

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector:* Dr. IGNACIO CHÁVEZ

*Secretario General:* Dr. ROBERTO L. MANTILLA MOLINA

*Director de Publicaciones:* Lic. RUBÉN BONIFAZ NUÑO

CUADERNO 19

---

NICOLAI HARTMANN

AUTOEXPOSICIÓN  
SISTEMÁTICA

Traslación de  
BERNABÉ NAVARRO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

*Colección:* CUADERNOS

*Director:* EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

*Secretario:* RAFAEL MORENO

*Consejero:* ROBERT S. HARTMAN

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1964

Título original:  
*Systematische Selbstdarstellung*  
(Publicado en el tomo II de los *Kleinere Schriften*, pp. 1-51.  
Walter de Gruyter. Berlin, 1955)

\*  
Primera edición en español: 1964

\*  
Derechos reservados conforme a la ley  
© 1964, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

## I

EL SIGUIENTE bosquejo contiene una selección de pensamientos sistemático-filosóficos, como se me ofrecieron en el curso de mis trabajos. No es la exposición de un sistema, sino sólo la del sentido y las tareas de una investigación sistemática, en cuanto se me presenta como la indicada en nuestros días. Este bosquejo decepcionará a todos los que han atribuido a mis trabajos una tendencia sistemática y que no han ahorrado para ello imposición de nombres; el arsenal de conceptos titulares especulativos es rico, para todo se encuentra un "ismo" más o menos mal adecuado. Diversamente les resultará a quienes con base en un instinto filosófico se hicieron parcos en rúbricas trilladas. Son los que no andan de antemano en busca de resultados palpables, que no rehúyen un fatigoso camino de investigación a tientas, conduzca a donde conduzca. Precisamente quien se haya experimentado investigando, sentirá este camino natural y no apremiará a decisiones que pueden ser inmaduras con respecto a la situación problemática de la época.

El pensamiento sistemático no es hoy habitual en quienes construyen sistemas. El espacio del pensamiento constructivo quedó limitado. La ciencia progresa en todos los dominios. Quien desdeña sus resultados, tiene perdido de antemano el juego. No se trata ya, como en época antigua, de poner como fundamento una determinada visión del mundo y llevarla adelante hasta los límites de su capacidad. Ya no está en juego una primera orientación en un caos de fenómenos. Los fenómenos mismos han sido observados, trabajados; mucho de su orden natural se les ha ya ganado. La

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

manera como nosotros los vemos fue formada ya totalmente por categorías. Y estas categorías mismas son múltiples, cada dominio fenoménico tiene las suyas propias incommutables. Quien hoy quisiera alcanzar el aspecto unitario del "sistema" mediante la suposición de un determinado grupo de categorías, tendría que hacer violencia a los restantes dominios. Ofrecería una unidad artificial a costa de la multiplicidad natural, y juntamente con ésta no acertaría *a limine* al mundo, como es. Explicar el espíritu a partir de la materia, o entender la materia a partir del espíritu, el ser a partir de la conciencia; reducir el organismo a mecanismo, o hacer pasar el suceder mecánico por una vitalidad encubierta — todo esto y mucho más es hoy una cosa imposible. Ello contradice ya en los primeros pasos a lo que sabemos con seguridad en los dominios especiales. El pensamiento constructivo ha quedado fuera de juego.

Y no sin razón. Desde un principio era cuestionable. La historia del pensamiento filosófico lo ha disuelto siempre de nuevo y en todas sus formas. La comprensión histórica para ese estado de cosas es la prueba que sirve de ejemplo para la construcción sistemática especulativa. En el historicismo orientado relativamente, como dominó en las primeras décadas de nuestro siglo, aquél llegó una vez más a un extremo constructivo, se derribó a sí mismo y demostró su propia condicionalidad. La tendencia sistemática que partió de aquí ha fracasado definitivamente. La época de los sistemas filosóficos ha pasado.

¿También, por esto, ha pasado el pensar sistemático? Tan poco ha pasado, como no ha pasado nunca el interés por las eternas cuestiones enigmáticas de la metafísica. Incluso tiene aún la antigua urgencia de resolver sumariamente con un golpe las grandes cuestiones enigmáticas. Ahí tiene su raíz indefectiblemente el impulso hacia edificios sistemáticos constructivos. Éstos no faltan tampoco en nuestra época. Sólo que no juegan ya en el progreso real del pensamiento filosófico el mismo papel que en otro tiempo. No son sino deformidades, y tampoco pertenecen a los que se hallan en investigación viva. No convencen ya a ninguno que haya aprendido a pensar científicamente.

El pensamiento sistemático de hoy va por otro camino. Ya no es pensamiento sistemático; mucho mejor debe designarse como pensar problemático. Pensar problemático no es asistemático. También éste pretende llegar a una visión de conjunto. Su meta tendrá que presentársele siempre como sistema. Sólo que no anticipa el sistema. Pretende dejarse llevar primero hacia allí. Sabe que se da una conexión total del mundo. Pero también sabe que no está, sin más, al descubierto; que los fenómenos no lo reflejan de modo directo; que se tiene precisamente que buscarlo e investigarlo primero. Los sistemas constructivos ponían como fundamento un esquema anticipado del nexo del mundo. No lo investigaban, sino que creían conocerlo de antemano. Por eso trataban de descubrir los fenómenos desde él, rechazaban lo que no encajaba ahí y generalizaban lo que convenía con ellos. La consecuencia fue el rechazo de los problemas. Pero, ¿qué sucede cuando una teoría se equivoca al rechazar lo irrechazable? Que se pone a sí misma en el error, se aniquila a sí misma. El idealismo estricto rechazó la cuestión de cómo se forma la conciencia desde lo inconsciente; olvidó que en cada niño recién nacido se efectúa precisamente de modo absoluto ese proceso de formación. El materialismo rechazó la cuestión sobre la estructura propia del espíritu, es más, aun la de lo viviente; pasó por alto que esta estructura propia se halla ante los ojos en un sinnúmero de fenómenos y que no puede ser captada sólo desde las leyes de lo material. El pragmatismo rechaza el problema de la verdad absoluta; no advierte que en sus propios planteamientos eleva precisamente la pretensión de la misma verdad absoluta. El psicologismo rechazó la cuestión sobre la legalidad propia de lo lógico; pero él mismo se servía en sus deducciones precisamente de esa legalidad propia. La tragicomedia del rechazo de los problemas puede palparse allí con las manos. Estas teorías se vuelven contra sí mismas, pues derriban las propias suposiciones. Y no es sino su propia inconsecuencia el que esto se les escape.

En la historia de la filosofía se pueden seguir dos grandes líneas: la del pensamiento sistemático constructivo y la del pensamiento problemático investigador. Las más de las veces

avanzan estrechamente unidas la una con la otra; los mismos pensadores que construyen sistemas son, por lo general, también los promotores de los grandes problemas fundamentales. Pero aun dentro del mundo de pensamiento de una cabeza, ambas líneas son todavía muy bien diferenciables en la mayoría de los casos. A veces, sin embargo, caminan también nítidamente separadas. En figuras tales como Plotino y Proclo, Santo Tomás y Escoto, Hobbes y Spinoza, Fichte y Schelling domina por completo el pensamiento constructivo; en otros como Platón y Aristóteles, Descartes y Hume, Leibniz y Kant domina el pensar problemático. No es ningún azar que filósofos como los últimos no proporcionen sistemas cerrados; que dejen a la posteridad como herencia espiritual esencialísima problemas abiertos. Seguramente también a ellos se les presentaban sistemas concebidos. Pero el cuadro sistemático no les impide mirar al rededor libremente. Dejan vigentes los problemas, como los encuentran; van tras ellos sin preocuparse sobre si de ese modo promueven el sistema o lo destruyen. Así ejecutan un trabajo de un valor mucho más objetivo.

La historia pasa por encima del pensamiento sistemático constructivo. Éste es refutado, superado y finalmente olvidado. Sigue viviendo tan sólo como una curiosidad histórica, como testimonio de una forma espiritual de antaño. La investigación progresiva no hace caso de él. Algo diverso sucede con el pensamiento problemático. Su fuerte es la persistencia en la dificultad una vez conocida, el planteamiento despreocupado de las aporías sin coquetear con resultados previstos. Lo que por este camino es sacado a luz contradice muchas veces la imagen concebida del mundo. Es que para esto, además, está ahí independiente de ella. Y si el sistema cae históricamente, no cae él a la vez, sino que permanece en pie. Por regla general el sistema se muestra ya en medio del trabajo ordinario del investigador como demasiado estrecho para el tesoro problemático. Los problemas, examinados puramente en sí, lo hacen saltar ya entre las manos del autor y lo muestran ya en su propio pensamiento como insuficiente. Con relación al epígono, sin embargo, la diferencia se ofrece mucho más plásticamente. Para él el tesoro intelectual de los grandes

maestros se divide en lo efímero y lo duradero, en lo simplemente histórico y lo suprahistórico, en lo muerto y lo vivo. En general, lo muerto y lo simplemente histórico pertenece al pensar sistemático, lo suprahistórico y lo vital, en cambio, al pensar problemático puro. En él se hallan las adquisiciones de la historia del pensamiento.

Ejemplos al respecto se hallan por todas partes ahí donde está en obra el pensamiento sistemático que abre horizontes. El análisis de los juicios de Kant, su “disquisición metafísica” del espacio y del tiempo, su ley de la restricción, su doctrina del “principio supremo de todos los juicios sintéticos”, o de la “totalidad de las condiciones”, son ejemplos clásicos de un pensar problemático que derriba el sistema. El idealismo trascendental es una forma de sistema en que esas adquisiciones aparecen sólo en forma insuficiente. Pues él, también, ha caído históricamente; aquéllas, en cambio, se han hecho en múltiples formas posesión duradera de la filosofía. Aun el adversario tiene que enfrentarse todavía con ellas. Una relación semejante existe entre las investigaciones fundamentales de Leibniz sobre el problema del apriorismo y su metafísica monadológica; igualmente en Descartes entre su desarrollo de los fundamentos del conocimiento en las *Regulae* y su doctrina de las dos substancias.

La Antigüedad podría ser la más rica en ejemplos de una investigación problemática pura. Los diálogos platónicos, cuya fundamental actitud investigadora se ha convertido en modelo, representan el tipo originario de un auténtico enfoque filosófico de los problemas en cuanto tales. La incompreensión filosófica de los filólogos ha malentendido desde siempre la aparente falta de resultado de muchos de estos diálogos, es más, por ello pensaron tener que explicarlos como meros escritos introductorios y populares. Se creyó saber que el núcleo de la filosofía platónica se halla totalmente en otra parte, en una “doctrina de las ideas”, cuyo cuadro sistemático fue encontrado en estos escritos sólo muy imperfectamente y variando dentro de versiones siempre nuevas. Se partía tácitamente de que Platón es un creador de sistema en el sentido de sus seguidores tardíos; no se reflexionó primero, en absoluto, sobre si él no haya más bien temido las consecuencias

constructivas. Y sin embargo, para el socrático nada pudo ser más obvio que esto. Las cosmologías de los antepasados parecíanle “mitos”; él pretendía algo distinto. Y ¿acaso no le dio la razón la marcha de la historia? Investigaciones tales como las del *Menón* sobre la aprioridad y la facultad de enseñar; o las del *Fedón* sobre la autorreflexión y la contemplación pura, sobre la hipótesis y su prueba con respecto a lo dado, han permanecido vivas a pesar de todo el desconocimiento, y han determinado la historia del problema del conocimiento hasta nuestra época. La metafísica de las ideas, por el contrario, permaneció en todas las épocas como una visión ilusa de soñadores.

En forma todavía más concentrada adquiere vigencia el pensamiento problemático en Aristóteles. Cada investigación empieza con el desarrollo puro de las aporías en cuanto tales, y por cierto sin atender a su solubilidad. Esta aporética, que ocupa en sus escritos la mitad del espacio, contiene un material de ideas que ha seguido siendo fundamental muy por encima de los límites de su llamado sistema, pero que sin embargo no podría ser agotado de ninguna manera por los posteriores. Aquella tiene su valor sistemático muy independientemente de cuán eficaz pueda ser un esbozo de sistema erigido sobre categorías tales como forma y materia, *dynamis* y *energeia*. Después de un dominio de siglos, el sistema cayó definitivamente. La aporética está viva todavía hoy.

Aún no posemos una historia de la filosofía que sepa sacar de lo muerto lo vivo y conscientemente hacerlo fructífero en el progreso. Falta todavía la conciencia de que los tremendos contrastes de las imágenes constructivas del mundo sólo son exageraciones de una consecuencia sistemática especulativa, y de que sólo son una forma de aparición histórica externa, detrás de la cual se esconde el producto real de una investigación penetrante. Todavía se sigue deslumbrado por el brillo de las imponentes construcciones sistemáticas; su desplome, semejante al de los castillos de naipes, todavía no ha hecho entrar en razón al pensamiento histórico. Y, sin embargo, está ante los ojos claramente que detrás de la lucha destructora de los sistemas se oculta algo muy diverso, algo permanente, que crece despacio, que continuamente avanza,

un núcleo de investigación auténtica, mucho más modesto, pero que madura en constante prueba, una estrecha faja de inteligencia serena, en cuya continuidad se incardina de hecho toda nueva investigación. Y en la investigación sistemática, hoy como antes, se da una conciencia por completo natural de esta continuidad. Precisamente el enlace de lo nuevo a lo antiguo lo demuestra. Este enlace es independiente de la polémica. La polémica marcha siempre contra lo constructivo. Ahí es necesaria. En toda la línea de la historia es sólo una autoprotección del pensamiento sistemático contra la perpetua amenaza interna de la construcción especulativa.

¿Cómo es que ese estado de cosas, fácil de captar en la visión de conjunto, no penetra debidamente en la conciencia aún en nuestro mismo tiempo? Esto no puede depender de la falta de “crítica”. Pues crítica suficiente se da justo en el cambio de los tipos de sistema dominantes. Aun la misma crítica radical de la razón, que pretendía ser un prólogo a la metafísica futura, no ha podido hacer aquí tabla rasa. No, los criterios del pensamiento sistemático se hallan en otro lado. Se hallan ahí adonde la crítica radical no ha llegado hasta ahora — no porque no hubiera tenido la fuerza crítica, sino porque no era consciente, en lo más mínimo, de la existencia de tales obstáculos. Tres momentos son los que actúan aquí oscureciendo las cosas: 1) La impaciencia natural de descubrir a toda costa soluciones. 2) La creencia instintiva de que los problemas que no se pueden resolver son filosóficamente infructuosos. 3) La confusión entre contenidos problemáticos y actitudes problemáticas, y el desconocimiento del sentido objetivo de preguntas irrecusables.

De estos tres momentos el primero es el más subjetivo y el más comprensible. Una vida humana es corta, la marcha de los problemas a través de la historia es lenta. Se pregunta para recibir respuesta. Si la dificultad del asunto niega la solución al que interroga, éste trata de forzarla. La solución forzada es entonces la constructiva. Esto es muy humano. Pero es profundamente afilosófico, más aún, contrario a la razón. El lento ritmo de la investigación, el perseverar en la incertidumbre, el esperar paciente, son la verdadera virtud dianoética del filósofo. No todos pueden lograrla. Pues por

regla general significa la renuncia a la visión del resultado y, por consiguiente, a los frutos del propio esfuerzo. El filósofo tiene que trabajar con confianza en el progreso histórico, es decir, en el conocimiento que les corresponderá a otros como fruto. La conciencia de poder aportar lo suyo para el conocimiento venidero tiene que bastarle para su satisfacción. Cuando y donde él más exija, será arrastrado inevitablemente a lo constructivo. Esto pone en peligro el producto puro de su trabajo. Mas para sostener tal autodeterminación crítica —no sólo en los momentos de la reflexión, sino constantemente en la investigación misma, a través de una larga vida humana—, es necesario un altruismo intelectual, que aun el más fuerte no logra fácilmente. La condición fundamental de un pensamiento sistemático es la pureza del *ethos* filosófico.

Más difícil es el segundo momento. ¿Qué aprovecha el trabajo continuo en un problema cuya insolubilidad se advierte? Pues insolubilidad precisamente significa que no se resolverá jamás. Así piensa uno y se deja seducir, sea a un rechazo escéptico del problema, sea a una forzada solución constructiva, que se hace valer quizá hipotéticamente. La historia de la filosofía, sin embargo, enseña que precisamente en tales cuestiones, que a pesar del mucho estudio no han llegado a una solución, debe señalarse un progreso constante de la inteligencia. ¿Acaso ha sido resuelto el problema de la substancia? ¿O el problema del fundamento? ¿O el de la libertad, el de la posibilidad y la realidad, el de la vida? Muy ciertamente que no. Más aún, hoy es más discutible que nunca si se los puede resolver. Pero, ¿acaso por esto todo el trabajo que desde los días de los presocráticos se ha invertido en ellos ha sido infructuoso? Menos que nunca. Este trabajo ha llevado de muchas maneras a la comprensión, y sólo por ese medio ha puesto a la luz el resto insoluble de los problemas. Cada nueva comprensión era precisamente una adquisición del conocimiento. Se ha manifestado que los problemas aparentemente sencillos se dividen en una ramificada red de puntos problemáticos de índole totalmente diversa. Y muchos de éstos se han mostrado del todo solubles. Pero justo por ese medio ha podido precisarse con más exactitud dónde estaba propiamente lo no soluble. El estudio de tales cuestiones, que

no pueden contestarse por entero, está muy lejos de ser infructuoso. Es un error pensar que únicamente las “soluciones” llevarían adelante al conocimiento — el inevitable error de los principiantes y los adeptos. En general es incluso absolutamente al revés. Las pretendidas soluciones son los errores especulativos. Al contrario, el infatigable estudio de los problemas en cuanto tales, que sirve a su propósito no por recompensa —la recompensa de una satisfacción metafísica— es lo verdaderamente valioso, estable y permanente en el tesoro intelectual de la historia de la filosofía. Y lo es aun cuando escépticamente el investigador mismo que lo realiza no confíe en él. Así, indudablemente, no está consignado en los manuales de historia de la filosofía. Todavía no tenemos una historia escrita del pensamiento sistemático como trabajo sobre los problemas.

Pero las fuentes más amplias del error están en el tercer punto. De aquí también ha partido la mayor desorientación. Siempre se piensa que los problemas, a pesar de todo, son obra humana, y que está en el poder del hombre plantearlos o no plantearlos. Aquello por lo que no se pregunta, no le importa a uno; aquello con lo que no se progresa, es justamente abandonado. Esto suena demostrativo y claro. Cosa muy distinta, sin embargo, enseña la experiencia que da forma al pensamiento filosófico en su historia. Las preguntas se agolpan sin consideración alguna a solubilidad o insolubilidad. Si se las rechaza, regresan en otra forma. No dejan al hombre reposo alguno. Este no puede al arbitrio desembarazarse de ellas. Sucede como con la piedra en el campo, que el gigante lanza en vano hacia el cielo para que no esté sobre la tierra; vuelve a caer y siempre se halla de nuevo allí.

