cambio, el interés por lo antropológico y los productos del espíritu humano fué sólo esporádico y circunstancial, vale decir resultado de atisbos fugaces.

Recién en este período surge y se plantea el problema acerca de la validez objetiva de las costumbres y de las opiniones morales, religiosas y jurídicas, recibidas y consolidadas por tradición. Se inquiere si éstas llegaron a ser tales por naturaleza, o por instauración o estatuto humano. Este problema llevó la in-

vestigación y la reflexión filosófica a concentrarse en el hombre y en las expresiones específicamente humanas: política, cultura, idioma, etc. Fué Protágoras, el primer sofista, quien inicia fructuosamente la reflexión en torno al hombre, por lo cual, con justicia, se le debe considerar como el fundador del movimiento humanista que comienza a desarrollarse en el siglo V, y, por lo tanto, el precursor del humanismo occidental.

Del incremento de la vida política en la democracia griega parte el impulso de que se nutre aquel movimiento que abarca las manifestaciones más importantes de la cultura de esa época.

Sea que Protágoras con su proposición del *homo mensura* se refiera al hombre singular, o al hombre en general, a los hombres en la variedad de sus tipos, o (como es lo más seguro) a ambos, lo que no cabe negar es que la proposición proclama el *regnum hominis*, y en esto reside su grandeza.

Ser el hombre medida de todas las cosas ("de las que son, en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son") significa, en definitiva, para Protágoras que de acuerdo al modo en que el hombre es hombre, es decir al modo en que es en su mismidad, comprende el ente como lo que se presenta a partir de y para su ámbito humano. La proposición protagórica del *homo mensura* no niega la cognoscibilidad de la realidad objetiva (del ente en su presencia), sino que afirma que lo que es idealmente efectivo (con existencia en la conciencia del hombre) es sólo atribuible al sujeto cognoscente. Si existe o es la percepción o representación en la conciencia del cognoscente, para la cual la cosa se manifiesta como efectiva, entonces cabe afirmar que la cosa o ente correspondiente es o posee realidad, es decir, está presente. En cambio, si aquel contenido representativo o perceptivo no existe, no tiene efectividad en la conciencia, entonces no se puede hablar absolutamente del ser o existencia de la cosa.

En síntesis, Protágoras destaca no sólo el hombre singular para diferenciarlo respecto a los demás, sino incluso el hombre en general para enfrentarlo, sobre la base de su ser, a la naturaleza, a la totalidad del ente y a los dioses.

2. HUMANISMO POLITICISTA.

EN EL PERÍODO clásico del helenismo, podemos considerar a Sócrates como el más destacado propulsor, en el aspecto moral, de la idea de humanidad, por cuanto por su iniciativa, y a través del conocimiento de sí mismo, el hombre, concebido como persona moral operante, deviene el objeto inmediato de toda investigación y preocupación. La indagación socrática del concepto y el contenido de la virtud no tiene otro fin que poner al hombre sobre el camino de la más alta conducción moral, en vista a que se forme a sí mismo según los principios de la razón.

El ser humano está en el centro de la concepción que de la cultura, de la *paideia*, tenían los griegos. Para éstos el primer deber del hombre era recordarse que él era hombre.

Para Platón, la esencia de la *paideia*, o sea de la cultura, consiste en liberar al hombre, liberarlo de la *apaideusia*, es decir de la incultura, y hacerlo apto para la constancia lúcida que requiere la visión de las ideas, porque de ésta depende que el hombre pueda encaminarse a la verdad. La interpretación de la verdadera realidad, del ser en última instancia, como Idea caracteriza el acto mismo de la visión descubridora, de dirigir la mirada a las ideas. Este acto define el papel de la *paideia*, de la cultura del hombre. De aquí que en la metafísica platónica sea dominante la preocupación por el ser humano, por la posición

que el hombre ocupa en el seno de las cosas. Esta es la razón de que, como Heidegger lo ha puesto de manifiesto, en el pensar platónico, el comienzo de la metafísica sea al mismo tiempo la iniciación de humanismo. Este, en su acepción más amplia y en lo esencial, está intrínsecamente vinculado al proceso en el cual y por el cual el hombre se desplaza, según distintas perspectivas, y con conciencia de tal desplazamiento, hacia un término medio dentro del conjunto de las cosas, sabiendo, pues, que por esta circunstancia, él no es el ente supremo¹. Esto le permite, aún consciente de su impotencia ante el destino que lo señorea todo, erguirse, en el ángulo minúsculo que ocupa en el cosmos, a la búsqueda de la verdad, agudizando la mirada de su espíritu para la contemplación de lo supremo. Aquí se nos revela la íntima relación que la *paideia*, la cultura, instaura con el humanismo. Tal comprobación nos permite comprender en todo su sentido la afirmación de Werner Jaeger² que el ideal cultural de los griegos es la raíz de todo humanismo, incluso, por lo tanto, de aquellas especies de humanismo más alejadas de este origen.

Pero los griegos no concibieron al hombre aislado, entregado a un proceso formativo confinado dentro de los límites de su individualidad, sino que lo situaron en el seno de la Polis, y dentro de las posibilidades que ésta le ofrecía él debió realizarse y afirmarse en su humanidad. Es así que la filosofía moral de los griegos veía el soberano bien, en tanto que susceptible de afán humano, en el desarrollo integral del hombre. Por eso ella peticiona el pleno despliegue de las disposiciones y fuerzas puestas en el hombre por la naturaleza para el logro de una acabada repre-

¹ HEIDEGGER, *Platons Lehre um der Wahrheit*, pág. 49, Francke, Bern, 1947.

² *Paideia*, Die Formung des griegischen Menschen, E. Bd., pág. 14, W. de Gruyten, Berlín, 1934.

sentación de la idea del hombre, de su carácter esencial, en consonancia con la intención de la naturaleza creadora. Todo lo cual requiere el completo desenvolvimiento de las fuerzas espirituales en el hombre; el desarrollo de la capacidad de pensar y conocer. Para los griegos, la actividad política era, pues, la más alta e importante ocupación del hombre. De aquí que el humanismo concebido y realizado por la cultura griega fuese un humanismo politicista.

El concepto de humanidad y el humanismo, cultivado sobre la base del mismo, quedan, en el ámbito cultural griego, dentro de los límites del Estado y la comunidad popular, enraizando en ambos. Esto otorga vigencia y fuerza política al humanismo, aunque, por otra parte sólo restringe al hombre griego, rehusándolos a los no griegos, considerados como bárbaros, la participación y el goce de los más preciados bienes de la sabiduría y de la belleza. Fueron los estoicos los que, al liberar la ética griega y la idea de humanidad de toda sujeción a lo nacional, desarraigaron el humanismo de la política, privándolo de todo sustrato histórico, vale decir de los factores que lo potenciaban y le aseguraban la posibilidad de realizarse.

