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

Año VI - VII | Noviembre 1953 - Diciembre 1954 | Nros. 13 - 14 - 15

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO VIII

BUENOS AIRES
TALL. GRÁFICOS FRIGERIO
1954

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

AUTORIDADES

Decano:

ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET

Vicedecano:

MIGUEL ANGEL VIRASORO

Secretario Interino:

NICOLÁS J. M. BECKER

Pro-Secretario Interino:

JOSÉ R. RAMOS

Consejeros:

EDUARDO CASANOVA

DAVID O. CROCE

ORESTE FRATTONI

HOMERO M. GUGLIELMINI

JOSÉ IMBELLONI

ANDRÉS MERCADO VERA

ADOLFO LUIS RIVERA

RAFAEL VIRASORO

JUAN CARLOS ZURETTI

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

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

Año VI - VII | Noviembre 1953 - Diciembre 1954 | Nros. 13 - 14 - 15

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO VIII

BUENOS AIRES
TALL. GRÁFICOS FRIGERIO
1954

Nº de inscripción: 286.103

SUMARIO

RAFAEL VIRASORO

Libertad y valor

WALTER BRUNING

La imagen del Hombre en el Trascendentalismo Actual

CARLOS ASTRADA

El pensamiento de Schelling y Las Tareas del Presente
(En el centenario de su muerte, 1854 - 20 agosto - 1954)

EN TORNO AL INFLUJO DEL EXISTENCIALISMO

HORACIO CÁRDENAS

Latinoamérica y la filosofía existencial

MARIO CORCUERA IBÁÑEZ

Heidegger y una nueva interpretación de lo poético

RESEÑAS Y CRITICA BIBLIOGRAFICA

JEAN HYPPOLITE: Logique et existence (Emilio D. L. Rosso). **GEORGES GUSDORF:** Mythe et Metaphisique. Introduction a la Philosophie (María Teresa Oliván). **ANDRE LALANDE:** Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía (V. L. G.).

LIBERTAD Y VALOR

POR RAFAEL VIRASORO

El hombre es lo que él se hace. Esta definición, que es ya un lugar común en la filosofía de nuestro tiempo, supone la libertad sustancial del hombre. Por lo consiguiente, excluye todas las formas del determinismo, no sólo el bien conocido determinismo causal mecánico sino también aquel otro, menos aparente quizá, pero en el fondo no menos efectivo y riguroso que convierte al ser humano en una simple manifestación parcial de una Idea absoluta, de un *logos* o razón universal.

Porque no hay duda alguna que si el determinismo causal, cualquiera sea la forma como se lo entienda, despoja al hombre de su libertad y desfigura la verdadera esencia de la vida humana, no lo hacen menos todas esas teorías para las cuales el hombre es hombre en su pleno sentido sólo en cuanto participa en una razón universal que lo comprende como el todo a las partes. Y esto acontece aun cuando a esa razón se la conciba como acto puro, como libertad que se realiza a sí misma, pues en tal caso la libertad a la que se alude no es justamente la de cada hombre en su concreta individualidad sino la de ese ser en general que es de todos y a la vez de ninguno.

¿Qué sentido puede darse a una libertad en la que las decisiones individuales son sólo aparentes y en la que para nada cuenta la propia responsabilidad, el mérito y la culpa de cada uno? Si la libertad no reside en el individuo concreto, es decir, en el ser personal del hombre que, situado en un aquí y un ahora, tiene que enfrentarse con el mundo que lo rodea, con los demás y consigo mismo, y tomar decisiones en todo momento, es bien claro que no le pueden ser atribuídas la responsabilidad de sus acciones. De esta suerte desaparece la autonomía del hombre, se desvanece su realidad moral y, en última instancia, también el sentido total de su vida, de ese hacerse a sí mismo que lo define.

La rebelión consciente y decidida contra estas teorías que de una manera u otra destruyen en sus propias raíces la libertad humana es una nota fundamental y común a las direcciones más importantes de la filosofía contemporánea. El tema de nuestro tiempo parece ser, en efecto, un resuelto afán por desprender al hombre tanto del rígido determinismo

de las leyes naturales como de la razón hipertrofiada de los idealistas post-kantianos liberándolo de todo compromiso y toda tutela para que asuma así la responsabilidad de su vida y su destino. No viene al caso ahora precisar las diversas causas y circunstancias que han hecho nacer este afán común, pero sin duda alguna, como se lo ha señalado repetidas veces, en buena parte al menos se halla inspirado en esa apasionada defensa del individuo que en su época hiciera Kierkegaard al oponer al universalismo hegeliano los derechos de la existencia personal del hombre que quiere ser responsable y dueño de sí mismo, de su vida y de su muerte, que juega su destino en cada uno de sus actos y en todos los instantes de su existencia. De lo que se trataba y de lo que trata ahora es de *humanizar* al hombre reivindicando su libertad y su responsabilidad y, con ello, el valor y el sentido de su vida porque el ser del hombre es su existir y el existir se define por la libertad.

Ahora bien, colocados ya en el plano de esta irreprochable verdad, que es nuestra verdad, la de nuestra época, fluye una cuestión aparentemente simple pero que no sólo encierra tremendas dificultades sino que es también de suma importancia en la determinación del concepto de *humanitas*, de la esencia misma y de las posibilidades de lo humano. ¿Qué significa eso de que el hombre es lo que él se hace y qué relación existe entre esa peculiar condición del hombre y su ser libre?

La cuestión es más honda y esencial de lo que al momento puede parecernos. Se lo advertirá mejor si nos disponemos a plantearla en términos precisos con todo su agudo dramatismo pero a la vez sin esa superficial retórica de la que tanto se abusa en estos menesteres.

¿El hombre se hace a sí mismo porque es libre o es libre porque *tiene* que hacerse a sí mismo? Conviene tomar buena cuenta de la diferencia. En el primer caso queda abierto el camino para una interpretación positiva de la libertad: el hombre construye su propia vida en virtud de esa condición originaria y esencial que lo define y que le permite determinarse a sí mismo. La libertad revela un poder ser, y lo que el hombre sea se funda en la libertad que abre un infinito mundo de posibilidades o formas de ser. En el segundo caso la libertad adquiere, en cambio, una dimensión puramente negativa. La radical contingencia y gratuidad de la vida humana, el que el hombre se encuentre sin saber cómo arrojado en el mundo con la imperiosa necesidad de hacer una vida que no le ha sido dada ya hecha hace, paradójicamente, una necesidad de la libertad. La libertad no es, por lo tanto, un poder ni, mucho menos, una gracia o un don, sino una necesidad e incluso, como dice Sartre, una carga y una condena. La libertad revela carencia de ser y al mismo tiempo necesidad de ser.

La libertad no es, pues, una determinación positiva del hombre; es sólo una necesidad que en el fondo no viene a ser otra cosa que la inevitable consecuencia de la situación de hecho con la que el ser humano, por serlo, necesariamente cuenta: la falta o carencia de un ser pleno. Lo que define al hombre no es por lo tanto, como se dice, la libertad misma sino, en términos sartreanos a los que es oportuno acudir porque Sartre es sin duda quien ha ido más lejos en este sentido, la condición singular de la negación que la *nada* hace surgir en el seno de su ser. La *nada,* al destruir la plenitud de su ser —la plenitud de ser de todo *en-sí* siempre idéntico, cerrado en sí mismo— coloca al hombre en la situación extraña y paradójica de *no ser lo que es y ser lo que no es;* al negarse como *en-sí* el hombre se revela como un *para-sí,* se descubre como un ser que ya no es sino tiene que ser, es decir, como una totalidad incumplida que necesita y busca cumplirse.

Sin duda, y esta es la parte de verdad que es preciso subrayar, el hombre tiene que hacerse a sí mismo, y esto supone su libertad. Si el hombre fuere un ser hecho de una vez para siempre, como una realidad física cualquiera, o tuviere que llegar a ser lo que por su naturaleza puede ser dentro de ciertos límites prefijados por la naturaleza misma como acontece con los seres vivientes en general, no necesitaría ni podría ser libre. Pero es bien claro que el hombre tiene que hacerse a sí mismo, necesita construir una vida que, a diferencia de la planta o el animal, no le es dada ya hecha; esto implica el tener que decidirse en todo momento, el tener que elegir entre diversas formas o posibilidades de ser, en una palabra, la libertad.

Pero, y aquí está a mi juicio el meollo del asunto, si el hombre tiene que hacer su vida es por su libertad, porque es libre y no inversamente. Es la libertad la que engendra esa peculiar condición del hombre, esa condición dramática de tener que hacer una vida que otros seres tienen ya hecha. La necesidad que el hombre tiene de hacerse a sí mismo nace de su propia libertad que, al par que lo arranca del seno de la naturaleza y lo eleva por encima de ella, le abre un mundo de infinitas posibilidades de ser en las cuales se proyecta libremente en cada acto concreto de elección. Lo que rompe la plenitud del ser del hombre y hace de la vida humana un quehacer constante y a la vez un problema y un misterio es justamente la libertad y no la *nada.*

La introducción de la *nada* que es la condición de la toma de conciencia y, con ello, de la necesidad de hacerse a sí mismo tiene en Sartre todos los caracteres de una caída metafísica; de un pecado que no está muy lejos de los mitos tradicionales. Por este camino no se puede pretender *humanizar* al hombre. La vida humana queda reducida a una pura

negación de ser y a un querer ser que no es otra cosa que una pasión inútil, una estúpida persecusión de lo imposible como puntualiza el mismo Sartre; un vacío que reclama el ejercicio de una libertad que en el fondo carece de todo sentido porque no traza para el hombre posibilidades de ser: de ser de una u otra manera, esto o lo otro, no importa qué, pero siempre algo que el hombre puede poner como fin de su vida, precisamente porque es libre y capaz de determinarse a sí mismo.

Por cuanto el hombre no es, se dice, sino tiene que hacerse él es necesariamente libre. Esta libertad, que es el ser mismo del hombre, se concreta en una serie de proyectos de ser. Para el hacerse del hombre hay una infinidad de posibles que se van realizando en los proyectos que el hombre elige ser. Pero, ¿cómo puede haber para el hombre una infinidad de posibles que se van realizando en los proyectos que elige si su libertad es sólo una facultad de elegir frente a situaciones concretas ninguna de las cuales tiene un valor en sí misma, si todo le es en sí indiferente? Lo que es en sí absolutamente indiferente obra en el mismo sentido que la más estricta determinación, y toda posibilidad de elegir queda en principio excluída.

La razón por la cual puede el hombre trazarse un proyecto de ser, elegir una forma de ser es porque en ella descubre valores superiores a los que encierran otras muchas posibilidades que la libertad dibuja en el horizonte de su vida. La libertad sólo puede actualizarse frente a contenidos de valor que reclaman decisiones, tomas de posición. De lo contrario se mantendría en el plano de la pura potencialidad.

La vida humana no se comprende ni tiene sentido sino por la libertad. Mas no la libertad entendida como simple facultad de elección sino como la sustancia misma de su ser que hace posible y fundamenta la libre decisión. Pero a su vez la elección no puede realizarse sino frente a instancias objetivas de valor que la reclaman; por lo que la libertad no se comprende tampoco sino en función de los valores. Sólo para el hombre hay valores, porque es libre, porque por la libertad se halla abierto a un mundo de valores que no tienen sentido alguno para otros seres. Para lo que no es sino una cosa: realidad física, planta o animal, no existe ni lo verdadero ni lo falso, lo bello o lo feo, lo útil o lo inútil, lo noble o lo vulgar. No hay valores sino para el hombre; pero tampoco el hombre puede ser sin los valores porque en ellos, en el descubrirlos y en el realizarlos se actualiza la libertad que es la esencia última de la humano.

El ser del hombre no consiste en su apariencia física sometida al rígido determinismo causal mecánico, ni en su realidad orgánica ordenada según fines pero no menos naturalmente determinada porque el finalismo de los procesos no excluye su carácter necesario común a todo acontecer

natural. El hombre es hombre en la medida que obra según fines propios, fines que él mismo se propone y en cada uno de los cuales va implícito un valor y una valoración. Este ponerse fines y obrar según ellos es el ser mismo de la libertad por la que el hombre se crea de continuo su propia vida. El hacerse del hombre a sí mismo es lo que lo define. El hombre es, efectivamente, lo que él se hace; porque él es libre, sustancialmente libre.

Esto no quiere decir que el hombre se crea una forma de vida, un proyecto de ser inalterable y estático como si fuera una vestidura que lo cubre y lo acompaña hasta el fin de sus días. La vida humana es libertad en acto y los fines que se propone y realiza cambian incesantemente a medida que se ensancha el mundo de los valores y con ello el de sus posibles formas de ser. En otra parte (1) he señalado que nuestra conciencia estimativa, sobre la cual se funda toda posible posición de fines, puede imaginarse como un cono de luz que se proyecta sobre la inmensa sombra del mundo de los valores; un cono que se ensancha, se estrecha o se desplaza de un sector a otro, pero nunca ilumina al mismo tiempo la totalidad. Nuestra visión es siempre y necesariamente limitada, parcial; es ese cono de luz dentro del cual se perfila nuestra personalidad moral y se configura nuestra vocación y nuestro destino. Un hombre es su vocación, y en ella se expresa su libertad esencial originaria. Pero la estrechez de la conciencia estimativa y sus múltiples variaciones, fundadas en el constante actualizarse de la libertad siempre en vigilia, impiden que una determinada forma vocacional se constituya en dimensión permanente. Nuestras vocaciones cambian; de esa manera nos vamos renovando, creándonos de continuo. A cada paso, día a día vamos dejando en las sombras formas de ser que han sido nuestras, tan auténticas como la que somos en este momento o las que podamos ser en el futuro. Pero ese ser que dejamos en la sombra no es cosa muerta en el pasado. Se mantiene vivo y operante no sólo porque de una manera u otra está condicionando nuestras proyectos futuros sino también porque sólo sobre la base de una forma de ser, apoyándonos en ella podemos proyectarnos y tender hacia otras formas de ser que no son necesariamente mejores ni peores sino sencillamente distintas. Por eso me parece erróneo afirmar que el hombre se reduce a sus proyectos de ser. El hombre es lo que él se hace una y cientos de veces, hasta que en la inexorable finitud de toda existencia humana se hace también su propia muerte.