Si sólo estuvieran en juego nuestros planteamientos o concepciones de los problemas, sería diferente. Pero no está en juego eso. Está en juego siempre, en último término, la enigmaticidad del mundo, tal como es. Esta enigmaticidad no ha sido creada por el hombre y no puede ser suprimida por él. No puede transformar al mundo, tal como es; tiene que aceptarlo como se le ofrece. Y tiene que enfrentarse con los enigmas que éste le plantea. Puede, evidentemente, ignorar estos enigmas, puede vivir al margen de ellos; no todos necesitan,

sin duda, ser filósofos. Pero no puede cambiarlos, si es que llega a poner su atención en ellos. Éste es el sentido de la palabra de Kant acerca de las preguntas irrecusables, pero que no pueden contestarse. Tales preguntas son el destino del hombre, exactamente como su mismo estar inserto en este mundo. Y, por cierto, son el duradero e históricamente ininterrumpido destino del hombre. Mientras la existencia humana permanezca encadenada a este mundo, también su reflexión y búsqueda filosóficas permanecerán encadenadas a estas eternas preguntas enigmáticas, sea que las pueda resolver o no.

En este sentido los contenidos problemáticos en cuanto tales son algo muy diverso de los planteamientos problemáticos. El planteamiento problemático cambia de época a época, es más, de un pensador a otro. Está condicionado tanto histórica como individualmente. Hay problemas que son planteados en un determinado tiempo histórico y que absolutamente no pudieron ser planteados antes, aun cuando los fenómenos que constituyen su contenido hayan existido desde siempre. El surgir de las preguntas está ligado a determinadas condiciones, a un cierto enfoque, a un particular estado del saber. Esto no significa que un día el hombre se los imagine. Más bien, en un determinado estado de madurez de su comprensión del mundo, es empujado inevitablemente hacia ellos por el ser-así del mundo. Aun en el planteamiento problemático como tal, no hay en absoluto una libertad ilimitada. En cambio, sí existe determinado espacio para el interés inquisitivo dentro de lo que se ofrece como cuestionable en la época. Este espacio es el que induce siempre de nuevo a considerar los contenidos problemáticos mismos como libremente creables y aniquilables. La tremenda arbitrariedad del rechazo del problema en los sistemas constructivos presta continuamente apoyo a este error. Mientras en la filosofía no se vea otra cosa que la serie de los sistemas —y ésta es todavía la forma dominante de ver las cosas— no puede uno divisar los eternos e irrecusables contenidos problemáticos. Así ocurre que se necesita previamente una reflexión especial sobre la línea histórica del pensamiento problemático, que se oculta tras la fachada de los sistemas, para asegurarnos de aquellos contenidos.

Sin duda hay también aporías artificiales y dificultades forjadas por uno mismo. En todos los tiempos las encontramos. Son reconocibles históricamente en que, junto con el abandono del prejuicio sobre el que descansaban, desaparecen sin dejar huella, tanto que resultan casi incomprensibles para el epígono. Estas dificultades artificiales no son puntos de partida, sino productos de los sistemas especulativos. Los supuestos de la metafísica, falsamente tomados como base, las traen por primera vez consigo. De esta clase es la aporía del libre albedrío en el sistema del materialismo (mecanicismo universal del mundo), así como en el sistema del finalismo (teleología del mundo). Aún más gráfico es el ejemplo del idealismo en su confrontación con la conciencia natural de la realidad. No puede ponerse en discusión el hecho de que pasamos nuestra vida entera convencidos de que las cosas son algo real independientemente de nuestra opinión. El idealismo explica esto como apariencia. Pero entonces tiene que mostrar sobre qué descansa la apariencia y por qué ésta sigue existiendo inquebrantablemente, aun cuando la teoría la contradiga. En el empeño en torno a tal explicación Fichte y Schelling se vieron forzados a admitir una producción inconsciente. En realidad ahí se hallaba la auto-supresión del idealismo. La aporía era en tal caso artificial, forjada por uno mismo. No existía base alguna para impugnar la realidad del mundo. El sistema mismo fue el que creó la base para ello, él mismo trajo la dificultad consigo. La teoría contradijo un fenómeno básico. Pues la conciencia natural de la realidad es un fenómeno básico y en cuanto tal no puede impugnarse en absoluto. Los fenómenos son siempre más fuertes que las teorías. El hombre no puede cambiar los fenómenos; el mundo permanece como es, piense lo que piense el hombre sobre él. El hombre puede solamente captarlo o errarlo.

Puede también describir lo captado, destacar ahí lo enigmático y buscar después soluciones. Esto es algo distinto a pretender imposibles con la teoría. Salvaguardar los fenómenos es una primera exigencia. En los fenómenos, tal como se ofrecen, está siempre el primero e ineliminable testimonio del ser para la conciencia. Son suficientemente enigmáticos.

Pero los enigmas que proponen son aporías naturales. En ellos están los problemas irrecusables y que crecen naturalmente, cuyo contenido no puede el hombre cambiar. Y en tanto estos problemas encierran un resto insoluble, y son en consecuencia problemas metafísicos, está en ellos la metafísica que crece naturalmente, con la cual, como tarea, tiene que habérselas el pensamiento filosófico.

En la lenta penetración de este general estado de cosas en la conciencia se halla la razón de por qué la época de los sistemas e “ismos” ha pasado. Ciertamente viven todavía algunos de ellos. Pero es una vida débil, decadente. La verdadera filosofía de la época no está en ellos. Las señales de la desorientación son ahí perceptibles. El pensamiento sistemático está en vías de revolución, se aparta de lo constructivo, retrocede hacia un camino más llano, más modesto, pero más seguro, de la investigación pura. Esta revolución puede llamarse el gran desengaño de la filosofía. De este modo anda precisamente el mismo camino que siguieron antes de ella muchas ciencias particulares. El período del desengaño ha sido siempre un período de gran auge. También la filosofía puede aguardar su auge con segura confianza. Precisamente la extinción de los brillantes esfuerzos especulativos, que hoy es sentida por muchos como el ocaso de la filosofía, es el síntoma al respecto.

Tampoco faltan síntomas positivos. El trabajo dentro del nuevo espíritu ha empezado hace mucho. Muy conocida es la sana tendencia: ¡Vuelta a los fenómenos! No solamente la estricta “fenomenología” va por este camino. Simplemente tiene el mérito de haber dado expresión a una amplia tendencia metodológica. En el fondo la tendencia que aquí revive otra vez es una de las más antiguas de la investigación. Precisamente la fenomenología de gremio ha exagerado el principio. Pues se queda detenida en los fenómenos descritos en cuanto tales, cree tener ya con la “mostración” de lo universal la esencia de la cosa, y explica a ésta como absoluta. De ese modo los problemas que se hallan en los fenómenos permanecen ignorados. Es más, justamente con ello han sido metafísicamente predecidos — bajo el pretexto de una neutralidad fenomenológica.

La verdadera tendencia filosófica en este movimiento es mucho más radical. Para ella, el mostrar y describir es sólo un preámbulo de la investigación, una entrada, un medio para recuperar en su originalidad las grandes cuestiones fundamentales. Sólo en tanto esta relación se hace clara, lo vital de la fenomenología viene a ser correcto. Quien se satisface con la “descripción de la esencia”, finge, quiera o no, soluciones de problemas entendidos a medias. Con ello reincide inconscientemente en el atavismo de los sistemas. El verdadero trabajo tiene que empezar sólo ahí donde aquél termina.

El pensamiento sistemático logra con esto una estructura totalmente determinada y formada. En la línea entera de su multiplicidad de contenido ha de recorrer tres grados. En todos los dominios la filosofía tiene que estar al final de una descripción fiel de los fenómenos. Después, en conformidad con el estado de la investigación respectiva, tiene que estudiar los problemas en tanto constituyen lo incomprendido de los fenómenos y, consiguientemente, poner en claro las aporías naturales. En este estadio es aporética. Sólo en tercer lugar puede abordar la solución de las aporías, es decir, avanzar a la teoría.

Esta progresión: fenomenología, aporética, teoría, no puede abreviarse. Los dos primeros grados, tomados cada uno por sí, son un amplio dominio de trabajo, una ciencia entera. Y precisamente porque ninguno de los dos es lo definitivo y verdadero, se pone sobre ellos el mayor énfasis. Su dominio de trabajo es aquél en donde los sistemas constructivos han pecado. Precisamente éstos se quedaron siempre demasiado cortos. Y justo por ello las teorías estaban sobre bases débiles. Aquí es preciso crear fundamentos sólidos — no los fundamentos objetivos de la teoría (éstos deben más bien ser encontrados sólo cuando empieza el estudio de las aporías), sino los puntos de partida del conocimiento, en cuanto que éste debe ser algo más que descripción de lo encontrado antes.

En lo que toca al tercer grado, ha de ser un tratamiento puro de las aporías destacadas, y por cierto con base en el mismo resultado presente en los fenómenos. Dicho tratamiento o estudio no es sin más una “solución” de las aporías. Sólo puede tender hacia una solución. De antemano no puede



decir ni cómo resultará la solución, ni si absolutamente es posible alguna. El estudio de las aporías es algo muy distinto cuando puede apoyarse en un limpio trabajo previo, realizado sobre el fenómeno y el problema, que cuando parte sin más de algo supuestamente dado. Los problemas vistos con ingenuidad han sido planteados las más de las veces equivocadamente, y aciertan a la cosa sólo en forma periférica. Pues el planteamiento problemático condicionado se toma por el contenido problemático objetivo. Así se entremezclan muchas aporías artificiales y las naturales son encubiertas. Pero, ante todo, sólo después de efectuado el trabajo de la aporética, resulta posible dar nuevamente a la "teoría" misma su verdadero y originario sentido.

Teoría quiere decir "contemplación". Esto casi se ha olvidado hoy. Como contemplación pura fue entendida por Aristóteles. Su sentido, por consiguiente, no es ni doctrina, ni sistema, acaso ni explicación o fundamentación. Su sentido es sólo el penetrante contemplar mismo, la intelección pura como tal, en cuanto que con base en un amplio mirar en torno y un procedimiento cauteloso ve más que el ingenio mirar hacia. Teoría, en un sentido eminente, es la visión panorámica de lo contemplado en la omnilateral entrega a la multiplicidad del objeto. En tal sentido hay en ella indudablemente una tendencia natural hacia el sistema. Pero, justo sólo la tendencia, no la anticipación; tampoco la garantía de que el pensamiento finito llegue a alcanzar un sistema.

## II

¿QUÉ ES, PUES, PENSAMIENTO sistemático — en conformidad con la situación problemática de nuestro tiempo? No basta caracterizarlo metodológicamente. También en cuanto al contenido tiene que poder ser precisado.

La respuesta se halla en la inserción de lo metafísico en los problemas, que se han manifestado como aporías naturales y perennes en los diversos dominios. La metafísica ha sido considerada desde antiguo como región central de la filosofía. En ella siempre se trató de un determinado residuo de problemas que no pueden resolverse tan fácilmente. En torno a ellos giró la gran disputa de los sistemas en todo tiempo. Por eso es necesario también precisar nuevamente su sentido. Pues en la filosofía de nuestro tiempo no se trata de esa disputa.

Por metafísica pueden entenderse tres cosas. Se la puede concebir como peculiar dominio comprensivo de objetos trascendentes; así la entendió Kant como el dominio especulativo de las ideas: Dios, libertad, alma. En este sentido quedó fuera de juego, por lo menos como disciplina filosófica. En segundo lugar, se la puede entender como el campo de lucha de los sistemas especulativos, de las construcciones doctrinales y de las imágenes del mundo. En este sentido es depósito inestable de soluciones contradictorias de problemas; ahí vuelven los problemas siempre de nuevo y en el fondo, por tanto, quedan sin resolver, mientras que las suposiciones especulativas varían dentro de la mayor libertad. También en este sentido la metafísica podría haber quedado fuera de juego. Pues precisamente el pensar sistemático no es ya el de las suposiciones construidas. No se mueve ya en la di-

mención de supuesto y consecuencia. Quedó fatigado del constante fluctuar.

¿Qué sentido de metafísica le resta a la época actual? No otro sino el de una metafísica de los problemas y del trabajo constante en su superación. Metafísica en este sentido no es inestable, no es una caza entre sí de los sistemas. Es un proceso lento de la investigación. Pues los problemas cambian sólo de hábito, su contenido permanece el mismo, son perennes. De esto se encarga precisamente el resto insoluble en ellos, por una parte, y por otra, su irrecusabilidad. En este sentido son metafísicos todos los problemas que se escapan a la solubilidad directa, muy independientemente del dominio particular de la filosofía en que estén situados. En realidad están esparcidos en todos los dominios, se hallan por todas partes en el trasfondo de lo conocible. Y todo trabajo continuado sobre estas cuestiones puede tener validez como metafísico, sean cualesquiera los caminos que siga.

Pero lo peculiar es que casi en todos los dominios las cuestiones filosóficas fundamentales y centrales son de esta clase. Son cuestiones metafísicas en el sentido de cuestiones que no pueden resolverse definitivamente. El resultado de esta circunstancia es que el pensamiento sistemático es necesariamente pensamiento metafísico, e investigación sistemático-filosófica es necesariamente investigación metafísica. Son las antiguas, eternas aporías con envoltura irracional, ante las cuales el hombre se ve continuamente puesto. Pues vive continuamente en el mismo mundo y tiene que aceptarlo como se presenta.

Este estado de cosas es el decisivo, pues constituye la perpetua situación fundamental de la filosofía. Frente a ella las diferencias de puntos de partida y de doctrinas son relativamente triviales. No significa que todos los problemas filosóficos, tomados individualmente, sean metafísicos, pero sí que en los complejos problemáticos naturales, donde únicamente se presentan, conducen hasta cuestiones metafísicas fundamentales. Por tanto, cuestiones filosóficas parciales aisladas se pueden muy bien tratar, dentro de ciertos límites, en forma no metafísica. Pero, en sí, en virtud de su implicación, todas tienen sus raíces en cuestiones metafísicas fundamen-

tales. Y puesto que los problemas especiales no pueden resolverse sin los problemas fundamentales, por eso todo tratamiento imparcial de los problemas conduce hasta ellos. No enfrentarse con ellos significa renunciar a la filosofía.

Por otra parte, no se puede eliminar de los problemas fundamentales el contenido mismo metafísico. La eliminación sería un no acertar a los problemas. Así, pues, la metafísica de los problemas avanza por completo al centro. Precisamente el manejo del residuo irracional en ellos es lo que importa. Toda crítica juiciosa del conocimiento, aun la kantiana, ha reconocido esto tácitamente. Pues siempre se dirigió sólo contra la metafísica de determinadas "soluciones", no contra la de los problemas. No toca, de ninguna manera, el derecho a un tratamiento ilimitado de los problemas, más bien pretende ser su prolegómeno. Sólo el neokantismo, el criticismo estricto, se desvió de esta línea. De él data el prejuicio de que la filosofía tiene que ser ametafísica. Su acción disolvente sobre la herencia de Kant no se ha suprimido aún.

Es una falla fundamental considerar como científicamente admisibles sólo los problemas que pueden resolverse. No se puede en absoluto saber jamás, de antemano, qué puede resolverse y qué no. Sólo la solución misma demuestra la solubilidad. Así, es un verdadero contrasentido seleccionar los problemas por su solubilidad. Todo problema puede ser tratado, y todo paso hacia adelante en el tratamiento es un entender positivo, sea que conduzca o no a una solución. En todas las ciencias esta regla vale como algo que se entiende por sí mismo. No existe absolutamente ninguna razón para que en la filosofía fuera de otra manera.

La tarea de cerciorarse sobre este estado general de cosas no puede ser cumplida en una exposición meramente de principio. Tiene que ser ejecutada en detalle — por lo menos dentro de una cierta selección. Pero entonces coincide con la entrada en la aporética filosófica misma. Los siguientes ejemplos han sido escogidos de tal manera que den al mismo tiempo un cierto panorama sobre la variedad de los problemas fundamentales.

1. En primer lugar debe decirse que no únicamente la verdadera filosofía contiene problemas metafísicos. También las

*ciencias positivas* los contienen — quizá todas, pero muy notoriamente sólo algunas. Así, en la matemática es y será un problema metafísico la validez de los axiomas. No son demostrables. Su evidencia tampoco es en absoluto autónoma; precisamente es proporcionada por la inteligencia de los teoremas, que deben apoyarse sobre aquéllos. El objeto de la ciencia más racional no es en absoluto un objeto enteramente racional. Lo mismo vale de los fundamentos de la física. La física teórica se ha vuelto en nuestros días una ciencia altamente especulativa. Desde sus propias dificultades fue urgida a una revisión de sus presupuestos. Pero el nuevo fundamento que se conquistó no tiene la diafanidad del de la mecánica clásica. Aquél pone al descubierto en toda la línea los límites de lo inequívocamente comprensible; se hace notar el impacto de lo irracional. — En las ciencias biológicas la situación es conocida de todos: una sobrecabundancia de material empírico se halla frente a un mínimo de teoría. La comprensión de la legalidad va cojeando muy por detrás de los hechos. No muy diversamente sucede en las ciencias del hombre, del espíritu, de la historia. ¿Sabe acaso la jurisprudencia sobre qué descansa la validez de las normas de derecho vigentes? Si se las reduce al sentimiento jurídico, su origen resulta subjetivo; si se apoya uno en su relatividad histórica, su existencia resulta accidental. Pierden el carácter de norma. La misma irracionalidad de los fundamentos se refleja en la relación de derecho y poder, de libertad y obligación, de exigencia de la comunidad y exigencia del individuo.

Todas las ciencias están llenas de tales cuestiones limítrofes. Y siempre tocan los fundamentos últimos. El engaño sobre ello es posible en todas partes sólo mientras no se pregunta acerca de estos mismos fundamentos últimos. Es privilegio de la ciencia positiva poder desembarazarse de estas cuestiones en amplios trechos de la investigación. La filosofía no puede.

2. Es un error pensar que la metafísica empieza sólo con la especulación sobre Dios y el alma, o sobre el cosmos como un todo. Esto es un rudimento que viene de la época de la teología, psicología y cosmología racionales. Las cuestiones metafísicas se presentan más bien en todas las esferas inme-

diatamente detrás de lo dado y de lo captado. Esto vale también absolutamente de las disciplinas de ninguna manera especulativas.

