

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



4011000005254

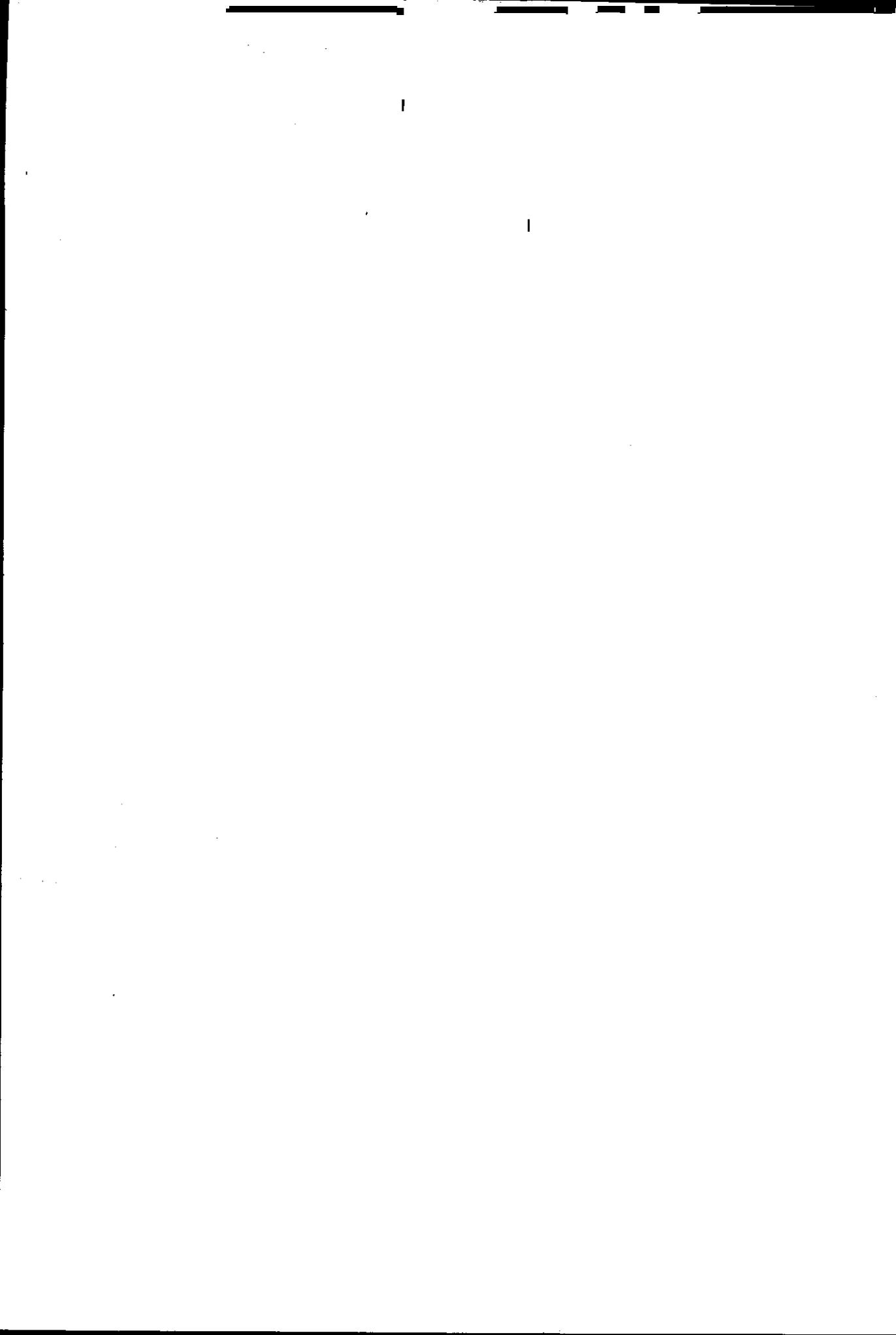
1949

1^{er.} TRIMESTRE

Año IV

Núm. 11

LA PLATA - BUENOS AIRES



EL EXISTENCIALISMO, ULTIMO ESTADIO DE LA DESINTEGRACION DE LA FILOSOFIA MODERNA

1. — *Por debajo de los más diversos y hasta opuestos sistemas y autores, la Filosofía moderna tiene algo de común, que la caracteriza en su íntima esencia: su desarticulación creciente de la trascendencia del ser y su correlativo retorno a la inmanencia y ensimismamiento.*

Desde el "cogito" de Descartes hasta el apriorismo de Kant, y desde éste hasta el idealismo trascendental de Hegel y sus epígonos contemporáneos, por la línea racionalista, y desde Locke hasta Hume, y desde éste hasta Stuart Mill, por la línea empirista, el proceso filosófico se desenvuelve como un cambio de la hegemonía del objeto sobre el sujeto, de la determinación del ser trascendente, de Dios en última instancia, sobre la inmanencia de nuestro espíritu, hacia una hegemonía inversa del sujeto sobre el objeto, hasta una absorción total de éste —comprendiendo en ella al mismo sujeto como realidad individual— en una inmanencia trascendental impersonal, absoluta y divina.

El ser, que desde su trascendencia —divina, en suprema instancia— determinaba y articulaba con sus conexiones ontológicas todos los pasos y necesidades lógicas del entendimiento humano en la Filosofía Medieval, es suplantado por una inmanencia trascendental —también divina, en última instancia— que en su seno da forma y consistencia fenoménica, como proyección suya, a los diversos objetos. La trascendencia acaba así, totalmente absorbida y diluída en la inmanencia trascendental y queda reducida a una pura instancia fenoménica de ésta.

La inteligencia, que, independizada del ser y sintiéndose señora sobre el mismo, pudo entregarse durante un tiempo a los desvarios de un racionalismo idealista artificial, que creaba un mundo ficticio en substitución de la verdadera realidad, de espaldas a la intuición empírica, perdido el ser trascendente, bien pronto perdía con él la fuente misma de su vida y devoraba sus propias entrañas elaborando un sistema contradictorio con pretensiones de inmanencia total, pero en verdad estructurado, aun como tal, gracias al

ser trascendente subrepticamente usufructuado, sin el cual la vida misma de la inteligencia ni sentido conserva y se diluye en la nada del absurdo.

Con la pérdida del ser trascendente, no tardó en perderse también el ser inmanente, pues con el abandono de aquél la vida inmanente de la inteligencia quedó privada de objeto y corrió a su muerte y aniquilamiento.

2. — *Contra ese racionalismo fatuo, que acabó con todo el ser trascendente e inmanente, surge el existencialismo, defendiendo la existencia propia y concreta. Lleno de rencor contra una inteligencia, que de hecho había intentado diluir el ser propio, el existencialismo reniega de todo camino intelectual para aprehender la realidad, queriendo colocarse en un momento anterior a la inteligencia y aferrarse así irracionalmente a la propia existencia, tal como le es empíricamente dada.*

Pero aquí comienza la tragedia del existencialismo. La noble intención de salvar la propia existencia iba a ser traicionada por el medio adoptado para ello y por el espíritu trascendental heredado de la Filosofía moderna.

Por de pronto sin la inteligencia queda el hombre sumergido en las penumbras de un empirismo sensista, cuando no en la obscuridad completa de la inconciencia, imposibilitado de captar el ser tanto trascendente como inmanente. El ser sólo se devela ante su inteligencia y ésta sólo lo aprehende de su esencia. De aquí que, al renunciar al camino no ya sólo de una razón desarticulada del ser, sino también de una inteligencia centrada en éste, el existencialismo se haya detenido en un análisis o, mejor, en una descripción empírica del ser del hombre desde su existencia inmediatamente dada, sin poder penetrar en su esencia íntima, distinta y determinante de los caracteres de finitud y contingencia de ésta.

Desde luego que el existencialismo, como todo anti-intelectualismo, reniega expresamente del valor de la inteligencia echando mano de la misma inteligencia para ello y para sus abstrusas descripciones fenomenológicas de la existencia.

Pero renunciando a la vía intelectual, el existencialismo de jure no sólo pierde la esencia del ser —desde la cual únicamente se descubre el sentido mismo de la existencia— sino también el valor ontológico de las exigencias esenciales captadas y formuladas por la inteligencia. Con lo cual se priva del único medio de aprehensión del ser mismo de la existencia humana en su más honda y auténtica realidad, al que trata de aferrarse y defender.

Se encuentra —¡siempre gracias a la conciencia intelectual!— en presencia de una existencia finita, “entre dos nadas”, en presencia de un ser contingente sin razón en sí mismo de existir, pero si poder dar explicación de tales caracteres. Se encuentra ante la propia existencia humana concreta, incapaz de descifrar el hecho de su existencia y de dar razón de ella y menos de sus caracteres de finitud y contingencia, imposibilitada como está de alcanzar la esencia de este ser y, a través de sus exigencias ontológicas, ga-

nar la trascendencia del Ser divino; sólo en la luz de cuya Existencia infinita y necesaria cobra sentido la existencia del ser finito —también del hombre— como esencia contingentemente existente, en la medida finita de sus notas, por la libre determinación de Aquélla.