(1) **Vocación y Moralidad.** Santa Fe, 1949.

LA IMAGEN DEL HOMBRE EN EL TRASCENDENTALISMO ACTUAL

POR WALTER BRUNING

Presuposiciones históricas

El trascendentalismo, que se formó en un sentido auténtico recién en la Edad Moderna, tiene como presuposición histórica, la destrucción y disolución de los órdenes objetivos generales, que aún dominaban la filosofía tradicional. La situación, de la cual parte el trascendentalismo consciente o inconscientemente, es el hundimiento de los principios objetivos en un relativismo subjetivista o un irracionalismo heracliteo. El trascendentalismo se opone a estas corrientes, con la reconstrucción de un orden, el cual, empero, tiene su punto de partida en el sujeto o, por lo menos, en un factor constituyente. De este modo la filosofía de Kant, por ejemplo, representa una respuesta al escepticismo de Hume, y la fenomenología de Husserl una réplica al psicologismo y al irracionalismo de la filosofía de la vida.

Planteos hacia un trascendentalismo en otras direcciones

La idea trascendentalista de una constitución de formas y normas partiendo del sujeto, encuentra su preparación ya en direcciones que proceden sistemáticamente al trascendentalismo (es decir, en el orden sistemático que suponemos aquí y que vamos a aclarar más adelante), como en el existencialismo y pragmatismo.

En el existencialismo es de importancia, en este contexto, el elemento de la libre autoconstitución del hombre. Ya que éste ha perdido todas las relaciones objetivas de norma y ley, puesto que ya no posee ningún ser sólido y fijo, tiene que darse a sí mismo una forma, debe hacerse recién a sí mismo lo que es. Pero —y en esto descansa la diferencia esencial frente al trascendentalismo— esta autoconstitución tiene en el existencialismo consecuente meramente un sentido referido al sujeto singular —cada sujeto se da a sí mismo su estructura única irrepetible—, mientras que en el trascendentalismo gana una validez general para todos los sujetos.

También el pragmatismo parte de la presuposición de que el mundo, con que el hombre se enfrenta, está desordenado, caótico y por eso precisa la formación por el hombre. Éste no tiene tampoco ninguna sustancia fija, sino que recién se proyecta a sí mismo, y aquí, precisamente, en la acción práctica.Sólo como ser actuante el hombre se forma a sí mismo y su ambiente. Pero tampoco esta constitución tiene todavía el carácter trascendental legítimo. Si bien no se detiene en lo subjetivo, no obstante, a lo sumo lo supera en dirección al dominio sociológico, pero no hacia una validez universal.

De esta manera, autoconstitución existencialista y formación pragmatista del mundo, representan planteos hacia el trascendentalismo, pero éstos consiguen su realización auténtica recién en las direcciones siguientes.

El hombre en la ontología trascendental de Heidegger

El hecho de que debe interpretarse la filosofía heideggeriana, más bien como trascendentalismo que como mero existencialismo, ya no precisa mucha aclaración. Heidegger mismo ha trazado expresamente en su libro sobre Kant, las líneas de relación con la tradición trascendentalista. Nuestra investigación va a destacar a continuación, claramente el carácter trascendental-constitutivo del pensar de Heidegger.

Queremos mostrar la imagen heideggeriana del hombre en cuatro pasos fundamentales. El primero, forma la presuposición general de la absurdidad y vaciedad de sentido del ente, que necesita un orden y otorgamiento de sentido. El segundo paso, nos conduce a la caracterización de un ente especialmente distinguido: a saber del hombre, al cual se define, por lo pronto en su entidad, como no fijado, sin formación determinada, como abierto frente a todas las posibilidades, para ser señalado después, en el tercer paso, como portador y medio de estructuras trascendentales que otorgan recién sentido y forma al ente y con eso a él mismo. En el cuarto paso, finalmente, se pregunta por el origen de este proyecto trascendental, el cual se descubre como el ser mismo.

1. También Heidegger participa en la presuposición general del trascentalismo, a saber, la de la invalidez de órdenes y relaciones objetivos en el sentido de la filosofía tradicional. El ente no lleva en sí mismo ningún orden esencial. Tomado por sí mismo es lo sinsentido, absurdo, caótico. Se encuentra en un "estado de oculto" fundamental, que no puede penetrarse por la comprensión humana. Recién el hombre puede otorgar una forma, un sentido a este ente o, mejor dicho, el ser mismo a través del hombre. Ya aquí, se muestra claramente el núcleo trascendental del pensar heideggeriano.

2. Ahora bien, es importante que este ente "distinguido" el hombre, que está llamado a esta obra constitutiva, formadora, tampoco posea ninguna estructura y figura fijas. En esta falta de un ser determinado consiste precisamente su esencia. Sobre todo, se rechaza terminantemente el concepto tradicional de sustancia. Asimismo, obstruye el concepto de persona con su estructuración sólida, el acceso a la comprensión del ser humano.

El hombre en su núcleo es existencia, es decir, no está fijado como esencia, está abierto hacia todas las posibilidades. El ser del hombre no es un ser estático sino un poder-ser. Es siempre un "pre-ser-se" un "anticiparse", tendido hacia sus posibilidades futuras. El hombre es un ser que se interesa por su propio poder-ser.

Estrechamente ligado con esta relación esencial del hombre a la posibilidad, es el concepto de su libertad. Ésta se realiza por la elección de las posibilidades futuras, pero no solamente del actuar y hacer sino de la existencia misma. Poder-ser y libertad reciben su sentido recién por un otro elemento estructural que Heidegger llama trascendencia. El ser del hombre como ser posible nunca está acabado, sino que vive como un permanente "todavía-no"; tiene que superar siempre el estado presente, trascenderlo. En esto se expresa especialmente lo incompleto, el quedarse siempre abierto de la existencia. Jamás está lista, sino que es un ser que está conducido por el proyecto de lo que puede ser.

3. Con esto hemos indicado a grandes rasgos, cómo el hombre se diferencia en principio del así llamado ser de cosa, de su ser concluído, terminado, acabado, hecho. Si echamos una mirada retrospectiva sobre lo dicho, surgen ahora dos cuestiones, primero: ¿cómo se realiza la formación y estructuración del ente caótico y absurdo, por el hombre? y segundo: ¿cómo y hacia qué sucede trascender del hombre y su propia realización?

La respuesta común a estas dos cuestiones, puede darse por la aclaración de la estructura trascendental general, del ser-en-el-mundo. Mientras que la parte de los análisis heideggerianos presentada hasta aquí, puede interpretarse todavía en el sentido de una filosofía existencial —a pesar de que todas aquellas estructuras existenciales, llevan ya en sí mismas la referencia a su sentido trascendental— ahora el trascendentalismo se revela aparentemente.

Lo que el ser-en-el-mundo es una estructura trascendental, quiere decir: el hombre está ligado siempre-ya esencialmente con el mundo, no como individuo singular en el caso este o aquel, sino como "condición general de la posibilidad" de su existir. En la actividad constitutiva del trascender, pone el hombre a la vez al mundo y a sí mismo. Esto no signi-

fica que el hombre crea, en el sentido idealista, el mundo del ente, sino que su actividad constitutiva otorga solamente al caos del ente, y con eso a sí mismo, sentido y orden. El Dasein proyecta sus posibilidades hacia el caos oscuro y absurdo del ente, y crea con eso recién el "mundo". Por el acto de la trascendencia, sobrepasa el Dasein al ente y a sí mismo como ente, y junta los dos en una unidad inteligible, llena de sentido.

Ahora bien. la índole del Dasein es determinada, por Heidegger, como "cuidado". Éste se despliega en tres estructuras fundamentales: en la existencia (pre-ser-se, anticiparse, bosquejo-proyecto), en la facticidad (ser-ya-en, ser arrojado) y en la caída (ser-cabe). Estas tres determinaciones se relacionan con las tres dimensiones (Heidegger las llama éxtasis) del tiempo. El ser arrojado designa la inalterabilidad o irrevocabilidad, que yace en el pasado. El Dasein se encuentra siempre-ya en un mundo y en una situación dados, está "arrojado" en ellos, está entregado a ellos. El presente está caracterizado por la caída al mundo del ente, por el ser-cabe las cosas diarias. El futuro, finalmente, se muestra en el bosquejo-proyecto, en el anticiparse, en la trascendencia hacia las posibilidades futuras. Con eso está demostrada la temporalidad, como el sentido verdadero del cuidado. En la relación con el mundo de las cosas, el cuidado se realiza como preocupación, en el trato de los prójimos como solicitud.

Tenemos que prescindir aquí de un análisis más detenido de estas estructuras trascendentales, para destacar solamente lo más esencial. Un modo fundamental del Dasein como ser-en-el-mundo, es el "estado de abierto" (Erschlossenheit), es decir, la capacidad de enfrentarse con el mundo. Y también este estado de abierto está dividido triplemente, a saber en el encontrarse, en la interpretación y en el habla, que son estructuras fundamentales del Dasein.

Importante para la comprensión de la imagen heideggeriana del hombre, es además, la diferenciación central entre autenticidad e inautenticidad. El Dasein está siempre amenazado de hundirse en la relación con las cosas, perderse a ella, recaer en ella. Correspondiente a estos tres modos fundamentales del estado de abierto, hay también tres modos tales de la caída: curiosidad, equívoco y habladuría. Aquí el Dasein queda en el estado de la inautenticidad, se somete al dominio del "man". Sólo el temple fundamental de la angustia libera al hombre de este estado, y los echa otras hacia sí mismo. Lleva al Dasein de la inautenticidad ante su ser auténtico. Le destruye toda la seguridad tranquila, toda la familiaridad diaria; el Dasein está expuesto a la inquietud amenazante de la nada, y sólo así encuentra en el "estado de resuelto" (Entschlossenheit) su autenticidad.

Pero esta autenticidad del hombre revelada por la angustia, le muestra a la vez, su finitud fundamental. El hombre no es el creador autónomo como lo veía el idealismo. Es cierto que posee la capacidad creadora del proyectar estructuras trascendentales, pero ésta, sin embargo, está muy limitada en el pasado por el ser arrojado, independiente de cualquier decisión humana, y en el futuro por la muerte. La muerte no es simplemente la frontera y el fin de la vida, sino que está como su "posibilidad más propia, irrelacionable, irrepetible" siempre-ya presente al Dasein. La muerte pone permanentemente la mano en la vida, el Dasein tiene que enfrentarse siempre con ella, es un comportarse perpetuo con ella, un "ser-hacia-la-muerte". Nada saca al hombre tanto de su cotidianidad, nada lo lleva tanto a la conciencia de su finitud fundamental, como el saber de la muerte. Recién por la consideración del fenómeno de la muerte se gana la totalidad última del Dasein a través de todas las estructuras particulares.

4. Hemos señalado hasta aquí, en la imagen del hombre de Heidegger, tres escalones los cuales, empero, forman en él una unidad interna indestructible. El primero representa el conocimiento de la absurdidad y vaciedad de sentido del mero ente, es decir, el no reconocimiento de órdenes objetivos de sentido y valor (la presuposición general que comparte Heidegger, con los otros filósofos trascendentalistas). El segundo escalón, consiste en el destacamiento de uno de los entes, del hombre, y en su caracterización. El escalón tercero señala, después, las estructuras trascendentales los cuales muestran, empero, el carácter esencialmente finito del hombre. Esta finitud fundamental, que diferencia el trascendentalismo heideggeriano, por principio de la actividad infinita creadora del idealismo, forma ahora el comienzo de un escalón nuevo. Surge la cuestión por la que determina al hombre a su facticidad, por lo que es el sujeto de su ser arrojado. Y aquí tenemos el punto donde la filosofía de Heidegger deja de ser mera antropología, y se hace ontología fundamental; lo que no quiere decir que la antropología no llevaba ya en sí misma de antemano, su fin ontológico.

Para encontrar el acceso a este cuarto escalón, consideraremos la interpretación más profunda de una estructura fundamental del Dasein, a saber de la existencia, como ec-sistencia. Existencia significa, como hemos visto, el pre-ser-se o anticiparse del Dasein en sus propias posibilidades. La manera cambiada de escribir: ec-sistencia, quiere indicar que estas posibilidades no están solamente autoproyectadas por el Dasein, sino también prescritas a él por el ser hacia el cual el hombre está ec-stático, ec-siste. Y con esto, está dada la respuesta a la pregunta por el sujeto del ser arrojado. Es el ser mismo que arroja y proyecta al hom-

bre y otorga, a través de él, al ente-sentido y verdad. A la luz de este proyecto del ser, el ente (y con eso también el hombre) recién se hace lo que es. El hombre tiene la tarea de tomar este proyecto comprendiéndolo, de escuchar el idioma del ser. El es "pastor del ser". Es cierto que le queda dentro del marco de su ser arrojado, cuyo sujeto es el ser, un espacio de libertad para proyectos propios, pero éstos nunca pueden superar las presuposiciones arrojadas, procedentes del ser.