Como tal se admitirá en todo caso a la *lógica* — no la trascendental o dialéctica, sino la simple lógica formal. En Wolf se llamó *philosophia rationalis*. Se pensó poder llevarla adelante en una forma puramente demostrativa. Pero demostración y racionalidad encuentran un rápido fin en la verdadera cuestión central sobre el modo de ser de la legalidad, bajo la que se hallan conceptos y juicios, y con base en la cual, por tanto, se concluye. Aquí pertenecen, además de las tres leyes lógicas fundamentales, también las leyes más especiales de la tabla de la oposición, de la conversión, de las figuras del silogismo y de los modos, hasta los detalles y varias cosas más. Si estas leyes son, pues, meras leyes del nexo mental, su validez queda restringida también al reino del pensamiento. Entonces resulta incomprensible cómo algo deducido en el razonamiento pueda demostrarse como acertado para el ser. La “validez objetiva” de la legalidad lógica consecucional está en tela de juicio. Sin embargo, es aquello mediante lo cual el nexo lógico adquiere valor conocitivo. Nadie saca conclusiones puramente por gracia del experimento mental. Se deduce para inferir algo que es y que no está dado en forma directa, para extender el conocimiento. ¿Cómo es, sin embargo, que lo inferido en el raciocinio bajo las leyes del pensamiento —presupuesta la verdad de las premisas— es también verdadero y se muestra verdadero en la experiencia, sólo con tal que el silogismo sea lógicamente consecuente? ¿Cómo es que a la consecuencia lógicamente inmanente corresponde una consecuencia realmente trascendente?

En esta cuestión se trata, exactamente como en la “deducción trascendental” de Kant, de la demostración de una validez absolutamente supralógica. Ahora bien, aquella condición bajo la que las leyes lógicas únicamente pueden tener validez supralógica, es justo la de que ellas mismas sean algo más que simples leyes lógicas. Originalmente tienen que ser a la vez leyes del ser. Lo real, cuya determinación es deducida, tiene que subordinarse incondicionalmente a ellas, tanto como el nexo de los conceptos y juicios. Con esto las leyes

lógicas se muestran cargadas metafísicamente en alto grado. Una lógica como la de nuestro entendimiento, que subsume lo particular bajo lo universal, carecería de significación en un mundo en donde lo particular real (el caso individual) no estuviera también sometido a algo universal. Carecería de significación, porque carecería de objeto. Sólo en un mundo que, a su vez, esté *realiter* bajo leyes universales, tiene aquélla valor conocitivo y puede inferir algo real partiendo de premisas dadas. Por esto, en la cuestión acerca del modo de ser de las leyes lógicas se halla un problema que sobrepasa con mucho a toda experiencia y a todo lo demostrable en forma directa. Y esto precisamente porque su contestación está ya supuesta en toda experiencia de lo real. Toda experiencia, en efecto, ha sido ya impregnada profundamente por la subsunción lógica; y por cierto aun ahí donde esta subsunción no se halla explícita en forma de conclusiones efectuadas conscientemente.

Este trasfondo metafísico de lo lógico está ya presupuesto en toda teoría lógica. No se lo advierte únicamente porque se presupone, como natural, una solución del problema en sentido positivo. Pero justo en la aparente naturalidad se encierra la aporía metafísica. Ésta, en verdad, no ha sido resuelta de ningún modo, mientras la contemplación se mantiene fija en la inmanencia lógica. Es más, no ha sido aún conocida en absoluto. La gran alucinación a este respecto tiene su raíz en la costumbre de tratar la lógica como pura "legalidad del pensar". Y detrás se halla la predecisión inconscientemente metafísica del punto de vista de la inmanencia misma.

La cadena de problemas verdaderamente filosófica de lo lógico empieza apenas donde fue suprimida esa alucinación. Pero entonces la aporía de la validez objetiva de lo lógico conduce más allá de los límites de lo lógico mismo. Introduce directamente en el campo de lo ontológico. Pues afecta a la relación entre legalidad del ser y legalidad lógica. Y en cuanto que la legalidad del ser, por su parte, es categorial, es decir, tiene su raíz en categorías del ser propias, la fundamental aporía ontológica de lo lógico no se puede tratar de otra manera sino en un análisis categorial básico.

3. En su forma, la psicología pasa por no menos ametafísica que la lógica. Aquí ciertamente los tiempos han cambiado. La psicología elemental, que creyó poder construir y explicar con elementos, pertenece al pasado. Hoy se conoce muy bien la alta complejidad precisamente de los primeros datos de lo anímico, se sabe acerca de la artificialidad del aislamiento de sensaciones, reacciones, etcétera; más y más el análisis va hacia las totalidades de contenido y de proceso. Pero con ello quedó libre también la mirada para el trasfondo metafísico de lo anímico. También aquí ha surgido el problema del modo de ser y no quiere ya dejarse desplazar: el ser mismo de lo anímico está en cuestión.

Resultó fácil esto mientras la cuestión del ser retrocedió más allá de los fenómenos. La forma en la que "aparece" lo anímico es la experiencia interna inmediata de los actos. De ahí se equiparó la experiencia del acto con el acto. Por ese medio se logró una especie de positivismo psicológico. Tan sólo se necesitaba analizar lo contenido en la experiencia, destacar lo semejante, entender la semejanza como legalidad, llegando así a un sistema de leyes psíquicas, comparable al de las leyes físicas. Así se pudo pretender dominar la enorme esfera de la multiplicidad anímica con una psicología pura de la experiencia.

El punto de vista de que no es así, se hizo oír muy pronto. Es antigua la sospecha de que no se puede convertir en objeto al sujeto con todo lo que le pertenece. Junto a esto viene la duda sobre el método introspectivo: la autoobservación afecta al acto observado, la observación sobre la persona con quien se experimenta sigue siendo indirecta, supeditada a la declaración y, por consiguiente, no se acerca a lo anímico mismo. Los argumentos pueden ser equivocados, pero al menos algo correcto se expresa en ellos: que se da una presencia de los actos anímicos independientemente del saber acerca de ellos. Y ahí se evidencia de manera inmediata la distinción entre acto y conciencia del acto. Pero como la conciencia del acto tiene primariamente la forma de la experiencia anímica, esas sospechas se dirigen ya en realidad contra el principio de la psicología de la experiencia. Un paso ulterior en esta dirección se realizó con el conocimiento de

que no coinciden en absoluto vida anímica y conciencia, de que todo lo consciente más bien aparece ya en el trasfondo de algo inconsciente, en el que tiene su raíz. Sin duda, el concepto de lo inconsciente fue pronto exagerado de nuevo especulativamente. Elevado a principio metafísico, condujo a una cómoda metafísica de los fenómenos vitales, que en el fondo no explicaba nada y sólo agrandaba el enigma.

Hay una reflexión mucho más crítica, que se atiene muy ceñidamente a los fenómenos analizables. Con ella ha mostrado M. Geiger, en su fragmento sobre el concepto de lo inconsciente, que se da un ser de los actos anímicos, el cual existe independientemente del grado en que se experimenta. El ejemplo que lo evidencia es el fenómeno de la voluntad. Se toma, digamos, la decisión para un trabajo importante; la voluntad de llevarlo a cabo sigue sosteniéndose durante días y meses, logrando que se ponga uno cada día nuevamente al trabajo; pero en cuanto tal no es "experimentada" otra vez en modo alguno cada día. Se hunde en el inconsciente, donde sigue existiendo, por cierto como un poder real, que sigue actuando ahí. La voluntad puede muy bien avanzar de nuevo a la conciencia, por ejemplo, cuando es cruzada por otras tendencias y tiene primero que imponerse nuevamente contra ellas. Volver a encontrar el camino hacia aquélla puede tener el carácter de una nueva resolución. Pero aun la voluntad renovada no sigue existiendo como experiencia de la voluntad, sino sólo como actividad impulsora en el trasfondo de la actuación que aquélla desata. Aquí puede verse claramente que el acto en cuanto tal tiene un ser anímico, y por cierto absolutamente real, independiente del ser experimentado, es más, independiente de su ser consciente o inconsciente. Este ser anímico es la realidad psíquica.

Lo que vale de la voluntad, vale de muchísimos actos emocionales. La vida afectiva está llena de trasfondos no experimentados. Esto salta a los ojos del modo más claro en los sentimientos. No hay cosa más difícil que tener interna claridad acerca de los verdaderos sentimientos propios. Amor, por ejemplo, puede existir en forma profundamente inconsciente. El inexperto, que por primera vez ama, se inclina fácilmente a negar su propio amor, aun frente a sí

mismo — de ningún modo sólo por vergüenza o insinceridad, sino porque efectivamente no sabe de él. Y en la vida suelen después marchar las cosas de tal manera que sólo un suceso, una situación —quizá un peligro de la persona amada— le abre los ojos acerca de su amor, y lo convierte en experimentado. También se da lo mismo inversamente. Se cree respetar a alguien, ser su amigo (por ejemplo, ahí donde se halla detrás un deber de gratitud sentido); pero cuando llega el instante de intervenir en su favor, se retira uno sin participar. Sólo más tarde se experimenta en el propio obrar de qué índole era el sentimiento real. Era del todo distinto. Este sentimiento del todo distinto existía ya en realidad desde hacía mucho tiempo, pudo manifestarse mucho tiempo antes. Pero existía como no experimentado.

Si se comprendió una vez básicamente este estado de cosas, el problema psicológico total muestra un aspecto enteramente cambiado. No se trata ya sólo de actos "de conciencia", se trata también de actos de lo anímico inconsciente; y por cierto sin que pueda trazarse entre éste y aquél un límite esencial preciso. Se da una realidad psíquica de los actos en el sentido de un auténtico ser en sí real, es decir, en el sentido de la independencia respecto del saber, del ser experimentado y de la conciencia. Pero esto psíquicamente real es luego, en forma manifiesta, el verdadero objeto de la investigación psicológica. El objeto ya no es la experiencia, tampoco lo experimentado en cuanto tal, sino el efectivo acto anímico. El modo de ser en esta realidad psíquica es sumamente enigmático. Se halla en el mismo grado de impenetrabilidad metafísica que el de la realidad exterior de cosas y acontecimientos. El objeto de la psicología se muestra como metafísico de suyo. Toda teoría que pretenda ser más que una mera descripción, resulta aquí necesariamente, ya desde los primeros pasos, metafísica.

Por más diversos que sean los dominios problemáticos de la lógica y de la psicología, sin embargo, parecen, una respecto de otra, absolutamente iguales en que ambas conducen hasta un problema metafísico del modo de ser. Esto, empero, significa: el problema filosófico fundamental en ambas es ontológico. Ya no es posible desconocer esto actualmente.

Pero de ese modo la tarea de la ontología se coloca en pleno centro del pensamiento sistemático. Los problemas de dominios heterogéneos convergen en ella. Y si resulta algo semejante en otros dominios de investigación filosófica, no puede quedar ninguna duda sobre la dirección inquisitiva en que deben buscarse los fundamentos universales de aquella disciplina filosófica central, que es el *desideratum* de todo pensamiento sistemático.

4. Esto se confirma ahora de un modo aún muy diverso, si nos volvemos al dominio que a los ojos del criticismo debió estar llamado a arrancar de raíz la metafísica: la *teoría del conocimiento*. Se creyó poder suministrar, en la crítica del conocimiento, la prueba estricta de que la comprensión metafísica era una cosa imposible, es más, que los problemas metafísicos —y entre ellos se contaba a todos los problemas ontológicos— son cuestiones falsamente planteadas, injustificadas. Aun la crítica kantiana de la razón se entendió hasta el punto de que había ya suministrado, en el fondo, esta prueba. El retroceso de la lógica a una teoría immanente del pensar, de la psicología a un análisis de la experiencia, era ya un producto de esta concepción. El sentido de la crítica kantiana había sido puesto ahí completamente de cabeza. ¿Dónde, sin embargo, se hallaba el error?

Históricamente se hallaba en el cuestionable hábito mental de ver a Kant exclusivamente como el constructor sistemático del idealismo trascendental. Se eliminó la cosa en sí, se devaloró el papel de la “realidad empírica” en el fenómeno. Que precisamente la cosa en sí era un concepto fundamental eminentemente crítico; que la doctrina del objeto trascendental la había ligado muy positivamente con el fenómeno; que el aparecer, sin una cosa en sí que apareciera en él, sería precisamente según Kant una apariencia vacía: todo esto se había disipado detrás de la importancia constructiva del idealismo. Así, por cierto, era fácil entender el conocimiento como no metafísico. Pero, ¿era, a decir verdad, todavía “conocimiento” lo que se pensaba? ¿Es posible, pues, llamar aún conocimiento a la conciencia de algo que no existe en sí en absoluto?

Sistemáticamente, el error es, sin duda, más profundo. Uno se había acostumbrado a entender el conocimiento o como acto de la conciencia o como estructura lógica significativa (juicio). Se había perdido de vista completamente el verdadero sentido del “captar algo”. En esto el logicismo no era nada mejor que el psicologismo. Para él, conocimiento coincidía con estructura lógica. En el “juicio” se tenía la unidad de contenido cerrada en sí, que no necesitaba absolutamente una referencia desde sí hacia objetos reales. La teoría de la ciencia se pudo mantener sobre esta base en forma puramente immanente. Pero un problema de la verdad como pregunta sobre la coincidencia o no coincidencia con un objeto, que en cuanto tal debiera ser captado, resultaría entonces superfluo. Tampoco la fenomenología ha conducido esencialmente más allá de esto. Aquí la relación entre acto y objeto fue puesta por base como algo necesario para toda conciencia (“conciencia de”). Pero de este modo el objeto era solamente un “objeto intencional”, no objeto de conocimiento. Así no se podía en absoluto distinguir fundamentalmente el objeto de la fantasía respecto del objeto de la experiencia. En todas estas concepciones la relación entre sujeto y objeto se presentaba como perfectamente correlativa. Desligar el objeto del sujeto, admitirlo como existente en independencia del acto conocitivo, era según esto imposible.

En todo ello, el fenómeno fundamental del conocimiento como un “captar algo” fue originariamente desconocido. Ahora, si a la inversa se parte desde este fenómeno fundamental, lo primero que se sigue es que el objeto del captar existe necesariamente en sí. Todo conocimiento, según su esencia, se dirige al ser, en tanto éste, además, existe antes e independientemente de aquél. Un objeto intencional, en consecuencia, no basta en él. Nadie cree que el objeto de la percepción nace sólo en la percepción (por ejemplo, en el mirar). Más bien la convicción fundamental de ordinario, es que, antes de todo percibir e independientemente de él, es así como es. Si no fuera de este modo, se podría en verdad conocer lo que se quisiera —como puede uno “imaginarse” lo que uno quiera— y no se estaría ligado a lo que es. Toda

diferencia entre acertar y fallar, entre verdad y error, sería ilusoria.

Indudablemente se puede, como escéptico, impugnar que se dé conocimiento. Pero justo entonces se significa con el conocimiento la captación de un ser en sí. De hecho se puede dudar sobre si lo que en la vida y en la ciencia llamamos nuestro “conocimiento”, también en realidad sea conocimiento; se duda, luego, precisamente sobre si el objeto de la percepción, de la experiencia, del saber, existe efectivamente en sí, o si sólo es representación (o también pensamiento). Tal *skepsis* está en una situación difícil. Explica el constante fenómeno fundamental como un fenómeno aparente. Pues la convicción acerca de la realidad del objeto es aquí por todas partes previamente encontrada y constante; nos acompaña a través de la vida entera y pertenece definitivamente al fenómeno. Quien describe el fenómeno del conocimiento sin atención a ella, lo describe abiertamente en forma falsa, y suprime el punto principal — a saber, precisamente lo que distingue de modo radical al conocimiento, en todos sus grados y formas, respecto del mero representar, imaginar o pensar. Pero si él capta este rasgo fundamental del fenómeno del conocimiento, es imposible explicarlo como apariencia. De este modo tendría al mismo tiempo que explicar nuestra experiencia y sufrimiento, es más, nuestro ser afectado por situaciones vitales y por fatalidades, como apariencia. Pues el conocimiento está por todas partes y en todo tiempo dentro del complejo entero de la vida y éste tiene indiscutiblemente una forma inmediata de realidad. El sujeto es “afectado” por lo que tiene que experimentar, sufrir o padecer. Si a pesar de todo el escéptico persiste en negar la realidad del objeto del conocimiento, entonces a él le toca la tarea de explicar la apariencia. Sólo de esta manera puede demostrarla. Pero la explicación es imposible, pues conduce a aquella sutil metafísica idealista que se autoelimina en sus consecuencias (cf. página 15).

Esta situación fue casi siempre desconocida. La *skepsis* creyó poder endosarle a la conciencia natural de la realidad la carga de la demostración. De hecho es al revés. La conciencia natural de la realidad no necesita de prueba alguna,

pertenece precisamente al fenómeno y en cuanto tal puede ser manifestada en todo tiempo. Sólo la *skepsis* se aleja del fenómeno y se pone en oposición a él. A aquélla, por consiguiente, le toca la carga de la demostración. Ha de mostrar en qué forma la apariencia de realidad se produce como algo necesario. Además tendría que descubrir lo que está detrás de la apariencia. Sin embargo, se ha cortado la posibilidad de tal demostración mediante su propia tesis.

Pero si esto es así, entonces mantiene su validez el aserto de que el conocimiento es la captación de algo existente en sí. Es, por tanto, algo diverso de unidad significativa, juicio o cualquier otra cosa que quepa en la gustada fórmula del tomar o afirmar “algo en cuanto algo”. Conocimiento es relación entre un sujeto y un objeto existente — con más exactitud, entre la representación que el sujeto tiene de algo y el algo mismo, en tanto éste existe independientemente de aquélla. En ese carácter relacional reside el fundamento de por qué importan tanto la verdad y la no-verdad. Pues la relación es trascendente, “sobrepasa” a la conciencia. Conocimiento no es un mero fenómeno de la conciencia. El objeto es diverso de la representación. Ésta puede corresponder a él o no. Sólo en el caso de la correspondencia existe, en definitiva, conocimiento. La no correspondencia es error.

Desde aquí se puede, ahora, avanzar un paso y formular así la ley del objeto: el objeto del conocimiento no se agota en su ser objetivo, su modo de ser es supraobjetivo. O también: es lo que es, independientemente de su ser objeto, es en sí. Justo en ello se distingue del objeto del pensar, del juicio, de la opinión, de la fantasía.

Reflexiónese: ser objeto significa “estar frente”, ser *objectum* significa estar “obyectado” a un sujeto (ser lanzado contra, dado, presentado). Si esto fuera característico para el objeto del conocimiento, entonces estaría ligado al sujeto y a su acto de conocimiento, existiría solamente como el *objectum* de un sujeto, sería, por lo mismo, dependiente del sujeto. Esta dependencia existe de hecho para el ser objeto en cuanto tal, para el puro “estar frente” — lo cual es comprensible de suyo. Este estar frente es idéntico a la relación. Pero el objeto del conocimiento es justamente independiente

de la relación con el sujeto. Mas aún, en el conocimiento mismo es entendido como algo independiente de él.