3. RENACIMIENTO Y HUMANISMO.

DESDE SU ACUÑACIÓN por los griegos, el humanismo se concibe como el esfuerzo mediante el cual el hombre tiende a ser libre para su humanidad y, por ésta, advenir a su dignidad. De aquí que el humanismo, a través de las épocas, haya diferido en sus formas según fuese la manera de concebir la libertad y la naturaleza del hombre. La palabra y el concepto de "humanismo"

son, pues, cambiantes. A este respecto nos dice Konrad Burdach: "a la palabra humanismo adhiere un doble concepto. En primer lugar, la idea y el precepto de una formación espiritual, la que busca lo humano como su contenido y su finalidad, y, podemos decir como el ideal del hombre. Por otra parte, se enlaza con ella, en un sentido especial, una determinada dirección del estudio (*studium*), históricamente condicionado, la que cree encontrar y apropiarse este ideal del hombre sobre un camino único, firmemente acotado: mediante el ahondamiento de una época muy pretérita de la cultura humana, en la antigüedad greco-romana. La idea de humanidad está en la base de este propósito, pero también la opinión de que esta humanidad sólo una vez se ha revelado plena y pura, y de aquí que sólo de esta única fuente haya que extraerla. Con otras palabras, el concepto de humanismo está en relación recíproca con el concepto de lo clásico"¹. Este es, sin duda, el concepto de humanismo forjado por el Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI, y con el que también se enlaza el clasicismo alemán de los siglos XVIII y XIX.

En estas direcciones del humanismo se acentúa el ideal de la forma, el aspecto estético de lo humano en el hombre, vinculados al concepto, predominante en la época clásica griega, de la personalidad individual plena, como resultado de una vida bella, corporalmente modelada por el ejercicio físico, y transfigurada por una alta cultura espiritual, sólo alcanzable por la familiaridad con las obras literarias y artísticas.

Tal fué el ideal que tuvieron a la vista los hombres del Renacimiento italiano. Este tuvo su hogar, su centro de irradiación en el ideal humanista que preconizó el retorno a la pauta de vida greco-romana, incitando a revivir la Antigüedad. A fines del siglo XV, con el cultivo intensivo de las ciencias, artes y

¹ *Reformation. Renaissance, Humanismus*, págs. 91-92, 2ª ed., Paetel Berlin-Leipzig, 1926.

bellas letras, en vista al perfeccionamiento de la personalidad humana, comenzó el apogeo del humanismo, palabra que denota precisamente este interés por el hombre, por el despliegue de todas sus potencias, en oposición a la concepción teológica y escolástica que se volvía a Dios y a un más allá de la vida humana. El culto de la Antigüedad, el retorno a la forma de vida clásica, erigida en modelo, favoreció, a su vez, el desarrollo del humanismo. Este suscitó un acendrado amor en los espíritus, transformándose en una convicción, en una creencia que, como lo expresan las palabras de Pico de la Mirándola, "todo aquello que una vez hizo palpitar el alma humana e interesó a los hombres no puede morir jamás: lenguaje, arte, letras, ciencia, filosofía". Este culto amoroso y exaltado de aquella pauta de humanidad greco-romana está vivo y operante en la actitud de Petrarca, que hace de la Antigüedad un templo, para refugiarse en ella toda su admiración y dar, así, la espalda al presente, que desdeña. Su fervor por aquélla le hace decir: "De los hombres actuales su sola vista me ofende. En cambio, el recuerdo, la sombra, los gestos, las sílabas, los nombres de los antiguos me llenan de una felicidad espléndida".

4. EL IDEAL HUMANISTA DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX.

EL IDEAL del humanismo italiano, de sello esteticista y desconectado de la realidad política, fué retomado, con modificaciones inesenciales, por la filosofía iluminista del siglo XVIII. Para la cultura de esta época era un supuesto muy firme la convicción de que el ideal de la personalidad individual perfecta,

como coincidencia armónica de todas las ideas formativas, tenía que ser estructurado y realizado juntamente con el ideal de la comunidad perfecta. Esta idea fundamental, aunque no excluía una acción conjunta de las ideas individuales y sociales, colocó al individuo y a la sociedad en el mismo plano en lo que respecta a la libertad de comportamiento moral.

Tal concepción cortó los lazos de la idea de humanidad, y por consiguiente de la idea humanista, con determinadas formas sociales fundamentales como Nación, Estado, clase, es decir con estructuras políticamente válidas y portadoras de las ideas de totalidad orgánica con relación a la comunidad popular. La idea iluminista de humanidad se transformó, así, en bien común de todos los hombres, sin sustrato político-histórico alguno.

En lo que atañe al enfoque concreto del hombre en sus potencias y posibilidades inmanentes, el progreso del ideal humanista fué ante todo posible por la superación de la unilateral concepción supranaturalista de la Edad Media. Esto aceleró el despertar del sentido para esta vida, descubriendo primero y fortaleciendo después el sentimiento y la vocación para la dignidad personal del hombre.

El ideal de humanidad de esta época encontró en Lessing y Herder sus voceros más fervorosos. La humanidad, concebida por Herder como el último fin de la Historia, no es más propiedad de clases privilegiadas, sino que emerge para todos desde el ser más profundo del hombre, ser que éste tiene que desplegar a partir de sí mismo. El ideal humanista de Herder tiene un sentido estético por cuanto el esfuerzo hacia el completo desarrollo universal del individuo entronca, desde el punto de vista de la perfección artística, con el ideal de la filosofía italiana del Renacimiento; pero no deja de acentuar al mismo tiempo, el lado social de lo humano. Concede, así, valor a las ideas mo-

rales y al esfuerzo tendiente a su realización práctica, lo que supone un trabajo constante e irrenunciable en el perfeccionamiento del género humano y en el desarrollo pleno del hombre individual al servicio de la universalidad.

5. EL HUMANISMO ESTÉTICO-CLASICISTA.

EL IDEAL de humanidad de un Schiller y un Goethe, al que también hace suyo Wilhelm von Humboldt, deja, en cambio, recaer exclusivamente el acento en el desenvolvimiento de la personalidad y en la cultura estética del hombre, tomando como muestra y modelo un helenismo idealizado, vale decir un helenismo que nunca fué realidad histórica en el mundo griego. Winckelmann, el gran precursor de la historia del arte, al despertar, en su época, el amor por los estudios clásicos, tuvo gran influjo en el desarrollo de esta forma personal y cultural-estética de la nueva idea de humanidad de los dioses de Weimar. Este humanismo estético-clasicista se inspiró, pues, en una imagen idealizada del helenismo, esa imagen que la penetrante crítica de Nietzsche mostró ser falsa, resultado de una visión que, por falta de perspectiva histórica, no acertó a desentrañar la realidad del mundo helénico, y que ni siquiera trasuntó el estado cultural y anímico del período que él llama de dacedencia del helenismo, en el cual predomina la preocupación moralizante de los filósofos, y los "instintos anti-helénicos" afloran a la superficie de la vida griega.

Con todo, en Schiller se enlaza el ideal estético-clasicista con una misión ético-social del hombre. Así, él contempla en el "alma bella", apta para la práctica de la moral más elevada, el

resultado último, la armónica plenitud de la educación del hombre por la cultura estética y el arte.