Decisivo es —y en eso se diferencia el trascendentalismo heideggeriano esencialmente de los otros— que este ser, el cual constituye a través del sujeto individual estructuras generales, no puede concebirse como un sujeto supratemporal, absoluto. Aquí no se constituye normas fijas e inmutables, sino que se trata, en cada caso, de disposiciones histórico-epocales. Y esto no quiere decir tampoco, que mi ser supratemporal intervenga, en cada caso, en la historia; sino que el ser mismo es histórico. Así como se demostró que la temporalidad es el sentido más profundo del Dasein, así también está ligado el tiempo íntimamente con el ser mismo. El trascendentalismo heideggeriano, se arraiga de este modo fundamentalmente en un ser irracional, histórico, más allá de toda subjetividad y personalidad.

Vamos a perseguir en los otros representantes del trascendentalismo, cómo este fondo de lo trascendental está sometido a transformaciones decisivas. Y en este lugar, podemos ya dar cuenta de la intención fundamental que nos guía aquí en nuestro trabajo, y que determina también el orden de las filosofías tratadas. Hemos mostrado que la presuposición del trascendentalismo es en general la disolución de formas y normas objetivas en un flujo irracional. Ahora bien, si el planteo trascendental tiende, frente a esta situación, hacia una reconstrucción de órdenes universalmente válidos, ésta se realiza (considerando desde el punto de vista sistemático), paso a paso, en una solidificación paulatina de estos órdenes. A este proceso sistemático, hemos hecho hilo conductor de nuestra investigación y por eso, hemos puesto entre paréntesis la sucesión histórica de los diferentes filósofos trascendentalistas. Por esta razón tratamos en primer lugar a Heidegger, cuyo planteo trascendental, como hemos mostrado, se arraiga todavía profundamente en lo irracional-temporal. Este camino sistemático va a conducirnos ahora, a través de Husserl (cuyo concepto de la conciencia trascendental ya es mucho más racional y abstracto) al neokantismo, por lo pronto de la Escuela de Baden (la cual reconoce el elemento histórico, sólo en relación a normas de valor generales) y luego al de la escuela de Marburgo, para la cual en su extremo, especialmente en Cohen, lo histórico-irracional está desterrado totalmente del dominio trascendental.

El hombre en la fenomenología de Husserl

La fenomenología husserliana se inició con problemas de la lógica pura, y nunca se ha ocupado detenidamente en cuestiones antropológicas; su creador, incluso, se oponía expresamente a la antropología en tanto que pretenda aparecer como disciplina filosófica fundamental. Pero sin embargo, pueden destacarse algunas doctrinas centrales del pensar husserliano, que tienen importancia para la antropología y han influído también históricamente sobre ella.

En Husserl, halla el trascendentalismo su expresión con toda claridad, sobre todo en sus escritos posteriores. En él, se diferencia agudamente la subjetividad real psico-física de la conciencia pura trascendental, por la cual se manifiesta la verdadera índole del hombre. Ahora bien, la estructura de esta conciencia está diferenciada en puntos esenciales, de la constitución de los órdenes trascendentales en Heidegger. La estructura de intencionalidad, que en Huserl desempeña un rol central, tenía en Heidegger, como cuidado, un carácter decididamente existencial y estaba fundada en la temporalidad; ahora, empero, es mucho más racional y se encuentra más lejos de la problemática del tiempo. La posición de Husserl, es claramente la de una filosofía de conciencia trascendental-idealista-constitutiva, y se acerca con eso, manifiestamente al neokantismo. Husserl ha rechazado también expresamente la profundización de la estructura intencional, en dirección a la existencia fáctica (la que emprendió Heidegger), como antropologismo y psicologismo. Su apriori de esencia, parte de una conciencia universal y se apoya históricamente en el racionalismo del cogito cartesiano. En este contexto puede entenderse el ideal racionalista husserliano de la filosofía como ciencia rigurosa. Además, es significativo para la diferenciación frente a Heidegger, de que en éste, la reducción fenomenológica no encuentra ninguna aplicación, mientras que en Husserl desempeña el papel central. Como es sabido, se pone con esta reducción toda la facticidad y existencialidad entre paréntesis, y dirige la vista solamente hacia la conciencia pura.

No cabe duda que ambos, Heidegger y Husserl, son trascendentalistas, es decir, que los dos ponen las estructuras generales aprióricas del ser humano, en el centro de sus investigaciones. Pero, mientras que Heidegger se fija más en la raíz y el origen de estas estructuras, que según él, surgen de las profundidades irracionales de la temporalidad, Husserl se interesa más bien en la elaboración de las estructuras generales mismas, las cuales, por la no-consideración de su raíz, obtienen un carácter mucho más exangüe y racional.

Es cierto que Husserl no pasa por alto totalmente, la pregunta por

el origen de la constitución trascendental. Sobre todo en sus escritos posteriores (posiblemente bajo una cierta influencia de Heidegger) se ha acercado a ella. La consideración hasta entonces solipsista se completa por una intersubjetiva. Como origen de la actividad trascendental se admite ahora una pluralidad de mónadas separadas. Si se aplica aquí, nuestro planteo sistemático a la relación entre Heidegger y Husserl, puede decirse que la raíz irracional-temporal-unitaria del proyecto trascendental en el pensar heideggeriano, en Husserl se estructura en la pluralidad de mónadas singulares, un proceso que prepara la posterior estructuración racional del así llamado sujeto trascendental. Es cierto que en Husserl hay también ahora comienzos de una comprensión de temporalidad e historicidad, pero la distancia a Heidegger queda aparente. Ante todo, en Husserl, las estructuras trascendentales se reducen siempre a la constitución activa de los sujetos y no se consume, por consiguiente, la superación de la escisión sujeto-objeto aspirada por Heidegger; de este modo tampoco se tiene en cuenta la estructura pasiva del "encontrarse". Que es para Heidegger fundamental.

Si de estas constituciones activas, se encarga ahora un sujeto trascendental único, o expresado de otra manera: si esta pluralidad de mónadas se junta en una unidad, entonces nos encontramos con el neokantismo. La fenomenología husserliana representa así (en nuestro orden sistemático), un traspaso desde el trascendentalismo existencial de Heidegger, hasta el trascendentalismo racional de los neokantianos.

La antropología del neokantismo

Así como se realiza de Heidegger a través de Husserl al neokantismo, un camino sistemático del ser condicionado históricamente a una solidificación más racional de las estructuras trascendentales, puede observarse también una relación parecida dentro del neokantismo. Igualmente aquí hay diferentes direcciones, que pueden ordenarse sistemáticamente de una manera semejante.

La que más cerca se encuentra de la historicidad es la así llamada Escuela de Baden, cuyos representantes principales son Windelband y Rickert. En su filosofar se apoyan decididamente en las ciencias culturales, es decir, en aquellos dominios de la ciencia, en que hombre e historia desempeñan un papel central. La significación de la singularidad histórica va aquí tan lejos, que determina incluso el método de las ciencias culturales. Éste se opone como individualizante, al método generalizante de las ciencias naturales. Esto tiene el parecer, por lo pronto, como si fuera la consecuencia un historicismo y relativismo total para la antropología. Pero esta sospecha es rechazada en seguida, por el postulado de

que el análisis de lo histórico del hombre como tal, en su pura facticidad, no tiene ninguna validez todavía. La gana recién, por su relación con un reino trascendental-constitutivo de valores supratemporalmente válidos. Es fácil darse cuenta de la diferencia, frente a los filósofos trascendentalistas tratados más arriba. Las estructuras trascendentales, que en aquellos estaban arraigadas originariamente en la historicidad y referidas más estrechamente al acto de la constitución, están por cierto, todavía ahora relacionadas con la historia viva como norma y valoración posteriores; en sí mismas, son completamente independientes del devenir histórico. El ser del hombre es esencialmente portador de funciones supraindividuales, comprehensivas de la razón. Éstas son concebidas como conciencia de norma, que se enfrenta al hombre como un deber, y forma de este modo, su ser. Por este anclaje en las ciencias culturales, la Escuela de Baden quiere escapar expresamente del formalismo y racionalismo, por los cuales combate su escuela gemela de la dirección de Marburgo.

Pero incluso dentro de esta Escuela de Marburgo, que es conocida por su posición estrictamente logicista y científico-naturalista, pueden mostrarse aún direcciones diferentes. En un pensador como Ernst Cassirer se encuentra, sin duda, todavía, un cierto parentesco con la posición principal de la Escuela de Baden. Es justo, que ha dedicado anteriormente investigaciones importantes a problemas científico-naturales, pero más tarde, se ha dirigido decididamente también a cuestiones de la filosofía de cultura y de la antropología. El trascendentalismo halla en Cassirer, su clara expresión, con la enfrentación de "concepto de sustancia y de concepto de función" (así llamada una obra de él), en la cual da la primacía a los conceptos de función, forma, constitución, frente a los de la sustancia, del contenido, de lo acabadamente dado. En nuestro contexto es de interés especial, de que las formas trascendentales, para él, no se encuentran totalmente más allá de la temporalidad, sino que él considera posible un desarrollo interno de su estructura (por lo cual en este aspecto, su posición encontraría, desde el punto de vista sistemático, su lugar antes de la Escuela de Baden). De acuerdo con su posición trascendentalista, determina Cassirer al hombre, como el animal simbólico, porque contrario al animal, sabe formar símbolos, otorgar sentido, dar forma y estructura. Especialmente, en el habla, halla esta función simbólica su expresión. (Compárese la significación del habla en Cassirer y en el Heidegger posterior). Aparte del habla, hay otros dominios de aplicación del simbolismo, característicos del hombre, y son los siguientes: el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia. Todos estos dominios de cultura del hombre, están sometidos por Cassirer, a su manera de consideración simbolista-trascendental.

Mientras que Cassirer, de este modo, tiene aún algunos puntos de contacto con la Escuela de Baden, encontramos un alejamiento total de las relaciones de aquélla con la historia, en Cohen y Natorp. (Incluso aquí, hay que poner una limitación: Natorp ha emprendido en sus obras ulteriores, una ampliificación interesante de su horizonte filosófico, la cual, empero, debemos dejar al lado en este estudio). En estos dos pensadores, más agudamente en Cohen, se solidifican las estructuras trascendentales hacia un sistema inmutable, supratemporal de normas y principios. El acto trascendental es independiente por completo de toda la temporalidad e historicidad. El sujeto es más bien una construcción lógica generalmente válida, que un ser viviente. El racionalismo estricto y el apoyo en los métodos científico-naturales, se revelan en todos los aspectos. Toda la subjetividad, irracionalidad y vida individual, está absorbida en un sistema universal de órdenes trascendentales.

* * *

Nuestro estudio sistemático, nos ha conducido de los primeros comienzos del pensamiento trascendental en el existencialismo y pragmatismo (donde el trascendentalismo tiene todavía un carácter subjetivo), a través de Heidegger (donde encuentra sus raíces decisivas en el elemento de la temporalidad), después a través de Husserl (donde se inicia ya el desprendimiento de lo trascendental de temporalidad y subjetividad). Si dijimos al principio, que el trascendentalismo tiene como presuposición la destrucción de las formas y normas objetivamente dadas, como se realiza, por ejemplo, en las corrientes del escepticismo, relativismo, irracionalismo, subjetivismo, etc., entonces podemos designar el desarrollo aquí mostrado, como una reconstrucción de órdenes generalmente válidos desde el sujeto.

El próximo paso que, en realidad, sobrepasa el trascendentalismo en el sentido estricto, se realiza con el idealismo objetivo, donde el ser del hombre, no sólo está sometido a las estructuras trascendentales, sino que se identifica con ellas, de modo que éstas quedan como la única realidad, la cual, por consiguiente es de naturaleza espiritual e ideal.

Hemos perseguido este desarrollo sistemático, en la dirección desde el existencialismo hasta el idealismo objetivo. Podría hacérselo también al revés, y seguir a la disolución de las sólidas estructuras trascendentales, en dirección a la historicidad y subjetividad crecientes. Con el desarrollo real en la historia de la filosofía, no tienen que ver nada, de todos modos, tales consideraciones sistemáticas. Pues la historia de la filosofía no es un sistema muerto sino un proceso vivo.

EL PENSAMIENTO DE SCHELLING Y LAS TAREAS DEL PRESENTE

POR CARLOS ASTRADA

(En el centenario de su muerte, 1854 - 20 de agosto - 1954)

En el bloque ingente del gran movimiento especulativo que ha quedado caracterizado en la historia de la filosofía con el nombre de *idealismo alemán*, el pensamiento de Federico Guillermo José Schelling —a quien rendimos homenaje en el centenario de su muerte, acaecida el 20 de agosto de 1854— se destaca, con relieves singulares, por su fuerza e inquietud proteica, hondura de visión y riqueza sistemática. Quizá las respuestas que él dió a los problemas filosóficos fundamentales, que en su tiempo enfrentó la especulación, no sean válidas para nuestra época y su peculiar tarea, pero el estilo y la jerarquía de su mensaje espiritual conservarán el valor de una altísima lección, siempre viva y fecunda.

En Schelling, al igual que en los demás representantes del idealismo alemán, el culto a la vida de la Idea se mantuvo vivo y operante. Empero iba a ser en él en quien los gérmenes del romanticismo filosófico —los que por doquier, en esa época, encontraron suelo propicio— habían de alcanzar la plenitud de su despliegue. Es que la motivación romántica, con sus sugestiones más fértiles, influyó decisivamente en su filosofar, determinándolo ya desde su primera etapa productiva, la de la filosofía de la naturaleza. Lo cual justifica plenamente que Schelling, en quien se acendra la linfa del sentimiento y la intuición artística, sea considerado como el filósofo del romanticismo alemán, en el que imprime vigoroso cuño doctrinario.