Esto es lo que han ignorado todas las teorías de la correlación. Sujeto y objeto en cuanto tales, indudablemente son siempre correlativos el uno respecto del otro y por lo mismo inseparables. Pero es que el objeto del conocimiento no es simplemente objeto. No se agota en su ser objeto. La "obyección" le es externa. Es lo que es, aun sin ella. El ser en cuanto tal es indiferente respecto de su propia "obyección" a un sujeto, indiferente también respecto de escalas y grados de la "obyección" — pues en el conocimiento humano, de ordinario, está "obyeccionado" sólo parcialmente. De manera absoluta sólo más tarde es convertido en objeto de un sujeto, esto es, con la introducción del conocimiento. Y la entrada en esta relación no cambia nada en él. Permanece lo que era. Conocimiento no es ningún ataque a su realidad. En la "obyección" sólo es cambiado algo en el sujeto: el sujeto adquiere una imagen del objeto, una representación, un saber acerca de él. Esto y no otra cosa significa el que el objeto del conocimiento no se agota en su ser objeto. Su modo de ser no es ser objeto, sino ser en sí.

Se puede, por tanto, decir también que el conocimiento es la "obyección" de un ente a un sujeto, la conversión del ser en objeto. Todo ente puede convertirse en objeto —por lo menos fundamentalmente, ello no repugna—, pero no necesita en manera alguna convertirse en objeto. Es, por tanto, un error pensar que todo ente es objeto, o que sólo los objetos tendrían carácter de ser. Esto es exactamente tan equivocado como pensar que todos los objetos son entes. Entes son más bien sólo los objetos del conocimiento; los objetos del pensar y los objetos de la fantasía no lo son de por sí. Todas las teorías de la conciencia han cometido la falta de confundir en el fenómeno del conocimiento objeto y ser — así los neokantianos, así la mayoría de los positivistas, así Husserl. En ellas ha caído por tierra enteramente el sentido de la "obyección", el convertirse-en-objeto un ente. Y con ello cae por tierra también el verdadero sentido del conocimiento. En lugar de la "obyección" se habló en estas teorías de "objetivación". Pero esto significa algo radical-

mente diverso, más aún, directamente lo contrario. Con "objetivación" se había significado la transformación de algo subjetivo en una estructura configurada objetivamente. Una voluntad, por ejemplo, se objetiva en la acción, una idea artística en la obra. Precisamente en este sentido la teoría del conocimiento idealista imaginó la "objetivación" de lo subjetivo; y la opinión era que en tal "objetivación" el objeto venía a ser "producido". Justamente con ese concepto de objetivación se desaloja, pues, en forma radical la "obyección". Ésta significa el enraizamiento inverso del objeto del conocer — no en el sujeto, sino en el ser, más acá de toda conversión objetiva y de todo conocimiento.

Hay una larga serie de errores de tipo tradicional con los que se trata aquí de haber tabla rasa. No sólo el concepto de objeto se cambia radicalmente, sino también el concepto de conciencia. Por ejemplo, la gustada representación de la "conciencia abierta" ("conciencia de"), que se extiende sin límite hacia el mundo de las cosas, se muestra aquí falsa. Más bien, las cosas no entran jamás en la conciencia, siempre permanecen del otro lado, aun en cuanto conocidas. La conciencia, como esfera cualitativamente heterogénea (por ejemplo, inespacial), está absolutamente limitada con respecto al mundo de las cosas. Su capacidad permanece enfrenteada al ser de las cosas, aun cuando coincida con él en el contenido. La conciencia no "tiene" cosas, sino representaciones, concepciones, imágenes de las cosas; y éstas pueden coincidir o no con las cosas, es decir, ser verdaderas o no verdaderas. Sin embargo, el conocimiento de las cosas consiste en "tener" la representación correspondiente. Éste es el sentido del "captar", y no un comprender diverso aun de éste, o un incluir las cosas en la conciencia. El resultado es que el conocimiento no es un simple acto de la conciencia, como representarse o pensar, sino un "acto trascendente". Un acto tal se adhiere solamente con una de sus partes al sujeto, con la otra se eleva por encima de él. Con ésta el acto se adhiere al ente, que por su medio es convertido en objeto. Conocimiento es relación entre un sujeto y un objeto existente. En esta relación, por tanto, el acto "trasciende" a la conciencia.



La consecuencia es fácil de sacar. Tal acto trascendente —aun entendido, una vez más, como objeto de la teoría del conocimiento— es un objeto metafísico. De su presencia en nuestra relación hacia el mundo circundante real, no puede dudarse. Pero cómo es posible, sigue siendo un gran enigma. Y en una mirada más cercana el enigma se divide aún en una serie de aporías particulares, que contienen, todas, un resto irracional — quiere decir, se dividen en aporías metafísicas. — 1) El conocimiento *a posteriori* es la entrega intuitiva del caso individual, el *factum*. Pero ¿cómo es posible esta entrega, ya que a pesar de todo el objeto permanece trascendente y de ninguna manera entra en la conciencia? — 2) En el conocimiento *a priori* se halla el saber acerca de algo universal, cuyos casos particulares no son dados. Se sabe algo sobre el caso individual previamente a su entrega, es más, saltando por encima de su entrega. ¿Cómo es posible esto? Si se remite uno aquí a la legalidad que la conciencia encuentra o contempla puramente en sí, entonces se suscita la pregunta: ¿cómo puede la ley internamente contemplada corresponder a algo real, que sin embargo existe en sí independientemente del sujeto y de su contemplación? ¿Cómo puede lo añadido e interpretado por el objeto tener “validez objetiva”? La vieja cuestión de la deducción trascendental, que en medio de sus sutilezas no llegó en absoluto a una solución, es preciso resolverla. — 3) A más de esto, si verdad es la relación trascendental de la conformidad con el objeto existente en sí, ¿cómo puede entonces el sujeto saber acerca de la verdad o falsedad de su representación? Además, tendría que poder comparar la representación con el objeto. Esto, sin embargo, es imposible. Pues el objeto le es dado sólo en la representación. ¿Cómo, por tanto, puede darse un criterio de verdad? — 4) ¿Cómo es posible que tengamos un saber acerca de lo que no sabemos? Algo similar ocurre en todo planteamiento de un problema. Conciencia de un problema es conocimiento de lo desconocido en cuanto tal. Manifiestamente se halla aún de este lado de la “obyección”. Y sin embargo, el ente, por el que se pregunta, ha sido ya convertido en objeto de la pregunta. ¿Se da, en consecuencia, una “obyección” de lo transobjetivo, en la que la transobje-

tividad no es suprimida, sino que se la sigue manteniendo? Y ¿cómo es ella posible? — 5) El problema urge a una solución, la conciencia de lo inadecuado urge a una adecuación. El conocimiento no se queda quieto. ¿Cómo, sin embargo, es posible llevar lo desconocido a ser conocido, lo transobjetivo a la “obyección”? O preguntado de otra manera: ¿cómo puede el conocimiento moverse espontáneamente hacia su objeto, prenotado en cierta forma en la conciencia del problema? ¿Cómo puede acercarse al comprender?

Todas estas preguntas son notoriamente metafísicas. Todas tienen que ver con la trascendencia de la relación conocitiva. Una teoría del conocimiento que quiera cumplir con su misión, no puede ser ni psicología ni lógica del conocimiento, es más, tampoco mera fenomenología o teoría de la conciencia del conocimiento. Tiene que ser metafísica del conocimiento. Para poder serlo tiene que estar cimentada ontológicamente. Ya la aporía fundamental exige esto: en la relación del sujeto hacia un objeto existente se halla justo una relación de ser. El sujeto en cuanto real está en el mundo real común entre las cosas y acontecimientos reales, que son o pueden llegar a ser su objeto externo. Está colocado en medio de ellos y aplicado a ellos desde siempre en relaciones variadamente entrelazadas; ha nacido dentro de este mundo, con relaciones reales hacia otros sujetos, hacia la comunidad, hacia las cosas; los experimenta de un modo sumamente actual, como fuerzas en su propia vida; ha sido formado por ellos, condicionado, reprimido, influido y necesita de ellos. La vida se despliega dentro de un único gran complejo del padecer y del actuar; y en este complejo vital la relación conocitiva es sólo una relación parcial. Esta relación parcial, sin embargo, es enteramente real, como lo son también todas las restantes formas del padecer y del actuar. Esta realidad se muestra de modo claro en que el conocimiento se desenvuelve en un proceso temporal, crece, madura, tiene principio y fin. Únicamente por ello puede también darse una historia del conocimiento. Pues todo suceder histórico es un suceder real. Pero aún no ha sido dada con ello la característica ontológica más exacta del conocimiento. Para

ésta lo que importa es mostrar los atributos específicos de esa relación real a diferencia de otras relaciones reales.

Como sucede con la pregunta fundamental, así sucede con las aporías particulares. Si se quiere entender la entrega *a posteriori*, se tiene que analizar la relación ontológica que se encierra en la percepción. En ese punto se termina indefectiblemente en la relación cuerpo-alma. Ésta es también una relación de ser, y por cierto real. Pues sus dos miembros son reales. Lo que hace falta, por tanto, es entender en esa relación la unidad detrás de la dualidad. Para ello existe la base, si se entiende sobradamente la esfera real. No por esto puede resolverse aún la cuestión. Pero sobre esa base es posible ganarle a la vieja pregunta metafísica central una serie de consideraciones importantes. Ahí se encuentra uno con tendencias de la más moderna psicología, que ha desarrollado la cuestión en toda la línea de una manera análoga.

No de otra manera sucede con el problema del conocimiento *a priori*. Si lo contemplado universalmente —por ejemplo, una evidente legalidad— debe aplicarse a los casos reales, entonces la presuposición para ello es que no sea exclusivamente legalidad del conocimiento, sino a la vez también de lo real que constituye el objeto del conocimiento. Por tanto, categorías sobre las cuales debe descansar un conocimiento *a priori* con “validez objetiva”, tienen que ser al mismo tiempo categorías de lo real. Con esta precisión fundamental se descubre el verdadero sentido, frecuentemente ignorado, del “principio supremo de todos los juicios sintéticos *a priori*” de Kant, que precisamente afirmaba esto: validez objetiva en un juicio sintético *a priori* existe sólo en cuanto que las condiciones de posibilidad de la experiencia son absolutamente, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. El sentido de esta proposición no es idealista, sino ontológico. Enlaza la cosa existente con el saber *a priori* acerca de ella. Permite así concluir que hay una identidad trascendente de las categorías, que luego a su vez es la presuposición del conocimiento *a priori*.

Aún más claramente puede verse la base ontológica en el problema del criterio. Si verdad es la correspondencia con

el objeto trascendente, toda reflexión conduce por encima de la verdad y del error hasta el ente en cuanto tal, como es en sí independientemente del conocimiento. La relación interna de la representación hacia el objeto no puede captarse en la representación misma como un rasgo característico comprobable. Por esto no puede darse ningún criterio inmediato ni absoluto. Pero bien puede darse uno relativo, en cuanto que los elementos de la representación, como autónomos, pueden ajustarse nuevamente unos a otros o hallarse en discrepancia. La discrepancia indicará siempre, mediatamente, una fuente de error; la conformidad, en cambio, cuando comprende muchos elementos autónomos, tiene que ser un indicio de la correspondencia con la cosa. La convergencia de contenido en la representación no puede ser accidental. Tiene que tener su fundamento ontológico. Y éste sólo puede hallarse en el ser-así del objeto.

La aporía de la conciencia problemática conduce aún un paso adelante. El idealismo entendió la progresividad del conocimiento como una descomposición del objeto en los estadios del conocimiento. Lo inverso se muestra como consecuencia necesaria, si se tiene a la vista con más exactitud el fenómeno del avanzar. El progreso no toca en absoluto al objeto; éste persiste como era desde un principio. Es el valor límite permanente, al que se acerca el progreso. Los estadios, en cambio, son los valores aproximativos, que existen únicamente en la representación. Cada estadio es meramente un conocimiento parcial, permaneciendo desconocida una parte del objeto. En contraposición a lo conocido (“obyectado”) se puede llamar a este resto que se desconoce, lo transobjetivo en el objeto. El progreso es entonces el desplazamiento del límite de la “obyección” en el objeto total.

Pero no está dicho con ello que el límite mismo de la “obyección” sea ilimitadamente desplazable. Más bien debe esperarse que se dé todavía un segundo límite, que limite al progreso mismo. Lo que está más allá de este segundo límite es lo inconocible, lo transinteligible (lo gnoseológicamente irracional). Muchos indicios hablan en favor de que se da una limitación tal del conocimiento posible — por ejemplo, la indemostrabilidad de los primeros principios en todos los

dominios, la presencia de substratos en todas las capas del ente, la eterna enigmaticidad de las formas fundamentales del ser (existencia, vida, conciencia, espíritu, libertad, determinación, etcétera). Problema y progreso son aquellos fenómenos parciales del conocimiento que del modo más persuasivo apuntan más allá de la inmanencia del conocimiento. En forma visible ambos ligan la conciencia al ente desconocido. La conciencia problemática tiene directamente su significación en ser conciencia de eso desconocido en cuanto tal. Característicamente no hace alto tampoco delante del segundo límite; también puede ser conciencia de lo irracional. Pues no significa conocimiento de aquello a que se dirige preguntando.

Así se entiende, pues, desde aquí, qué dificultad hay respecto de los problemas metafísicos. Se la entiende con base en la relación entitativa que se ofrece en la relación de conocimiento. Problemas metafísicos son aquellos que no pueden resolverse en forma total. Esto significa, expresado gnoseológicamente, que son aquellos cuyo objeto contiene un resto transinteligible. El conocimiento se trasciende a sí mismo con la posición de tales problemas. Hace esto forzosa y consecuentemente. Pues los problemas que le caen en suerte no los ha creado él. Le han sido impuestos por la esencia del mundo en que está. No los puede rechazar, pero tampoco los puede resolver. De tal suerte, tiene que reconocerlos y quedarse con ellos permanentemente. El progreso, sin embargo, sólo puede acercarlos al contenido pleno del objeto siempre de una manera paulatina, sin dominarlo enteramente.

### III

SI ASÍ ES LA SITUACIÓN en psicología, lógica y teoría del conocimiento —las cuales siempre han pasado como disciplinas ametafísicas—, ¿qué hemos de esperar sobre todo en los otros dominios, cuya implicación metafísica generalmente es reconocida? Cuanto mayor resulta la condensación del contenido, tanto más tiene que condensarse también la implicación de lo irracional. Y tanto más urgente se hace la tarea de elaborar un procedimiento que en forma apropiada pueda contar con lo irracional que no puede eliminarse.

I. Es conocido de todos cómo en la época actual falta una amplia *filosofía de la naturaleza*. Los sistemas especulativos de la naturaleza, como el de Schelling o Fechner, están desprestigiados. Sin embargo, una simple metodología de las ciencias naturales positivas, como la produjo en varias formas el siglo XIX, no responde al problema. Esta situación se ha hecho todavía más complicada, desde que al principio de nuestro siglo la misma ciencia natural exacta se hizo especulativa. La situación problemática es ahí sumamente peculiar: todas las determinaciones fundamentales muestran el carácter de lo que tiene forma de sustrato (espacio, tiempo, fuerza, movimiento, nexos causales, energía); la exactitud de las determinaciones especiales, por el contrario (de las leyes, relaciones) tiene su raíz en algo totalmente diverso, en lo cuantitativo. Donde esto falla, se destruye con asombrosa rapidez no sólo la exactitud misma, sino las más de las veces también la comprensibilidad en general. Ahora bien, en la esencia de todo lo cuantitativo está el ser cantidad "de algo". Constantemente se ha presupuesto un sustrato de la cuan-

tividad, que como tal no es captable cuantitativamente. Longitud y peso, duración y trabajo, presión y densidad, son determinables cuantitativamente, justo porque los mismos permanecen idénticos en medio de toda diferencia cuantitativa. En cuanto tales, por consiguiente, son neutrales respecto de la cantidad. Y aquí está, en toda la línea de los fenómenos naturales, el límite de la exacta determinabilidad. Pues aquí reside el límite de lo matemático. Ninguna ciencia natural puede decir qué es espacio o tiempo, qué es energía, qué es causar y ser causado. En sus determinaciones presupone ya todo esto. Y por cierto con razón; pues los fenómenos ponen de manifiesto que se dan. Pero aquélla no está en condiciones de resolver el problema categorial que se encierra ahí — es más, ni siquiera de plantearlo de acuerdo con los fenómenos. Esto le corresponde ante todo a una doctrina de las categorías, que lo incluya entre esos fundamentos del ser juntamente con el trasfondo problemático irracional. Su procedimiento tendrá que ser necesariamente ontológico. Sin embargo, todavía no tenemos puntos de arranque para saber cómo se hallan hoy las cosas. Precisamente la aportación especulativa de la física teórica ha puesto en tela de juicio en toda la línea los puntos de arranque que poseíamos o creíamos poseer.

La teoría de la relatividad puede ser considerada como un intento de avanzar, desde la base tradicional-cuantitativa de la concepción exacta, hasta la región de los fundamentos no cuantitativo-ónticos de lo físico-real; por consiguiente, hasta la esencia categorial de espacio, tiempo, materia, etcétera. El valor matemático de la teoría, tomado puramente en sí, no es afectado por esta audacia; sí en cambio la justificación de sus consecuencias metafísicas. Una teoría que, partiendo de los límites de una medición inequívoca, relativiza el substrato de la medición, clige su punto arquimédico en lo ontológicamente secundario y hace avanzar desde ahí sus conclusiones hasta lo ontológicamente primario. Esto es en extremo instructivo para la disfrazada metafísica de todo procedimiento cuantitativo en general.

Esta metafísica no es la desarrollada naturalmente en los problemas, sino que deriva del fundamental rebasamiento de

límites del pensar matemático en el campo de los problemas de la naturaleza. Este pensar palpa los fundamentos del objeto real, resuelve los substratos (dimensiones) en referencias y no advierte que, relaciones sin substratos de la relación, son sólo relaciones de relaciones —*in infinitum*—, por tanto, en verdad, relaciones de nada, es decir, ya no son tampoco relaciones en absoluto. Este vacío relacionalismo es un callejón sin salida bien conocido para el pensamiento filosófico; para el pensamiento científico-positivo es tan nuevo que aún no es capaz de comprenderlo.

Si se invierte este resultado en forma afirmativa y se lo relaciona con el procedimiento trazado en la ciencia, se hace evidente sin dificultad su sentido filosófico: es la señal de un límite ontológico de lo cuantitativo como tal en la naturaleza, en el cosmos. La relatividad matemáticamente deducida de espacio, tiempo, materia, nexo causal, pone más bien al descubierto en toda forma la relatividad de la misma consecuencia matemática. Así entendida, no es sino la relatividad de una especie determinada del concebir humano — respecto a la forma existencial del sujeto que en ella concibe al mundo. Pero, si el concebir humano de naturaleza y cosmos es capaz solamente de esa especie, esto queda entretanto sin ser siquiera considerado. Muy bien podría ser que estuvieran abiertos aún otros caminos. Y antes de que éstos hayan sido probados históricamente, no pueden cerrarse los expedientes sobre el gran experimento de la relatividad.