Desarticulado del ser y de sus conexiones, en que se apoya la inteligencia para alcanzar la explicación total y coherente de la realidad, el existencialismo se detiene irracionalmente en una existencia humana desamparada y sin embargo, encerrada en sí misma, sin influjo causal alguno que dé razón de su existencia y de tal existencia.

De este modo el existencialismo, nacido como reacción contra el idealismo trascendental, no logra desentenderse del mal espíritu de éste. Opuesto a su racionalismo, conserva, sin embargo, su herencia inmanentista trascendental en una actitud irracionalista, que agrava su virulencia. El existencialismo es, en definitiva, un irracionalismo trascendental.

3.—En este sentido el existencialismo se nos presenta como el último tramo de un proceso de desintegración de la Filosofía moderna. Privada del objeto determinante de su vida —que desde la trascendencia la vigoriza con su luz de verdad y con su calor de bien—, tras la euforia racionalista del idealismo, la inteligencia languidece y muere de inanición. Apagada la luz de la inteligencia, el mundo del ser —trascendente e inmanente— se sumerge en las tinieblas de la inconciencia: es como si no fuese. Si el hombre todavía tiene fuerzas para negarlo, es porque la inteligencia y el ser correlativo a su vida no mueren por el mero hecho de que se los condene a muerte. Pero en tal sistema no se echa mano de su valor sin una esencial contradicción que lo devora. El existencialismo encarna un supremo y noble esfuerzo del hombre por salvar su existencia de ese naufragio universal del ser, a que lo ha conducido el idealismo trascendental. Pero, privado de la verdad del ser trascendente y de la inteligencia que ve y se alimenta de su verdad ontológica, se hunde de nuevo e irremediabilmente en el torbellino de una inmanencia ciega, que agrava su trascendentalismo con el irracionalismo. Incapacitado de emerger y afincarse en la roca del ser —única que da consistencia y estructura a la vida del espíritu— privado como está del único órgano de aprehenderlo, que es la inteligencia, las reales conquistas del existencialismo resultan efímeras y sin fundamento, y con ellas se sumerge de nuevo e irremisiblemente en la vorágine de un mar de tinieblas, en un irracionalismo trascendental, que ni sentido ni formulación puede alcanzar sin evasión y negación del propio sistema.

4. — A la Filosofía del ser, con que —no sin dificultades y esfuerzos— la inteligencia logra penetrar y descifrar paulatinamente el misterio ontológico, al menos en sus puntos fundamentales, a la Filosofía moderada y sanamente optimista del Tomismo medieval, de una inteligencia finita y encarnada en busca y camino de una Verdad trascendente e infinita —si-

quiera en la penumbra del conocimiento análogo, a través de sus vestigios finitos— que la alimenta y acrecienta progresivamente en su acervo espiritual, ha sucedido la Filosofía moderna, desarticulada de su propio objeto, eufórica en sus comienzos racionalistas y en su culminación idealista trascendental, pero postrada y despedazada en sus ulteriores pasos por el absurdo que la desgarró desde dentro, y arrojada finalmente en la desesperación y en las tinieblas de una contradicción vivida —suerte de demencia lúcida— de una Filosofía de pesimismo y de desastre, cual es el existencialismo.

Encarnación de una saludable reacción contra los excesos del racionalismo idealista, el existencialismo sucumbe sin embargo asfixiado por el mal espíritu inmanentista de la Filosofía moderna, del que no ha sabido deshacerse, y que revive en él —exacerbado y agravado— en las formas de un irracionalismo trascendental.

5. — Aquella Filosofía del ser, informada por la doctrina y la religión de Cristo, organizó el pensamiento, la cultura y la vida de Occidente cristiano, estructuró a Europa, a la Europa de la Cristiandad y del Sacro Imperio, de las Cruzadas, de las Catedrales y de las Universidades, de los sabios, de los santos y de los héroes, a la Europa medieval —que desatendió muchas veces los bienes materiales por atender a los espirituales, los de la tierra por los del cielo y los del hombre por los de Dios— y de cuya savia se ha seguido nutriendo, cada vez más lánguidamente, la Europa moderna, desgajada del viejo tronco de la cultura y vida greco-latino-cristiana.

Esa Sabiduría cristiana —unidad de Filosofía y Teología— estaba organizada por la inteligencia y por la fe alimentadas por la verdad natural y sobrenatural del ser trascendente. Bajo su dirección e información vital surgió una cultura intelectualista, organizada sobre la verdad y la bondad del ser, ontocéntrica y, en definitiva, teocéntrica. Tal la esencia misma de Europa, de nuestra cultura clásico-cristiana, la cual, buscando los bienes eternos, alcanzó “por añadidura” los frutos más sazonados de la cultura y humanismo cristianos y colmó de verdad, bondad y belleza la vida del hombre sobre la tierra.

A semejante Filosofía y concepción de la vida sucedió otra enteramente opuesta, desvinculada del ser trascendente y divino, antropocéntrica. De espaldas al ser, se privó de la verdad y del bien. Privado de su connatural alimento, tras la euforia del Renacimiento y del Iluminismo, el espíritu comenzó a languidecer, destrozada su propia vida por la contradicción y el desorden. A la visión armónica de la realidad y a la vida práctica conformada a las exigencias o normas ontológicas aprehendidas por aquélla, siguió la contradicción en el plano de la inteligencia y el desorden anárquico en el plano práctico de la voluntad. Comenzó la declinación de Occidente, la destrucción de Europa. Las últimas guerras no han hecho sino destruir un cuerpo casi inánime, cuyo espíritu —que en otro tiempo lo engendrara

y diera organización y vida— hacia tiempo estaba semiextinguido.

El existencialismo encarna en un grado extremo este mal espíritu del antropocentrismo moderno, pero del antropocentrismo pesimista de una Edad moderna decrepita, que ha apurado y agotado los últimos vestigios de la herencia espiritual de la Europa medieval, y que analiza la existencia de este desventurado hombre moderno, esencialmente finito y contingente, desintegrado de los tesoros ontológicos del ser trascendente y, por ende, del Ser divino —y de su verdad, bondad y belleza consiguiente— de este hombre “desamparado”, emergiendo y cayendo en la nada, “entre dos nadas”, carcomido y devorado por la contradicción teórica y la anarquía moral. El último tramo de un camino de descomposición, que en el plano político-social encarna el comunismo, es el que en Filosofía encarna el existencialismo.

Y porque nosotros estamos ciertos de la posibilidad de alcanzar la verdad trascendente, natural y sobrenatural, y tenemos la convicción firme del valor de la inteligencia y la seguridad de nuestra fe cristiana, y porque sabemos que sólo por el camino de la Verdad comenzará la salvación eterna y temporal del hombre y “por añadidura” de su vida y cultura sobre la tierra: por eso, contra esa Filosofía trascendentalista y antropocéntrica de la Edad moderna, tanto racionalista como irracionalista, —que por una paradoja, al privarlo del ser, del Ser de Dios en definitiva, ha destruido al hombre y su cultura— contra el Existencialismo, postrimería de esa desintegración del hombre occidental, avivamos la llama perenne y pura del Tomismo, la visión cabal y total del ser, la Sabiduría cristiana, Teología y Filosofía, autónomas en sus órbitas respectivas pero íntima y vitalmente unidas, como la realidad trascendente —verdad y bondad— natural y sobrenatural, en que se apoyan y de que se nutren, y que culmina, como en su Fuente causal originaria y en su último Fin, en el Ser —Verdad y Bondad de Dios.

Por eso, a la Filosofía del inmanentismo oponemos la de la trascendencia, a la Filosofía del idealismo oponemos la del realismo, a la Filosofía de la supremacía del devenir oponemos la de la supremacía del ser, a la Filosofía del autonomismo anárquico oponemos la del heteronomismo normativo, a la Filosofía del irracionalismo oponemos la del intelectualismo, a la Filosofía de la contradicción y del desorden oponemos la de la identidad y del orden, a la Filosofía del pesimismo y del desastre oponemos la del optimismo moderado y de la esperanza, a la Filosofía del Existencialismo, encarnación del espíritu antropocéntrico moderno, oponemos el Tomismo, encarnación del espíritu onto y teocéntrico opuesto, como la única Filosofía, que, centrando a la inteligencia en su objeto, la verdad del ser trascendente, y devolviéndole a ella su propia vida, y con ella al hombre todo, puede salvar a éste en su vida inmortal y también en su vida y cultura sobre la tierra.

EL DATO INICIAL DE LA METAFISICA EXISTENCIALISTA

1

LA EXISTENCIA COMO REALIDAD PRIMARIA

1. — *Hacia un nuevo centro del interés filosófico.*

En ningún tiempo como en el nuestro se ha sentido tan al vivo la preocupación teórica por los problemas *humanos*. La cultura entre las dos grandes Guerras pudiera ser caracterizada como un neo-humanismo. En todas las manifestaciones en que la cultura se objetiva puede advertirse el interés por los temas del hombre. Ello había de repercutir en la filosofía, la cual, comenzando por cercenar cuestiones y eliminar problemas, vendría a fijar el punto concreto de su especulación en el centro mismo del hombre. La filosofía se hace antropológica, se reduce a antropología. Si quiere conocer el ser ha de comenzar por percatarse de que el ser sólo en el hombre y por el hombre puede conocerse.