Wilhelm von Humboldt, a su vez, va a ver el supuesto y la tarea más importante del progreso moral en la educación del pueblo, particularmente de una clase superior, por medio de una elevada formación humanista, pero también de carácter histórico-universal. Para él, la esencia de lo humano consiste en que el hombre singular tienda, reconociéndose y valorándose a sí mismo universalmente, a constituir una totalidad estética, un microcosmos. La concepción de Humboldt ha sido prácticamente el cauce por el que ha discurrido el ideal humanista vigente en la educación secundaria del siglo XIX. Este ideal está hecho, únicamente, para círculos muy reducidos, para élites, que tienen la suerte de estar en condiciones de acceder a la plena posesión de una alta cultura espiritual, pero esta cultura es terreno vedado para las clases sociales mayoritarias. En consecuencia, tal ideal, con su sentido intelectualmente aristocrático y limitado en cuanto a las posibilidades prácticas de participar en él, está reñido con la presencia, que se viene acentuando desde la edad moderna, de las masas —proletariado y pequeña burguesía— en el área histórica, y con la consiguiente difusión universal de la educación y la cultura en el aspecto técnico y profesional.

6. LOS "HUMANISMOS" Y EL HOMBRE COMO TOTALIDAD.

EN NUESTRA ÉPOCA, en que las masas y el curso íntegro de la vida económica y social están determinados en su rumbo y condicionados en sus manifestaciones por el enorme incremento adquirido por la técnica y la forma de vida que de ella necesaria-

mente deriva, aquel ideal se ha tornado inoperante, carece de validez, y sólo puede cultivarse, al margen del proceso social, en círculos muy reducidos, inactuales; vale decir que es un ideal que, por faltarle atmósfera para su plasmación y vigencia, ha hecho crisis, está ya casi totalmente perimido.

No por ello el hombre, hoy más amenazado que nunca en su humanidad, ha de renunciar a todo humanismo, a centrarse en su propio ser, en su esencia inalienable. Sólo que para seguir buscándose a sí mismo, y mantener su rumbo humano en medio de la balumba de cosas y productos de su actividad múltiple, tiene que andar otros caminos, proponerse otras metas, hacerse cargo en su totalidad de la nueva situación histórica en que está inexorablemente implicado. Tiene, para ello, que mirar de frente al presente y al porvenir, tener en cuenta todos los factores que influyen en su vida individual y social y, si ha de encaminarse a su humanidad, adquirir la previa certeza de que no puede escindirse en su ser y concebirse a sí mismo parcialmente. Esto lo llevaría a mutilar su humanidad, es decir a anularla, porque ella no es la suma de los aspectos o factores por los que se funcionaliza expresivamente en su devenir, en los sucesivos conatos hacia su realización, sino un todo unitario e integral, para el cual, como para Hamlet, es cuestión de ser o no ser. Ser, para el hombre, es la grande y única tarea total, por cuanto, conforme a tal *desideratum* ontológico, es devenir humano a partir de su esencia para serlo en plenitud.

Por consiguiente, para absolver la tarea de su educación, con este sentido de totalidad, el hombre necesita entregarse a una idea omnicomprendiva de sus posibilidades efectivas y de las direcciones abiertas a la progresión plenaria de su ser espiritual e histórico. No se trata de una idea estática, en la que él se complazca teóricamente en contemplarse a sí mismo, sino de un principio dinámico, de una idea enraizada en el más profundo estrato

ontológico del hombre, en su voluntad existencial de ser. Tal idea configura originariamente una *praxis* que, a la vez, se ofrece como la forma precipua de teoría; si concebimos a ésta, como la pensaron los griegos, como el modo más lúcido y fundamental de estar activo del hombre, en tanto vocado esencialmente a los más altos intereses humanos. Por ello, una idea semejante reconduce al hombre a su raíz humana y lo ata con fuerte nexo al sustrato histórico de la comunidad política, a la nacional en forma directa, y a la universal a través de ésta. Esta idea formativa entraña la más alta *praxis*, y es una dirección volitiva esencial puesto que aboca al hombre a una constante y renovada decisión en el sentido de su destino humano. Es una forma activa, plasmadora, en la que todas las posibilidades y contenidos específicamente humanos han de volcarse en vista a una progresivamente plenaria realización del hombre. De aquí que ella recoja y acendre lo que de supervivente y valioso hay en los ideales humanistas del pasado y, al mismo tiempo, requiera como fundamento un nuevo y auténtico humanismo.

En la renovada decisión en que el hombre afirma su destino humano encuentran necesariamente su fundamento todas las decisiones a que lo mueven las cambiantes situaciones que se le presentan en el ámbito social en que él ha de realizarse históricamente.

Una integral formación espiritual, concebida como expresión imperativa de la tarea de nuestro tiempo, exige del hombre como totalidad, del hombre enraizado en una determinada comunidad nacional, juicios valorativos y decisiones frente a situaciones y hechos histórica y políticamente troquelados.

La formación espiritual no es, no debe ser una mera y romántica aventura a través de las distintas modalidades y productos de una cultura ya hecha y cristalizada, que al margen del curso temporal de la vida trata de imponer sus cánones, sofo-

cando todo impulso creador o novador. Los representantes de esta cultura, cada vez más sordos al rumor de la vida germinante en torno, a las exigencias remodeladoras de una cultura viva y con *élan* prospectivo, creen erróneamente poder prescindir del destino histórico, destino en función de universalidad política, de la comunidad con la cual toda cultura, en tanto es expresión de un programa espiritual y de un repertorio de temas vitales, ha de establecer un nexo orgánico. Si la cultura se nutre del sustrato viviente de la comunidad política, en lo nacional y en lo universal, entonces la tarea formativa, cuando es auténtica, está de suyo implicada en el proceso por el cual y en el cual aquélla se hace y deviene hacia la plenitud de su sustancia y de sus formas.

7. FORMACION POLÍTICA Y HUMANISMO UNIVERSAL.

ASISTIMOS A LA CRISIS y caducidad de la moderna concreción, la estético-moral-clasicista, del humanismo como ideal formativo, ideal que, si quiere salvar el plasma de sus valores tradicionales y la persistencia de su influjo en la configuración del núcleo más íntimo del espíritu del hombre, ha de integrarse en un nuevo tipo de formación cultural, el que hoy se afana por volcar una plenitud humana en el molde candente de los tiempos, programa formativo que, al abrirse cauce, perfila sus exigencias con amplitud ecuménica. Nos referimos a la idea de la formación política del hombre, idea que se traduce por una verdadera tarea formativa.

Es ya evidente que las otras ideas formativas, vigentes y prestigiosas otrora; y particularmente la humanista de cuño clásico, a que nos hemos referido, se han vuelto inoperantes, ajenas al

espíritu del tiempo, a las necesidades y exigencias emergentes de otro clima histórico. Recordemos que, en su más profunda concepción, este tipo de formación humanista se presentó y pretendió imponerse como un ideal inflexible y ambicioso. Quería activar la individualidad humana hasta en sus últimas fibras, engendrando en ella, de acuerdo a la ya enunciada petición de Guillermo de Humboldt, un verdadero universo. Vale decir que quería hacer del hombre un microcosmos espiritual; mundo concluso, que rodaba solitario, espléndido en su aislamiento, en el ámbito social, pero del todo ajeno o indiferente al turbulento y desgarrado proceso de las pasiones, problemas e intereses de que está hecha la trama de la vida colectiva.

Empero, es un hecho indubitable que, ya en la segunda mitad de la pasada centuria, la base espiritual en que reposaba la idea formativa de tipo clásico estaba completamente quebrada. Fueron socavados sus fundamentos por el positivismo, que destruyó la unidad del mundo espiritual, por el materialismo que suprimió la autonomía del mismo, y por el liberalismo de ascendencia individualista, que fragmentó la realidad espiritual y social en parcelas aisladas e independientes. De modo que, en la actualidad, la nueva idea de la formación política del hombre no encuentra en aquella expresión de la idea humanista —reducida, fuera del estrecho círculo de las élites cultas, a mero enunciado verbal— un verdadero adversario frente al cual afirmarse. En consecuencia, la tarea de la formación política, conforme al sentido humano plenario que cabe asignarle, sólo halla ante sí un hórrido vacío espiritual, en el que se debate el caótico presente.