El análisis ontológico de las categorías de la naturaleza tiene que seguir un camino fundamentalmente diverso. Aquél no puede en modo alguno confiar demasiado en la aparente racionalidad de la transparencia matemática. Viene a favorecerlo la experiencia histórica de que en todos los dominios la teoretización bajo categorías escogidas unilateralmente resulta a la larga desacertada, es más, tiene que conducir a la supresión del contenido problemático entero. Ha sido obligado a conjeturar en relación a los estratos de la cantidad física, a destacar dentro de ellos lo concebible respecto de lo inconcebible, y a aprender, empero, a contar con lo último como con una “incógnita”. Sólo así se puede llegar a la superación del análisis meramente cuantitativo, que tantas veces

se ha exigido con derecho, pero a cuya ejecución nunca se procedió por un camino viable.

La consideración ontológica ha de contar con la heterogeneidad de los estratos del ser, que ciertamente están en conexión, pero que no coinciden ni en cuanto al contenido ni en cuanto a la legalidad. Siempre el estrato superior tiene su formación y legalidad superiores, y siempre están contenidas en él formas y leyes del estrato inferior. Pero nunca es suficiente éste para la formación de un estrato superior; en cada estrato superior se añaden una forma y legalidad nuevas y autónomas. Bien conocida es esta relación en la superposición de la naturaleza orgánica e inorgánica: la misma materia junto con sus legalidades está formada superiormente, supraformada en las formas de lo viviente. Pero la supraformación misma es autónoma, y no se puede entender mediante las leyes inorgánicas. Esta misma relación se da también en un grado más profundo. El estrato entitativo de lo físico material, del movimiento espacial, del mecanismo y de la energía no es el estrato ínfimo. Debajo de éste el reino de lo cuantitativo forma todavía un estrato inferior y más elemental; en cuanto tal no es aún realidad, sino un tipo de ser inferior —en cierto modo incompleto—, sólo un ser ideal, una mera esencia sin existencia. La extensión del concepto de ser a un estrato de semejantes estructuras tiene para el pensamiento habitual algo paradójico. Esto no puede evitarse. Pues si se hace desaparecer el carácter entitativo de lo matemático, se viene a caer en una dificultad todavía más grande: con ello desaparece también el valor entitativo de la ciencia natural matemática. El estrato de lo cuantitativo, gracias a su transparente legalidad, tiene la ventaja de ser racional en alto grado, es decir, de ser comprensible adecuadamente. Esta racionalidad le prestó desde antiguo el nimbo del ser superior y más perfecto — una equivocación muy humana, pero que resultó funesta. Sigue viviendo aún en la tremenda sobreestimación de lo cuantitativo, que mantiene prisionera a nuestra ciencia natural. Llega a costar cara: la ventaja de la racionalidad ha sido comprada al precio de la supresión de todo contenido problemático supracuantitativo, ante todo de los substratos de lo cuantitativo mismo.

La matemática no es la ciencia suprema y más sublime, sino la elemental e ínfima. Considerada en sí, es indudablemente la ciencia más perfecta que nosotros tenemos. Pero la perfección se halla sólo en su exactitud y no es una medida entitativa de su objeto. Precisamente falta aún la carga de lo no transparente, de los substratos. Como su objeto es el más elemental ontológicamente, y en cambio el de la ciencia natural es ya más elevado, por eso la legalidad esencial matemática se extiende profundamente hasta éste, penetra la naturaleza inorgánica y se mantiene en ella al entrar como elemento en la particularización de lo material. Pero está muy lejos de constituir, completa y absolutamente, la determinación formal de esta particularización. La materialidad misma, que entra en sus relaciones, es y permanece algo completamente amatemático; asimismo la espacialidad, la temporalidad, el movimiento, los caracteres, procesos y dependencias de figura y orden, más aún, hasta lo específicamente real en las legalidades. Todo esto, por cierto, se puede “determinar” matemáticamente. Pero la determinación —la fórmula matemática— no expresa jamás lo material mismo, el proceso, el movimiento mismo, sino siempre sólo algo determinado en ella, cuyo sentido a su vez puede entenderse físicamente sólo cuando ya se sabe que se trata de algo material, de extensiones espacio-temporales, de procesos reales y movimientos.

Lo que la ciencia exacta tenía presente desde hace siglos, es decir, la reducción de los procesos y relaciones reales a funciones y relaciones matemáticas, ha sido desde un principio una ilusión del pensamiento matemático. Las formaciones reales con carácter de sustrato tienen sin duda la estructura matemática en sí y por eso son perfectamente concebibles en ella con exactitud desde un determinado aspecto — en cierta forma “desde abajo”. Pero aquéllas no son absorbidas en ésta. Precisamente, sólo las relaciones cuantitativas en ella, son siempre las que pueden captarse con exactitud. Semejante concepción no basta para su contenido óntico; como quiera que siempre queda detenida en legalidades y no avanza más allá de éstas, mientras las estructuras y procesos naturales, a pesar de toda su igualdad formal, son sin

embargo únicos, tienen individualidad y muestran constantemente una variedad mucho más profunda, en la que los casos individuales se diferencian todavía muy esencialmente. Sólo que el matematicismo de la observación natural no es capaz de captarla. Por ello la abandona como indiferente, en la misma forma en que abandona también la plenitud concreta del caso individual como indiferente.

Así como el mecanicismo en cuanto teoría de los fenómenos vitales hace violencia a éstos, así el matematicismo en cuanto teoría de la naturaleza inorgánica hace violencia a lo material y al movimiento. En ambos casos son sólo los hilos de una legalidad inferior, a los que se atiene el pensamiento — aquí como allá en una forma muy comprensible, pues precisamente la legalidad inferior es la más simple y la más comprensible. Pero en ambos casos también es la misma falta ontológica fundamental la que se comete: la supresión de la propia legalidad autónoma del estrato. En favor de que esto es así hay, además de las anteriores reflexiones fundamentales, todavía muchas pruebas. A las más evidentes pertenece quizá el notable fenómeno de las “constantes naturales”, cuyo valor determinado bien puede calcularse con fundamento en material de observación empírico, pero que jamás puede demostrarse como necesario matemáticamente. La determinación es ahí tal vez aún cuantitativa; pero la esencia de la cosa, en la que tiene su raíz y cuyos indicios constituye, es manifiestamente algo muy diverso, no cuantitativo.

2. Ahora se tiene que esperar *a priori* que en el ascenso a grados más altos del ser las aporías se hagan cada vez más densas. Esto se confirma de modo inmediato en el dominio de lo viviente. En la *filosofía de lo orgánico* la cuestión metafísica fundamental es universalmente conocida y muy discutida. Desde antiguo ha girado en torno a las formas orgánicas y a los procesos de formación. Y siempre estuvo en juego si esta conformidad con un fin debía entenderse también como funcionamiento y actividad finales reales de los procesos mismos, o como un resultado de complejos hilos causales, que sólo en el fenómeno simula funcionamiento final.

Lo difícil de la concepción teleológica se halla, pues, en

que con seguridad nosotros conocemos genuina actividad final sólo en el obrar consciente, y toda trasposición de esta forma categorial a los procesos naturales es un antropomorfismo que no puede ignorarse: a saber, una apreciación del suceder orgánico según analogía de la actividad final humana. La filosofía clásica de la Antigüedad y de la Edad Media había andado en ese punto todavía un paso más. Había tratado de entender todos los procesos naturales, aun los inorgánicos, teleológicamente. Este imperio exclusivo de la categoría de fin sólo fue eliminado con la introducción de la física moderna. Pero en el reino de lo orgánico ha permanecido en pie y sólo el siglo XIX lo sacudió esta vez, pero no lo superó. La idea de selección de Darwin representa un grandioso ensayo de concebir el nacimiento de lo conforme a fines a partir de lo que no los tiene. Pero el creciente conocimiento de los fenómenos de la regulación y de la regeneración tendió también aquí un cerrojo. Es más, ya la embriogénesis se pudo entender difícilmente por este camino. La debilidad de toda explicación mecanicista de los procesos orgánicos reside sobre todo en la imposibilidad de iluminar la estructura interna de procesos tan altamente complicados como son los orgánicos. A decir verdad, no se va nunca más allá de la tesis estrictamente fundamental, de que deben ser procesos causalmente dirigidos. La manifestación de los nexos causales, por el contrario, queda restringida a hilos causales aislados dentro de la urdimbre del todo. Así, en efecto, no se llega desde ninguno de los dos lados a la meta — señal evidente de que todavía no se conoce en absoluto el verdadero principio categorial de determinación de estos procesos.

Aquí es, pues, especialmente palpable la presencia de algo irracional, dado en la esencia de la vida misma. Precisamente el estado descrito de la investigación obliga al imparcial a aceptar esto. Dicho estado, sin embargo, resulta en cuanto tal muy comprensible, tan pronto como se procura captarlo en forma ontológico-categorial. ¿Cómo nos ha sido dada, propiamente, la vitalidad de lo orgánico en cuanto fenómeno? Es claro que en dos formas del todo diversas, que están relacionadas, es cierto, con la misma cosa, pero que, sin embargo, se separan ampliamente en cuanto al contenido. Nosotros

tenemos, por un lado, una conciencia inmediata de la vida, a saber, la vida en nosotros, pues somos seres vivos. La vida propia es absolutamente experimentada, pero sólo en el todo y como todo. En esta forma no sabemos nada acerca de los procesos orgánicos especiales. Nosotros hacemos, por cierto, un movimiento con la mano, pero no sabemos cuáles músculos lo realizan. Sólo la anatomía enseña esto. Nosotros, sin duda, respiramos y digerimos, y tenemos una conciencia inmediata de ello, pero no sabemos qué sucede propiamente en la respiración y en la digestión. Sabemos asimismo inmediatamente lo que es estar sano y enfermo, pero sólo el médico puede decirnos en qué consiste la diferencia, qué cosa nos falta. El médico, el anatomista, el fisiólogo se atienen todavía a una diversa forma de la mostración de la vida. En contraste con la interna y experimentada, ésta puede llamarse la forma externa u objetivo-cósica de la mostración. También ésta se remonta a una relación básica igualmente natural. Los organismos, en efecto, son también estructuras espacio-temporales, son materiales como las cosas y perceptibles para los sentidos no en forma diversa de éstas. Lo que se ofrece en la mostración externa, se puede observar y analizar objetivamente. Se puede experimentar con ello, descubrir su legalidad.

Estos dos círculos de la mostración no concuerdan en absoluto sin más ni más. Son suficientemente heterogéneos y suficientemente independientes el uno del otro, para conducir a concepciones opuestas. Tales concepciones opuestas se presentan en el teleologismo y en el causalismo de lo orgánico, o como se dice las más de las veces, en el vitalismo y en el mecanicismo. La mostración interna induce invariablemente a la concepción del proceso vital conforme a la analogía de lo anímico —y justo lo anímico posee un ser-dirigido finalmente—, la externa, por el contrario, induce siempre a la concepción según la analogía de las cosas y de los procesos cóscicos.

Sin embargo, resulta obvio que ambas concepciones son falsas. Es más, tendrían que ser falsas, aun cuando no condujeran a discrepancias. Pues ambas hacen violencia a la esfera fenoménica de lo viviente. Ambas juzgan los fenómenos de la

vida bajo categorías que no les fueron tomadas a éstos mismos, sino que fueron trasladadas a ellos desde un estrato de ser diverso. La tendencia a esto es sin duda inevitable: el estrato de ser de lo orgánico es mucho menos accesible que los estratos colindantes, el inferior tanto como el superior. Lo anímico está directamente dado, lo cóscico, por igual. Lo que se halla entre ambos, es la vitalidad, cuya mostración está repartida en los accesos a aquellos dos. Pero ambos son del todo insuficientes para explicar su peculiaridad. Así ocurre que nosotros, en verdad, sabemos algo sobre la forma de determinación de lo cóscico (inorgánico), e igualmente sobre la de lo anímico —es decir, por una parte sobre el nexos causal, por otra, sobre el nexos final—, pero de ninguna manera sobre el tipo propio de determinación de lo orgánico. Aquí se abre un enorme vacío en el fundamento del saber categorial, vacío que no podemos llenar, sin más.

Desde esta situación resulta claro que, históricamente, se hallan aquí en pugna dos tendencias. Pues el pensamiento, en forma involuntaria, busca y persigue llenar ese vacío y siempre de nuevo se ofrecen para llenarlo las dos categorías de determinación de los dominios colindantes. Pero, tan pronto como es aceptada la una o la otra, se comete ya también el error ontológico de la violación de límites. Ni el nexos causal, ni el nexos final son aplicables al problema de la vida. Aquél es demasiado simple, no capta la tendencia de formación en los procesos vitales; éste, en cambio, es demasiado complejo y presupone una instancia que establece fines y escoge los medios, quiere decir, un análogo de la conciencia. La conciencia, empero, no pertenece a los caracteres generales de lo viviente. En ambos casos, por tanto, es trasladado a lo orgánico un principio de un estrato entitativo extraño.

Esto tiene por lo menos una restringida justificación con respecto al principio del estrato inferior. Pues la legalidad inferior tiene que estar contenida de algún modo en la superior; tiene, por tanto, que poderse mostrar como momento subordinado en el estrato entitativo superior, aun cuando no sea suficiente para explicar su peculiaridad. Con respecto al principio del estrato superior, sin embargo, el traslado no

tiene en absoluto ninguna justificación, así sea puramente subjetiva, heurística. Pues la legalidad superior sólo puede presentarse, invariablemente, en la forma entitativa superior, mas no puede extenderse desde ésta hacia atrás a la inferior. Aquélla no tiene poder sobre lo inferior. Todo ser superior permanece dependiente del inferior, porque “descansa” sobre él y lo “sobreforma”. Pero jamás un ser inferior es dependiente del superior, pues según su estructura es más elemental y, justo por ello, indiferente respecto de la sobreformación.

La dependencia de lo superior respecto de lo inferior en el reino de los grados del ser es irreversible. Pero no por esto excluye la autonomía de lo dependiente. Pues aquélla se refiere sólo a los “elementos” de lo superior, no a su estructura peculiar. Y constituye, en esta limitación, una ley ontológica fundamental de la estratificación entitativa y de la sobreformación. El teleologismo de los procesos vitales invierte esta ley, pues hace al estrato inferior (la vitalidad) dependiente de una forma de determinación del superior (de la conciencia). En eso estriba su imposibilidad ontológica. El mecanicismo de los procesos vitales es menos exigente. Por lo menos no pone de cabeza la jerarquía de los estratos del ser. Sólo que trabaja con un instrumento muy deficiente, y desconoce la autonomía de lo orgánico respecto del mecanicismo. Por ello está sentenciado también al fracaso.

Aquí es ahora evidente por qué la filosofía de lo orgánico se halla ante un problema metafísico central, que no puede dominar. La tarea sería mostrar la peculiaridad de la forma categorial de determinación en los procesos vitales, en oposición tanto respecto del nexo causal como respecto del nexo final. En nuestro tiempo no faltan ensayos de elaborar y formular algo semejante (por ejemplo, la “causalidad integral” de Driesch). En verdad hay seguramente aún diversos tipos de nexo junto a aquéllos. Pero el mostrarlos es una tarea cuya solución depende del estado de cosas en los datos. Y éstos no los podemos cambiar de ningún modo arbitrariamente.

3. A la filosofía de la naturaleza se enfrenta la filosofía de lo espiritual como un heterogéneo complejo total de dominios problemáticos. Las tareas que le corresponden son múltiples.

Sea aquí destacado en primer lugar el dominio de la *filosofía de la historia*, en donde todas llegan como a una especie de convergencia concreta. Pues todo ser espiritual tiene historia.

El problema filosófico de la historia es el objeto preferido del actual pensamiento sistemático. Pero no se puede decir que el pensamiento sistemático tenga con él un éxito especial. Por lo pronto no sólo los resultados, sino también los esfuerzos aporéticos, son aún modestos. Historia es el suceder que se desarrolla bajo nuestros ojos y que constituye el proceso de la humanidad. Es un suceder dentro del cual el individuo está siempre ya incluido, que le indica su posición y aun su manera especial de concebir, mientras él tiene dentro de la última sólo una libertad de movimiento limitada. Pero como la filosofía pretende ver el todo objetivamente, tiene que lograr ponerse ahí junto, ver por encima de la situación que le correspondió históricamente en su tiempo. Tiene que superar el historicismo natural de su propia inclusión histórica. Esta misión, entendida en su idea, supera toda dimensión humana. Es una tarea metafísica, y por cierto en un sentido diverso al de todas las restantes. Afecta a la vida propia del hombre en su conversión comprensiva sobre sí mismo. Esta conversión es tan variable como la vida misma que la realiza. La vida histórica sigue su camino de la autoformación aun sin que lo comprendamos. Pero subordina la comprensión de estos caminos, siempre que surge, precisamente al cambio mismo.

El ser espiritual individual existe sólo en la ejecución. Así por lo menos aparece a sí mismo en su inmediata mostración. Reflexión, criterio, interés, aversión, voluntad, tono sentimental — todos existen sólo en tanto el hombre los tiene como suyos, en tanto su actitud interna subsiste en ellos. Un ser espiritual distante, no sostenido ya por la intervención de la persona, ha dejado de existir. Lo mismo pasa con saber y entender, estimar y depreciar, entusiasmo y rechazo. Así es en la persona como portador inmediato del espíritu.

Pero hay todavía otro ser espiritual que no pertenece a la persona individual, sino a una comunidad existente, a una sociedad temporal, a un pueblo. Aquí la ley de la ejecución



admite otra forma. Por más que el espíritu colectivo —pues de él se trata— sea sostenido por el conjunto de las personas individuales, con todo, él mismo es nuevamente unidad y totalidad, es una estructura formada y dispuesta en sí, que a su vez sostiene al individuo. Más aún, él es el verdadero portador de la historia. El individuo es de vida corta, pasa a segundo término en los grandes desenvolvimientos históricos. El espíritu colectivo sobrevive a él. Pero al mismo tiempo se transforma, al emigrar a otras generaciones. Esa transformación es transformación histórica.