Ninguno de los objetos propuestos a la filosofía pueden considerarse como tales. Se ha pretendido al analizar el conocimiento humano, encontrar tres ingredientes fundamentales: el hombre mismo, Dios y la naturaleza; el conocimiento sería el resultado de la acción humana, la gracia divina y la necesidad natural. Parece entonces que la filosofía debe entrar en conflicto con la religión y con la ciencia, si toma por objeto a Dios y a la naturaleza. No acontece así cuando se considera que su dominio es, por excelencia, la existencia humana, el destino humano, el sentido humano. "*Desde el hombre, el filósofo conoce a Dios y a la naturaleza*" (1). Difícilmente podrían ponerse más al desnudo las nuevas preocupaciones y dar en menos palabras el fundamento noético de tal manera de proceder.

La filosofía no puede tomar por objeto a Dios ni a la naturaleza porque son objetos de otras ciencias y entraría en conflicto con ellas. Y si se dijera que la filosofía, dado su empeño de totalidad, no puede renunciar a estudiar tales objetos, habrá de tenerse en cuenta que todo otro posible objeto sólo desde el hombre puede ser conocido. En último término sólo *para*

(1) BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, Paris, 1936, p. 25. El subrayado es mío.

el hombre tendrán sentido las cosas. "La filosofía es ante todo doctrina del hombre, la doctrina del hombre integral por el hombre integral" (2). La filosofía tiene por objeto al hombre en cuanto es un todo. El estudio de las partes del todo humano no corresponde a la filosofía sino a las ciencias, como la biología, la psicología o la sociología.

Las ciencias al constituirse comienzan por delimitar su objeto. Del conjunto de lo real acotan una parcela para determinar, posteriormente, con métodos adecuados, su naturaleza. Y así, se distribuyen el conjunto de los seres. Algo, sin embargo, queda siempre fuera del área objetiva de las ciencias: la existencia. La nueva filosofía no quiere conflictos con las ciencias; por eso toma como objeto peculiar suyo al hombre, a la existencia humana en cuanto tal. La deshumanización, que sería legítima, al menos como tendencia, en el conocimiento *científico*, es imposible en el pensar *filosófico*. Si la filosofía no es antropocéntrica y antropológica ni siquiera es filosofía. Únicamente podrá gozar de autonomía cuando haya conquistado su objeto propio: el hombre.

Con este nuevo punto de vista: se presenta en el escenario de la cultura actual el existencialismo, o mejor, los existencialismos, pues aunque coincidentes en algunas notas esenciales, se marcan cada día con más hondura las diferencias, en una trama, cada vez más compleja, de corrientes doctrinales. Uno de los representantes más genuinos del existencialismo, Berdiaeff, ha querido reducir a un repertorio de tesis coincidentes el contenido de la nueva filosofía, al propio tiempo que las coteja con las opuestas de la filosofía anterior. "He aquí, para comenzar por los principios, las dos series de tesis que definen estas dos filosofías:

- | | |
|--|---|
| 1. Primado de la libertad sobre el ser; | Primado del ser sobre la libertad; |
| 2. Primado de la existencia subjetiva sobre el mundo objetivo; | Primado del mundo objetivo sobre la existencia subjetiva; |
| 3. Dualismo; | Monismo; |
| 4. Voluntarismo; | Intelectualismo; |
| 5. Dinamismo; | Estatismo; |
| 6. Activismo; y sentimiento de la creación; | Pasividad; contemplación |
| 7. Personalismo; | Impersonalismo; |
| 8. Antropologismo; | Cosmologismo; |
| 9. Filosofía del espíritu. | Naturalismo" (3). |

(2) BERDIAEFF, Op. cit., p. 34.

(3) BERDIAEFF, Op. cit., p. 29-30.

Como si se tratara, al igual que en Fichte, de elegir entre las dos filosofías, Berdiaeff, claro está, se queda resueltamente con las tesis de la primera serie. Pero ello nos está indicando ya que el existencialismo tendrá que hacerse cuestión de toda la filosofía anterior, sometiéndola, desde la nueva dimensión, a rigurosa crítica. Aquí sólo recogeré aquellos momentos capitales que más directamente interesan a nuestro propósito.

2. — *La crítica del idealismo.*

Todo sistema filosófico surge como producto de tres factores: una vinculación a determinadas influencias anteriores; una reacción a sistemas inmediatamente precedentes, y el espíritu del siglo captado más o menos al vivo según el genio personal del filósofo. Cuando estos factores se conjugan convenientemente se produce una auténtica profundidad y la filosofía progresa. Pero ello implica que las influencias recibidas deben hallarse entroncadas en la genuina tradición, que la reacción se lleve contra el error y que el espíritu del siglo no sea destructor y revolucionario sino constructivo. El existencialismo, por de pronto, es una filosofía que no enlaza con la tradición, pues lleva su crítica a toda la metafísica anterior, al idealismo, al racionalismo y al realismo. Por otra parte del espíritu del siglo en que nace recoge, con preferencia, el carácter de *novedad y originalidad*, que, como es sabido, no son valores filosóficos. Vamos a ver aquellos tres momentos de reacción comenzando por la polémica contra el idealismo.

La filosofía de la existencia nace con marcada oposición al idealismo especulativo alemán. Kierkegaard, por ejemplo, polemiza constantemente contra Hegel. La filosofía hegeliana es conocimiento de *lo posible*, no de lo real. Una cosa real en cuanto quiere conocerse teóricamente se transforma en cosa pensada, se reduce a pensamiento. Pero la realidad no es posibilidad sino existencia. De aquí que la oposición Kierkegaard - Hegel sea la oposición existencia-pensamiento. El problema de la realidad es el problema de la existencia. Ahora bien, la existencia no es jamás objetiva. No es tampoco un género en el que estén comprendidos los individuos. No es una categoría aplicable a la objetividad. En consecuencia, no es legítimo decir que los individuos son o tienen existencia. La existencia no será nunca predicado sino siempre sujeto. La existencia es lo que el individuo es; existir es ser individuo.

Pero aun hay más: yo no capto la existencia de ningún individuo *objetivamente*; se me diluiría en posibilidad, en existencia pensada, posible. Únicamente puedo aprehender la existencia que yo mismo soy. De esta manera, el problema de la realidad se circunscribe al de la existencia y éste al del individuo, al del hombre mismo que filosofa.

Mas, habida cuenta de que la existencia misma es indefinible, inefa-

ble por lo mismo que es impensable, la filosofía se limitará a inquirir "lo que yo soy" emprendiendo una clarificación existencial, una *Eexistenzerhellung* (Jaspers), una hermenéutica del *Dasein* (Heidegger), en general una fenomenología de la existencia humana.

El idealismo parte del pensamiento. La existencia será, en él, una determinación del pensar; pero como el pensamiento sólo conoce esencias, resultará a la postre que la existencia se ha perdido o se ha reducido a mera determinación esencial. Esto justamente es lo incomprensible para los filósofos existencialistas. Lo que importa del ser es la existencia, no su esencia, sobre la cual goza aquélla de una primacía absoluta. La filosofía no versará ya, como en el idealismo, sobre las esencias, sino sobre las existencias.

Heidegger, Jaspers y Marcel son los representantes más destacados en la actualidad de la filosofía existencial. La preocupación por la existencia y su oposición al idealismo de las esencias son sus dos notas más características. Heidegger comienza por establecer la distinción entre la existencia-en-sí y la existencia-arrojada-en-el-mundo, el *Dasein*, ser-ahí, *estar*. Lo que constituye el ser sustancial del hombre es la existencia. Jaspers y Marcel abundan en la misma opinión. El yo existente es cosa distinta del ser universal de la ciencia. Si ya Kant distinguía entre un yo fenoménico y un yo noumenal, ahora Jaspers radicalizará la distinción entre el yo empírico y el yo existencial. El yo empírico pertenece también a la objetividad, a lo fenoménico y no tiene interés para la filosofía, que se ocupará únicamente del yo existencial, trascendente al tiempo y jamás objetivo. Por aquí puede verse cómo es Jaspers quien más genuinamente representa la filosofía existencial. Heidegger, dado el carácter de ser-arrojado, recae de alguna manera en el mundo de la objetividad.

3. — *La superación del cartesianismo.*

La polémica contra el idealismo ha de ser llevada a su misma fuente, al *cogito* cartesiano. Propiamente el fundamento del idealismo se encuentra en "yo pienso, luego existo" de Descartes. Tomado este principio en su sentido y justeza literales, la esencia aparece como una determinación del pensamiento. Existo porque pienso. El existencialismo es una ontología de la existencia y no quiere cuidarse de la noética. No se diga, pues, que el alcance de la proposición cartesiana no sobrepasa la epistemología. Si partimos del pensamiento no podremos salir de él ni captar otro ser que el ideal. O reducimos lo real a lo ideal, como hace el idealismo, o no es posible la filosofía. Para pensar es preciso ser. El pensamiento es también una determinación existencial.