I

Sus primeros ensayos y principalmente el intitulado *Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* nos muestran que Schelling ha estudiado a fondo a Herder y sabido valorar y aprovechar el resultado de las investigaciones herderianas. Muy luego el contacto con la *Crítica de la razón pura* le había de revelar la necesidad de dar con un principio firme y peculiar mediante el cual la filosofía pueda eri-

girse en sistema. Producto de esta reflexión es su pequeño ensayo de 1794 *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Desde este momento, podemos decir, está marcada la ruta que, en ahondada y vigorosa progresión, tomará el filosofar del autor de "*Sistema del Idealismo Trascendental*, de cuyas etapas previas dan cuenta los trabajos anteriores *Vom Ich als Princip der Philosophie oder das Unbedingte im menschlichen Wissen y Die philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, lo más incisivo y mejor escrito que haya salido de su pluma.

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

II

La filosofía de la naturaleza da por cumplida su tarea limitándose a presentar la naturaleza como revelación o manifestación de la producción

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

III

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

Para Schelling, la vida se resuelve en una continua lucha por su identidad, por recogerse a sí misma en unidad superando constantemente su escisión en las oposiciones. La naturaleza misma es en sí objetiva y subjetiva, real e ideal. Pero esta dualidad se presenta en ella como un antagonismo entre ambos términos de la misma, antagonismo que exige una conciliación, una síntesis que los lleve a unidad. Para la consideración de la naturaleza desde este punto de vista, se nos ofrecen dos posibilidades explicativas, dos caminos netamente trazados: el del mecanismo y el de la teleología; o sea el de la corporalidad y el del organismo. Y de lo que precisamente se trata, según Schelling, es de superar la oposición de mecanismo y organismo a fin de obtener un concepto unitario de naturaleza, en el que desaparezcan las dualidades y oposiciones. Por esta vía, la naturaleza tiene que ser afirmada como un organismo universal. De

acuerdo al concepto tradicional, Schelling, por lo demás, distingue entre *natura naturata* y *natura naturans*, entre el proceso vivo de la producción y el producto; pero la unidad habrá que buscarla en la organicidad productiva de la naturaleza.

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

IV

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

cesidad. De modo que la construcción trascendental de la conciencia alcanza su estadio último, su remate sistemático no con la ética, sino con la estética. Ya en su *Systemprogram* de 1796, Schelling nos dice: "Yo estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, en el cual ella abarca todas las ideas, es un acto estético"; "el filósofo ha de poseer tanta fuerza como el poeta"; "la filosofía del espíritu es una filosofía estética".

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

V

Schelling, en pos de la veta sistemática de su pensamiento, transfiere la antinomia de libertad y necesidad al dominio de la historia. De acuerdo a su carácter principal, la historia debe presentar libertad y necesidad unidas, y sólo por esta unión de ambas ser ella posible. En el sentido de la concepción schellingiana de la filosofía de la historia, sólo cabe hablar de historia allí donde surge y se impone un ideal que no puede ser logrado por el individuo, sino que es realizado por la especie. A este ideal, que se encuentra implícitamente formulado en la constitución jurídica y en la civil del Estado se aproxima cada vez más, como a su meta, la especie. El logro final de este fin no puede ser probado ni por experiencia, ni teóricamente *a priori*, sino que él será un eterno artículo de fe en el hombre eficiente y de acción. La historia, que es el camino que a él conduce, en la medida en que la acción libre y consciente está al servicio de una finalidad inconsciente, a la que podemos llamar destino, nos muestra cómo libertad y necesidad son una sola y misma cosa. Así como el arte trágico torna manifiesta a cada paso la intervención de una necesidad arcana en la esfera de la libertad, también, y en el mismo sentido, podemos decir que la historia es un drama y que un espíritu, el que

sólo se revela por el papel trágico que asume la libertad misma, es quien forja y poetiza este drama. Pero acontece que la libertad, en su esencia, es tanto libertad para el bien como para el mal. Por consiguiente, la libertad no puede garantizar la tendencia del proceso histórico hacia la realización del bien. En este carácter intrínseco de la libertad, en la doble posibilidad que afecta a su esencia, Schelling quiere ver la prueba que tiene que imperar Dios en la historia, si condicionamos su fin último a una providencia con relación al mismo. A la necesidad del bien sólo puede garantizarla la necesidad que trasciende toda libertad. De este modo aparece el hombre en la escena del acontecer universal, pero, según Schelling, sólo Dios sería el autor del drama de la historia. El hombre es únicamente un actor, quien, por su libertad, no puede encaminarse solo a la meta final. Schelling viene, así, a secularizar la idea agustiniana de la historia, para la cual acepta un fin último, garantizado por Dios.

VI

Schelling, en una nueva etapa de su filosofar, la que designa como "filosofía positiva", se propone superar el contenido panteísta de su filosofía de la identidad. El rasgo común característico de los filósofos idealistas alemanes es concebir monísticamente el problema de la sustancia. Con Spinoza, se afirma solamente una única sustancia en sentido absoluto, en la que estará el origen del desarrollo de la dualidad de yo y no-yo, sujeto y objeto, naturaleza y espíritu. Es la inmanencia de todas las cosas en Dios, es decir en el *Deus sive Natura* spinociano. En su escrito sobre *Philosophie und Religion*, y ya más explícitamente en *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, nuestro filósofo se esfuerza por aportar una fundamentación precisamente de las doctrinas que el panteísmo ha negado siempre. Se aleja de éste desde el momento que va a afirmar dos puntos esenciales, con los que el panteísmo está en pugna, a saber, la personalidad de Dios y la libertad como posibilidad de decidirse por el bien o por el mal. El sistema de la identidad, no obstante, conserva la forma de un dualismo absoluto. Pero esto sólo será en apariencia. La alternativa que aquí se le presenta a Schelling es decisoria; o encallar en la desacreditada y vitanda dualidad del bien y el mal, o hallar un centro del fundamento y de la esencia existente. Cabría, entonces, afirmar que antes de toda dualidad tiene que haber una esencia, la que, en cuanto precede al fundamento, puede ser llamada el fundamento incausado, el *Ungrund*, y en cuanto las oposiciones no están contenidas en ella como superadas, sino que de ningún modo tales oposiciones existen, ha de ser llamada la "indiferencia". Aquella esencia, desde que es aún enteramente

indiferente con respecto a las oposiciones, puede recibir como predicado cada uno de los opuestos en su disyunción, mientras que la identidad de los opuestos es ambos al mismo tiempo, y precisamente por ello los dos en tanto que opuestos son predicados de tal esencia. Justamente, la dualidad irrumpe de este "ni el uno - ni el otro", de la no identificable disyunción predicativa, o sea de la indiferencia.

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

En *Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung,* Schelling en el que arroja por la borda más de uno de los principios por él antes asentados, su filosofía de la naturaleza no experimenta modificación alguna. La naturaleza, lo mismo que en la etapa anterior, limita, por un lado, con la "indiferencia" y, por el otro, con la identidad como sujeto. Si la filosofía de la naturaleza es conservada sin variación, otra cosa ocurre con la parte ideal del sistema, la que, en virtud de la mutación operada, tiene que tomar como punto de partida el estadio más alto de la naturaleza, y, por el contrario, encontrar su punto conclusivo en la *verdadera* religiosidad, en la cual el Dios personal llega a ser dominante y activo. Este vuelco en la posición de Schelling habíase ya bosquejado en el escrito polémico contra Jacobi, *Denkmal der Schrift von der Göttlichen Dingen.* Aquí explica Schelling que la naturaleza es la identidad absoluta meramente objetiva que aún *no es*; lo que se explicaría por cuanto el ser absoluto de la identidad es lo subjetivo. La naturaleza, considerada desde el punto de vista absoluto, está más allá del espíritu, y, desde el punto de vista finito, está más acá; vale decir que la identidad propiamente entitativa (que es) o Dios como sujeto es lo supranatural.

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

tiene que permanecer en el centro"; mientras que los demás seres naturales son, respecto a Dios, meros entes periféricos.

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

VII

El objeto del último sistema de Schelling, el tercero, según unos, o el quinto, según otros, en el largo y cambiante desarrollo de su pensamiento, no es otro que la religión. La religión en su devenir es la *mitología*, y la religión en su acabamiento o perfección es la *revelación*. Vale decir que, en la concepción schellingiana, el problema fundamental de este último sistema —el de la "filosofía positiva"— es el sujeto-objeto infinito o sea el sujeto absoluto. Este, de acuerdo a su naturaleza, se objetiva, es decir deviene objeto; pero él se destaca de nuevo de toda objetividad —que es finitud—, y se retira a una más alta potencia de la subjetividad, hasta que esta última, tras agotar todas las posibilidades de llegar a ser objetiva, se detiene y permanece como sujeto, imperando victorioso sobre el todo.

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

Para Schelling, lo que la filosofía verdaderamente positiva posee en común con la experiencia es que también ella tiene por objeto la exis-

tencia, es decir lo que la razón no puede alcanzar por sí misma. La relación entre la filosofía negativa y la positiva puede concretarse concibiendo a aquella como la *philosophia prima* y a la última como *philosophia secunda*; aquella debe conducir a ésta. Lo que reprocha a Hegel es haber confundido el *quid sit* y el *quod sit*, esfumando la diferencia entre lo racional y lo real, entre *essentia* y *existentia*. Aceptando la definición tradicional de la filosofía como ciencia del ente (de lo que *es*) queda aún sin decidir si a ella incumbe mostrarnos *quit sit* (qué *es*) o *quod sit* (lo que *es*). Lo que llamamos filosóficamente realidad o efectividad ofrece dos aspectos o lados fundamentales, o sea, por una parte, el concepto, la esencia, en la que está contenido el *qué* es, y, por la otra, lo que *es*, o sea la existencia. Con el concepto o la esencia no está dada la existencia y, por lo tanto no es posible ningún conocimiento, mientras que, inversamente, en el acto del conocimiento está contenido el concepto. Aprehender el concepto es la tarea de la razón; y lo que en el concepto lógico llega a posición por una determinación o definición inmanente, no es el mundo real, ciertamente, sino sólo lo conforme al *quid*. La ciencia de la razón, o sea, la filosofía racional sólo puede conocer lo universal, las verdades necesarias, pero no lo particular y positivo; puede únicamente afirmar que si algo existe debe obedecer a tales o cuales leyes, pero la existencia no está implicada en lo que ella conoce. Hegel, que adopta el método de la filosofía de la identidad, desarrolla el sistema de ésta y lo lleva a conclusión, habría confundido el Absoluto lógico, que es el resultado del proceso lógico, con el Dios real; no habría visto que la doctrina de la identidad tiene por resultado lo propiamente absoluto como contenido de la razón, y no según la existencia. El absoluto de la filosofía negativa, la de la identidad, es Dios, pero todavía como mero concepto, el cual es, sin duda, el último. La idea de Dios es su remate y esta idea es la suprema emanación del proceso lógico. La filosofía negativa tiene que habérselas con lo que es *a priori*, o sea con el mundo de las posibilidades, y nada determina sobre la existencia. Esta es tema y problema de la filosofía positiva. En síntesis, en esta etapa de su "filosofía positiva", Schelling se esfuerza por empinar su pensamiento por encima del ser del concepto del *primum existens* (la sustancia spinociana). La dirección de su marcha es la inversa del argumento ontológico y de la filosofía negativa. No se propone demostrar la existencia de lo divino, sino arribar del existente a la divinidad, es decir, demostrar la divinidad del existente. Este es el camino de Dios, de su movimiento, en el cual Dios deviene "amo del ser" (*Herr des Seins*) y por tanto, Espíritu, Bienaventurado y personal. Señorío sobre el ser es, por antonomasia, personalidad. Es que, según Schelling, Dios, que "no es un Dios de los muertos,

sino de los vivos", es también un Dios viviente. En última instancia, el tránsito que así se opera es el de la filosofía negativa a la teosofía. El camino que toma Schelling es el que lo conduce de la filosofía positiva a la revelación. La filosofía de la mitología da cuenta sólo del devenir de la religión; el mito sería, dentro del proceso teogónico, la forma expresiva del contenido de la revelación. Cristo representaría, conforme a la concepción schellingiana, la cima y ultimidad del proceso teogónico. Por alcanzar éste en él su perfección, sería el Dios último y definitivo en la sucesión de los dioses. A la manifestación de lo divino, el eslabonamiento de los dioses, como resultado del acontecer sacro y siempre recomenzante de la naturaleza, que un Hölderling pensó como indefinido, y para quien Cristo sería un Dios más en la serie divina, Schelling le pone un remate cristiano.

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

VIII

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

También reconoce que la libertad tiene su hogar en el fundamento primitivo, el fondo incausado o *Ungrund,* y que sólo en el turbión del ímpetu vital y acicateado por la solicitación del mal puede adquirir potencia y ser libertad del hombre. En este aspecto de su punzante aporía, la li-

bertad, quizá muy a pesar de Schelling, supera aquello que, por imposición de principios provenientes de la teología y de la teodicea, debía condicionarla. Al escapar el hombre, por la libertad que actúa incoerciblemente en él, del centro divino hacia la periferia, que es decir hacia un *estar en el mundo*, su existencia sabe de su facticidad, y se le revela como contingente. Como finito que es sólo sabe del ser a través de la melancolía del no-ser; y es merced a este avatar que la finitud existente es objeto —según frase del mismo Schelling— de una más noble melancolía.