La vida de la comunidad en general no es un privilegio del ser espiritual. También la vida orgánica conoce esta forma de existencia; se ha dado en la vida de la especie, en el proceso del cambio y de la constitución de la especie. También aquí el individuo está ya radicalmente involucrado en la forma de vida existente de la especie, ha nacido dentro de ella, y la trasmite a su vez. En la vida espiritual lo común se perfecciona en orden a la particular acuñación formal en un tiempo determinado. El modo de vivir, el lenguaje, la forma de comunicación, la manera de pensar y concebir, las costumbres y las valoraciones reconocidas, el derecho vigente (aun el no escrito), la moral y religión predominantes, el gusto, el arte, el saber — todos constituyen juntos una única gran masa espiritual, perfectamente formada en su contenido, la cual pertenece a todos y a ninguno, que no ha sido inventada o creada por ningún individuo, pero en cuya transformación, siempre viviente, participan sin embargo todos. El individuo nace en un determinado medio espiritual, “crece” ahí dentro, recibe su conformación en la propia forma interna. Él no puede darse a sí mismo el nivel, pues ahí se encierra el trabajo de generaciones. Nadie se inventa su propio lenguaje, nadie se forja su propia ciencia. Cada uno crece lentamente hasta el nivel sólo recibiendo, aprendiendo. Sólo entonces puede, dentro de ciertos límites, lograr en cambio libertad de movimiento y quizá elevarse, como guía, por encima de aquéllos. Así tiene el espíritu colectivo su forma particular de existencia, una especie de supraexistencia sostenida sobre los individuos y que, sin embargo, vive absolutamente en ellos. Nunca es absorbido en una cabeza indi-

vidual; ¿quién sería capaz de decir de sí mismo que puede llamar totalmente suya tan siquiera a una ciencia particular de su tiempo? Y sin embargo está unido en la comunidad como una estructura unitaria y puede en cuanto tal ser captado en todo momento — quizá en la forma más objetiva por el epígono, cuyo espíritu ya no es.

En este sentido el espíritu colectivo es una estructura absolutamente real, si bien de una realidad muy diversa de las cosas y relaciones de cosas. Tiene su tiempo, su nacer y perecer, su evolución, su apogeo y su ocaso. Tiene historia. Y cuando históricamente ha pasado, ninguna fuerza del mundo puede traerlo de nuevo. Al individuo, en cambio, ésta su realidad se le hace perceptible como un poder muy drástico, en el momento que se atreve a enfrentársele. El espíritu colectivo establecido se defiende contra el innovador. Hace esto forzosamente, pues mantiene a los otros prisioneros en sus formas. Así están cerradas como un muro contra el agresor y lo aprisionan. Sin embargo, el individuo tiene siempre un cierto campo de acción dentro del espíritu colectivo. Y desde esta libertad participa en la constante transformación y nueva creación, en la revolución pacífica de la acuñación espiritual, que en todo tiempo está en marcha.

Cuando se contempla tan ampliamente el fenómeno del espíritu colectivo salta a la vista sin dificultad también el problema que se halla contenido en él. Pues precisamente éste su modo de ser es del todo enigmático. No es una substancia (como pensó Hegel), respecto de la cual los individuos se condujeran como inherencias. Pues de hecho es sostenido por ellos, y donde éstos perecen, ahí parece también aquí. Sin embargo, desde el punto de vista histórico es eminentemente real, es más, en él se desarrolla propiamente la historia. A su manera tampoco es menos individual que la persona particular, es único en todas sus formas, y no es posible volverlo a traer. En cuanto determinado no retorna, tampoco se multiplica. Y en el caso de seguir actuando en la historia, siempre se recibe de él, sin embargo, sólo algo determinado como herencia espiritual; pero el nuevo espíritu colectivo viene a ser otro. El Renacimiento, que pretendió renovar el espíritu antiguo, es un ejemplo plástico de ello.

Aún más grande, sin embargo, resulta el enigma, cuando se descubre que el espíritu colectivo no es conciencia colectiva, es más, que le falta en cuanto tal la conciencia de sí mismo adecuada a él. No como si fuera absolutamente espíritu sin conciencia. Existe, sin duda, una conciencia del espíritu colectivo. Pero ni es una conciencia adecuada en relación al contenido, ni es la suya — junto o sobre la nuestra, la individual. La conciencia del espíritu colectivo es más bien únicamente la de los individuos. Y ésta es inadecuada. En ella no se agota su plenitud de contenido. Así como no existe ninguna cabeza científica en la que se agote la ciencia de su tiempo, así tampoco hay un artista que abarque el arte de su tiempo. Y lo que pesa más gravemente, no hay tampoco un hombre de Estado que abarque adecuadamente la vida política de su tiempo.

Aquí se manifiesta con dureza francamente trágica la falta de una conciencia adecuada. El ser colectivo con su formación y constitución, con su actuar y padecer en la historia — quiere decir, con todo su destino histórico externo e interno — es precisamente también una creación del espíritu colectivo. Es la forma que este espíritu da al cuerpo total de individuos, que lo sostiene. El ser colectivo, pues, tiene que obrar, hacia dentro como hacia afuera, respecto de los individuos como respecto de otros seres colectivos. Obrar, sin embargo, sólo puede una voluntad consciente y capaz de decisión. Ahora bien, ¿cómo obra el espíritu colectivo, ya que a pesar de todo no tiene una conciencia propia por sobre la nuestra? La historia lo enseña: obra en la persona de sus caudillos, soberanos, hombres de Estado, demagogos. La multitud, en cambio, sigue su iniciativa.

El caudillo, pues, es representante de la conciencia que falta en el espíritu colectivo. Se ha puesto en el sitio en que el espíritu de muchas cabezas se muestra como sin cabeza. Pero está en la esencia del caudillaje que no pueda ser adecuado ni según la iniciativa ni según la fuerza de responsabilidad. La conciencia representativa del individuo no es un equivalente, con todos los requisitos, de la conciencia adecuada que falta en el espíritu colectivo. El hombre de Estado permanece necesariamente hombre, persona privada, por más

alto que lo eleven la posición, responsabilidad, opinión pública y confianza ciega. Permanece limitado en las barreras de la individualidad humana. No puede jamás llenar del todo el puesto en que se halla ni en lo intelectual (por ejemplo, comprendiendo y previendo políticamente) ni tampoco en lo moral (con la asimilación de su voluntad a la voluntad colectiva). No puede sustituir la conciencia colectiva que falta al espíritu de su tiempo y de su pueblo.

La metafísica del espíritu y de la historia no consiste exclusivamente en la tarea de entender más tarde qué fue en realidad en su tiempo un determinado espíritu colectivo; es decir, no está, simplemente en producir un adecuado saber sobre él mirando en forma retrospectiva. Eso sería meramente una cuestión de método en el pensar de la ciencia histórica. Esta cuestión puede ser importante y muy complicada. Sin embargo, la tarea sigue adelante. Conciérne al proceso histórico mismo en su estructura categorial; conciérne al modo de ser peculiar del espíritu histórico. Este modo de ser es "procesal". Pero el carácter formal de este proceso es diverso al de los demás procesos. El proceso histórico, entendido como el del espíritu colectivo, no es manifiestamente ni guiado por la razón, ni privado de razón, ni teleológico, ni privado de teleología, ni un mero ser impulsado, ni tampoco un tender dirigido con inequívoco sentido. Es el suceder a la vez con sentido y sin sentido, el desenvolvimiento de la razón y la idea en la realidad temporal y, con todo, a la vez sin razón y sin ideas en sus desarrollos.

El modo de determinación del suceder histórico es complejo. Siempre hay ahí contenidas fuerzas que se originan en los fundamentos reales inferiores de la existencia humana, en la necesidad, en las relaciones económicas, en la urgencia, instinto y pasión. Y junto a esto — o debe decirse por encima — puede advertirse el poder de ideas conductoras como algo peculiar y autónomo. Frecuentemente se abre paso del modo más nítido ahí donde la figura individual de un caudillo se instala en su lugar. Ni en el sentido de Marx ni en el sentido de Hegel puede entenderse este engranar uno con otro. Ambas concepciones son demasiado simples, demasiado unitarias. Precisamente la variedad y heterogeneidad de las fuerzas

es esencial; más aún, no lo es menos su oposición, su antagonismo de contenido. La lucha que sostienen unos con otros en el espíritu histórico viviente, es la forma de su coexistencia, el aspecto unitario del todo dinámico, al que mantienen en suspenso.

Sin embargo, la oscuridad que se cierne sobre esta estructura tiene su fundamento insuprimible en la falta de una conciencia adecuada. Por lo demás, doquiera que tropecemos con el ser espiritual, hay una supraconstrucción sostenida por la vida anímicamente consciente. Así pasa siempre en el hombre individual. El espíritu colectivo no es sostenido por ninguna conciencia colectiva, sino sólo por la conciencia individual. Y ésta precisamente, como se mostró, no tiene en manera alguna fuerza para sostenerlo. Así su modo de ser permanece, a pesar de toda la dilucidación del fenómeno, metafísicamente enigmático.

Si lo que llamamos opinión pública fuera la expresión adecuada del espíritu colectivo real, si se pudiera generalizar la sentencia *vox populi vox dei*, entonces la situación sería otra, por lo menos en su efecto. Pero la opinión pública está muy lejos de ser una expresión adecuada. No hay nada más fácilmente falsificable, inducible a error y sugestionable que ésta. Y el caudillo, que tiene que trabajar con ella como con un medio, está siempre obligado a ganarla antes por rodeos. Pues a ésta no le fue dado en absoluto concebir ideas por ellas mismas previamente a su realización — tampoco en modo alguno aun en el caso de que sean obvias y palpables. Mas precisamente por esto, a la inversa, el caudillo mismo necesita liberarse antes que todo de la opinión común y elevarse por encima de ella. Y como ésta no lo puede seguir espontáneamente, siempre tiene él que encontrar primero la forma en que la puede atar a sus planes. La multitud nunca sabe inmediatamente qué cosa quiere en el fondo. Hay que decírselo antes, ponérselo delante de los ojos. Pero la forma en que ello le es evidente no necesita coincidir con el contenido de ese querer. Pues justo el saber del espíritu colectivo acerca de sí es necesariamente inadecuado.

Esto es lo que eternamente desconcierta en el ser del espíritu colectivo. Lo que se capta de él en forma directa, por-

que se lo encuentra acuñado en la conciencia de la multitud, no es nunca, sin más, él mismo. El obstáculo no se halla en la facultad de comprensión del hombre — ésta puede ampliarse, madurar—, sino en él mismo, el espíritu colectivo. Su modo de ser está quebrantado en sí. Pues es espíritu, y a la esencia del espíritu compete tener conciencia. Sin embargo, jamás está totalmente en la conciencia que él hace avanzar históricamente. Siempre es algo que está detrás o por encima. De este modo es siempre en forma esencial lo que no es como espíritu autoconsciente. La ley hegeliana de que el espíritu es siempre en verdad aquello que sabe de sí, es errónea. Esto se aplicaría a un espíritu absoluto, que tuviera en sí la conciencia adecuada de sí mismo.

El espíritu histórico no la tiene. Por ello, lo que éste es en verdad llega a manifestarse las más de las veces sólo cuando ya no lo es. Eso no aparece ya a su propia conciencia, sino a otra. A la suya se le oculta detrás de lo que sabe de él.

## IV

LA METAFÍSICA del ser espiritual converge ciertamente en el problema de la filosofía de la historia, pero no se agota en él. El espíritu es algo absolutamente real, y justo por ello tiene historia. Pero las fuerzas que imperan en él, por regla general, no son de ningún modo fuerzas reales. En parte son de un origen muy irreal, ideas puras, frecuentemente en brusca oposición con la realidad. Y cómo sucede que se vuelven realmente efectivas, sigue siendo por completo un problema aparte. De esta clase es todo aquello que actúa normativamente, que se presenta como debiendo ser, más aún, todo aquello por cuyo motivo una cosa es experimentada como valiosa, otra como contraria a lo valioso. Al ir tras las huellas de estas formaciones ideales, se llega inevitablemente al problema mismo de los valores. También éste es un problema metafísico. Qué son propiamente los valores, no se puede de ningún modo contestar satisfactoriamente, por más variadas que sean las teorías que pretenden instruirnos al respecto.

I. Este problema es de una actualidad vital muy particular. Nadie puede duraderamente pasar por alto la cuestión acerca del sentido y objeto de su vida. Nadie puede sustraerse a la pregunta: ¿Qué debo hacer? Desde antiguo, mucho antes de que se conociese un problema filosófico de la historia, la *ética* ha planteado estas preguntas e intentado resolverlas. La doctrina de las "ideas" de Platón era en primera línea una respuesta a estas preguntas. Pues según su esencia son preguntas ideales; empíricamente no se las puede responder ni tampoco discutir. La experiencia, aun en su más alta perfección, sólo puede enseñarnos siempre lo que sucede fácticamente,

no lo que debe suceder, tampoco por qué un obrar de los hombres es sensato y "bueno", otro absurdo y "malo".

La ética en todas sus formas termina en la pregunta acerca del principio del "bien". Por más simple que parezca esta pregunta, por más evidente que pueda aparecer la respuesta del hombre moralmente consciente, en verdad no puede jamás contestarse de un modo enteramente adecuado. No se puede uno atener a las morales positivas, pues cada una la contesta diversamente en cuanto al contenido. Una considera como el bien la dicha, otra la sobriedad; a su vez otras explican que la justicia es el bien, o que el amor a los hombres es el bien. En el estadio juvenil de los pueblos la valentía es tenida por ellos, las más de las veces, como el bien absoluto, y en la naciente madurez del sentido común, es la disposición para el riesgo y el sacrificio en bien de la ciudad y del Estado. Así se da también una moral de la veracidad, una moral del respeto, una moral de la libertad y otras numerosas. Cada uno piensa haber comprendido el sentido del bien; en realidad todos comprenden, por lo visto, sólo fragmentos del mismo.

La filósofa descubrió tempranamente la completa unilateralidad de las morales positivas y procuró consecuentemente captar el principio del bien en algo diverso, más universal, que pudiera colocarse al frente de todo aquello. Así se lo buscó como *genus* en relación a la variedad de las *species*. La "idea del bien" platónica puede ser tenida como el más radical de estos intentos. Pero, ¿cuál es el contenido de semejante "idea del bien"? En vano se lo ha buscado. Ni Platón ni alguno de los posteriores supo indicarlo. La idea siguió siendo *genus* vacío, un postulado de unidad para la variedad dada. En el fondo no era sino la expresión problemática de una unidad no captable. La pregunta sobre qué es propiamente "el bien" permaneció abierta.

La ética filosófica ha desconocido con frecuencia este problema. Vino tomando uno u otro valor moral, como se lo ofrecía la moral positiva más cercana históricamente, y procuró "fundamentarlo". La suposición era: ya sabemos qué es el bien. Ésta era justamente la falla. La historia del *ethos* habría podido desengañar aquí con facilidad. Pero sólo más

tarde se aprendió justamente a pensar en forma histórica. Cuando hace un medio siglo Nietzsche descubrió ese estado de cosas, dio la impresión ante todo de una tremenda paradoja: no sabemos todavía qué es el bien y el mal. Sólo lentamente tuvo que abrirse paso la comprensión, para aprender a medir las consecuencias. El bien es en sí múltiple, su contenido no ha sido descubierto aún hasta el fin. Lo que es exigido del hombre —según la idea como debería ser—, no es en absoluto algo simple, no es algo que se pueda poner en una breve fórmula. O en otro lenguaje conceptual: el bien moral es un conjunto de valores, todos los cuales se dirigen al hombre con la exigencia de ser realizados. Y la conciencia valorativa del hombre no ha comprendido aún en modo alguno este conjunto hasta el fin. El reino de los valores no ha sido aún descubierto en su totalidad. Sólo de manera paulatina, en un círculo que históricamente empieza desde lejos, se descubre para la conciencia valorativa que lo busca y palpa. No se puede acelerar arbitrariamente este proceso. Paso a paso tiene que ir madurando primero el órgano valorativo del hombre ante su objeto. Éste no puede violentar al hombre, no puede mostrarse a sí mismo anticipándose — ni en su totalidad ni fragmentariamente.

El fundamento de esta situación reside en la peculiaridad de la comprensión misma de los valores. No es un “conocer” en el sentido habitual de la palabra, ni un comprender neutral, en el que no saliera uno afectado por lo que se comprende. Más bien es un ser aprehendido. Se es cogido, atrapado por aquello que a uno le es evidente como valioso y como debiendo ser. La relación no es contemplativa, es emocional; como quiera que los actos, en que se produce este comprender, son actos del sentir, de la actitud, de la convicción. En el rehusar, en el rechazar, en la sublevación o en el desprecio, llegan a la conciencia disvalores; en el asentimiento interior, en el reconocimiento, veneración, admiración, la conciencia se impregna de valores. En ambos casos no es un tranquilo observar, sino un ser-aprehendido, un ser-atraído o repelido. Ello no marcha sin la intervención de la personalidad en ese estar en favor o en contra. Por esto no puede

nadie al mismo tiempo estar cogido por todo lo posible, sino siempre únicamente por uno o algunos valores determinados.

La conciencia valorativa no puede, como el conocimiento del ser, acoger mucho a voluntad, no puede crecer cada vez más en el contenido. Su progreso no se identifica con el progreso del conocimiento. De acuerdo con su estructura emocional interna está limitada extensivamente. Si la conciencia valorativa progresa, pierde al ganar. Cuando fervientemente se abre a nuevos valores, se cierra por el otro lado a otros valores, a los que se había entregado. Ésta puede llamarse la ley de la “estrechez de la conciencia valorativa”. En ella se basa la necesaria unilateralidad de toda moral positiva; en ella se basa igualmente la ley de la transformación del *ethos* y de la norma válida. Los valores no nacen y perecen en la historia, sólo la conciencia valorativa se transforma. Como decisivos y válidos le aparecen siempre aquellos valores que cada vez caen en la dirección central de su campo de visión, y esto significa: por los que es aprehendida cada vez en la forma más vigorosa. Así la conciencia valorativa avanza históricamente con su campo de visión dentro del plano de la multiplicidad del valor. Y ésta es su transformación en cuanto al contenido. Su propia estrechez constitutiva le impide expandirse y abarcar la totalidad del reino de los valores. En toda dedicación a nuevos valores deja tras de sí aquello de lo que se aparta.

Aquí, pues, tenemos el fundamento de por qué no sabemos nunca definitivamente qué es el bien. No es un fundamento metafísico, pero sí un fundamento de por qué el problema del bien es un problema metafísico. Por encima de ello, sin embargo, en esta situación resulta también muy claro, hasta qué punto el problema del ser de los valores es metafísico. Precisamente el modo de ser de los valores se muestra aquí como un auténtico ser en sí, aun cuando sólo ideal. Valores son algo que existe independientemente de nuestra comprensión u opinión, y que en el sentimiento valorativo mismo, donde aparece, se acredita en forma muy palpable como tal cosa independiente. Por esto experimentamos como absoluta toda exigencia moral que parte de ellos.

Pero de aquí resulta además todavía una consecuencia para

la metafísica del hombre y su posición en el mundo. Por más que los valores sean en su idealidad algo absoluto, sin embargo, no son de ningún modo absolutos en su fuerza de determinación para el hombre y para el mundo real en que está. El deber ser que parte de ellos, es ciertamente un deber ser incondicionado y se lo experimenta como tal. Pero no tiene de por sí la fuerza para determinar, sin más, el obrar del hombre. El aserto de Sócrates, de que la virtud consiste en el saber del bien, no es sostenible. No basta que conozcamos el bien, pues no por esto lo hacemos en manera alguna. Más bien, frente a la exigencia experimentada como absoluta nosotros mantenemos todavía la libertad de seguirla o de no seguirla. Nunca somos forzados por ella. Esto es esencial para el sentido del bien moral mismo. Pues si fuéramos forzados, estaríamos bajo las exigencias morales como bajo leyes de la naturaleza; el cumplimiento de la exigencia sería sin duda un valor, pero no un valor "moral"; el incumplimiento no sería un defecto "moral", una culpa. Es más, no sería posible en absoluto.