Sin duda, es difícil lograr para esta tarea un punto de inserción en el mundo capitalista y tecnocrático de Occidente, con su *homo faber* standard, su sobrestimación del saber utilitario de las ciencias positivas y la aneja barbarie politécnica. La realización

de esta idea de la formación política requiere un principio activo, originario, una *praxis* humanista como dirección esencial del querer humano. Sólo sobre esta base será posible una estructuración político-social que contemple al hombre en su concreta humanidad.

Ciertamente si la idea formativo-humanista, de un humanismo universal de este tipo, poseyese fuerza de irradiación e influjo catalizador, ella contribuiría a que el declinar inevitable del capitalismo consume su proceso sin colapsos y sin luchas, cuyas consecuencias pueden interceptar el porvenir del hombre y el de la civilización. Y si la pugna y el desgarramiento fuesen inevitables, la única salida para la humanidad, si le quedan fuerzas para sobrevivirse, es la que le señala esta dirección que conduce a la libertad y dignidad del hombre.

El corolario, precisamente, de aquella nueva idea formativa es el humanismo activista o existencial de la libertad. Este humanismo coloca al hombre en una posición espiritual y políticamente central y hegemónica dentro del proceso económico-social. Lo sitúa en el lugar que, por su esencia, le corresponde. El hombre no es lo que ha hecho de él la economía capitalista, es decir un medio, que sólo existe para producir mercancías y servir, así, un proceso comulativo de bienes materiales, sino que él es un fin en sí, y la producción y la riqueza son *para* el hombre y están al servicio de sus necesidades y del desenvolvimiento integral de su vida. El hombre no es un producto de las circunstancias, determinado económicamente por las cosas y la producción, en cuyo proceso quede inexorablemente involucrado, sino que él está llamado, en virtud de su raigal voluntad de ser y de realizarse humanamente, a mediatizar, de acuerdo a su propia e inmanente finalidad, las cosas y todos los valores técnicos y materiales, señoreando el desarrollo económico-social.

8. IDEAL FORMATIVO Y "PRAXIS" HUMANISTA.

LA NUEVA idea formativa viene impuesta por urgentes exigencias de la realidad histórica misma. Esta circunstancia, y la vigencia que están ganando los valores éticos de la comunidad en tanto que persona social, le otorgan validez y hacen de ella la idea formativa del presente, llamada a triunfar. Precisamente, la reforma pedagógica, iniciada en la segunda década de nuestro siglo y que continuó desarrollándose con alternativas y variaciones que no alteraron su orientación fundamental—reforma en la cual la nueva idea formativa del hombre político tiene su antecedente inmediato— ya se alejó del clásico ideal humanista. Vale decir que ella trató de superar esa representación estática de la cultura, que se forjaron Goethe, Schiller y Guillermo de Humboldt, y según la cual el ser humano debe modelar su alma tal como se elabora y plasma una obra de arte. Para aquella concepción de la reforma pedagógica como asimismo para el nuevo ideal formativo no se trata de que el ser intelectual se diluya y pierda enteramente en su objeto. El ser uno e integral, como unidad anímico-espiritual, de la cual aquél constituye sólo un aspecto, es un proceso, una volición que no se extravía exhaustivamente en sus manifestaciones, en suma, una realidad siempre dinámica y productiva que, más allá de todo objeto que le es propuesto y de las finalidades objetivas que realiza o aspira a realizar, se afirma a sí mismo como suprema instancia de toda cultura y de todo destino humano e histórico.

El sociólogo alemán Hans Freyer es quien ha formulado con más precisión y acuidad la novísima idea formativa, que con caracteres bien acusados surge como un *desideratum* de la época. "La idea formativa—escribe— que para nosotros vale es la idea del hombre político, es decir, del hombre que enraiza en su na-

cionalidad, se sabe ligado de modo responsable al destino histórico de su Estado y, como espiritualmente soberano, se entrega a la plasmación del futuro". Sólo que Freyer no ve que esta idea formativa, si ha de implicar una verdadera tarea para el hombre contemporáneo, debe tener su fundamento en el ya enunciado principio activo, en aquella dirección ontológica del querer humano que se articula en *praxis humanista*, que es a la vez teoría e ideal. Su error radica en suponer que cabe prescindir de todo humanismo o aceptar subsidiariamente los aspectos parciales del humanismo histórico. De aquí que su pensamiento encalle en un empirismo político de carácter voluntarista, posición peligrosa porque puede ser un incentivo para el apoderamiento del poder político y la implantación de regímenes de fuerza por parte de audaces grupos minoritarios al servicio de intereses de clase.

En Europa, y particularmente en Alemania, ya en el movimiento juvenil iniciado antes de la guerra de 1914, despunta la idea del hombre político como virtual actitud polémica contra el romanticismo, el esteticismo y todo particularismo extraño a la realidad vital. Este movimiento juvenil arranca de un punto de partida orgánico, de una voluntad de vida colectiva que aspira a infundir en todo lo real una necesidad instintiva de orden y jerarquía. La estricta disciplina que se impusieron las formaciones juveniles del movimiento postula, en principio, como deber y tarea del adolescente, realizar en su propia individualidad el tipo humano que él concibe como el más noble y completo, y, con esta decisión, consagrarse desinteresadamente al servicio de la comunidad en que la vida lo ha colocado.

La idea formativa del hombre político, nos dice Freyer, "representa hoy para todos los que no viven en el pasado o en una ínsula privada, la norma válida de acuerdo a la que hay que formar a los hombres, y según la cual la juventud tiende a for-

marse a sí misma". Las fuerzas esenciales del hombre contemporáneo, convergentes en unitaria finalidad, tienden a este tipo formativo, en el que también encuentran plena realización las actividades humanas fundamentales. Lo decisivo es que la idea de la formación política, susceptible de una última profundización, es una forma del ser humano que éste puede y debe asumir. No es cuestión, sin embargo, de que lo político devenga el contenido de la vieja actitud espiritual. La nueva idea formativa tiene un significado radical y por lo mismo hegemónico respecto a las otras formas, no excluidas, sino que a ella se adunan, y que ella absorbe y supera al incorporarlas como meros aspectos de una actividad unitariamente integral.

La formación política difiere de la forma fundamental del humanismo clásico-esteticista del siglo XIX, no tanto por su contenido, como por su estructura. En ella el sujeto a que la voluntad formativa apunta es distinto. El sustrato de la formación política no es ya, como en este ideal formativo humanista, la personalidad aplicada a la totalidad (a la pauta intelectual y estéticamente plenaria del "alma bella" de Schiller), nutriéndose de los tesoros del mundo espiritual, sino la voluntad disciplinada que, pronta para jugarse, tiende a dominar todo su campo de acción y a materializarse en el sentido de la finalidad concreta que se ha propuesto. Conforme a su estructura peculiar, formación política es visión desde un lugar concreto, profundización espiritual de una decisión, realización también espiritual, de una voluntad ya alertada por un designio político fundamental. Como todo auténtico ideal formativo, tiende a la realización y dilatación del hombre, de sus potencias, de sus posibilidades, en definitiva, a plasmar en lo social, dotándola de contenido y vigencia, una idea fundamental del hombre; vale decir que su tarea es esencialmente humanista también en su finalidad concreta. Formación política reposa en educación política, y en ésta reside el supuesto

de la voluntad como *praxis*, como principio activo, siempre dispuesta a actuar y decidirse, en función social, por el pueblo y el ideal histórico de la comunidad política.