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

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

Durante este período, que se inicia con las investigaciones sobre "la esencia de la libertad humana", el interés especulativo de Schelling va a centrarse decididamente en la religión. La "filosofía positiva" pasa a ser teosofía y deriva a la intuición mística. Es de hacer notar que ya en el período medio de su evolución filosófica, el lugar que asigna a la religión, la que también como la filosofía tiene por objeto la absoluta indiferencia, demuestra que Schelling no se mantiene del todo en el idealismo trascendental, en el cual la religión era concebida como praxis. Este cambio va

a acentuarse y encontrar su expresión categórica en sus *Vorlesungen über Methode des akademischen Studiums.* Aquí, el Absoluto o universo es llamado a veces Dios y, en concordancia con esto, la naturaleza designada como la revelación de Dios, y el saber como autoconocimiento de Dios. De las ciencias, la teología, la cual representa el punto absoluto de la indiferencia, es considerada como la suprema.

No es de extrañar esta su proclividad por la teología. De los filósofos del idealismo alemán, Schelling es el que se mantuvo más estrechamente ligado a la teología, suelo germinal de aquella promoción filosófica. Razón, pues, le asiste a Nietzsche al decir que todos los filósofos idealistas alemanes tenían sangre de teólogos. Era, según él, consecuencia de "la luna de miel de la filosofía alemana" con el Tübinger Stift.

IX

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

Entre la sucesión de caídas que acusa Schelling en este período de un pensamiento declinante, la más extraña es la ficción de un "empirismo superior" —estocada dirigida contra Hegel—. Este empirismo, pretendido superior, se reduce a la experiencia religiosa, su órgano, la intuición mística y al hecho histórico-positivo de la religión. Es un empirismo que, no obstante diferenciarse del chato empirismo realista amasado inmediatamente después de Hegel con las migajas de su filosofía de la naturaleza, no pasa los límites de lo psicológico y de las vaguedades teosóficas.

Esta fase de la actividad filosófica de Schelling fué infecunda en lo

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

En conclusión, el último Schelling se muestra impotente para proyectar, en la dinámica de un proceso, la dialéctica hacia el futuro, y la confina en el pasado. En cuanto a su acierto, lo nuevo y sugestivo que aporta en la crítica del panlogismo de Hegel, al destacar el elemento alógico en el ser y lo obscuro del fundamento primitivo, él paradojalmente va al encuentro de la crítica de Marx del idealismo hegeliano. En ambas críticas está el reconocimiento de la instancia existencial subyacente en el proceso lógico-dialéctico. Pero, mientras que en la de Schelling la postura existencial es, en definitiva, *a non existere* —al igual de lo que acontece en las del existencialismo contemporáneo, incluso en la más raigal, que se evaden de la realidad—, en la última, en la crítica marxista, ella apunta a la concreta existencia histórica y tiene una efectiva proyección en lo social.

EN TORNO AL INFLUJO DEL EXISTENCIALISMO

Para conocer el eco que la problemática de la filosofía de la existencia ha hallado en algunos estudiosos con verdadera inquietud filosófica, representantes de la más reciente promoción de egresados de nuestra Facultad, CUADERNOS DE FILOSOFIA ha inquirido. en una especie de encuesta muy amplia, acerca de los aspectos de dicha problemática que han suscitado en ellos más interés. En este número insertamos dos opiniones, las de los señores Horacio Cárdenas y Mario Corcuera Ibáñez.

LATINOAMERICA Y LA FILOSOFIA EXISTENCIAL

POR HORACIO CÁRDENAS

Tarea no inspirada tanto por un ocio erudito, sino por los requerimientos del tiempo y la sensibilidad del hombre actual, sería la de concretar en pensamientos claros y firmes, la posibilidad de una filosofía que arraigue cónsona con la estructura del hombre latinoamericano y con su situación histórica. Tarea es ésta de inaplicable concreción entre los pensadores y los historiadores de la cultura latinoamericana. Frente a la ya inoperante historia que desde hace años viene pesando y confundiendo la conciencia del hombre en estas tierras por carecerse, salvo contadas excepciones, de un criterio discriminativo, es oportuno que dicha labor de historiadores de aldea que repiten hechos generalmente intrascendentes, amurallados en un historicismo empírico, sea suplantada y actualizada por una problemática que examine los hechos a los que el hombre otorga sentido con su existencia y su destino terreno, en su proyección política y social, y en los forcejeos de su propia conciencia por lograr su plena humanidad. Se podría alegar que desde hace ya tiempo se han venido escribiendo libros decorosos sobre tales temas. Algunos de ellos, muy nostálgicos y voluminosos, han tratado, por ejemplo, de rehabilitar la vigencia de la filosofía escolástica en América desde el período Colonial. Que unos cuantos frailes trajesen entre sus bártulos de ultramar su Doctor Angélico, su Aristóteles cristianizado o que en las viejas universidades de Méjico y el Cuzco algunos comentaristas solitarios

se afanasen por iluminar las veinticuatro verdades de la filosofía perennis, no implica que contemos desde entonces con un arraigo definitivo de la escolástica medieval, por cierto, desde aquellos tiempos vísperas de la Independencia, muy combatida e insípida para los partidarios de la filosofía de la ilustración francesa, lectores ávidos de Rousseau, de Voltaire y Diderot, cuando lograban salvarse estos libros del expurgo inquisitorial. Con todo el posible respeto que merecen dichos libros sobre la filosofía escolástica en América, resultado de una paciente labor de husmear en archivos o en bibliotecas conventuales, sin embargo, lo que hoy en día peticiona la disposición emocional e intelectual del latinoamericano, es la de enrumbarse hacia una filosofía que la siente como un retorno hacia su propio ser, a sus estructuras inmanentes, a su situación histórica. Porque, casualmente, lo que requiere el hombre latinoamericano es sentir su existencia como propia, como existencia auténtica, otorgándole sentido a todo su quehacer. Necesita ver emerger, en medio de las fuerzas enajenadoras que se le han venido negando, su verdadera autenticidad.

Este problema de la autenticidad de su ser tiene también sus consecuencias dentro del ámbito de la cultura. Porque no podrá haber creaciones culturales auténticas, imbuídas de un sentido propio, mientras ellas sean el producto de un hombre cuya existencia se encuentre enajenada en instancias extrañas, mientras se seduzca en la imitación o transposición de formas de vida europedizantes, o, por el lado extremo opuesto encalle en un folklorismo limitado e ingenuo. Mientras los dos extremos defendibles de esta vieja polémica no se dirima por una búsqueda de la autenticidad, estaremos renovando caducos planteos ya infecundos de por sí. Y es por esta brecha abierta hacia la autenticidad de su ser, donde la problemática de la filosofía existencial suministra un alcance y una vigencia innegables. De este modo, si inquirimos ahora por la posibilidad de una filosofía americana, dicha posibilidad se convierte en la que posee el hombre en asimilar y hacer suya la problemática de la filosofía existencial. Pero el logro de la autenticidad de su ser no se conquistará sino al realizar con gesto revolucionario lo que se ha denominado "la ruptura con el platonismo", ruptura que ya Nietzsche postulaba con vigoroso ímpetu y valentía. Al afirmarse el hombre en la autenticidad de su existencia, en la ipseidad de su ser, mantiene su libertad, libertad que es el móvil disponible para arribar a su plena humanidad. La libre realización de su plena humanidad, es consecuencia del rescate de la enajenación en que se encuentra inmerso. Así, recíprocamente, libertad y humanidad se complementan. Al complementarse, se llega a auspiciar un nuevo humanismo, un humanismo de la libertad, al que Carlos Astrada en su libro "La Revolución Existencialista" ha proporcionado, con lucidez y sistema,

los fundamentos ontológicos existenciales. El carácter temporal y finito del ser del hombre por un constante hacerse a sí mismo, liberado de las estructuras que lo enajenan, conquista la meta de su humanidad. Por el imperativo de su ipseidad existencial, el hombre adviene, mediante el humanismo de la libertad, libre para su plena humanidad. Y es esta la tarea del nuevo humanismo. Frente a los ya exangües y caducos humanismos de sesgo académico o erudito muy pulidos de citas y de monografías, pero que no actúan en el seno de la vida misma, o de los que postulan un retorno extasiado hacia las fuentes clásicas greco romanas, o de los que únicamente actualizan un aspecto en la totalidad humana como el humanismo esteticista de Rodó, el humanismo de la libertad conduce al hombre a su total humanidad. En su realización y en tomar conciencia de su verdadero significado radica otro de los fecundos e innovadores alcances que puede proporcionar la filosofía existencial para el hombre latinoamericano. Habrá, sin duda, quienes permanecerán medrando dentro de las verdades de la "filosofía perennis", o continuarán engolfados en un racionalismo o en un positivismo ya largamente superados; pero no es por mera ocurrencia peregrina, sino por encontrar su temática fundamental dando vida a los problemas de su ser, por lo que el hombre latinoamericano podrá hallar en la filosofía existencial la posibilidad de una filosofía que más se aviene, en la hora presente, con su estructura personal y con su situación histórica. Por corresponder a una actitud esencial en el hombre, la filosofía existencial ha puesto su sensibilidad acorde con la plasmada por la hora presente y le ha suministrado una problemática fecunda de innegable validez filosófica.

A diferencia de lo ocurrido con la vigencia de la escolástica durante la Colonia, llegada a esta tierras americanas cuando en Europa era superada por los impactos de la ciencia renacentista y del racionalismo cartesiano, o también con la vigencia de la filosofía de la Ilustración francesa que inspiró en gran parte la lucha política de la Independencia, la filosofía existencial comparte con un sentido de actualidad, los temas que en América llegan a convertirse en programa de vida. Si en los Estados Unidos el pragmatismo ha alcanzado una difusión abundante como corriente filosófica, no es ello un resultado de la casualidad. A quienes sólo se aferran a la idea de que una corriente filosófica se traslada o se difunde por decretos académicos o por bulas, sin corresponderle para su fructificación un terreno adecuado, una actitud humana, el ejemplo del arraigo del pragmatismo en los Estados Unidos podría hacerles revalorar las causas históricas y sociales, las actitudes personales que tuvieron peso para que el norteamericano hallara en la mencionada filosofía su más adecuada tesitura teórica. Si las corrientes filosóficas arribaban tardías

a los países latinoamericanos cuando ya en Europa insurgía un nuevo modo de pensar, no por ello dejaron de promover, en algunos aspectos, reformas en el terreno educacional, de inspirar reformas sociales y políticas, como aconteció con el historicismo romántico de Echeverría y con las preocupaciones del positivismo por la educación. Pero el apremio que las circunstancias imponían se manifestaba en una preferencia por corrientes filosóficas que desenvocasen en la resolución de un índice de problemas concretos. Más que la elaboración de sistemas teóricos, muy coherentes y conclusos en sí mismos, el hombre latinoamericano ha preferido aquellas filosofías que se abocan al planteamiento de problemas concretos. Se sentía la necesidad de actuar y de reformar, de superar y poner al día el legado de una tradición histórica. Esta aceptabilidad de las filosofías que encaran problemas concretos, acaso obedezca a un motivo ínsito dentro del hombre latinoamericano. A este respecto Northrop nos ha asignado un primado del factor intuitivo ejemplificado evidentemente en creaciones artísticas y literarias, y aún también en las expresiones culturales de los incas, mayas y aztecas. Si prima un factor intuitivo, Northrop cree que la actitud existencialista resultaría una actitud espontánea y habría, además, un como subrepticio orientalismo, que no sería tan sólo la actitud eminentemente teórica europea. Con todo lo que puedan tener de discutible estas aseveraciones de Northrop, es ese primado de lo intuitivo que se aviene con una actitud existencial, lo que queremos hacer confrontar y resaltar. Si esta actitud es propia y espontánea del latinoamericano, esclarecer las resonancias que la filosofía existencial pueda tener, no es tarea carente de sentido. Articular en pensamientos claros y firmes la posibilidad de una filosofía propia del hombre latinoamericano, se convierte entonces en una de las consignas más fecundas para los que en estas tierras cada vez con mayor entusiasmo y rigor sistemático, se atarean en los problemas filosóficos. Quizás lo que aparece hoy como una empresa por cumplir, sea mañana una incuestionable realidad.

HEIDEGGER Y UNA NUEVA INTERPRETACION DE LO POETICO

POR MARIO CORCUERA IBAÑEZ

La más inocente de las faenas y a la vez el más riesgoso de los bienes —nos ha repetido Heidegger tomándolo de Hoelderling— es la palabra. Sólo mediante ella el hombre ha de dar testimonio de lo que él es. Y podrá dar testimonio ya que él posee el don de ser testigo creador de sí mismo.

El testigo —como lo afirma Marcel— no sólo es el que observa o el que comprueba, sino el que da testimonio, y ese testimonio no es un simple eco sino una participación y confirmación del advenimiento de aquello testimoniado. Este testimonio es, pues, una denuncia, una desvelación de su propia realidad.

Pero a la vez, la palabra hace posible la pérdida del ser, posibilita el engaño y el yerro, y es por lo mismo, una amenaza al ser. De ahí su persistente e implacable peligro.

Heidegger ha señalado, pues, el doble camino por el que se transita mediante la palabra. Desde luego que la faena propia de ésta es hacer en su obra patente al ente en cuanto tal y guardarlo en su verdad.

Pero ¿cómo y quién la transita en su difícil y auténtico camino? El hombre hace de ella uso constante y por ella se refiere a lo minúsculo y a lo grandioso, a lo efímero y a lo eterno. Pero es el poeta quien funda lo permanente, quien detiene y fija lo permanente en la arrebatada corriente de ese río, que como dijera Neruda, "durando se destruye".