La determinación que parte de los valores no es estricta, inviolable. Es, por tanto, diversa de las leyes de la naturaleza y en general de las leyes del ser. Una ley natural que admite excepciones, no es ley natural. Una ley del deber, en cambio, sigue existiendo intacta en plena absolutez, aun cuando no le corresponda nada real. No es verdadera ley; es solamente precepto. Por tanto, en fuerza determinante es más débil que una ley del ser. Los valores no determinan en línea recta el *concretum* a que se aplican (es decir, por ejemplo, la conducta humana), sino sólo mediatamente, en línea quebrada. Su exigencia se convierte en realidad sólo cuando un poder real se pone en su lugar y la impone — por encima de la determinación entitativa, existente ya siempre. Necesita, en consecuencia, el punto de arranque en lo real.

El punto de arranque, sin embargo, sólo puede hallarse en un ente que satisfaga tres condiciones. En primer lugar, tiene que ser un ente real, tiene que estar en medio de la corriente del acontecer real y, por tanto, tiene que sujetarse en plena medida a la determinación del ser. En segundo lugar, ha de tener el órgano para los valores, el oído sutil para la voz del

deber, que parte de ellos; tiene que ser un ente "perceptivo", y esto significa un ente racional. Pues precisamente el sentido de "razón" es el percibir interno de lo que el ente sólo sensible no percibe. Y, en tercer lugar, tiene que ser capaz de la realización activa de lo percibido; tiene que poder ponerse en lugar del deber-ser captado y también poder imponerlo. Realización y cumplimiento, sin embargo, tienen la forma categorial de la actividad final. Pues actividad final es la capacidad de proponerse lo aún no real; de escoger medios para lo propuesto —hacia atrás desde él hasta el primer medio, que ha de estar en poder del que obra—; y luego, de realizar lo propuesto mediante la misma serie de los medios.

Entre los seres reales que nosotros conocemos únicamente el hombre cumple esas tres condiciones. Y en este su cumplimiento consiste su potencia de ser un ente moral — el único entre los múltiples seres vivientes, sobre los cuales se eleva por ello. En la forma más clara salta esto a los ojos en el momento de la actividad final. En ella hay previsión y predeterminación, pues todo realizar finalmente activo va hacia el futuro. El pasado está inmóvil y no se puede ya cambiar; lo actual es también siempre algo concluido ya. Sólo el futuro es aún inacabado y, en consecuencia, está abierto aún a la voluntad activa. En la vida activa y moralmente responsable el hombre es de hecho providente y predeterminante; ambas cosas, por cierto, en proporción limitada, sin embargo, fundamentalmente en la misma forma en que la divinidad lo es de modo absoluto. Con esta potencia crece en fuerza por encima de los otros seres. En su capacidad para la teleología consiste su posición privilegiada en el mundo.

Pues en ella posee el medio de hacerse dueño, dentro de sus límites, del curso real de las cosas, es decir, de intervenir en él. Este curso de las cosas, en efecto, no se desarrolla finalmente. Es sólo acontecer indiferente, sin meta. Si se desarrollara también conforme a un fin, es decir, ligado a metas, no le quedaría al hombre con su querer y tender ningún campo de acción; tropezaría en todas partes con una fijación ya predeterminada de los resultados y no podría más añadir lo suyo. Su propio hacer y querer estaría incluido en la universal

finalidad del proceso del mundo, y toda resolución propia sería ilusión. Un ser libre en un mundo ordenado por completo teleológicamente es una cosa imposible. De modo diverso ocurre en un mundo causal: aquí nada está predeterminado, cada determinante que entra de nuevo puede cambiar la dirección del proceso. En un mundo semejante el hombre puede dirigir lo que sin él seguiría adelante en forma ciega. Hace esto cuando arroja su iniciativa al platillo de la balanza; y lo puede, porque justamente el proceso discurre "a ciegas". Pues él, el hombre, es vidente; su intervención es providente, predeterminante. Aquí puede él predeterminar, porque no impera todavía ninguna predeterminación. Así puede constreñir para su servicio las fuerzas de lo natural dentro y fuera de sí, de manera que tengan que trabajar en favor de sus fines. Como lo hace en la técnica con las fuerzas muertas, así en su autodomínio y moralidad con las fuerzas anímicas internas que lo mueven.

En esta forma el hombre es el abogado de los valores y del deber en un mundo real. Es el mediador que los transporta a la realidad. Si no fuera así, si los valores no pudieran de por sí determinar lo real, también el hombre estaría simplemente determinado por ellos y no tendría libertad alguna de ponerse en su favor o en su contra. De este modo no sería sino un ser natural altamente organizado y no tendría una posición privilegiada dentro del mundo. Por tanto, si los valores no fueran de por sí impotentes frente a lo real, el hombre sería impotente frente a ellos; y con eso sería esclavo e irresponsable del mismo modo que los animales bajo las leyes de su carácter específico. La impotencia de los valores es condición del poder del hombre. Mediante ella obtiene el campo de acción de su libertad, se convierte en un ser capaz de imputación. Y sólo de ese modo se convierte en un ser moral — un ser cuya conducta es moralmente "buena" o "mala".

No puede uno desentenderse de que en la metafísica esta situación fue por muy largo tiempo desconocida, es más, falseada. Aun hoy no faltan sostenedores de ese falseamiento. Siempre se pensó que se servía de la mejor manera al hombre en su pretensión a un puesto especial, a la libertad, a la capacidad de imputación, si los valores, aun sin intervenir él, im-

peraran decisivamente en el mundo. Partiendo de esta consideración se intentó fundar una metafísica de los valores (o bien, del deber, de las leyes morales), según la cual constituyen el principio director del proceso del mundo. En una forma popular ya la sencilla fe en la Providencia es una metafísica semejante; en una forma más filosófica lo son todas las variedades de teleologismo y panteísmo, así como los numerosos tipos de mística — que, por lo demás, precisamente en esta parte central se repiten todos de un modo asombrosamente monótono. De acuerdo con la realidad todos acaban en la aniquilación del hombre como ser ético. Todos suprimen el problema fundamental de aquella condición, única bajo la cual puede un ente ser moralmente bueno o malo. Pues el sentido de la preeminente posición de un ser moral es justo la libertad de poder ir en favor o en contra de un deber existente en sí. Aquí tiene su raíz la capacidad de responsabilidad y culpa, y el ser-hombre como autonomía de la persona.

Este problema es el problema metafísico fundamental de la ética. Afecta a la esencia del hombre más profundamente de lo que la metafísica del espíritu y de la historia la afectan. Ya las breves reflexiones que fueron indicadas hacen claro que en este punto tenemos que volver a aprender radicalmente — en oposición a casi todas las teorías filosóficas que la historia ha producido. Sin embargo, la cuestión no ha sido aún resuelta, en manera alguna, con tales reflexiones. En este punto más bien apenas va quedando libre el camino para una concepción y un tratamiento más precisos del problema. Esto se evidencia inmediatamente, si consideramos que el hombre, en la descrita posición intermedia entre realidad y exigencia ideal del valor, representa el campo de lucha de dos determinaciones, que son absolutamente heterogéneas y que determinan en una dirección muy diversa.

El fenómeno de este chocar recíproco de la determinación del valor (deber) y de la determinación real es algo bien conocido. Es el del tan invocado conflicto moral. De él depende el más actual de todos los problemas de la vida, aquel con que el hombre tiene que enfrentarse constantemente en la suya propia. Y no hay nada que caracterice la posición de la filosofía en la vida humana con mayor profundidad, que

el hecho de ser precisamente este actualísimo problema también el más profundamente metafísico. En la conducta del hombre se enfrentan en todo tiempo dos mundos, dos principios o legalidades. Al hombre le toca la tarea de hacer de la dualidad una unidad — un todo superior cerrado formalmente. En el hombre, por lo menos según la idea de su esencia, se cierra el mundo en una unidad. Ciertamente, en efecto, sólo según la idea, pues la tarea es perenne, nunca está cumplida, y la unidad nunca estará acabada. Cada situación particular de la vida a que un hombre viene a dar, lo coloca de nuevo frente a la tarea. No puede sustraerse a ella. No puede escogerse libremente la situación, ni tampoco desviarse de ella, una vez que está ahí. Tiene que abrirse paso, tiene que decidir, tiene que obrar. En ello no tiene libertad alguna. Por otra parte, sin embargo, la situación en cuanto tal no le dice qué debe hacer. Esto se lo dice solamente su conciencia del valor (en cuanto la tenga). Ésta, empero, no lo determina, sino que le deja campo de acción para decidir en favor o en contra del valor percibido. Aquí, en consecuencia, se halla el punto de su libertad, y a la vez la limitación de su libertad. Está forzado a la decisión; no se ha decidido por él. Él tiene que decidir. No tiene la libertad de ser libre o no libre. Más bien en el estar forzado a la decisión es *eo ipso* libre.

Con esto se halla uno ahora más cerca del antiguo problema de la libertad de la voluntad humana. Pues precisamente este ser-libre es el enigma metafísico en la relación expuesta. Aquí se abre una serie de ulteriores aporías. Aun cuando se admita que la antinomia causal kantiana se resuelve —y que, por consiguiente, el nexo causal está abierto y acoge los componentes del valor como un *plus* de determinación (libertad en sentido positivo) sin atender a su origen—, sin embargo, queda aún la segunda antinomia, que se refiere a la libertad frente al deber ser mismo (el valor). No basta, como pensó Kant, que la voluntad tenga su libertad en la autonomía de la ley moral. Más bien ha de tenerla en oposición a la ley moral, ha de ser capaz del pro y del contra frente a la misma. Dicha antinomia, que Fichte vio por primera vez con claridad, no ha sido, en todo caso, aún resuelta, y es problemático que absolutamente, se la pueda resolver.

Para contestarla de manera positiva sería indispensable mostrar cómo en la voluntad del hombre existe otra instancia autónoma, tanto frente al ser como frente al deber, quiere decir, frente a ambas determinaciones a la vez, cuyo campo de lucha es el hombre. Pero como el hombre es radicalmente un ser condicionado y no constituye por sí en manera alguna un tercer reino independiente, por eso ésta su libertad se halla envuelta en una oscuridad profunda. Por más que él mismo en su sentimiento de responsabilidad cuente con ella como con algo internamente cierto, no por eso, sin embargo, le es concebible en lo más mínimo. La única condición bajo que podría hacerse comprensible ontológicamente, tiene la forma de una autonomía de lo dependiente, o de una independencia de lo condicionado, de una absolutez de lo relativo. Pero éstas son solamente perífrasis para explicar un residuo problemático, y de ningún modo una solución. En este punto la ontología se halla a tal extremo en los comienzos, que no podemos columbrar a dónde conduce.

2. No únicamente la ética termina de este modo en cuestiones metafísicas del ser. También la antropología en todas sus ramas, la filosofía del derecho, la filosofía del lenguaje, de la cultura y de la religión, muestran la misma fisonomía. En la última el trasfondo metafísico es bien conocido y no necesita de manifestación alguna. En cambio, se podría dudar ante todo respecto de la *estética*. Sin embargo, tampoco sucede aquí de otra manera. Y cuanto más exactamente se describen los fenómenos, tanto más persuasivamente se advierte también aquí el resto problemático irresoluble.

El estado de cosas fue encubierto por la forma tradicional de consideración sólo en la medida en que ésta se apegó preferentemente al acto estético — sea al que contempla y goza, o al creador. Con tal enfoque difícilmente se acerca uno al fenómeno central. Lo “bello” se adhiere no al acto, sino al objeto. Se habla sin duda de “arte bello”, pero bello, en verdad, no es absolutamente el arte, sino su producto. Más aún, por encima de esto, son bellas aún muchísimas otras cosas en el mundo, en la esfera de la naturaleza, así como en la del hombre. El reino del objeto estético no es un mundo junto al mundo real, sino este mismo en todas las clases de estructu-



ras que comprende. Sólo que en el aspecto estético aparece en él algo diverso que en el teórico. Si se quiere captar la esencia de lo bello, se lo tiene que buscar en el todo de este mundo objetivo.

También aquí reinan los valores, no de otra manera que en el reino del *ethos*. Pero no son los mismos valores. Lo “bello” es sólo un nombre colectivo para su variedad en verdad inagotable. Y estos valores se adhieren al objeto; pero no en la forma en que los valores de bienes se adhieren a las cosas, o los valores morales a las personas, es decir, no a su realidad, sino a aquello que son “para” el espectador. Y como además los objetos estéticos son tales sólo en cuanto que se adhieren a ellos un valor estético, se sigue de ahí que el modo mismo de ser de estos objetos es radicalmente diverso del de los objetos del conocimiento.

Arriba se mostró en qué medida el objeto del conocimiento no se agota en su ser objetivo, sino que, por encima de esto, siempre es algo existente en sí, que subsiste indiferentemente respecto de si es también, y hasta qué punto, algo “para” un sujeto (su objeto). El objeto estético es de diversa clase. Existe en cuanto tal sólo relativamente al sujeto que lo contempla en actitud estética. En sí no existe en absoluto. Un paisaje, por ejemplo, existe sin duda en sí y en cuanto existente es un objeto posible de conocimiento geográfico, estratégico, económico. En cuanto objeto posible de gozarse estéticamente, por el contrario, existe sólo “para” el espectador, sólo desde una determinada posición espacial, sólo como lo “visto” de un determinado ver en perspectiva. Desde cualquiera otra posición, en cualquiera otra perspectiva, produce un cuadro diverso y, si absolutamente viene a ser un objeto estético, es en todo caso otro objeto. Así, para el ojo educado pictóricamente es también un objeto diverso que para el no educado. No de otra manera sucede con la obra del artista, con una plástica, con una pintura; en sí, como real, existe solamente la piedra con su forma espacial, el lienzo con el color sobre su superficie. Sólo para la mirada artísticamente comprensiva está a la mano la forma llena de sentido y de vida, la escena representada con su profundidad espacial que cautiva detrás de la superficie del cuadro.

El objeto estético se agota en su ser objetivo. Ésta es su diferencia respecto del objeto del conocimiento. Detrás de él no se halla ningún ser en sí; “sólo” él es objeto. Esto no lo convierte en subjetivo, tampoco en algo sostenido por el sujeto —como el objeto de la fantasía—, pero sí esencialmente relacionado con el sujeto. Sin duda también está ligado siempre a algo real, que en cuanto tal puede ser a la vez objeto de conocimiento — pero, sin embargo, ligado sólo en cuanto que eso real está formado convenientemente a fin de provocar el acto específico, “para” el que es objeto estético.

Con estas precisiones resulta ya muy evidente que el objeto estético es estratiforme. Siempre se da en él un trasfondo de una determinada clase de contenido, trasfondo que no es real, pero que aparece en un primer plano real. Y este trasfondo es lo verdadero en él. El primer plano es solamente portador de la forma, que lo hace aparecer; es un *medium* de su aparición. Sobre el lienzo “aparece” algo diverso de lo que “está” sobre él. Aparece el paisaje con su profundidad espacial, la escena con su vida, la cabeza con sus rasgos característicos. Todo ello no está realmente ahí, no es tomado por real; realmente presente está sólo la distribución de los colores sobre la superficie del lienzo. Todo aquello “aparece” sólo en él y mediante él. Lo mismo es en la plástica. Una figura representa el movimiento (el discóbolo, el caballo de Colleone), pero la estructura material en la piedra y en el bronce no se mueve, tampoco se la considera como moviéndose. El movimiento, la vida, “aparece” como algo diverso en lo inmóvil, en lo inanimado.

La relación en el drama sobre la escena es lo más palpable. La palabra hablada, la “representación” sobre la escena (las figuras, el actuar, la mímica) son reales; los conflictos y las soluciones, el destino humano, la culpa, el amor, la pasión son y siguen siendo absolutamente irreales; tampoco son simuladas como reales. La estética ilusiva es radicalmente falsa: quien como espectador tiene la ilusión de un destino humano que se desarrolla realmente, no es en absoluto un espectador estético; para él la pieza no existe como obra de arte. De ahí la necesidad estética de la limitación del realismo en la escena.

Incluso en la música se puede mostrar la misma relación,

aunque aquí no existe ninguna clase de “tema”, que sea representado o aun sólo ilustrado. El que oye música, oye en conjunto mucho más de lo que el oído puede oír conjuntamente. Escucha la “frase” entera, la pieza, la sinfonía en conjunto. La pieza transcurre temporalmente *realiter* y en cada momento es escuchado en pureza acústica sólo lo presente; lo precedente se ha “extinguido”, lo venidero no existe aún. A quien oye la música, por el contrario, lo que está separado temporalmente se ensambla en una unidad, en una construcción de tipo peculiar. En esta construcción reinan otras dimensiones que las temporales de la sucesión; en ella se ensambla lo que en la simultaneidad temporal repugnaría musicalmente. Y el todo está “unido” y presente al final — por tanto, justo cuando en la realidad se ha extinguido.

Por diferente que sea la situación en cada una de las artes, en esto son iguales: la estructura que aparece en el trasfondo es siempre lo verdadero, por cuyo motivo existe el primer plano real. Y esta estructura del trasfondo a su vez no es realizada, tampoco se la finge como real. Es y permanece irreal. El primer plano real no la absorbe en su dimensión entitativa. Justo él la pasa por alto como algo que simplemente se trasluce en su idealidad. De ello se sigue: los valores que se adhieren al objeto estético, no son en absoluto valores de algo existente en sí — como, por ejemplo, los valores de bienes y los valores morales —, sino valores de un micro objeto como objeto, de un fenómeno como fenómeno.

Medidos conforme a lo real, por tanto, son todavía más impotentes que los valores morales. No penetran en absoluto en lo real. Pero en su estrato, es decir, en la esfera de su idealidad, son de una omnipotencia muy peculiar. Aquí no domina otra legalidad que la suya. Aquí no hay ningún conflicto con una determinación heterogénea. Sólo la realización conduce al conflicto. Estos valores, sin embargo, no se realizan. Se presentan sólo “en” algo real, diverso en cuanto al contenido. Ellos mismos se aferran en su distancia respecto de lo real. Se abren paso hacia la representación en el alejamiento de eso, es decir, en la “desrealización” de la estructura total. Por esto en su reino no son solamente autónomos, sino también autárquicos. La estrechez de lo posible está solamente

en lo real; ahí cada posibilidad presupone una larga cadena de condiciones, todas las cuales, hasta la última, tienen que ser cumplidas realmente. Otra cosa sucede en el reino de lo bello. Aquí no se requiere de tales rodeos. Lo bello produce sus estructuras independientemente del nexo con lo real y en oposición a lo real. En esto estriba su fuerza de hacer aparecer la idea concretamente.