Kant afirmaba contra Descartes que en la conciencia del yo va pre-

supuesta la conciencia de algo exterior, de lo otro. El existencialismo querrá dar razón de esta afirmación kantiana llevando el problema a una dimensión metafísica. Si ello es así es porque previamente a todo acto de conocer, el yo está relacionado con las cosas. Encerrarse en el ámbito del pensamiento es comenzar *desnaturalizando* la esencia misma del yo, la existencia. El *cogito* cartesiano proporciona una idea totalmente inadecuada de la esencia del hombre: la absoluta independencia con respecto a toda cosa material inclusive su cuerpo. Nuestra real situación en el mundo no es, empero, esa. Descartes descuidó el *sum* para analizar únicamente el *cogitare* (4), y un análisis tal resultará necesariamente insuficiente.

El yo se encuentra ligado al ser, en relación óptica, esencial, con las cosas del mundo; es inseparable de su intrasferible *situación*. La situación es también esencial al yo. No tenemos conciencia de nosotros mismos más que como situados, como encarnados en un cuerpo y, por extensión, en el ambiente circundante. Para todos los existencialistas la conciencia de sí es inseparable de la conciencia de lo otro en tanto que otro. La existencia del yo supone, por de pronto, la existencia de las cosas, y para algunos representantes del existencialismo, la existencia de otros hombres y hasta la de Dios. Por eso si, como en el cartesianismo, suprimo, aunque sólo sea por el pensamiento, la existencia de las cosas del mundo, de todo *tu a que puedo referirme*, de todo ello con lo que me relaciono y pretendo así llegar a un aislamiento absoluto me destruyó a mi mismo (5). La radical soledad es la muerte. Mas yo no tengo experiencia inmediata de la muerte; la presiento pero no la siento. Con la misma inmediatez que el yo me es dada la existencia de lo otro a que estoy ligado. Esto no obsta, sin embargo, para que se reconozca la primacía del yo con respecto a todo lo demás y que por ello sea la existencia el punto de partida de la filosofía.

El existencialismo distingue cuidadosamente entre "lo otro" con lo que el yo se relaciona y el no-yo, que es siempre opuesto, hostil, que se pre-

(4) Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Halle, 1927, I, p. 46.

(5) De aquí que como dice Lavelle el yo tenga necesidad del testimonio de los otros y hasta del mundo entero para mantenerse en la existencia (Cfr. *De L'Acte*, p. 98). En la misma idea insiste Marcel: "D'où ce besoin éperdu de confirmation par le dehors, par l'autre, ce paradoxe en vertu duquel c'est de l'autre et de lui seul qu'en fin de compte le moi le plus centré sur lui-même attend son investiture" (*Homo viator*, p. 20). Y no se diga que esta *confirmación* está suponiendo un yo preexistente que sería preciso definir, porque "ce moi préexistant, nous ne pouvons que le postuler, et si nous tentons de le caractériser, ce sera toujours négativement, par voie d'exclusion. Il est au contraire très instructif de décrire soigneusement l'acte en réalité constitutif de ce que j'appelle moi, par lequel je me désigne à autrui pour qu'il me loue, ou dans d'autres cas, pour qu'il prenne garde à moi. Dans tous les cas, au sens étymologique du mot, je me "produis", c'est-à-dire que je me mets en avant" (*Id.*, p. 17).

senta como obstáculo al yo ⁽⁶⁾. El no-yo es siempre objeto, *ob-jectum*. De aquí que se polemice constantemente contra la objetividad, al propio tiempo que se defiende la dimensión humana de la exterioridad, de la *apertura*, de la referencia al ser-otro. En el idealismo lo que no era yo se pensaba, por oposición, como no-yo. El cartesianismo veía en lo otro la *res extensa*, opuesta también radicalmente al yo concebido como *res cogitans*. Mas ahora la *res extensa* forma parte de la totalidad impartita del yo. Y primeramente la *res extensa* que es mi cuerpo. El cuerpo en cuanto forma parte del yo, no pertenece a la objetividad, sino que, por manifestar una existencia interior, se inscribe en el dominio de lo existencial. Propiamente el cuerpo no puede disociarse del yo. El cartesianismo tuvo que habérselas con el problema de las relaciones y de la comunicación del alma y el cuerpo y no pudo darle solución. Ello fué debido fundamentalmente a una deficiencia en el planteamiento. Descartes comienza por disociar el alma (=yo) del cuerpo, para estudiar después sus relaciones como si fueran cosas, es decir *objetivamente*. Pero a esto justamente se opone el existencialismo. El yo es inseparable tanto del cuerpo cuanto del alma. En rigor yo no *tengo* cuerpo sino que *soy* mi cuerpo y hasta mi ambiente habitual, pues, las cosas que se inscriben en *mi* situación están unidas a mi yo como mi cuerpo ⁽⁷⁾. "Afirmar que una cosa existe no es solamente decir que pertenece al sistema de mi cuerpo(que está ligada a él por ciertas relaciones racionalmente determinables), es decir que está en cierta manera unida al yo como mi cuerpo" ⁽⁸⁾.

En resumen: el existencialismo se opone a Descartes, partiendo, como Kant, de la consideración de que la existencia del yo no puede ser deducida del *cogito*, para concluir que es inseparable de la existencia de lo otro ⁽⁹⁾.

De esta manera cree el existencialismo haber superado el punto de vista cartesiano. ¿Significa esto una vuelta al realismo de la filosofía tradicional? La crítica existencialista del idealismo y la superación del racionalismo de Descartes no autorizan la vuelta a la filosofía tradicional. La

⁽⁶⁾ Ortega y Gasset también define el yo en función de las cosas. Xavier Zubiri hace de las cosas nada menos que un *constitutivo formal* de la existencia humana.

⁽⁷⁾ Cfr. MARCEL, *Journal métaphysique*, p. 251.

⁽⁸⁾ MARCEL, *Etre et Avoir*, p. 11.

⁽⁹⁾ Véase cómo sintetiza un existencialista la oposición al *cogito* cartesiano: "Le moi est primitif; il ne se déduit de rien et ne se réduit à rien... Ce qui fait l'erreur du *cogito, ergo sum*, c'est que Descartes prétendait déduire l'existence du moi à partir de quelque chose d'autre, la déduire de la pensée; mais, en réalité, ce n'est pas parce que je pense que j'existe, au contraire je pense parce que j'existe. Ce qu'il faut dire, ce n'est pas: "je pense, donc je suis", mais: "j'existe, environné des ténèbres de l'Infini, donc je pense". Le moi est d'abord existant, il appartient au domaine de l'existence" (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 93).

polémica contra la objetividad tiene el sentido de ser una oposición al realismo de la escolástica. Veámoslo con alguna detención.

4. — *El desprecio del realismo tradicional.*

En el realismo de la filosofía ve el existencialismo errores tan graves como en el modo de pensar instaurado por Descartes. El realismo parte de las cosas como algo dado en el mundo de la objetividad, olvidando la relación esencial que con ellas mantiene el yo. Para un realista el hombre no conoce las cosas al conocerse a sí mismo, al percatarse de la relación que a ellas le liga esencialmente. El hombre, el yo —se dice— viene a ser una cosa más entre las cosas. Entre uno y otras se establecerán relaciones objetivas y objetivamente determinables, pero nunca serán relaciones esenciales, constitutivas. La relación del hombre y las cosas tal como la entiende el realismo no tiene carácter de esencia, sino únicamente de propiedad. El hombre *tiene* relación con las cosas (entiéndase siempre el hombre itinerante, el *homo viator*), pero no *consiste* en esta relación con ellas.

Con frecuencia encontramos la acusación que se hace a la escolástica y a la filosofía griega de *cosificar* al hombre, de hacerle una cosa más entre las cosas. De aquí que el existencialismo se presente con la pretensión de haber sido el primero en superar esa concepción del hombre como fragmento de la naturaleza perdido en el mundo objetivo y de haberle descubierto como ser en sí, aprehendiendo como *existencia* su esencia íntima, fuera del mundo de los objetos y de las cosas exteriores.

La filosofía tradicional es esencialmente objetivista; partiendo del objeto quiere alcanzar el ser. Hasta el conocimiento del hombre es objetivo aunque se trate del conocimiento de sí mismo. El existencialismo cree que el racionalismo asestó ya un duro golpe a esta manera objetivista de entender el conocimiento humano. El idealismo alemán continuaría en la misma línea del racionalismo, pero ni uno ni otro se hicieron cargo del problema de un modo suficiente y radical. Era precisa la nueva filosofía para trasladar del objeto al sujeto el centro del interés filosófico y el problema mismo del conocimiento. Desde entonces la filosofía, como se advirtió, será el conocimiento del hombre por el hombre.