De la confusión y mezcla, él es sólo quien pone al descubierto el ser para que en él se aparezca el ente. Su tarea es elemental: da nombre a los Dioses y lo da a toda cosa y las nombra en lo que ellas son, en su verdad. En sus palabras, el poeta dice vocablos esenciales y por primera vez nombra al ente tal como es.

Así, cuando el poeta precisa la palabra, ésta queda limpia y limpiada del manoseo propio de su uso. Queda como inaugurada en su sonido y ser primitivo. Y ya no nombra la realidad desvaída e informe sino el verdadero ser del ente. Tanto más, cuanto que crea la misma realidad.

Poesía es, pues, para Heidegger, fundación del ser, es la creación

del ser que realiza libremente el poeta. De aquí que éste no forje la palabra con un material ya existente, a través de un difícil modelado. No, la poesía misma es la que hace la palabra, es la que descubre el ser en el vocablo primogénico, es la que es capaz de henchir la palabra de ser.

Si bien Heidegger en su "Hoelderling y la Esencia de la Poesía" señala, como dijimos, lo inofensivo y lo ineficaz de lo poético, su inmaculada inocencia y su cualidad de ensueño y juego, en lo que sigue las huellas seguras de Schiller, nos apercibe en su primera página que con tomar la poesía como la más inocente de las tareas poco habremos conseguido para comprender su esencia. Su esencia no está sólo en el estado de libre suspensión que también caracteriza al juego, sino también en que permanece sumergida en la realidad y en la gravedad de la existencia.

Justamente esta interpretación heideggeriana, tan llena de sugerencias y tan rica para determinar el verdadero sentido de la poesía, ha encontrado resonancias y prolongaciones, y muestra de ellas es el difundido trabajo de Johannes Pfeiffer, que ha sido vertido al español bajo el título "La Poesía — Hacia la Comprensión de lo Poético".

Pfeiffer, que se mueve dentro de la temática de Heidegger, nos dice que la poesía logra abarcar de un aletazo la totalidad de lo existente, conjurar de un golpe lo más cercano y lo más lejano. Pero este abarcar la totalidad de lo existente no es una tarea gratuita, que no compromete, ni tampoco un dirigirse a los contenidos objetivos, que no son ni valen nada en la obra poética.

Se abarca lo existente a través del temple de ánimo, ya que es éste el que ilumina y revela desvelando. Y sólo por él puede la poesía poseer —nos dice Pfeiffer— algo así como una verdad interior. Así, en la poesía se logra la atemperada revelación de nuestro ser más auténtico.

Surge, pues, ya como valoración de lo poético, la necesidad que la poesía refleje una actitud auténtica, que deviene de que el contenido expresado en la obra esté basado en un estado de ánimo verdadero.

Ya Dilthey había dicho que el poeta posee una mayor capacidad de "pasión" y que mediante esa capacidad podía sumirse en el padecer y fijarlo, convertirlo en temple duradero. Es que el poeta, por medio de la palabra que crea o recrea al nombrarla, conseguirá la única comunicación perfecta y estable. Muy distintos y llenos de su única realidad nos llegan, por ejemplo, los vocablos "lejos" y "melancolía" tan repetidos por Antonio Machado en sus poesías, o toda esa larga serie de términos desenterrados y nuevamente creados por Miguel Hernández, de la que sólo queremos recordar palabras como "requerir", "cuido" y "cuidado", estas dos últimas, devueltas por él a la poesía española después de largo olvido, desde Quevedo.

De tal manera, sólo será dueño de la forma poética quien se hunda en la verdad en ella vivificada. En la medida en que al leer vibremos con esa esencia humana iluminada y poetizada, vivimos la verdad, ya que una de las pocas posibilidades que posee el hombre para comunicarse con el verdadero ser de alguna realidad es la poesía, y en la medida en que vibramos con ella única y exclusivamente a través de la sentida percepción de la forma verbal, vivimos la concordancia de verdad y belleza.

La poesía, siendo como es una participación íntima y siempre personal, no puede quedarse en el simple goce de la forma o en el elemento solamento temático. El logro de lo exclusivamente formal lleva al retoricismo, viciado de inautenticidad, aunque la composición poética como tal se nos aparezca como perfecta. Muy lejos está, para ejemplificar, el Catulo de las poesías dedicadas al pajarillo de Lesbia, del Catulo que llora y despide al hermano muerto. Pero esto no nos indica que debemos desterrar de lo verdaderamente poético todo aquello que no resuma sino gravedad. Lo que exige esa poesía es esa concordancia —como la llama Pfeiffer— de gravedad y juego, ya que ambas contribuirán, una con el permanente llamado de la realidad de la existencia y la otra en la medida en que es fuerza plasmadora, con el estado de libre suspensión que lo caracteriza.

La esfera de lo poético no es otra que la del hombre y por tal causa no puede menos que acusar una doble exigencia, que se halle dentro de la vida y que no sea sino reveladora del ser.

Mediante la palabra, nos lo ha dicho Hoelderling, daremos testimonio de lo que somos, revelaremos la propia realidad. Mediante ella quebramos la infranqueable soledad del Dasein, para que sea dicha su verdad. No habrá palabra, pues, más excta que la del poeta, ya que mediante ella funda el ser.

La poesía deviene, por lo dicho, necesaria y auténtica fidelidad del ser, y sólo de esta manera desveladora de misterios.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Jean Hyppolite: *Logique et existence.* Presses Universitaires de France. París, 1953.

La obra lleva como subtítulo: "Ensayo sobre la lógica de Hegel".

Para Hyppolite un ensayo sobre la lógica de Hegel no puede ser sino un intento de presentar el problema central de la filosofía hegeliana: el pasaje de la *Fenomenología* al *Saber Absoluto*, exponiendo las distintas actitudes que Hegel asumió ante esa cuestión fundamental. Y si se comprende que, para Hegel, objeto y sujeto se trascienden como tales en el lenguaje auténtico del ser, en la ontología hegeliana, ese problema puede plantearse mediante la pregunta: ¿cómo es posible que el lenguaje natural en cuanto autoconciencia universal del ser, se distinga del lenguaje humano, demasiado humano? El discurso que el filósofo pronuncia sobre el ser es, a la vez, el discurso propio del ser a través del filósofo. Por eso cree Hyppolite que es necesario comenzar por una explicación de la filosofía del lenguaje humano que se halla dispersa en los textos de Hegel. Sólo así podrá entenderse cómo para Hegel, el ser puede decirse en el hombre y el hombre, devenir por el lenguaje conciencia universal del ser. Esta es la tarea que Hyppolite aborda en la primera parte: "Lenguaje y Lógica". Allí muestra cómo la lógica especulativa de Hegel prolonga la lógica trascendental de Kant ahuyentando el fantasma de la "cosa en sí" que limita el saber en provecho de la fe y del no-saber. Nada hay para Hegel trascendente e irreductible a nuestro saber. Nada hay inefable, no hay silencio ontológico. El lenguaje humano se constituye en existencia del espíritu y sentido del ser; en medium mismo de la dialéctica, mediante la cual lo sensible deviene logos, es decir, lenguaje significativo, y el pensamiento de lo sensible adviene a la existencia como lenguaje.

* *
*

Así desbrozado el camino, Hyppolite puede dedicarse en la segunda parte ("El pensamiento especulativo y la reflexión"), a explicitar el por qué en Hegel la metafísica se transforma en lógica.

Esta transformación es consecuencia directa de la negación de todo ser trascendente que la razón podría conocer pero que se mantiene como un mundo inteligible separado de la razón. Hegel niega resueltamente tal ser trascendente. Para él lo Absoluto es sujeto y no sustancia. Lo absoluto es el saber especulativo de la lógica. La lógica hegeliana no admite "cosa en sí" ni mundo inteligible. No hay otro mundo; lo Absoluto sólo puede pensarse en este mundo y es en nues-

tro pensamiento, donde el pensamiento absoluto se piensa a sí mismo, donde el ser se revela como pensamiento y como sentido. Por eso la lógica de Hegel es la expresión de esa inmanencia integral que no puede alcanzar Spinoza. La crítica de Hegel al mundo del más allá parece anticipar la crítica de Nietzsche, pero sus posiciones son distintas. Porque, en su oposición al trasmundo, Nietzsche es, a la vez, coherente, el decidido adversario de toda filosofía de la esencia. En cambio, Hegel habla del Logos; y este Logos, esta vida especulativa, se diferencia tanto de la naturaleza y del espíritu finito, como del saber empírico. El Logos parece ser la esencia de la existencia que se realiza en la naturaleza y en la historia; la lógica especulativa, es decir, el saber absoluto, la esencia del saber fenomenal o empírico. Hyppolite expone cómo lo Absoluto como mediación o reflexión interna, como identidad de sí mismo consigo mismo en su contradicción, que le permite superar esos dualismos sin suprimirlos. Hay por un lado la esencia y por otro la existencia; por un lado el Logos y por otro la naturaleza; por un lado el Saber Absoluto y por otro el saber empírico. Pero no podemos detenernos en esas distinciones, en esas separaciones. Esto entrañaría el desconocimiento de la realidad viviente que pone cada término y lo refleja en el otro. El *minimun rationale* es la tríada: tesis, antítesis, síntesis. Lo Absoluto, es la *aparición* (es decir, la reflexión) de la tesis en la antítesis y de la antítesis en la tesis, y la inmediatez, la igualdad en sí misma de esta reflexión infinita. El Logos es lo Absoluto que se niega como naturaleza y que, por ende, se contradice en sí misma y lleva en sí ese otro, su otro, sin el cual no existiría. La naturaleza aparece, pues, en el Logos como la alteridad de la Idea Absoluta. Pero la naturaleza es, a la vez, la aparición del Logos y el devenir del espíritu. La identidad de Logos y naturaleza se revela a través de su contradicción y esta identidad que se revela es el Espíritu Absoluto. Distinguir Logos y naturaleza como esencia y existencia no implica admitir la superposición de dos mundos, sino reconocer lo Absoluto como mediación, como contradicción e identidad. Hegel transforma la lógica para tornarla capaz de expresar esa dualidad en la unidad y esa unidad en la dualidad. Por eso, su lógica no es solo la lógica del ser inmediato, sino también la lógica de la esencia, del ser que aparece (se refleja) y es, por fin, la lógica del concepto o del sentido, es decir, de la identidad del ser inmediato y de su reflexión.

En cuanto al problema de la relación entre el Saber Absoluto y el saber empírico, Hegel lo resuelve mostrando que el último es idéntico al primero. El saber empírico o sensible es el devenir, el fenómeno del Saber Absoluto, puesto que revela bajo la forma de la experiencia (a posteriori) las categorías que la lógica presentará en su forma propia (a priori). El saber empírico, la experiencia en general con su desarrollo, tal cual se estudia en la *"Fenomenología"*, es el fenómeno del Saber Absoluto, el Saber Absoluto en tanto que "aparece"; y queda como fenómeno mientras no sabe aún que es el mismo quien se aparece a sí mismo, que su aparición es la autoconciencia universal. Pero una vez que la experiencia se reconoce a sí misma como Saber Absoluto, éste no tiene necesidad de ir más allá de la experiencia en busca de quien sabe qué esencia oculta, puesto que la autoconciencia universal en el Logos es la identidad alcanzada de sentido y de ser, de para-sí y en sí, y la reflexión se muestra idéntica al ser.

La lógica especulativa en cuanto se constituye como el lenguaje del ser reemplaza a la metafísica dogmática, a la metafísica que piensa un mundo absoluto

de la esencia, un mundo inteligible. El discurso dialéctico de la lógica no es un discurso sobre una cosa, sobre un Absoluto que preexistía independientemente, sino que es lo Absoluto mismo en tanto existe como Universal concreto, en cuanto se presenta despojado de esa exterioridad que es propia del saber empírico o de la naturaleza, pero que contiene en sí mismo el fundamento de esa exterioridad, de ese aparecer. Esto nos permite comprender que la ilusión del mundo inteligible es una suerte de ilusión inevitable que corresponde a un momento, pero sólo a un momento, de toda la dialéctica. El momento en que *el ser se niega a sí mismo y deviene la esencia, es decir, aparece.* La religión, por ejemplo, queda aferrada a este momento. "La religión es el espíritu que piensa, pero que no se piensa a sí mismo, por lo que este espíritu no es la igualdad consigo mismo, no es la inmediatez", decía Hegel, ya en sus escritos de Jena. La filosofía, en cambio, es "la inmediatez restaurada", pues se comprende a sí misma y a su alienación en la naturaleza y el espíritu finito. Pero esta comprensión no remite a un más allá trascendente; esa comprensión no puede existir sino en un saber absoluto que tiene en sí la certeza de que "naturaleza y espíritu son en-sí un único ser", pero que lo son sólo en-sí. El espíritu deviene el saber para-sí de este en-sí. Pero el en-sí aparece (se refleja). Y la aparición remite a este en-sí que aparece y de ahí es espejismo inevitable que el entendimiento fija en una dualidad irreductible. Mas la lógica comprende ese espejismo, comprende que lo Absoluto es ese aparecer mismo de un término en el otro y comprende también que ese aparecer, esa reflexión absoluta, es la inmediatez hallada del sentido en el movimiento de la reflexión. De este modo la dualidad es superada.