9: EL HOMBRE EN LA COMUNIDAD POLÍTICA.

EL FUNDAMENTO SOCIAL en que reposa el ejercicio y funcionalización orgánica de la idea de la formación política es el concepto de *pueblo político*, concepto que en nuestros días está adquiriendo plenitud sintomática. Freyer ha dado a este concepto formulación precisa. El pueblo, concebido en su esencia política, es decir como "pueblo político", constituye la unidad que había sido escindida mediante aquella forma antitética de "Pueblo-Estado". Sólo un seguro y ambicioso concepto de lo político, afirmado con volición creadora y estructuradora, puede restablecer esa unidad, llamada a reabsorber en su núcleo vital y dinámico todas las oposiciones y diferencias, y esto es lo que ya se vislumbra en el presente y será plena realidad en el futuro.

Como Freyer anota, el criterio sociológico y de las ciencias espirituales del siglo XIX no vió una relación viva entre la Nacionalidad y el Estado, entre el pueblo como comunidad de destino y su historia política, sino que erróneamente concibió entre ambos una tensión y, a menudo, una oposición. Así, hasta el presente se ha considerado al pueblo, de acuerdo a este concepto, como un principio orgánico del mundo histórico, y al Estado como un mecanismo, como un aparato y como medio cuya finalidad es el orden. Mas si concebimos lo político como una sucesión de deberes históricos y de su consecutivo cumplimiento, relación de que se origina el total proceso de la historia política (en intrínseca relación con expresiones estatales), entonces el sujeto de la

política no es tanto el Estado, como el pueblo. Y esto porque, como enuncia Fichte, el pueblo es lo permanente. Pero desde este momento el pueblo es considerado así como el fundamento espontáneo del cual surgen las formaciones estatales, lo mismo que de la espontaneidad de la persona surgen sus actos morales. De donde resulta que no cabe aceptar una estéril oposición entre pueblo y Estado, y que es necesario concebir el pueblo como la *natura naturans* política; como un ser llamado a la existencia política, y cuyas fuerzas creadoras determinan la marcha de la historia política.

El pueblo como síntesis y unidad de las clases y su estructura económica es, sin duda, el protagonista de la evolución política, el agente productor del proceso social-histórico, pero el medio, la sustancia, que en última instancia decanta y plasma este proceso, es lo humano, el hombre, pulido y realizado en su valor personal intransferible, valor en el cual el pueblo reconoce el suyo propio, su disposición positiva para lo humano, realizado en los múltiples aspectos de la ejemplaridad.

En el centro del proceso de la historia política, marcándole su rumbo social, se yergue, pues, el hombre, para darle un sentido de acuerdo al imperativo que lo impele a luchar por una forma de sociedad y de convivencia humana en las cuales él tenga un lugar jerarquizado según su valor intrínseco, es decir conforme a su esencia y a la libertad y dignidad emergentes de la misma. Si el hombre ha de mantenerse fiel a sí mismo tiene que buscar siempre, y con renovado esfuerzo, aquella forma de existencia social que le permita encaminarse a su destino humano, realizar su *humanitas*, tender a una progresiva conquista y afirmación de su ser. De aquí que todo paso hacia adelante que dé el hombre en la tarea de su formación política esté condicionado por una *praxis* que enraiza ontológicamente en lo volitivo, por un principio humanista, inmanente a toda acción y decisión políticas.

CAPITULO XI

EL HUMANISMO DE LA LIBERTAD Y SU IMAGEN DEL HOMBRE

I. EL HOMBRE EN LA PERIPECIA DE SU DEVENIR.

LA ÉPOCA que vivimos, con su impulso hacia una mutación en las estructuras económicas y sociales y en los contenidos cualitativos de la vida, comunica al devenir humano, tanto en el aspecto individual como en el colectivo, un *tempo* acelerado.

Ante nuestros ojos, y bajo el apremio de un prurito, de una necesidad de cambio, se está operando una transformación revolucionaria por su alcance del orden político ecuménico. Activando este proceso y a la vez impelido y plasmado por él, el individuo, el hombre concreto, comienza a surgir con notas anímicas y espirituales que denuncian su adscripción a otro estilo de vida y lo diferencian sustantivamente del hombre de la época anterior. Es que, en la dimensión histórica, hay una correlación intrínseca entre los caracteres esenciales de una época determinada y los rasgos típicos de los individuos que a ella pertenecen. En éstos aparecen en escorzo las notas estructurales de aquella.

Cuando adviene un cambio, como al que asistimos, él trae aparejada la formación de otro concepto, de otra imagen del

hombre, la que comienza a destacarse, a insinuar su propia dinámica, a recortar su volumen anímico-espiritual sobre el horizonte de la época en cierne.

Los días futuros se encargarán de plasmar la nueva idea del hombre, cuyo perfil existencial ya emerge del convulso presente. El hombre es un viajero que a través de todos los avatares de su precaria y efímera humanidad busca al hombre para exaltarse en una plenaria afirmación de sí mismo. Es que el hombre nunca es, en el sentido de algo concluso y vaciado en el molde ideal de la meta que se propuso alcanzar, sino un eterno *llegar a ser*, suspenso en el esfuerzo en que se proyecta hacia concreciones históricas, realizaciones temporales de la "humanitas", *desideratum* inabarcable e inasible en su total plenitud.

Impelido por su destino temporal, por su intrínseco hacerse, consustancial y definitorio de su ser, de su "esencia" como *humanitas*¹ viene templando y puliendo su alma en las peripecias del devenir. En su peregrinaje atraviesa, según la temperatura de los tiempos, zonas calmas y soleadas u otras tempestuosas y sombrías. Unas veces vivir es, para él, dejarse vivir confiada y serenamente; pero otras, en que el acontecer histórico se precipita en torrente, vivir es dramática misión, es forzar el destino, apresurar el paso de la marcha y sentir ardido en fiebre el corazón.

¹ Podemos hablar de una esencia del hombre (con absoluta exclusión del supuesto "realista" de la doctrina de los "universales") concibiéndola sólo como idea de un individuo viviente, singular, que es precisamente el que tiene o realiza tal idea. Esta esencia o idea no constituye un ser independiente que tenga primacía respecto al hombre concreto, existente, sino que como *humanitas*, sólo se realiza en los individuos, en los hombres singulares; y, fuera de éstos, ella no acontece ni tiene sentido. De aquí que debemos evitar toda absolutización del concepto "hombre", de hipostasiar la idea de éste, como así también la idea de "humanidad", como si se tratara de algo distinto y por sobre la totalidad de los hombres. Porque la idea de hombre se constituye en el individuo existente, esta idea, la *humanitas*, está sujeta a la mutación que le impone el devenir histórico, en vista de la historicidad misma del hombre concreto.