El racionalismo, en efecto, comenzó por centrar la problemática en el hombre. En el *cogito*, el hombre se conoce como sujeto. Pero pronto abandonó esta posición rigurosamente subjetivista para volver a caer en el realismo. Así al menos, lo ven los filósofos existencialistas.

Kant dió un paso más en este cambio de mira de la filosofía. Lejos de mirar al objeto en sí, para mientes en el objeto *fenoménico*, en el contenido objetivo de conciencia. Distinguiendo entre “cosa en sí” y “fenómeno”, abandona el objetivismo absoluto para colocarse en un nuevo nivel

en el que queda ya al descubierto la esencial actividad del sujeto en el orden del conocer. Con ello se produce el llamado "giro copernicano" según el cual el conocimiento, lejos de ser regido por los objetos, determina a los objetos. Pero este giro no es lo suficientemente radical. La labor filosófica que supone cambiar diametralmente el punto de vista no podía ser obra de un día ni de un filósofo. El existencialismo no puede conformarse con la posición kantiana porque se conserva aún en cierto objetivismo (bien que fenoménico) en el conocer y porque en el conocimiento del propio sujeto no se llega aún al yo noumenal.

Algo se progresó en este sentido con el idealismo especulativo. Por de pronto el sujeto se *pone* ya absolutamente; pero al hacer uso del pensamiento teórico no se capta la realidad, la existencia y el idealismo recae en una nueva objetividad en el mundo de los posibles. Y sobre todo se produce otra cosa muy grave: la total despersonalización de la filosofía. El Yo de Fichte y el Espíritu absoluto de Hegel no tienen nada de humano. No pueden satisfacer, en consecuencia, a la nueva filosofía.

Kierkegaard y tras él Jaspers y Heidegger serían los llamados a verificar la ansiada revolución total. Plantearán el problema del hombre desde la genuina dimensión humana. La teoría del conocimiento no se edificará ya sobre la oposición del sujeto y el objeto. Ahora va a ser el sujeto mismo el que quedará constituido como sujeto - objeto de la filosofía. Más aún: el sujeto se conocerá en cuanto tal, mediante el pensamiento existencial y no como objeto merced al pensamiento teórico. El pensamiento existencial por su función *clarificadora* hará posible la filosofía de la existencia. Clarificación existencial (Jaspers), hermenéutica del *Dasein* (Heidegger), autognosis de que ya hablara Dilthey: tal es el nuevo instrumento del filósofo.

Siguiendo serie distinta de consideraciones podríamos llegar al mismo resultado. La filosofía es inquisición de la verdad. El realismo busca la verdad en el objeto. Pero una de las convicciones más arraigadas en el existencialismo es el carácter subjetivo de la verdad. La objetividad, el mundo de las cosas no es fuente ni criterio de verdad. La verdad, decía Kierkegaard, es la subjetividad. Es en el sujeto, y no por oposición al objeto sino en tanto que existente, en donde la verdad radica ⁽¹⁰⁾. No nos in-

(10) "Grec ou scolastique, l'intellectualisme expose une conception du sujet qui le fait tout passif en ne lui laissant qu'apercevoir l'être par l'intelligence, par la pensée. Il en résulte que les produits de la pensée risquent facilement d'être pris pour l'être, comme si la pensée, qui ne cesse pas d'être active, pouvait n'être qu'un pur miroir. Ma pensée commence par se trouver devant un chaos; mais elle est faite pour être claire, pour porter la lumière dans les ténèbres, elle est faite pour introduire le sens dans le monde du non-sens; et par l'acte de connaître les ténèbres et le monde du non-sens, j'apporte la lumière et le sens" (*Cinq méditations...* p. 49).

teresa, sin embargo, ver los desarrollos alcanzados por el existencialismo. En otro lugar lo he visto ya con suficiente amplitud. Lo único que persigo ahora es el punto de partida de una tal filosofía.

5. — *La experiencia originaria.*

El existencialismo centra, pues, la problemática filosófica en el hombre concreto, en la personalidad existente. Y el punto de partida de la metafísica no podrá ser ninguna cosa que se encuentre en el mundo de la objetividad. El realismo tradicional debe quedar desde el primer momento transcendido. Tampoco podrá partirse de un contenido objetivo de conciencia, del objeto fenoménico, como pensara Kant. Menos aún de un Yo absoluto, absuelto de toda relación a lo otro, según pretende el idealismo especulativo, pues ello supone una previa desnaturalización del hombre mismo. El existencialismo quiere arrancar de algo originario y fundamentalmente primero, del *sum* en que el propio *ego* consiste. Ni las cosas —*res*— ni el pensamiento —*cogito*— ni el yo puro pueden servir de punto de partida para el filosofar. La *res* y el *cogito* no tienen la primacía ni la fundamentalidad noética, esencial al punto de arranque. Sólo conociendo la existencia del hombre puede conocerse la existencia de las cosas y la existencia de Dios. Partir de las cosas es caer en el realismo; partir de Dios es comenzar siendo ontologista. Igual acontece con la conciencia. Arrancar de la conciencia equivale a arrancar de un cierto grado de objetivación. Y esto sin contar que la conciencia es siempre conciencia de algo que, por definición, sería anterior. La misma razón anula el comienzo en el *cogito*. La posibilidad misma de pensar depende de la realidad de la existencia. El hombre antes de conocer, es, existe; y la posibilidad de su conocimiento está en razón y es función de lo que haya de ser en él. El dato primario no es el objeto, ni la conciencia, ni la sensación, ni el pensamiento, sino el *sum* del hombre anclado en el ser, inserto en el mundo, encarnado en una situación. La existencia del hombre será, pues, la realidad primaria —en España está muy en moda decir la realidad radical— en el doble sentido de ser lo que primero se nos da y de referirse a ella, noéticamente al menos, toda otra posible realidad.

El existencialismo va a partir, pues, de la existencia, del hombre total. Precederá, como se ha visto, una etapa de crítica sobre la realidad del mundo de la objetividad para rechazar el realismo; no podrá pararse el existencialismo en el estadio idealista, trascendental o absoluto, y llegará hasta la existencia, situada fuera del mundo de las cosas posibles y fuera de los límites de la posibilidad. Pero de este modo la existencia es como el punto de *llegada* de un proceso dubitativo, como la meta de un desarrollo crítico. Pa-

ra constituirse en punto positivo de *partida* precisa ahora de una experiencia llena de fecundidad que inicie la construcción metafísica ⁽¹¹⁾.

¿Cuál es, pues, esta experiencia inicial, punto positivo de partida de la ontología existencialista? Sobre este respecto la coincidencia de los pensadores existencialistas, es, en lo esencial, absoluta. Pero han sido sobre todo las ramas francesa y rusa del existencialismo las que se han preocupado, preferentemente, del desarrollo del problema. "Hay —dice Lavelle— una experiencia inicial implicada en todas las otras y que da a cada una de ellas su gravedad y su profundidad: es la experiencia de la presencia del ser. Reconocer esta presencia es reconocer al mismo tiempo la participación del yo en el ser" ⁽¹²⁾. Ahora bien; esta presencia del ser al yo, esta participación en el ser, se constituye, sin más, en el tema único de toda posible meditación humana y es el fundamento de todos nuestros conocimientos ⁽¹³⁾.

De una experiencia tal parte la filosofía; pero como en sí misma es aún una experiencia confusa es preciso aplicar el ejercicio del análisis que comporta una serie de operaciones en el curso de las cuales nuestra misma personalidad se constituye. Cabría, en efecto, pensar que esta experiencia fuese fecunda para iniciar el filosofar y fundamentar todos los conocimientos; que a partir de ella pudiere ahondarse en profundidad pero no ampliarse en extensión. Mas esta dificultad la salva el análisis que nos descubre nuestra verdadera esencia, unida al ser, mediante un acto inteligible en el que la experiencia inicial encuentra su explicación y su cumplimiento.

Jaspers y Heidegger vienen a afirmar sensiblemente lo mismo. Jaspers

⁽¹¹⁾ Repárese en la analogía de este proceso existencialista con respecto al proceso de Descartes. El filósofo francés no queda, según esto, superado. Se trata más bien de una sustitución del cartesianismo del pensamiento por lo que podría llamarse el *cartesianismo de la existencia*. Por análogos caminos se ha ido a parar al *cartesianismo de la vida*. El existencialismo, empero, hablará siempre de *existencia* y jamás de *vida*, porque ésta es una categoría biológica que es preciso superar si de veras se quiere hacer una filosofía ontológica.

⁽¹²⁾ LAVELLE, L., *La Présence totale*, p. 25. Este libro de Lavelle es particularmente interesante para el tema que nos ocupa; y ello por dos razones: la primera porque su contenido es justamente el problema de que tratamos, la segunda porque es un resumen de toda la filosofía laveliana, sobre todo de su obra capital, pues como se afirma al comienzo "*La Présence totale*, es una exposición nueva, concebida según diferente plan, de las tesis esenciales contenidas en nuestro libro *De l'Être* que constituye el primer volumen de *La dialectique de l'Éternel Présent*".