Así para Hegel no hay más que ese Todo, que ese universal concreto, que en su despliegue y autoconocimiento es a la vez, Naturaleza, Logos, Espíritu. El saber empírico alcanza las determinaciones de ese Universal concreto en forma aislada, en forma abstracta. Sólo el Saber Absoluto —la lógica especulativa— rompe ese aislamiento, termina con esa abstracción, mostrando que esas determinaciones tienen un carácter dialéctico y que deben ocupar un lugar en una génesis total del pensamiento que pensando al ser se piensa a sí mismo y pensándose a sí mismo piensa al ser. De este modo la lógica se constituirá en la verdad absoluta pese a los errores humanos de su realización que en nada afectarán a su carácter fundamental. Esos errores serán inevitables porque el filósofo que expondrá esa lógica no podrá evitar que sus reflexiones particulares se mezclen con la dialéctica que enlaza los nudos categoriales. Por otra parte, la obra del filósofo será siempre perfectible porque esos nudos no son más que momentos de una cadena cerrada pero infinita. Con todo, quedará siempre como verdad fundamental que el Logos no es más que la aprehensión pensante de todas las determinaciones en tanto que son momentos de un único concepto. Y lo que hace que esas determinaciones sean momentos no es más que la reflexión interna del Universal, su exposición como mediación y no como sustrato. El universal es vida, vida reflexiva, pero donde la reflexión engendra los momentos en lugar de oponerse a ellos. He ahí la razón por la cual Hegel transforma la metafísica en lógica. La Lógica no es más que ese Universal concreto en cuyo seno todas las determinaciones se disuelven y explicitan. La lógica, la vida especulativa, es la luz y la verdad de todo ente particularizado en el espacio y el tiempo.

* *
*

El resto de la obra no es sino una aclaración de los conceptos fundamentales que hemos expuesto. Hyppolite torna constantemente sobre ellos para elucidarlos cada vez más a la luz del propio pensar hegeliano, y así hacernos penetrar de manera adecuada en el ámbito de la lógica especulativa, en la "tierra natal de la verdad". Estudia en particular el carácter de la reflexión especulativa en oposición a la reflexión empírica y la trascendental, el status ontológico de la negación, la estructura de la proposición especulativa, las categorías en cuanto categorías de lo Absoluto y la articulación definitiva de la lógica hegeliana.

Pero nuestra reseña sería incompleta si dejáramos de lado la "Conclusión" que proporciona el título de la obra: "Lógica y Existencia".

Según Hyppolite la filosofía hegeliana puede prolongarse en dos direcciones. Una de ellas conduce a la deificación de la humanidad. Es la vía seguida por Feuerbach y Marx, es decir, por la "izquierda hegeliana". La otra conduce al saber de sí de lo Absoluto a través del hombre. Es la línea que Hyppolite estima que se ajusta más al pensamiento de Hegel. Pero en esas direcciones divergentes el término Existencia aplicado a la realidad humana tiene distintos significados. Hyppolite intenta aclararlos.

Feuerbach y Marx partirán de la *"Fenomenología del Espíritu"* y centrarán su atención en el concepto clave de la obra: el de *alienación*. Y llevando a sus extremas consecuencias ese concepto mostrarán que el Saber Absoluto de Hegel no es más que un substituto de la religión y por ende una forma de alienación. Por eso Marx propondrá desenmascarar al hegelianismo sustituyendo el término "autoconciencia" por el de hombre. De este modo, el fin de la historia que para Hegel es la revelación del Saber Absoluto, es, para Marx, la realización de la esencia humana.

Marx parte del ser natural y humano, del hombre producto de la naturaleza y que mediante el trabajo se objetiva en la naturaleza. La Idea hegeliana es substituída por la esencia del hombre y la historia no es más que la realización de la Humanidad, la génesis del hombre concreto. Hegel en cambio ha confundido *objetivación* y *alienación* y por ello ha visto en la naturaleza el Otro del Logos, la alienación del Logos. Para Marx esto es un error, porque la naturaleza es lo positivo de lo cual hay que partir. Hay que explicar el Logos por la Naturaleza y no, como pretende Hegel, la Naturaleza por el Logos. La alienación no es la objetivación. La objetivación es natural; es el modo mediante el cual la conciencia se expresa y no una manera por la cual se extraña a sí misma. Al no comprender esto, Hegel falsea la historia, porque para él sólo puede superarse la alienación superando la objetivación. Pero como la objetivación es natural y la naturaleza no puede ser suprimida sin mistificación, la superación de la alienación se reduce para Hegel a la filosofía especulativa, a la "autoconciencia que se encuentra a sí misma en la alienación. Pero de esta manera la alienación propia de la historia no es suprimida. El obrero continúa viendo los productos de su trabajo, y aun el propio trabajo, enajenados. El capitalista continúa siendo el esclavo de un mecanismo que pretendía dirigir. La alienación del hombre en la historia es el capitalismo y no la objetivación del hombre que es la prolongación de su naturaleza. Por esto la historia que comprende la génesis de esta alienación, partiendo del trabajo social y de la relación mutua entre los hombres, descubre también el medio de su liberación: el comunismo.

Por consiguiente para Marx es necesario substituir la negación de la negación por la positividad primera de la naturaleza y comprender al hombre que

se objetiva a partir de esa positividad. Hay una negación en la historia, la alienación, pero esta negación sólo tiene valor para la historia y debe la historia misma resolver el problema que ella plantea. La alienación no es más que un proceso secundario, esencial para explicar la historia hasta el presente, pero destinado a desaparecer. Luego de la resolución de los conflictos históricos se manifestará plenamente la naturaleza humana. La positividad es lo primero y la positividad será recobrada al final.

La crítica que Hyppolite formula a Marx es la siguiente. En primer lugar, si la naturaleza es lo primero y el Logos sólo una abstracción, Marx debería indicarnos cómo es posible esa abstracción y cómo puede la naturaleza revelarse como sentido, abstraerse de sí misma y pensarse. En segundo término, Marx parte de la naturaleza, de lo positivo absoluto. ¿De dónde proviene entonces la negatividad real, el poderoso crecimiento de la historia que la *utilidad* en sentido estricto no puede explicar? ¿Qué es la existencia humana que engendra la historia? Hyppolite estima que estos interrogantes no obtienen plena respuesta en la doctrina de Marx y que Hegel ha ido más lejos justamente al sostener que toda objetivación determinada es una alienación. Sin embargo esta crítica de Hyppolite se nos ocurre demasiado simple. Como advertía el claro talento de Collingwood, no hay que tomar al pie de la letra la afirmación de Marx de que puso "cabeza abajo" la dialéctica de Hegel. Marx mantiene esta dialéctica. Sólo que en vez de partir del Logos y pasar a la naturaleza, partirá de ésta para llegar a aquél. Y no hay mayor dificultad de explicación en un caso que en otro. Partir de la naturaleza implica en Marx darle al hombre la raigambre telúrica que no tiene en Hegel. Y puesto que Marx hace suya la dialéctica hegeliana, ¿cabe preguntarse de dónde proviene la negatividad de la historia? El hombre hace la historia haciéndose. Y este proceso es dialéctico. La negación de la negación no se ha perdido en Marx. Pero esta negatividad se opera en el plano concreto y no en el abstracto de Hegel. Si el capitalismo negó al comunismo primitivo, deberá ser negado a su vez para instaurar la sociedad sin clases y suprimir la alienación. Pero alcanzada esta etapa no por eso la historia se detendrá. Habrán desaparecido las contradicicones económicas, que mantienen al hombre enajenado, como motores históricos. Pero el despliegue del ser humano que comenzará entonces dará contenido a la historia. La resolución de los conflictos históricos engendrados por la oposición de las clases no implica el advenimiento inmediato de la naturaleza humana como algo acabado. Al sostener esto, Hyppolite cae, a nuestro juicio, en el viejo error de confundir al Marx combatiente político, y que como tal podía hablar de la futura y próxima "Edad de oro", con el Marx pensador de recia envergadura que ve el devenir dialéctico como ley de toda realidad.

Hyppolite al ver esa conclusión de la historia en Marx estima más adecuada la perspectiva de Hegel porque considera que si toda objetivación no es una alienación la historia se detendría. En toda manera de "estar-en-el-mundo" del hombre habría que ver una alienación de éste que no es más que el portador de la autoconciencia universal del ser. En la historia "el hombre no se conquista a sí mismo como hombre, sino que deviene la morada del Universal, del Logos del Ser, y se torna capaz de la Verdad" (pág. 244). De ahí el rechazo de todo humanismo.

Pero el mismo Hyppolite advierte que hay ambigüedades y dificultades insuperables en Hegel que tornan imposible el enlace efectivo —y esencial para el sistema— entre Logos y Filosofía de la historia, entre *Fenomenología y Lógica*.

En síntesis: La obra de Hyppolite supera los alcances de todos los ensayos sobre la lógica hegeliana. Es en realidad un estudio total de la filosofía de Hegel que busca escudriñar las conexiones entre la Fenomenología y el Saber Absoluto. No arriba, empero, a una respuesta definitiva porque la historicidad del Saber Absoluto plantea un problema insoluble dentro del seno mismo del hegelianismo.

EMILIO D. L. ROSSO

Georges Gusdorf: *Mythe et Metaphisique. Introduction a la Philosophie.* Editeur Flamarion. París, 1953.

Gusdorf hace en este libro un interesante estudio del mito a la luz de los principios existenciales, presentándolo como prehistoria del pensamiento filosófico, y revelando así la importancia de la problemática mítica para la filosofía contemporánea.

La conciencia mítica se manifiesta como una forma *espontánea* de la existencia, como una estructura del ser en el mundo. Esto mostraría que, desde la época primitiva, el hombre es un ser "abierto a", que sobrepasa su ámbito biológico a partir de sus múltiples posibilidades que se darían como horizontes de realización. Con su aparición rompe de inmediato la unidad con el medio que existía hasta el animal, surgiendo, así, la evidencia de la fragilidad y debilidad humana. El peligro, lo inesperado, la muerte acosan sin cesar al hombre. El mito trataría, entonces, de restaurar el equilibrio y la seguridad perdidas con una visión total del universo, en la cual el hombre encontraría su lugar y el conocimiento necesario para prever todo acontecer. De ahí el fuerte carácter afectivo-emocional del mito pues surge del afán por superar la situación angustiosa del ser humano.

Esta conciencia mítica, que daría lugar a la íntima unión hombre-mundo, es una conciencia encarnada que otorga al mundo, inmediatamente, un sentido sobrenatural y sagrado. Por lo tanto, no se conocería la distinción entre lo sagrado y profano. Por otra parte, no hay mito que no abarque un extenso ritual, luego, no habría mito que no fuese un gran "principio de acción". Gusdorf considera a toda esta tarea ritual como una "liturgia de repetición", vale decir, que el mito presenta un mundo eternamente dado, como modelo invariable, de lo cual —eternamente— todo depende. En otras palabras, esa repetición significaría una "creación continua", una certidumbre o seguridad de la permanencia del orden cósmico, y, además, una enorme exigencia para el hombre. Ninguna novedad puede éste introducir en este mundo inmutable —ejemplar y arquetípico—, pero al cual el cumplimiento del ritual asegura la conservación del orden total gracias a la acción de las fuerzas mágicas.

Varias conclusiones importantes podemos extraer de esta Ontología primitiva y de su forma de intencionar lo real: 1º) la conciencia mítica carece de la noción de tiempo, el devenir no es más que la repetición de lo Mismo, de lo siempre igual, del Gran Tiempo; 2º) el espacio no es un ámbito abstracto y vacío. Tiene un carácter *antropológico*, está organizado en función de la vida y de sus exigencias. Además, es *cualitativo*, grávido de fuerzas y poderes sagrados. El Gran Espacio es la investidura y manifestación de lo divino (Maná). Lo mismo puede

decirse del Gran Tiempo; 3º) no habría, por lo tanto, distinción entre naturaleza y cultura, objeto y sujeto, trascendencia o inmanencia, necesidad y contingencia.

Esta forma de estructurar la realidad por medio de categorías permanentes es considerada por Gusdorf como la pre-historia de la especulación metafísica. Los datos fundamentales que esta pre-historia nos suministra son los siguientes: 1º) en la base de toda metafísica habría una vivencia de lo sagrado, de lo Absoluto como tendencia hacia una totalidad; 2º) el hombre primitivo no habría distinguido entre lo cosmológico y lo antropológico. Todo constituía una sola realidad, un todo indiviso. El hombre mítico por su carácter pre-reflexivo, por su no volver sobre sí, jamás tuvo la evidencia ni de su cuerpo ni de su limitación temporal. No había surgido aún la *personalidad*. Su cuerpo y su tiempo, es decir, sus límites determinantes, no eran más que un aspecto del Gran Espacio y del Gran Tiempo; 3º) en función de la comunidad, del grupo el hombre adquiere la primera noción de sí mismo, como consecuencia del papel o función que deba desempeñar, que siempre tiene un sentido ritual-religioso, pues es un mandato de las fuerzas divinas del Maná. Cada uno en su lugar y en su función encarnaría un personaje o arquetipo mitológico, eternamente repetidos a través de las generaciones. Habría así una *participación* ontológica con el ámbito trascendente, un constante acceder al dominio de lo sagrado y una penetración de éste en todo lo existente. Intima unidad y cohesión perdida por el hombre moderno; 4º) ningún avance cultural posterior pudo restituir esta unidad. Sin embargo, el hombre nunca dejó de sentir nostalgia de aquel estado primitivo que lo protegía de su finitud y desamparo.