Hasta aquí podría parecer como si la estética permaneciera más acá de toda metafísica, en lo puramente descriptivo. Sin embargo, ya aquí se trasluce la irracionalidad de la relación. Pues éste es precisamente el problema: cómo una estructura real puede hacer “aparecer” una estructura diversa de aquélla en el contenido y heterogénea según la esfera. No sirve de nada llevar esta cuestión a la “forma artística”. Pues precisamente la forma, en cuanto es artística, constituye por cierto el enigma. Tampoco sucede en absoluto, como si únicamente la “forma” correspondiera al primer plano real. Más bien se da asimismo la forma específica del trasfondo que aparece (por ejemplo, en la composición, en la construcción, en la selección y división). Y ésta su forma llega también a aparecer. ¿Cómo es que una estructura formada y sensiblemente perceptible puede hacer aparecer algo formado aún muy diversamente? Sin embargo, de alguna manera tiene que ser capaz de esto. Y como es algo real, esa capacidad tiene que ser en él aquello que lo distingue de otra cosa real. Aquí, por consiguiente, en el problema de lo bello objetivo — sin prejuicio de su carácter ideal —, se halla un problema ontológico fundamental. Y la cuestión es hasta qué punto lo podemos resolver o aun sólo perseguir ulteriormente con el esquema de la estructuración, que de otro modo se produce en toda la línea ontológica.

Esta aporía gana aún considerable importancia, si se reflexiona que los valores estéticos tampoco se adhieren, de ningún modo, únicamente al trasfondo del objeto. No son valores puros del contenido que aparece; no son, sencillamente, valores de la “idea”. En este punto el platonismo ha extraviado durante siglos a la estética. Que lo bello está conectado de alguna manera con la idea, lo había visto Platón con una claridad ejemplar. Pero él lo había atribuido a la idea misma.

En su lenguaje reza así: la idea de lo bello es todavía mucho más bella que lo bello sensible. Plotino y los posteriores lo siguieron ciegamente. En verdad era posible pensar así sólo si no se entendía en forma estricta lo bello como lo valioso estéticamente, sino que se lo sustituía por una idealidad de otra especie (moral, metafísica). “Bello” en sentido estricto, más bien, no es en absoluto la idea misma, sino —según la palabra de Hegel— “el aparecer sensible de la idea”. Esto, relacionado con la estructuración en el objeto, significa: ni el primer plano, ni el trasfondo del objeto estético es portador del valor, sino sólo los dos contemplados conjuntamente y uno dentro de otro. Los valores estéticos no son ni valores de lo real ni tampoco valores de la idea; sino que son valores de una relación entre ambos. Esta relación es precisamente algo muy particular. Es el “aparecer” de un trasfondo ideal en la estructura real del primer plano, o lo que es lo mismo, la transparencia del primer plano en favor del trasfondo.

El aparecer de lo ideal “en” lo real —así como de ordinario no aparece en parte alguna—, o respectivamente, la transparencia de lo real en favor de lo ideal —en una forma que de ordinario lo real nunca tiene—, es lo bello. A esta relación se adhieren todos los valores estéticos, por más variados que, en general, puedan ser; la relación misma está variadamente formada. Por eso no son valores de algo existente en sí, sino sólo de algo que es objeto para el contemplar del sujeto. La relación misma está dispuesta de tal manera, que sólo existe para la contemplación. La transparencia, como el aparecer, son, según su esencia, relativos al acto contemplativo.

## V

ES MANIFIESTO que los problemas metafísicos están situados por todas partes en el trasfondo de los dominios parciales de la filosofía. Surgen en todos los dominios detrás de las cuestiones apreciables en primer término. Limitan así el dominio total de los problemas filosóficos; se muestran como un horizonte problemático que todo lo cubre y que en direcciones divergentes tiene muy diverso contenido y diversa importancia problemática. La suma de su contenido aporético constituye la irrecusable y naturalmente desarrollada metafísica de los problemas.

Esto no quiere decir que la metafísica forme un agregado accidental de problemas separados los unos de los otros. La unidad de su objeto, sin embargo, le es cierta, aunque no palpable sin más. Pues todos los dominios parciales, a los que pertenece la pluralidad de las direcciones inquisitivas, son exclusivamente aspectos parciales de uno y el mismo mundo. Sin embargo, lo que pasa es que precisamente los mismos objetos que se ofrecen a la consideración teórica, en otro respecto son a la vez también accesibles a la consideración práctica, histórica, más aún, estética. Especialmente persuasivo resulta esto si se mira hacia el hombre como una especie de *summum genus* de objetos posibles.

En el aspecto gnoseológico lo común de todos los problemas metafísicos puede indicarse fácilmente. Es lo irracional inclinable en ellos; es, en todas direcciones, la misma función del alejamiento o de la inaccesibilidad del objeto para el sujeto. A este respecto, sin embargo, debe sostenerse firme y estrictamente que no se trata en ninguna parte de algo “irracional en sí”, sino absolutamente sólo de algo “irracional para

nosotros". Un objeto irracional en sí sería aquel que por su propia constitución se opusiera a ser conocido y con ello a la "obyección" misma; en consecuencia, un objeto que más bien no es "objeto" y que tampoco puede llegar a serlo. Esto produce un erróneo concepto de irracionalidad, al que de ninguna manera justifica el fenómeno del conocimiento. La proposición de Husserl mantiene su validez: lo que "es", es también conocible. Esto significa: si se da un conocimiento que sea capaz de obyectarse a sí el ser, éste le es entregado a aquél incondicionadamente. Un ser no puede defenderse contra la penetración del conocimiento. Esto encuadra exactamente con la determinación fundamental en la relación conocitiva, que antes encontramos: el ser es, en general, indiferente respecto de su obyección; la obyección lo deja intacto. Por esto no se opone a ella. Pero, si se da un conocimiento que a su vez sea capaz de obyectarlo (de hacerlo su objeto), es una cuestión muy diversa. Aquel conocimiento que únicamente conocemos, el humano, no es, en todo caso, capaz de una ilimitada obyección de un ser cualquiera. En su propia organización reside el que tenga límites en su alcance. En el sujeto, por tanto, y no en el ser, reside el fundamento de la irracionalidad. Pero un irracional enraizado en el sujeto no es algo "en sí", sino sólo algo irracional "para nosotros". A un *intellectus infinitus* le sería obyectable, justamente como a nosotros las cosas visibles.

La peculiar dificultad de la filosofía sistemática, tal como sale a la luz nítidamente en la universal situación problemática de nuestro tiempo, está conectada con esto en la forma más estrecha. Estriba en la limitación, igual en todas direcciones, de lo posible "para nosotros". No sólo la mera existencia de lo irracional "para nosotros" constituye la dificultad, sino también la imposibilidad de asegurarse de ella directamente. No, por eso, se trata de dominar lo irracional, de superarlo conociéndolo; esto va más allá de la dimensión humana. Pero tampoco basta ponerlo simplemente en contacto, o señalarlo en el residuo problemático. Sino que dentro, en medio de ambos, está la tarea del tratamiento estrictamente aporético, que ha de irse aproximando a lo desconocido en virtud de su conexión con lo conocido. Si fuera algo "incono-

cible en sí", todo esfuerzo quedaría aquí sin perspectiva. Algo semejante no podría siquiera ser inequívocamente señalado y perfilado. Como algo sólo "inconocible para nosotros" puede ser absolutamente comprobado en los límites de lo conocible. Y nosotros, como se mostró, nos hallamos ante esos límites en todos los dominios problemáticos.

Ahora bien, puede naturalmente pensarse que diversas cadenas de problemas, prolongadas más allá de estos límites, divergen también ulteriormente. Pero no es posible que todas diverjan para siempre e *in infinitum*. Al fin tendrían, a pesar de todo, que convergir nuevamente — quizá bastante más allá de lo anticipable. Por más variado que sea el mundo y el ente en general, con todo, en el fondo es *un* mundo. La unidad no dada en su contenido, es cierta, sin embargo, en cuanto a su mera existencia. Y en este aspecto muy bien ha sido juntamente dada. Sólo que no es anticipable en su contenido. Cuanto más se pretende imponer con violencia una unidad artificial — un "sistema" postulado o construido — a lo dado como multiplicidad, tanto menos se encontrará la unidad natural del mundo. Cuanto más se entrega uno sin prejuicios a la multiplicidad, que sigue líneas problemáticas divergentes, tanto más seguramente se es conducido hacia la unidad. Y tanto más uniformemente tiene entonces también que caer el pensamiento sistemático según el contenido.

Esto no puede, en verdad, producir de momento la unidad de una disciplina cerrada. En este sentido la metafísica, como sistema perfilable de una ciencia, se ha hecho una cosa imposible. Pero tal vez se halla ahí la garantía para la oculta unidad de su objeto. Querer establecer la unidad de la disciplina en el estadio actual de la investigación, es para el pensamiento sistemático una pretensión utópica, que no corresponde a la situación del problema. Lo que Kant entendió bajo la tercera idea trascendental en el aspecto teórico, un "ideal de la razón pura" como unidad anticipable de toda determinación objetiva posible en la unidad formal de su centralización sobre un punto problemático aún por indicar, contiene ciertamente un núcleo de problema eternamente justificado, pero pretende, sin embargo, hacer tarea suya una equivocada relación del pensamiento sistemático. Precisamente nosotros no

sabemos, ni tampoco podemos predecir, si la oculta unidad de todos los objetos tiene la forma de una "idea" que se puede sacar de la base de nuestra razón. En otras palabras, precisamente es cuestionable si, según la forma, hay o no "divinidad". Todos los panteísmos, teísmos, personalismos, aventuran esta predecisión. Y sucumben en la aventura. Tales presuposiciones son radicalmente tan poco demostrables como refutables, es decir, son filosóficamente indiscutibles y por lo mismo hipótesis sin valor.

El trabajo de quien quiera enfrentarse en una forma crítica con los problemas metafísicos, exige algo muy diferente. Exige la renuncia a todo prematuro contentamiento con una concepción del mundo, a toda búsqueda afanosa de resultados; exige la negación radical a toda clase de construcción sistemática anticipada, el rechazo sin miramiento de las "necesidades metafísicas". Exige una conciencia crítica de los peligros que hay en toda tendencia metafísica popular — y popular es hoy, como antes, poco menos que todo develamiento de una concepción del mundo, aun en forma abstrusa. Por sobre esto, tampoco debe engañar la genuina seriedad de la actitud y de la entrega humana. La investigación metafísica exige el ritmo lento de la espera, el paciente proceder aporético sobre toda la línea del horizonte de problemas metafísicos; el interno mantenerse libre del coqueteo con anheladas formas de la imagen del mundo. Es un *ethos* filosófico de la firmeza y del autodomínio intelectual. Quien no se lo procura, vuelve a hundirse, sin sostén, en lo superado y perdido de la historia; no ha aprendido de los grandes fracasos de la historia del pensamiento humano. Así no puede pasar más allá de ellos. Y toda "destrucción" aparente de lo tradicional no es capaz de ayudarlo.

Lo más difícil filosóficamente es lo más sencillo de todo: la modesta, sobria investigación sin *pathos* y sin necesidad de sensación; la pureza del amor a la verdad, la docilidad ante su ley. Pues esta ley es dura con el individuo. Y si la misma investigación pura debiera poder ser a larga vista —vista histórica— no sino una simple aporética, entonces el investigador tiene que soportar también esto. No le es lícito venderse con su entrega a lo más fácilmente accesible. No le es lícito

dejarse inducir a error, cuando a él —miembro en una larga cadena histórica— le permanece negada la contemplación de los frutos.

Y todavía nos ha enseñado otra cosa la visión conjunta de los dominios parciales: por todas partes los problemas residuales son de carácter ontológico. Conciernen al ser, a las relaciones del ser, a las especies del ser y a los datos del ser. Esto no es lo mismo que el carácter metafísico de los problemas. Éste se halla solamente en la ampliación de lo irracional; el carácter ontológico, en cambio, se halla en su contenido. Cuestiones entitativas no precisan ser necesariamente metafísicas; se dan algunas que permanecen adheridas muy estrechamente al fenómeno, que aún no van más allá de él y que por lo mismo han de ser tratadas descriptivamente. Pues todo acceso al ente estriba en fenómenos del ser. Asimismo, cuestiones metafísicas no precisan ser necesariamente ontológicas; pueden ser también cuestiones del deber y del valor, cuestiones del sentido, cuestiones de la fe. Más aún, se dan incluso antinomias y paradojas puramente formales con un trasfondo claramente irracional, de las que todavía sigue siendo muy cuestionable si en general tocan algún estrato del ser. Esto es esencial en cuanto que precisamente el lado ontológico de aquellos problemas metafísicos, que surgen en el trasfondo de todos los dominios parciales, representa un área de ataque de posible tratamiento.

Así ha sido desde antiguo: el fundamento discutible de toda metafísica es la ontología. Lo es también ahí donde el sistemático no lo sabe. Es más, está aun ahí mismo donde la filosofía trabaja en la crítica del pensamiento metafísico. Así en Kant. Su "crítica" va contra determinados sistemas deductivo-metafísicos. Pero al examinar éstos críticamente, presupone a su vez fundamentos ontológicos, cuenta con ellos, los utiliza como categorías del mismo pensamiento crítico, presupuestas tácitamente (por ejemplo, forma-materia, ley-caso particular, unidad, principio, condición, determinación, existencia, posibilidad y muchas otras). La crítica de la razón pura no es una crítica de la ontología, a lo sumo es una crítica de la deductividad en el dominio problemático ontológico. Una verdadera crítica de la ontología no se ha dado jamás.

Nuestro tiempo se halla a las puertas de una nueva metafísica — sin duda muy diferente de la antigua, desengañada, no especulativa, hecha muy modesta, pero sin embargo, según el contenido problemático, una auténtica metafísica. También esta metafísica necesita como fundamento una ontología. No puede subsistir sin *philosophia prima*. Pero tiene que ser, en correspondencia, una nueva ontología. No deberá jamás ser proyectada “desde arriba” como un todo, jamás ser concebida como sistema. Tiene que ser acometida “desde abajo”, tiene que ser ganada mediante la investigación en detalle, mediante el análisis de contenidos problemáticos demostrables. Aquí no puede ser determinante la ontología tradicional de la Edad Media. Ésta colocó lo real generalmente entre las formas de la esencia (*essentia*) y entendió las últimas por ello en el sentido de formas substanciales. Precisamente esto se mostró como cuestionable, como una presuposición especulativa. Lo real es mucho más ampliamente diferenciado que el reino de la esencia; la individualidad de lo existente cae muy fuera de los límites de la esencia y de la legalidad esencial (y todo lo real es individual), igualmente el carácter de ser de lo real-efectivo, así como la procesalidad y la integridad, cerrada siempre en orden a la unidad, de los nexos entitativos en cada cosa real determinada. Los últimos no se hallan en la condicionalidad esencial de lo existente, sino en una condicionalidad real, con dimensiones muy diversas, general — es decir, que siempre concierne a la vez al todo del mundo real. Aquí está el límite de la ontología esencial respecto de la ontología real.

La misma falta comete también el actual ensayo “fenomenológico” de fundar nuevamente la ontología. Éste se basa en la renovación del reino de la esencia sin atender a la peculiaridad de lo real. Olvida, tanto como el realismo conceptual, la muy obvia posibilidad de principios propios de lo real, que no coincidan con las esencias. Sin embargo, la falta se halla aquí, en rigor, más profundamente aún. La fenomenología sólo puede conocer fenómenos. Su presuposición fundamental, en tanto piensa tenérselas que haber ahí con el ente, tiende a que los fenómenos del ser no son otra cosa que el ente mismo. Con ello la situación en el problema del ser ha sido ya

puesta de cabeza. Pues precisamente lo cuestionable es, hasta qué punto los fenómenos representan el ente en cuanto tal, siquiera sólo efectivamente. Que ellos no lo “son”, sin más, debería con razón no ser cuestionable. Queda abierta la posibilidad de que lo existente en sí situado detrás de ellos les sea desemejante, sea algo diverso en el contenido, lo cual después tendría que ser encontrado sólo a partir de ellos.

El fundamento al respecto estriba en el hecho de que todo existente en sí sólo mediatamente puede ser convertido en algo dado. Todo lo dado directamente tiene en cuanto tal sólo carácter fenoménico. Sobre el carácter entitativo tiene siempre que investigarse aún de modo especial. Y sólo en esta investigación consiste el trabajo de la ontología. Ello está en la esencia de la cosa. El “ser en cuanto tal” real no es jamás el “ser como se muestra” (en cuanto fenómeno), sino el “ser como es en sí” (como lo que aparece detrás del fenómeno). Si nosotros siempre estuviéramos ya ciertos de la conformidad de lo que se muestra con lo que es, entonces no habría necesidad de ninguna investigación ontológica. Pero entonces tampoco podría entenderse en forma alguna el eterno contenido problemático del fenómeno. Este contenido de problema es justo lo perennemente enigmático, lo que mantiene en marcha al preguntar y buscar en forma ininterrumpida. La enigmaticidad, sin embargo, pertenece también más que nada al fenómeno total; y quien quiera demostrarla con una precipitada equiparación, no conoce el estado del problema. Entre ella y el saber acerca de lo que “es” en realidad, está toda la anchura de la investigación filosófica. Y precisamente ésta, como la conocemos, no sabe aún ni siquiera a dónde va a llegar.

De esta manera, pues, falta todavía una *philosophia prima* que pueda enfrentarse realmente a la tarea de una ontología crítica. Ésta es el *desideratum* de la filosofía sistemática en nuestros días. Y no puede consistir en otra cosa que en un puro análisis categorial, es decir, en una investigación de lo radical y fundamental de todo aquello que se presenta con la pretensión de un ser en sí.

Según el proceso fáctico, sin embargo, tiene que presuponer todos los restantes dominios de la investigación y partir de

su resultado. Pues lo dado a ella se encuentra esparcido sobre su ámbito entero — no en forma diversa del horizonte de problemas de lo metafísico, que abarca toda la multiplicidad objetiva. Así la ontología, precisamente en cuanto que ha de ser, de acuerdo con la realidad, *philosophia prima*, sólo puede ser, de acuerdo con su realización y forma de trabajo (método), *philosophia ultima*. Esto es también lo que se refleja históricamente con mucha claridad en el hecho de que todavía hoy no la tenemos.

## ÍNDICE

I . . . . .	5
II . . . . .	19
III . . . . .	39
IV . . . . .	56
V . . . . .	71

En la Imprenta Universtaria bajo la dirección de Rubén Bonifaz Nuño, se terminó la impresión de este libro el día 17 de diciembre de 1964. La edición estuvo al cuidado de Bernabé Navarro y de Jesús Arellano. Se hicieron 2,000 ejemplares