⁽¹³⁾ Quand nous disons que l'être est présent au moi et que le moi lui-même participe à l'être, nous énonçons le thème unique de toute méditation humaine. Il est facile de voir que ce thème est d'une richesse infinie. Il est le fondement de toutes nos connaissances particulières qui s'y trouvent par avance enveloppées; mais elles ne sont pour nous que des moyens de réaliser dans une sorte de nudité la confrontation de notre propre intimité avec l'intimité même de l'univers" (*La Présence totale*, p. 31).

parte también del *sum* en cuanto situado en el mundo. El yo y la situación se identifican. Se arranca de que yo *soy*, pero es preciso aplicar inmediatamente el pensamiento existensivo para poder saber *lo que yo soy* verificando así la clarificación existencial. (*Existenzerhellung*). Heidegger parte también del ser-ahí, de la existencia-arrojada-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) pero necesita emprender con urgencia una hermenéutica del *Dasein*. Habrá de tenerse en cuenta, sin embargo, que el ser-ahí heideggeriano conserva todavía algo de la tan desdeñada objetividad. Este resabio de objetivismo terminará por anular la pura presencialidad del ser al yo y hará que la filosofía de Heidegger pierda el genuino carácter existencial que poseen las de otros pensadores. Marcel, por ejemplo, se cuida de distinguir entre *presencia* y *ser-ahí* (14).

Este último filósofo establece como *dato* primario de la metafísica la *encarnación* tal como nos es ofrecida en la intimidad de la experiencia. La encarnación es la situación de un ser que se aparece como esencialmente ligado a un cuerpo. La experiencia de la encarnación, la conciencia de sí como encarnado, como ligado a un cuerpo es inseparable de la conciencia de sí como existente y de la existencia de las cosas del mundo en cuanto sólo pueden ser dadas en relación con el cuerpo. Y es que la encarnación no es únicamente una ligazón al cuerpo sino una más amplia inserción en el mundo. Con esto se pretende haber superado al mismo tiempo el punto de vista cartesiano, el idealismo y el realismo. La encarnación, más que un hecho, es un dato que hace posibles los hechos. Pero del *cogito* no se podrá decir otro tanto. El puro entendimiento no podrá considerar las cosas como existentes; de aquí que el idealismo haya de eliminar toda consideración existencial y quede, por eso mismo definitivamente juzgado. Por otra parte el problema de la realidad del mundo exterior pierde enteramente su significación, pues así como no puede plantearse en una personalidad encarnada el problema de si su cuerpo existe, en toda afirmación de existencia se subtiende una cierta experiencia de su inserción en el universo (15). Cuando Lavelle intenta explicar aquella participación del yo en el ser viene a coincidir hasta literalmente con la doctrina marceliana de la encarnación como inserción en el mundo: "el sólo término en presencia del cual yo me

(14) "Présence signifie plu et autre chose que la fait d'être la; en toute rigueur, on ne peut pas dire d'un objet qu'il soit présent. Disons que la présence est toujours sous-tendue par une expérience à la fois irréductible et confuse, qui est le sentiment même d'exister, d'être au monde" (*Homo viator*, p. 18).

(15) Los textos más significativos sobre el dato central de la metafísica pueden verse en *Etre et Avoir*, p. 9-12 y 150-151.

encuentro siempre, el único hecho que es para mi primero e indubitable es mi propia inserción en el mundo" (16).

Podría extenderse este estudio al resto de los existencialistas, pero acaso sea ya innecesario. Lejos de rectificar las conclusiones alcanzadas, comprobaríamos una y otra vez que para todos ellos es válida esta afirmación expresada con aire de triunfo: "en la fuente de la filosofía está la experiencia de la existencia humana en su plenitud" (17).

Pero no estaría de más que viésemos de cerca la peculiaridad de esa experiencia primaria y original. Algo queda ya apuntado en este sentido. Por de pronto lo que nos es dado no es un yo puro, independiente de las cosas, como se desprendía del *cogito* cartesiano, sino un yo existente, atado a las cosas, inscrito en ser, encarnado en una situación con la que se identifica arrojado en el mundo. . . Permítaseme resumir aun con Lavelle: "no encontramos jamás el yo en una experiencia separada. Lo que nos es dado primitivamente, no es un yo puro anterior al ser e independiente de él, sino la existencia misma del yo, o mejor el *yo existente* lo que significa que la experiencia del yo envuelve la del ser y constituye una especie de determinación de éste" (18).

II

FENOMENOLOGIA DE LA EXISTENCIA

1. — *Pensamiento teórico y pensador subjetivo.*

Ya quedó señalado cómo el existencialismo centra toda la problemática filosófica en el hombre. No en el hombre en tanto que piensa, en el pensamiento, sino en el hombre en tanto que existe, en la existencia. Y como la existencia se entiende inseparable de la subjetividad, el dato primario de la metafísica será la existencia del propio sujeto que filosofa. El existencialismo busca apasionadamente la realidad misma. No como *problema* para la razón teórica, con sus datos en el mundo de la objetividad, sino como *misterio* para el pensador subjetivo, ofrecido por su propia existencia.

Ya la especulación kierkegaardiana tenía un sentido de oposición al pensamiento teórico, cuyo modelo más acabado es el de Hegel. El pensamiento lógico, teórico, no puede tener por objeto la realidad, la existencia, pues en cuanto la cosa real entra en su dominio se convierte en cosa *pensada*, se reduce a pensamiento. El pensamiento teórico se mueve siempre en el reino de la pura posibilidad.

(16) LAVELLE, *De l'Acte*, p. 10.

(17) BERDIAEFF, *Cinq méditations...*, p. 23.

(18) LAVELLE, *La Présence totale*, p. 35.

El existencialismo de Kierkegaard nace con el empeño de recuperar al hombre perdido, anegado en la totalidad absoluta del sistema teórico. "En este empeño es Sócrates un modelo acabado al enseñarnos a distinguir entre lo que ignoramos y lo que sabemos. Ignoro las realidades existenciales fuera de mí; conozco la existencia que yo mismo soy. Por eso quiere Kierkegaard determinar el sentido del imperativo socrático: *nosce te ipsum*. Si quieres conocer algo concóctete a tí mismo. En el conocimiento de lo otro en cuanto otro fracasamos. El triunfo nos aguarda únicamente en el conocimiento de nosotros mismos. A la realidad exterior sólo llegamos por el saber, pero en este momento la perdemos, pues al saberla se convierte en realidad sabida, pensada. La existencia se nos transforma en posibilidad" (19).

Esta distinción kierkegaardiana de pensamiento teórico y subjetivo es paralela a las dos especies de conocimiento —inesencial y esencial— señaladas por el padre del existencialismo. El conocimiento esencial tiene por objeto la existencia, la subjetividad, la verdad; el conocimiento inesencial versa sobre una pretendida realidad objetiva en el mundo de los posibles, el órgano del conocimiento esencial es el pensamiento subjetivo caracterizado por la reflexión; el del inesencial es el pensamiento teórico y tiene como propiedad la *abstracción* que logiciviza todo.

Estas ideas kierkegaardianas constituyen un preámbulo obligado de la noética existencialista. En nombre del pensamiento subjetivo se rechazan los métodos tradicionales de inquisición filosófica involucrados en la común denominación de pensamiento teórico. La lógica misma debe ser trascendida y superada.

El dato inicial de la metafísica existencialista es el ser del yo inserto en el mundo tal como nos es ofrecido en una experiencia originaria. Por lo que se refiere al carácter noético de la experiencia del yo así concebido los existencialistas se expresan con vaguedad y hasta con muy sensibles diferencias internas, bien que estén todos ellos conformes de rechazar los métodos tradicionales según acabamos de indicar. En lo que sigue vamos a ver por separado algunos rasgos metodológicos de los representantes capitales del existencialismo actual.

2. — *Pensamiento existencial*.

Jaspers, profundizando en la idea kierkegaardiana del pensador subjetivo, ha llegado a distinguir entre intelecto y razón, dotando a esta última como *pensamiento existencial*, de dos funciones: clarificadora y trascendente. Niega, como Kant, que el intelecto tenga alcance y valor metafísicos. Pero, contra Kant, admite la eficacia de la razón en el empeño filosófico de

(19) GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Kierkegaard y el existencialismo* en "Cisneros", n. 11, 1936, p. 33.

clarificar la existencia en lo cual consiste la etapa fundamental del filosofar.

Para hacer inteligible el método jaspersiano es necesario dar previamente una idea del objeto y peculiaridad de la filosofía existencial. Jaspers extiende a Descartes, y en general a la historia entera del pensamiento los ataques de Kierkegaard a Hegel. Pretender que la filosofía es un saber universalmente válido, análogo al conocimiento científico, significa tener los ojos cerrados para la diferenciación de la verdad según la procedencia de su contenido y las variadas estructuras de lo real ⁽²⁰⁾. A la filosofía es totalmente ajeno el *sistema*, peculiar de las ciencias. El sistema sólo es válido en el mundo de la objetividad y como un producto del intelecto. La filosofía, en cambio, versa sobre la subjetividad, sobre la existencia por esencia inobjetivable, asistemática ⁽²¹⁾.