Hoy le toca atravesar una zona peligrosa, verdadera encrucijada de su destino. Y si le falta visión y voluntad, puede perder el rumbo y eludir la tarea que la historia le propone: remodelar su esencia, dar nueva forma al ser constante y proteico, a la vez, en cuyos sucesivos conatos de realización históricamente se viene reiterando su transida humanidad.

Al encaminarse a una nueva imagen de sí mismo, el hombre busca ante todo rescatar de la prisión de las formas muertas, de los estilos de vida ya perimidos, el sentido de su humanidad esencial. Después de su plasmación por el *logos* griego, tras su dilución en el trasmundo del cristianismo y de su extravío en la *impasse* racionalista de la Edad Moderna, él aspira hoy a elevarla a una señera altitud.

2. EL HOMBRE, ESQUEMATIZADO POR LA RAZÓN.

EN LA EDAD MEDIA culmina y se agota la imagen cristiana del hombre, y con ella las posibilidades de que éste, temeroso de todo lo terreno, continúe considerándose candidato a plácido inquilino en la ultra vida. Desde el Renacimiento adviene la llamada idea moderna del hombre. Con la aurora renacentista acontece nada menos que el redescubrimiento del hombre mismo, el que como una *terra incognita* se ofrece a la visión deslumbrada de la época. Efectivamente, quebrada la pauta unitaria del Medio Evo, de su seno emerge, en el decir de Jacobo Burckhardt, el mundo imponderable de la personalidad humana. Ya se había dilatado el horizonte geográfico con el descubrimiento del Nuevo Mundo.

El hombre europeo comienza, pues, a sentirse dueño de su

destino. Eliminados los obstáculos que habían trabado el libre desenvolvimiento de sus fuerzas vitales, se vuelve hacia lo terreno, se consagra al despliegue de sus posibilidades inmanentes; y, animado por una pasión nueva, escudriña la naturaleza, buscando en ésta una regularidad que armonice con sus propios designios.

Por obra de este ejercicio de su intelecto comienzan a constituirse las disciplinas científicas. Nuevos descubrimientos dan pábulo a su curiosidad en aumento, y, lleno de fe en el poder de los instrumentos que estaba forjando, sueña con señorear el universo material. Un paso más, hacia el alborar del Iluminismo, y, como apunta Paul Hazard, "ya la ciencia se convierte en un ídolo, en un mito. Tiéndese a confundir ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral" ¹.

Con el apogeo del espíritu iluminista, la imagen del hombre comienza a ser troquelada de modo harto esquemático por el racionalismo. Luego surge la concepción de la Historia como un proceso único, cuyas etapas, orientadas hacia una finalidad predeterminada, han de conformarse a las exigencias y modalidades de la razón todopoderosa. Así, para Hegel, el filósofo a quien correspondió la hegemonía espiritual en la primera mitad del siglo XIX, la Historia es el proceso dialéctico de la *Idea*. De Hegel arranca, con pergeño sistemático, la concepción progresista de la Historia, cuya primera manifestación ya la encontramos en Pascal, que imagina la humanidad como "un mismo hombre que subsiste siempre y que continuamente aprende durante el curso de los siglos".

El hombre, como ser racional —viene a decirnos esta concepción— no es algo dado psicológicamente, sino que, en tanto es un ser en proceso, volcado en el devenir, surge como tarea

¹ *La Crise de la Conscience Européenne*, t. II, cap. VI, pág. 118.

histórica. Participa de la razón universal y de la universalidad de la razón sólo como ser histórico (corrección de Hegel al concepto iluminista del hombre); vale decir, concebido específica e individualmente en desarrollo, en un proceso tendiente a la realización de su esencia, la que como *humanitas* es una posibilidad que sólo se realiza en el hombre concreto, singular, y fuera de éste carece de sentido.

A través de estas etapas, la imagen del hombre deviene una imagen enteramente esquematizada por la razón, conforme a las exigencias de la postulada universalidad de ésta. Es el hombre que no es de ninguna parte, sin sangre ni raíces telúricas, el ente anónimo de las construcciones políticas utopistas. Ante esta idea como meta de su propia realización, el hombre es constreñido a aprisionar su esencia, a encogerla en un esquema racional simplista, del que quedan eliminadas, con su vitalidad, sus intrínsecas posibilidades de progresión histórica. Este hombre sin raíces biológicas y sin dimensión temporal se resuelve, en tanto que elemento atómico y supuesto factor racional constante de un tipo de civilización, en un ente enteramente impersonal.

3. HACIA UNA NUEVA IMAGEN DEL HOMBRE.

EL CONCEPTO racionalista del hombre es un concepto construido dogmáticamente, al margen de su humanidad concreta, del hombre histórico singular y de la realidad vital. Frente a él, hoy se yergue una imagen del hombre real y viviente, con sangre y vísceras, con atmósfera y jugos telúricos.

Una nueva imagen del hombre, del hombre concebido según otras necesidades y otros fines, supone necesariamente un orden

social nuevo, una nueva ordenación jerárquica de los valores a que la sensibilidad histórica de la época da vigencia. El concepto del hombre del humanismo racionalista, con su anejo postulado progresista, es un concepto perimido en todas las instancias y sectores en que logró imponerse; pero, no obstante, todavía se arrastra mortecino en el proclive plano verbal más que mental en que se colocan los supervivientes del liberalismo individualista y de sus expresiones doctrinarias residuales.

Este tipo de hombre, puramente racional, anti-histórico y anónimo, es un ente fantasmático que elude la realidad y se bate en retirada frente a los grandes hechos que están preparando el futuro. No puede desconocerse, sin embargo, que esta imagen del hombre ha imperado casi tres siglos en la vida cultural y política de Occidente, habiéndose mostrado en el pasado como un reactivo eficiente en los múltiples aspectos de esta vida. Pero, desde hace más de tres décadas, tal imagen del hombre está en franca declinación, es apenas una sombra que se esfuma y a la cual vanamente intentan asirse los naufragos del presente histórico.

No existe, pues, el hombre forjado, construido conceptualmente por el racionalismo humanista, es decir el hombre aislado, enteléquico, puramente ideal, sin raíces en un suelo determinado, sin la atadura vital de una nacionalidad, sin nexo con un repertorio instintivo y emocional de preferencias, históricamente condicionadas; tampoco se da, por tanto, la igualdad esencial de todos los hombres sobre la sola base de una razón universal como factor constante e inalterable, que actuaría independientemente de la realidad histórica y psicovital de las comunidades nacionales, de las clases, de las constelaciones raciales.

También estamos lejos, por haberla superado, de la pseudo antinomia de *individualismo y colectivismo*. Nuestra época ya no conoce al individuo como átomo social ni, frente a él, a la co-

lectividad, considerada como agregación de tales átomos, erigida en personaje protagónico de la historia social y política. Conoce, sí, clases antagónicas, cuya pugna es, sin duda, el resorte de la dinámica económico-social; pero también comienza a saber del hombre concreto, histórico, el hombre que, sin desprenderse de los nexos y ámbitos en que está implicado, se perfila como unidad psico-vital y personal y afirma y vigora su humanidad en función de fines reales, immanentes a su peculiar devenir.