La historia surgiría, así, no con la aparición de una técnica como es la escritura, sino con la emancipación de la conciencia del poder dogmático y total del mito, con el liberarse de la a-temporalidad y de la repetición. La razón, al desligarse, adquiere autonomía, toma distancia frente al mundo. El resultado es la aparición del conocimiento objetivo, la ciencia, las diferentes disciplinas con sus correspondientes dominios, la técnica y el aprovechamiento de la naturaleza por parte del hombre. Surge, especialmente, la evidencia de una nueva dimensión: *la temporalidad*. El constante devenir existente en el ámbito humano supone un constante devenir en el dominio cultural.

Por lo tanto, la Historia no es ya tomada como una mera sucesión de hechos, sino como el acontecer humano liberado de su enajenamiento en lo natural y sobrenatural. La Historia revelaría el esfuerzo del hombre por establecer, en la naturaleza, su propio ámbito, y, nace cuando la razón —que siempre buscará lo universal y permanente— se independiza. Esto implica no sólo un cambio en la conciencia, sino de la situación humana en el mundo. El hombre histórico ha superado el "on" correspondiente a la época mítica que le negaba toda iniciativa. Al liberarse, toma conciencia de sí, de su destino y comienza a tener sentido el "je".

Con Sócrates se iniciaría la "soberanía" de la Razón. La revolución socrática no debe entenderse como una mera reacción del criterio de verdad. Este no está ya en la conformidad o aceptación dogmática con lo propuesto por el mito, sino en la *objetividad*, en la *universalidad*. La que se encontraría en un constante volver el hombre sobre sí mismo, en una severa reflexión que exigiría el olvido y sacrificio de todo lo subjetivo en función de la objetividad impersonal: "El descubrimiento de la verdad universal supone el descubrimiento de la verdad personal". La aparición de la conciencia reflexiva prepara el camino hacia la absoluta *hegemonía* de la Razón, el cual se convierte en un fin en sí y en principio supremo

del hombre y de las cosas. Ella realizará la futura unificación, cuya necesidad se hizo sentir de inmediato. Frente a la realidad dada tratará de hallar lo inteligible que ésta encierra, y otorgar, así, sentido a todo hecho y acontecer.

La pretención de unificación de la Razón fracasa. Una serie de ámbitos escapan a su dominio. Hay, entonces, un retorno al estado primitivo. Pero más salvaje y bárbaro porque falta el equilibrio y control que regía en la época mitológica. Además, se posee la peligrosa ayuda de la técnica. Hay que buscar, entonces, la coordinación y el aspecto que corresponde al "elemento mítico" y a la conciencia reflexiva en la "constitución del ser en el mundo".

Surge, ante todo, la necesidad de reencontrar la riqueza y plenitud de lo humano, perdidas y enajenadas en las categorías abstractas del racionalismo. Aspiración indudable de la Filosofía existencial.

Para ello hay que retomar la certidumbre de que el hombre es un ser *encarnado* —el cuerpo ya no sería un obstáculo, ni un mal, ni un mero instrumento—, de que es *un ser en el mundo*, temporal e histórico. Ya no se lo debe entender como el ente anónimo del "on" sino como el existente personal del "je". Según Gusdorf este hombre se realiza y descubre en la relación —que presenta múltiples aspectos— con el mundo, consigo mismo, con los otros y con Dios. Luego, la razón y la ciencia no serían más que uno de los tantos horizontes de comprensión, una de las síntesis parciales, uno de los posibles enfoques de la realidad que jamás reemplazaría a la Filosofía. Ya que, si es evidente que todo hallazgo científico trae una modificación del ámbito humano, exige además, ser valorado. Para esto es necesario ubicarlo y considerarlo, no sólo en función de una jerarquía de valores, sino en función del sentido total de la existencia. Sólo la Filosofía —con su aspiración a un horizonte último de comprensión— podrá brindarlo.

El error del racionalismo y del cientificismo estaría "en haber considerado a la Razón como un conjunto de principios innatos, inmutables y a priori", capaz de alcanzar la verdad —filosófica y científica— de una manera definitiva y absoluta. No vieron el carácter histórico de esta razón, condicionada en sus afirmaciones por la situación y las exigencias de cada momento. Esto no significa un *relativismo*, sino la evidencia del dinamismo de la razón y de la conciencia reflexiva, cuya renovación se haría en la medida en que las exigencias de la realización humana lo reclamasen. La Filosofía dejaría de ser, entonces, una especulación ideal al margen de todo acontecer real y concreto. En medio y a partir de éste es como debe realizarse, sin lograr ser, en ningún momento un saber sin supuestos.

Por lo tanto, especulación y mito no son términos opuestos. Hay una posibilidad de conciliación. El mito —nunca derrotado— ubicaría a la razón y a la especulación en la realidad viva, existencial superando, así, todo formalismo. Además, se debe tener presente que la Filosofía surge del asombro, o de la duda, o de la angustia del hombre ante las incógnitas que lo rodean, ante la fragilidad y limitación de su existir. Unido, esto, al afán de hallar un sentido último y total que le permita salir de su difícil situación. Esto, que sería el acicate del filosofar y de la especulación, revelaría que la conciencia mítica ha estado presente en toda Filosofía.

Por otra parte, la razón, la especulación —siempre medios y no fines— tendrían por misión evitar el peligro del dogmatismo —peligro de todo mito actual o primitivo— que anularía aspectos esenciales del hombre y de su realización.

Con esta conciliación se suprimirían falsas soberanías y peligrosas mistificaciones. Se adelantaría en el camino de la verdad al determinar la ubicación y colaboración de los distintos enfoques de la realidad.

Varios son los méritos de este libro. Presenta un revelador estudio del mito, al que muestra como una estructura fundamental del ser del hombre. Nos hace ver, junto con la posibilidad de una interpretación diferente de la Historia de la Filosofía, la tan repetida necesidad de partir del hombre como un ser en el mundo, como un ser en situación. La Filosofía existencial, aparece, nuevamente, como una etapa culminante del pensar humano, cuyos hallazgos aclaran, aún, hasta la pre-historia de la especulación metafísica.

MARÍA TERESA OLIVÁN

André Lalande: *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía.* "El Ateneo", Buenos Aires, 1953.

Se ha prestado un gran servicio a los estudiosos de la Filosofía con la versión a nuestro idioma del justamente famoso *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* obra de la Sociedad Francesa de Filosofía, publicada por su Secretario General André Lalande. La labor de traducción hecha por un conjunto de profesores bajo la dirección del señor Luis Alonso, así como la revisión a cargo de Vicente Quintero han debido sortear una serie de dificultades intrínsecas a la tarea misma y emergentes de los problemas que la lexicografía filosófica plantea con relación a las equivalencias conceptuales en el idioma español, tan parvo en palabras vernáculas aptas para significar ideas filosóficas. No obstante, los traductores han logrado en gran parte vencerlas, ofreciéndonos una traducción digna del original. Nos dicen que no están satisfechos de su trabajo, al que consideran susceptible de ser mejorado, lo cual revela que ellos han tenido plena conciencia de tales dificultades. Esto, que pone de resalto el sentido de su responsabilidad intelectual, debe computarse como uno de los resultados positivos de su encomiable esfuerzo, puesto que los sitúa en el camino que les permitirá en posteriores ediciones ir ajustando terminológica y conceptualmente su traducción.

El *Vocabulario Técnico y Crítico de la Fjlosofía* es una obra en la que han intervenido con su valiosa colaboración no sólo los más eminentes representantes del pensamiento francés, agrupados en la Sociedad Francesa de Filosofía, sino también filósofos de los demás países europeos, consultados. Su aporte en lo atinente a la definición y explicación de los términos del léxico filosófico, así como a las precisiones y aclaraciones críticas, otorgan singular valor a esta obra, que se la puede considerar única en su género. A otros diccionarios filosóficos, como por ejemplo el excelente *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* de Eisler, le falta precisamente el expurgo crítico por la consulta directa a los profesionales de la filosofía. El "Vocabulario" tiene dentro del pensamiento francés, y en lo que respecta al esfuerzo en colaboración, un antecedente en el *Dictionnaire des Sciences Philosophiques,* a la altura de las exigencias de su época y redactado por "una sociedad de profesionales y de sabios bajo la dirección de M. A. de Franck", cuya primera edición apareció en 1843, la segunda en 1875, no habiéndose después, que sepamos, reeditado. El "Vocabulario" de Lalande aparece bien presentado, en dos volúmenes, por la editorial "El Ateneo".

V. L. G.

IMPRESO EL 3 DE JUNIO DE 1955, EN
LOS TALLERES GRAFICOS FRIGERIO
PERU 1257 — BUENOS AIRES

INSTITUTOS DE LA FACULTAD

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Director: CARLOS ASTRADA

Instituto de Filosofía, *director:* Carlos Astrada

Instituto de Psicología, *director:* Luis F. García de Onrubia

Instituto de Sociología, *director:* Rodolfo J. R. M. Tecera del Franco

Instituto de Estética, *director:* Luis Juan Guerrero

Instituto del Pensamiento argentino, *director:* Miguel Angel Virasoro

Instituto de Epistemología e Historia de la Ciencia

DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS

Director: ANTONIO E. SERRANO REDONNET

Instituto de Literatura argentina, *director:* Homero M. Guglielmini

Instituto de Literatura iberoamericana, *director:* Antonio E. Serrano Redonnet

Instituto de Literatura española, *director:* Angel J. Battistessa

Instituto de Literatura francesa, *director:* Federico Aldao

Instituto de Literatura italiana, *director: Gerardo Marone*

Instituto de Literatura alemana, *director:* Juan C. Probst

Instituto de Literatura inglesa y norteamericana, *directora:* Ilse M. de Brugger

Instituto de Filología hispánica, *director:* Arturo Berenguer

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA Y LINGÜÍSTICA

Director: ENRIQUE FRANÇOIS

Instituto de Lingüística, *director:* Enrique François

Instituto de Estudios latinos, *director:* Antonio Alonso Díaz

Instituto de Estudios griegos, *director:* Carlos A. Ronchi March

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Director: DIEGO L. MOLINARI

Instituto de Historia argentina, *director:* Diego L. Molinari

Instituto de Historia de América, *director:* José Torre Revello

Instituto de Historia antigua y medieval, *director:* Alberto Freixas

Instituto de Historia Moderna y Contemporánea: *director:* Héctor Sáenz y Quesada

Instituto de Historia de España, *director:* Claudio Sánchez Albornoz

Instituto de Historia del Arte, *director:* José A. Destéfano

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DEL HOMBRE

Director: José Imbelloni

Instituto de Antropología, *director:* José Imbelloni

Instituto de Arqueología, *director:* Eduardo Casanova

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA

Director: Romualdo Ardissone

Instituto de Geografía humana, *director:* Romualdo Ardissone

Instituto de Geografía argentina, *director:* Federico A. Daus

DEPARTAMENTO DE DIDÁCTICA

Director: Juan E. Cassani

Instituto de Didáctica, *director:* Juan E. Cassani

Instituto de Historia de la educación, *director:* Juan C. Zuretti

BIBLIOTECA

Director: José Antonio Güemes

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director:
CARLOS ASTRADA

Miembro honorario:
CORIOLANO ALBERINI

Miembros adscriptos:
FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS, ANDRÉS MERCADO VERA,
MIGUEL ANGEL VIRASORO

Técnicos docentes:
BEATRIZ HILDA GRAND RUIZ y CORA DE LA COLINA

Biblioteca:
NELLY MARTA RAVIZZOLI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector: Doctor don JORGE A. TAIANA
Vicerrector: Doctor don JOSÉ A. FERNÁNDEZ MORENO
Secretario General: Doctor don FEDERICO D. PUNTARELLI
Prosecretario General: Profesor don JOSÉ ANTONIO GÜEMES

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

Decano: Doctor don JOSÉ A. FERNÁNDEZ MORENO
Vicedecano: Doctor don EDUARDO SERVINI

FACULTAD DE CIENCIAS MÉDICAS

Decano: Doctor don FELIPE M. CÍA
Vicedecano: Doctor don ORESTES ADORNI

FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS Y NATURALES

Decano: Doctor don ALBERTO GRACIA
Vicedecano: Doctor don EMILIO ANTONIO CALDERÓN

FACULTAD DE INGENIERÍA

Decano: Ingeniero don OSCAR RIMOLDI
Vicedecano: Ingeniero don PEDRO SILBERT

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano: Doctor don ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET
Vicedecano: Doctor don MIGUEL ANGEL VIRASORO

FACULTAD DE AGRONOMÍA Y VETERINARIA

Decano: Ingeniero Agrónomo don JUAN JOSÉ BILLARD
Vicedecano: Doctor don SALOMÓN PAVÉ

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Decano: Doctor don RAMÓN ANTONIO CEREIJO
Vicedecano: Doctor don PEDRO J. BAIOCCO

FACULTAD DE ONTOLOGÍA

Decano: Doctor don GUILLERMO A. BIZZOZERO
Vicedecano: Doctor don CARLOS CALLONI

FACULTAD DE ARQUITECTURA Y URBANISMO

Decano: Arquitecto don MANUEL AUGUSTO DOMÍNGUEZ
Vicedecano: Arquitecto don CARLOS FEDERICO KRAG

COLEGIO NACIONAL DE BUENOS AIRES

Rector: Doctor don JUAN ALBINO HERRERA
Vicerrector: Ingeniero don HÉCTOR OTTONELLO
Vicerrector: Doctor don ENRIQUE C. N. GONZÁLEZ TRILLO

ESCUELA NACIONAL SUPERIOR DE COMERCIO "CARLOS PELLEGRINI"

RECTOR: Doctor don OSCAR SALVADOR MARTINI
Vicerrector: Doctor don MARTÍN R. RIVOIRE