La realidad existencial, en efecto, no constituye un sistema cerrado, concluso. Su esencial carácter individual, incomunicable, intrasferible, impide que las descripciones de las diversas existencias logren coincidir en un repertorio de notas generales, específicas. Y es que las varias existencias humanas no se comportan como las partes de un todo, como los miembros homogéneos de un conjunto; no están cruzadas por una unidad fundamental de coincidencia en el ser.

El objeto de la filosofía quedará, pues, circunscrito al área de *mi* existencia concreta. El *sum* es irreductible a toda forma de objetividad y a toda otra existencia. La clarificación existencial no puede pretender valor de universalidad.

“¿Qué es, pues, la filosofía de la existencia? —se pregunta DeWaehlens—. No podrá, como se vé, enseñarnos *las leyes de la existencia*, porque no se dan tales leyes. La existencia es individual, libre, única e inefable. Hemos aquí, al parecer, en una contradicción de difícil salida. Así es y Jaspers se escapará de ella como pueda, apelando a los inagotables recursos de su genio tan profundo, como irremediabilmente anárquico” ⁽²²⁾. La contradicción a que se refiere De Waehlens viene dada por la situación antinómica que resulta de comenzar centrando el objeto de la filosofía en mi existencia singular e inefable y no poder el filósofo terminar sino hablando de una existencia posible. “Como ha dicho Karl Lehmann, hablando precisamente de Jaspers, la filosofía no puede tener por objeto sino una existencia posible: es

⁽²⁰⁾ Cfr. JASPERS, K., *Descartes und die Philosophie*, Berlín, 1937. Trad. francesa: *Descartes et la philosophie*, París, 1948, p. 23 y 46.

⁽²¹⁾ “Sein der Existenz ist keine objektive Kategorie” (JASPERS, *Philosophie*, II, p. 22).

⁽²²⁾ DE WAEHLENS, A., *La filosofía de Martín Heidegger*, trad. esp. de R. Ceñal, Madrid, 1945, p. 307.

wird philosophiert aus möglicher Existenz (23). Todo lo que la filosofía pueda enunciar no podrá ser nunca más que *posible* para una existencia dada, y aun ésto, mirando las cosas más de cerca, se advertirá que es demasiado decir puesto que una afirmación o una negación filosóficas no podrán ser como tales aplicables a una existencia concreta, siendo lo concreto precisamente lo inefable" (24).

Dicho de otra manera. En el seno mismo de la filosofía jaspersiana se da la contradicción de pretender clarificar una existencia, que por su singularidad y concreción se supone desprovista de una contextura general, resultando de esta clarificación una dada contextura general de la existencia posible.

De una manera semejante a Kant, que al pretender negar la posibilidad misma de la metafísica nos dejó trazada la propia metafísica kantiana, ahora Jaspers intentando una negación de la metafísica *existencial* para limitarse a una tarea meramente *existente*, se ve obligado a ofrecernos, en el término de su obra, una teoría general de la existencia y del ser. Una cosa semejante, aunque inversa, acontece en Heidegger: pretendiendo una doctrina general del ser y su sentido no logra superar la limitada analítica de la existencia humana, la ontología del *Dasein*. Los dos maestros germanos del existencialismo no están tan distanciados como ellos mismos pretenden. Y es que, "Jaspers, franqueando los límites que se había señalado, y Heidegger, no logrando alcanzar las fronteras que se había propuesto, llegan, finalmente, a un mismo punto" (25) problemático, aunque sean distintas las soluciones aportadas.

Volviendo ahora al problema noético que nos ocupa hemos de decir que el *sum* de que la metafísica arranca es un *dato* que la razón encuentra delante de sí. Contra Kant establece Jaspers que la razón no está sola, aislada, que no es una facultad independiente del ser, de la cual quepa estudiar su *uso puro*, sino que está inmediatamente en contacto con la existencia cuya individualidad y dinamicidad puede captar. Por eso mismo el filosofar no se inicia en el pensamiento puro como en Descartes sino en el *sum* ofrecido a la función clarificadora de la razón. En consecuencia, la razón no saca de su seno los contenidos materiales y formales del pensar para moverse en ámbitos de pura posibilidad como en las imposturas de Hegel y del idealismo en general.

Jaspers, empero, no deja jamás en claro cómo nos es dado este primer

(23) LEHMANN, K., *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg, 1948, p. 64.

(24) DE WAEHLENS, *Op. cit.*, p. 307-308.

(25) DE WAEHLENS, *Op. cit.*, p. 310.

conocimiento del *sum*. Tratándose de un *dato* que pertenece al mundo de los hechos no es necesario una justificación. Con testificarlo, basta.

3. — *Fenomenología existencial.*

Heidegger, reservado y circunspecto también sobre este punto, ofrece, sin embargo, mayor número de datos acerca de sus intenciones metodológicas. Formado en la escuela fenomenológica planteará el problema metafísico en conexión con el resultado de su investigación sobre Kant, tal como puede verse en *Kant und das Problem der Metaphysik*.

La antinomia dogmatismo-escepticismo impone a Kant al hacerse cargo del problema metafísico, una cuestión previa y hasta radicalmente primera que versa sobre la naturaleza cognoscitiva del hombre. La duda sobre la metafísica impone el previo estudio crítico de las condiciones noéticas de su posibilidad (26). Y siendo la metafísica, según la concepción kantiana, desde una dimensión formal, un estudio por la sola razón, aquella cuestión previa quedará, para Kant, reducida a una indagación de las condiciones de posibilidad del conocimiento de la razón pura en su uso real. Heidegger, de acuerdo en principio con el planteamiento kantiano, quiere llevar a él, empero, un complemento necesario. Porque si bien el pensar depende de la razón, ésta, a su vez, no puede ser independiente del ser total del hombre. El pensamiento es también una determinación existencial. Entonces no será ya suficiente con una dilucidación de la capacidad de la razón pura, sino que se impondrá un estudio del ser entero del hombre. La analítica del conocimiento debe ceder su puesto a la analítica existencial. La metafísica habrá de tener a su base una antropología filosófica. Tal es la vía emprendida por Heidegger para llevar un complemento a la filosofía kantiana y producir la superación del cartesianismo y el idealismo.

Quizá fuese necesario advertir aquí, de una manera general, que la dependencia de los desarrollos ulteriores de la metafísica respecto de una previa analítica del conocimiento (en terminología kantiana diríase de una *dialéctica trascendental*) o de una *analítica existencial* y hasta de una *crítica* cualquiera, tal como establecen Kant, Heidegger y numerosos escolásticos actuales es un supuesto enteramente gratuito. Hasta podría decirse que un empeño tal constituye un círculo vicioso de la peor especie que perpetuamente se estrellará contra la objeción de Hegel: querer conocer antes de conocer... Con anterioridad a esta cuestión que se dice previa a la metafísica se posee ya una determinada metafísica. La Crítica (llámesele

(26) "Die kantische Grundlegung ergibt: Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Halle, 1928, p. 196).

con el nombre que se prefiera) como disciplina filosófica sólo tiene sentido recto entendida como *justificación* de un saber poseído.

Pero volvamos a nuestra cuestión. Para Heidegger únicamente puede llegarse a resolver el problema metafísico del ser en general y su sentido mediante una previa analítica existencial del ser del hombre, poniendo en claro la estructura del *Dasein*. Este privilegio noético del yo puede ser establecido aún por otro género de consideraciones. La metafísica es un interrogatorio sobre el ser en *general*. Pero nosotros nos encontramos solamente con seres determinados. ¿Cuál de estos seres nos ofrece garantía para ser tomado como dato inicial? Toda pregunta de tipo metafísico lleva implicado, en función de su generalidad, el ser mismo que la formula. De aquí que el hombre, único ser interrogador, esté implicado en los datos mismos del problema metafísico (27). La metafísica se iniciará, pues, con una interrogación sobre el ser interrogador.

Ahora bien: ¿cómo nos es dado el primer conocimiento del *Dasein* sobre el cual comenzar a edificar la analítica existencial, tarea preliminar de la metafísica propiamente dicha? Téngase en cuenta que entre las disponibilidades de este *Dasein* concreto, singular que yo mismo soy se encuentra la capacidad de *reflexión*. La reflexión me pone en contacto noético con el *sum* mostrándome su carácter de mismidad, de pertenecer a sí propio, de intimidad intrasferible. Por reflexión obtengo un *Dasein* irreducible y fundamentalmente mío.