4. EXTINCIÓN DEL HOMBRE MODERNO.

DE LOS RESTOS de la idea racionalista del hombre, encarnada en el llamado "hombre moderno", es decir de esta imagen ya en estado de disecación, pretende en vano vivir la destartada sociedad de nuestra época (en particular sus comandos capitalistas y mercantilistas, adueñados del poder político). Ellos forman la costra que oprime y retarda los brotes de una nueva idea del hombre, de gran calado histórico, idea que se viene gestando muy de prisa en las capas profundas de la vida contemporánea. Fuerzas reprimidas, pero que se articulan emocional e históricamente en una generación destinada a troquelar el futuro, impulsan y vigoran esta idea del hombre, con la cual impondrán un nuevo *ethos*, afirmando una voluntad política determinada y estatuyendo también otra escala de valoración para lo cultural, lo económico y lo social.

El *hombre moderno* es un cadáver que los grupos humanos senescentes, naufragos en la procela de estos tiempos, intentan inútilmente galvanizar, acudiendo a lemas y ensalmos que ya no tienen sentido. En carta a Dilthey, el conde Yorck von Warten-

burg le decía: "El hombre moderno, es decir el hombre que viene desde el Renacimiento hasta nuestros días, está listo para ser enterrado".

Este tipo de hombre, vale decir el del liberalismo individualista, última y valetudinaria expresión del "hombre moderno", imbuído de los vestigios del ideario racionalista del siglo decimonono, es el muerto que hay que enterrar. A la época que estamos viviendo corresponde cumplir esta tarea para que aflore del todo a la superficie histórica el hombre nuevo y con él se afirmen y cobren sentido pleno las ordenaciones espirituales y políticas en ciernes.

La historia no tiene piedad con los valores en declinación, con los tipos humanos depositarios de una sensibilidad y de un ideario periclitados, módulos inánimes de un destino que ha hecho su ciclo y que ya no pueden henchirla con una nueva esperanza, con un nuevo ímpetu. Ella sólo acoge en su flujo la fuerza vital en ascensión, el *ethos* en que se concreta un nuevo mensaje para los hombres, la promesa de realización que es incentivo para el esfuerzo. La historia —matriz de posibilidades— sólo se entrega a las generaciones aptas para engendrar en su seno la plenitud de una nueva época, en suma, al tipo de hombre capaz de imprimirle un sentido ascendente y de proponerle metas valiosas inéditas.

5. DEVENIR HISTÓRICO Y METAS OBJETIVAS

Las épocas, según Dilthey, son en su estructura diferentes entre sí. Cada época contiene un nexo, una relación de ideas afines, emparentadas, que tienen vigencia y rigen en los distintos

dominios de la vida cultural, del llamado espíritu objetivo. Es el repertorio común que define el carácter de una época. Pero el fondo último de este repertorio orgánico de ideas lo constituyen las potencias de la vida histórica, en cuyo suelo nutricio enraizan todas las estructuras espirituales objetivas, todas las formas de la cultura. "La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye por doquier el fundamento que jamás puede ser espiritualizado. Es un sueño de Hegel que las épocas representan un estadio del desarrollo de la razón" ².

De los restos de este sueño, tamizado a través del racionalismo liberal del siglo XIX, creía poder vivir indefinidamente y sacar fuerzas el orden de cosas que hoy, subvertido ya en sus fundamentos, está abocado a su disolución.

Afirmar la personalidad y la peculiaridad espiritual de las épocas no significa desperdigarse en un relativismo historicista que, atento sólo al puro y autónomo fluir de estos mundos espirituales desconectados, no atinaría a ver en la historia nada firme que les sirva de punto de referencia, nada que los vincule entre sí y con lo cual ellos establezcan un nexo objetivo y trascendente como pauta del cambio, como meta del proceso histórico mismo. Esto es lo que Ranke ha visto perfectamente cuando, al enunciar su concepción del sentido de las épocas históricas y hacer la crítica de la idea de progreso rectilíneo, nos dice: "cada época tiene su tendencia particular y su propio ideal... Su valor reside no en lo que de ella surge, sino en su existencia misma, en su propia mismidad" ³; esto es, en la identidad consigo misma.

Tampoco, para Ranke, ninguna generación está mediatizada en función de las sucesivas, sino que "todas las generaciones de

² DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII (1927), *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, pág. 345.

la humanidad aparecen con iguales derechos" ⁴. Y contemplando en visión de conjunto la historia universal como proceso supremo que involucra toda individualidad, todos los orbes espirituales, considera asimismo a los Estados "como individualidades, una análoga a la otra, pero esencialmente independiente una de otra... creaciones originales del espíritu humano" ⁵.

Otro tanto podemos afirmar del individuo, el que, en su historicidad, no está entregado a un nudo fluir, a un devenir sin sentido, que no reconozca algo firme en medio de la mutación, y no trascienda hacia algo objetivo, de una objetividad funcional, mas no ontológico-hipostática: ideales, fines, valores. La verdad objetiva, y todas las estructuras objetivas no residen en una instancia trascendente ni en un mundo, asimismo trascendente, de la razón, sin entronque con el humano devenir histórico, sino que pertenecen a éste, a su primaria temporalidad existencial, y han sido consteladas por su fluencia.

6. MISMIIDAD, ALTERIDAD Y HUMANITAS.

HAY, CIERTAMENTE, un reino de fines, normas, valores, que se organiza en un plano objetivo y trasciende la conciencia individual. Cabe concebir, aceptando su vigencia, un espíritu objetivo como totalidad estructurada, pero que ha surgido del proceso histórico, el que está muy lejos de ser el dominio de la pura contingencia y de la irracionalidad subjetiva. Precisamente, la aptitud del hombre para instaurar un reino objetivo del espí-

³ y ⁴ *Über die Epochen der neueren Geschichte*, in *Geschichte und Politik*, págs. 142 y 141, Kroner, Leipzig.

⁵ *Op. cit.*, *Politisches Gespräch*, pág. 93.

ritu le permite, en cada momento de su devenir, ser sí mismo, aprehenderse en su propia mismidad.

En tanto el hombre aspira a lograrse en su ser, a afirmarse en su humanidad, a sentirse idéntico a sí mismo en cada uno de los momentos de su decurso temporal, la identidad personal a que aspira, lo lleva a postular, como garantía de ésta y meta de su esfuerzo, a un tiempo, una trascendencia, en el sentido de la alteridad. Planteando este problema en función de la antinomia finitud e infinitud o historicidad y eternidad, Kierkegaard nos dice que el hombre en su mismidad, en su anhelada auto-existencialidad, siempre tiene algo, el Absoluto frente a lo cual él es su propia mismidad.

Mientras la mismidad del hombre vive y existe, en el sentido más propio de estas acepciones, con su devenir está vinculada una auto-conciencia concreta, la que por manifestarse en la temporalidad, también deviene y nunca cristaliza, como no cristaliza el hombre existente, al cual ella recoge en la vivencia de su propia identidad, anclada en las estructuras temporales de la existencia. Es que el hombre, en todo aquello (ideales, valores, pautas objetivas de vida) a que se proyecta y trasciende desde su concreta historicidad —la instancia inabordable de su ser, de su hacerse en el tiempo— sólo se busca a sí mismo, sólo tiende a aferrar, en medio de la mutación y el cambio, su identidad, plasmándola en una imagen consistente y estable de sí mismo, en una idea de su "humanitas".

Ahora se encamina a una nueva realización de su ser, a una nueva imagen suya. Aspira a realizarse y concebirse en todas sus posibilidades immanentes, a integrarse en sus potencias, a reencontrarse, en fin, a sí mismo en una plenaria concreción de su humanidad esencial.

Imantando su conato, históricamente condicionado y limitado, se yergue el ideal del hombre plenario —postulado por Max

Scheler—, como meta que al par que trasciende el puro devenir, recibe de éste su sentido, el que está latente, en tanto que *existencial*, en la inmanencia de la estructura temporal. Aunque “el todo-hombre, en sentido absoluto, está para nosotros lejano”, hay para cada época “un hombre plenario relativo, un máximo de humanidad plena, a ella accesible”⁵.

Para el hombre concreto, existente, este ideal del todo-hombre es, como meta y modelo, índice de trascendencia, síntesis mediatizadora de todas las estructuras objetivas. Estas representan *lo otro*, no en el sentido de una idea naturalista del ser, ni de un absoluto concebido como Dios personal, sino de un *otro* que, como instancia trascendente a que se proyecta lo humano, permite al hombre en cada momento y etapa de su desarrollo temporal, saber de su concreta mismidad. Es el límite aparentemente fijo que, como punto ideal de referencia, se cierne por sobre el devenir histórico. Pero, al fin de cuentas, lo que a éste lo activa y le da sentido es la existencia, en la cual se determina y realiza históricamente la humanidad en el hombre.

⁵ *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, pág. 56, in *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929.

INDICE

	Pág.
PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN: LOS GRANDES PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA ACTUAL.	
1. El problema de la naturaleza	15
2. El problema de la historia y del hombre	16
3. La concepción de Hegel	18
4. Falencia de la filosofía de la historia	19
5. El sentido histórico	19
6. Las soluciones contemporáneas: Heidegger y Jaspers	20
7. Teorías de la historia como teorías del “sentido”	21
8. El <i>Dasein</i> y la otorgación de sentido	23

I

SITUACIÓN EPOCAL DE LA EXISTENCIA

CAPÍTULO I: EL EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA DE NUESTRA ÉPOCA.

1. Giro existencial del pensar filosófico	29
2. La actitud existencial y las pseudo influencias	32
3. La existencia y los “existencialismos”	35
4. Existencialismo y crisis de la filosofía	38
5. Proyección revolucionaria del “existencialismo”	41

CAPÍTULO II: PRIMADO EXISTENCIAL DE LA PRAXIS.

1. Estructura unitaria de <i>theoria</i> y <i>praxis</i>	45
2. Razón teórica y razón práctica	47
3. La valoración de lo práctico en Hegel	48
4. La llamada "filosofía de la práctica"	49
5. Lo utilitario y lo ideal	51
6. La <i>praxis</i> teórica	52
7. La <i>praxis</i> según el pragmatismo y según Marx	54
8. Situación existencial, <i>praxis</i> y dialéctica	55

II

EXISTENCIA E HISTORICIDAD

CAPÍTULO III: RELACIÓN DE LA EXISTENCIA CON EL SER.

1. Posición del problema en Heidegger	61
2. Memoración del ser e historicidad	63
3. El ser como relación	63
4. Ser y trascendencia	65
5. El ser como progresión temporal finita	67
6. El ser, unidad de los existenciales	69

CAPÍTULO IV: HEIDEGGER, MITÓLOGO DEL SER.

1. El ser y el pensar venidero	71
2. El ente y la nada	72
3. La totalidad mítica del ente	73
4. El mito del ser	74
5. Pensar y poetizar	74
6. El pensador, el poeta y el lenguaje	75

CAPÍTULO V: POSIBILIDAD DE UNA PRAXIS HISTÓRICO-EXISTENCIAL.

1. Comportamiento teórico y práctico	79
2. <i>Praxis</i> existencial y situación histórica	82
3. La estructura ontológica del acontecer histórico-universal	85

CAPÍTULO VI: LA FINITUD DESTINO DE LA LIBERTAD.

1. La libertad como rescate del existente	89
2. Libertad y finitud	90
3. La libertad, según Heidegger	94
4. La libertad, según Sartre	97
5. Finitud, elección y libertad	100
6. Libertad, <u>ipseidad</u> y humanidad	103

III

EL HUMANISMO DE LA LIBERTAD

CAPÍTULO VII: EL HUMANISMO Y SUS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-EXISTENCIALES.

1. Lo humano en la imagen del hombre	107
2. Humanismo y libertad	108
3. Rescate del hombre de su enajenación	110
4. Esencia del hombre y humanización	113
5. Porvenir de la esencia del hombre	117
6. Temporalidad, existencia y ser	118
7. Historicidad del ser y prospección	121
8. Identidad de la existencia y alteridad	123
9. El humanismo de Heidegger	124
10. El humanismo de Sartre	125

CAPÍTULO VIII: HUMANISMO Y CRISIS DE RECUPERACIÓN DEL HOMBRE.

1. "Filosofía de la crisis" y crisis de la filosofía	127
2. El hombre en la crisis de la filosofía	128
3. La ruptura con el platonismo	130
4. El nihilismo, clave de la recuperación del hombre	132
5. Situación fáctica del hombre y trascendentalización	135
6. La autoenajenación del hombre según Hegel y Marx	137
7. Crítica de Marx de la duplicación hegeliana del mundo	139
8. La historia como proceso de rescate del hombre	142
9. El salto en la libertad y el "hombre total"	145

PÁG.

CAPÍTULO IX: HUMANISMO Y TÉCNICA.

1. El problema filosófico de la técnica	147
2. Funcionalismo finalista de la técnica	148
3. El "cosmos" de la técnica y la libertad	150
4. Negación romántica de la técnica: Bergson y Heidegger	151
5. Exaltación de la técnica por el positivismo	153
6. Técnica y destino telúrico del hombre	155
7. La desintegración del átomo y las constelaciones de poder	158
8. El antagonismo de la técnica	160
9. <i>Ratio</i> técnica y <i>ratio</i> ontológica	161
10. Tecnización y catástrofe, según Spengler	163
11. Técnica y voluntad de poderío	164
12. El hombre en la bifurcación de las fuerzas antagónicas	166

CAPÍTULO X: HUMANISMO Y PRAXIS POLÍTICA.

1. Protágoras y el <i>regnum hominis</i>	169
2. Humanismo politicista	171
3. Renacimiento y Humanismo	173
4. El ideal humanista de los siglos XVIII y XIX	175
5. El humanismo estético-clasicista	177
6. Los "humanismos" y el hombre como totalidad	178
7. Formación política y humanismo universal	181
8. Ideal formativo y <i>praxis</i> humanista	184
9. El hombre en la comunidad política	187

CAPÍTULO XI: EL HUMANISMO DE LA LIBERTAD Y SU IMAGEN DEL HOMBRE.

1. El hombre en la peripecia de su devenir	189
2. El hombre esquematizado por la razón	191
3. Hacia una nueva imagen del hombre	193
4. Extinción del <i>hombre moderno</i>	195
5. Devenir histórico y metas objetivas	196
6. Mismidad, alteridad y <i>humanitas</i>	198

ESTE LIBRO
SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 27 DE DICIEMBRE DE 1952
EN LOS
TALLERES GRAFICOS MORENO
CALLE 56 y 21
~~LA PLATA~~
LA PLATA