En la reflexión se me patentiza, se me manifiesta el *sum*. Todo lo que se manifiesta de alguna manera, es para Heidegger, al igual que para toda la moderna escuela fenomenológica, un *fenómeno* en la amplia significación que la palabra ha llegado a adquirir. La expresión heideggeriana de *fenómeno* tiene sentido completamente distinto del que le diera Kant. Fenómeno no se opone a cosa en sí; la oposición entre lo que aparece y lo que no aparece debe quedar trascendida. Esto no significa, empero, que un fenómeno nos muestre todos sus elementos en una primera reflexión. Menos aún que sea signo de lo que no aparece y que nos remita a ello. La fenomenología debe limitarse a leer exactamente el fenómeno, lo que se menos no se opone a cosa en sí; la oposición entre lo que aparece y que se manifiesta sin dejar escapar ninguno de sus elementos.

No todos los aspectos del fenómeno interesan al filósofo por igual. Si nuestra preocupación es metafísica el aspecto que preferentemente (por no decir únicamente) interesa es el aspecto *ser* de los fenómenos. Para Heidegger, pues, en el primer nivel crítico de la metafísica se tratará de re-

(27) Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, I, p. 1-9 y 12-13.

coger el aspecto *ser existencial* del fenómeno *sum* patente a la reflexión. En este punto se separa Heidegger radicalmente de Husserl, fundador de la *fenomenología* para quien el aspecto fundamental a considerar es el *ser esencial* del fenómeno siendo la *existencia* "colocada entre paréntesis" como objeto de la reducción fenomenológica.

El *ser* del fenómeno que Heidegger inquiere es lo menos patente del fenómeno, lo que más difícilmente se manifiesta. El *ser existencial* como fundamento y sentido del fenómeno es lo menos *fenoménico*. "Por regla general, el *ser* del existente que se manifiesta no es por sí mismo inmediatamente patente. Heidegger consagrará precisamente todos sus esfuerzos por medio de la fenomenología a descubrir (en el sentido etimológico de descubrir) el *ser* del existente" (28).

Tal es la solución heideggeriana al problema noético del dato inicial de la metafísica. La reflexión como instrumento de captación y la fenomenología, entendida como analítica existencial, debían abrir a Heidegger la puerta de la metafísica como indagación del *sentido del ser en general*. Por lo hasta ahora realizado Heidegger no ha podido ir más allá de la cuestión previa: la analítica existencial de mi *Dasein* singular. La extensión de sus resultados a todo *Dasein*, al *Dasein* en cuanto tal debe quedar prohibida sino se quiere falsear su sentido más genuino. Así, todo lo otro, el no-yo adquirirá valor en función de mi *Dasein*. ¿Cómo escapar al idealismo? He aquí el dilema: Heidegger tendrá que, o renunciar a la metafísica conformándose con su analítica existencial, o ir a parar en brazos de un idealismo existencialista.

4. — *La conciencia de la encarnación.*

La apelación a una metafísica concreta concordada con lo más íntimo de la experiencia personal constituye también la nota dominante del existencialismo francés. Ya hemos dejado registrado más atrás que para Gabriel Marcel el dato inicial de esta metafísica concreta es la *encarnación* aprehendida en la intimidad de la experiencia.

La *encarnación*, dato central de la metafísica, es "la situación de un ser que se aparece como ligado a un cuerpo" (29). Hay entre yo y mi cuer-

(28) DE WAEHLENS, Op. cit., p. 22. A continuación del párrafo transcrito inicia De Waelens una crítica de la aplicación heideggeriana de la fenomenología: "No carece de interés señalar aquí una primera infiltración de temas especulativos personales. Se podrá preguntar, en efecto, cómo una filosofía, deseosa de practicar un método descriptivo, adquiere el derecho de decidir, previamente a toda descripción, que el fundamento de los fenómenos permanece en un principio generalmente oculto. No se ve igualmente, cómo puede justificarse, desde el punto de vista fenomenológico, la distinción entre lo que es fundamental y lo que no lo es. ¿Cuál es el criterio descriptivo de esta distinción? Y admitido que exista, ¿cómo es posible referirse a él anteriormente a todo análisis fenomenológico? Parecidas distinciones

(29) MARCEL, *Etre et Avoir*, p. 11.

po una ligazón misteriosa y profunda, subjetiva y personal, existencial y constitutiva. Por ella, en ella y desde ella adquiere sentido todo lo demás. Pero *todo lo demás*, a su vez, es necesario para que yo me mantenga en la existencia. "La experiencia de la encarnación es inseparable de la conciencia de sí como existente y de la existencia de las cosas en cuanto que sólo me puede ser dada en relación con mi cuerpo" (30). El área de la experiencia de la encarnación se amplía considerablemente. La encarnación no es sólo la ligazón del yo al cuerpo sino una más amplia inserción en el mundo. Del mundo entero se destaca el yo manifestándose no como *ser arrojado*, como *ser-ahí* sino como *presencia global*.

"Presencia —dice Marcel— significa más y otra cosa que el hecho de ser ahí. En rigor no se puede decir de un objeto que esté presente. Decimos que la presencia es siempre sobreentendida por una experiencia a la vez irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de ser en el mundo" (31). Y aún agrega que en la intimidad del ser humano se opera una unión, una articulación entre esta conciencia de existir y la pretensión de hacerse reconocer por lo otro. "¿Cómo no sacar de ahí la conclusión de que *yo aquí presente* implica una referencia a otro, pero a un otro tratado como resonador y amplificador de lo que se puede llamar mi complacencia en mi mismo?" (32). De aquí surge la doctrina marceliana de la necesidad de ser confirmado en la existencia por la *circunstancia*, por lo otro, dándose "esta paradoja en virtud de la cual es por lo otro y por él sólo como, en fin de cuentas, el yo, lo más centrado sobre sí mismo, alcanza su investidura" (33).

No todo lo otro tiene, empero, igual valor para llegar a la experiencia de la encarnación, para la "producción" del yo. En este sentido no se ha de vacilar en decir que la *experiencia de la propiedad*, de lo mío, es una de las más significativas y hasta que aquellas condiciones bajo las cuales yo tomo conciencia de mi mismo son esencialmente sociales (34).

De toda esta doctrina conviene destacar la afirmación marceliana de la experiencia íntima, inmediata, de la encarnación. Trátase de una experiencia radical, primaria, global, de una adquisición original y originaria con valor y alcance metafísicos. No se puede objetar, pues, que esta ex-

—hagamos constancia de este hecho— revelan necesariamente una filosofía ya constituida. Y esto, por naturaleza, ha de restringir considerablemente el alcance real del método".

(30) GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, C. S. de I. C., Madrid, 1945, p. 132.

(31) MARCEL, *Homo viator*, París, 1944, p. 18.

(32) *Homo viator*, p. 17.

(33) *Homo viator*, p. 20.

(34) Cfr. *Homo viator*, ps. 18 y 22.

perencia presenta un carácter contingente, puramente fáctico; singular, que me emplaza en el aquí y el ahora sin posibilidad de trascendencia ⁽³⁵⁾. Y es que, en el fondo, la encarnación, y lo mismo su experiencia, no es tanto un *hecho* cuanto un *dato* que hace posibles los hechos.

Partiendo de este dato Marcel ha llegado a distinguir entre *problema* y *misterio*, distinción "que se impone al espíritu desde el momento en que éste ha reconocido que el problema, como indica la etimología, se refiere siempre a lo *puesto ante mi*, es decir a los datos objetivos. . . El misterio no es lo incognoscible (límite de lo problemático que no puede sin contradicción convertirse en cosa). El reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo. Pero gracias a él se hace posible una metafísica, que, precisamente porque está arraigada en la existencia, sobrepasa de una vez la oposición entre sujeto y objeto, entre el realismo y el idealismo y que se centra sobre la experiencia fundamental de una realidad misteriosa, la que yo soy, es decir de la que participo, sin que pueda ser aquí cuestión su transformación en problema" ⁽³⁶⁾. A esta distinción noética entre misterio y problema corresponde, en el orden existencial, la de *ser* y *tener*. De esta manera, Marcel centra su especulación filosófica, desde el primer momento, en dominios metafísicos. Es necesario tener en cuenta, cuando se le quiera comparar con Jaspers y Heidegger, que el existencialismo francés ha partido, al menos ocasionalmente, de la meditación de la existencia de Dios, no quedando jamás circunscrito a un puro existencialismo. Entrar en mayores disquisiciones sería iniciar el desarrollo de la metafísica marceliana sobre cuyo dato inicial únicamente tratamos.

Limitándonos al carácter noético de la experiencia de la encarnación ha de advertirse que falta en Marcel un desarrollo preciso. Por de pronto parece que rechaza el término *intuición* al que pretende sustituir por el de *synidèse*, de más abolengo griego a pesar de su poco uso, y que lo define como "el acto por el cual un conjunto es mantenido bajo la mirada del espíritu" ⁽³⁷⁾.

III

OBSERVACIONES

Tal es la doctrina existencialista sobre el punto de partida de la metafísica. En lo que tiene de crítica negativa no parece haber superado al

⁽³⁵⁾ Cfr. *Etre et Avoir*, p. 12.

⁽³⁶⁾ MARCEL, *El existencialismo cristiano*, en "Insula" n. 4, p. 7.

⁽³⁷⁾ *Homo viator*, p. 27.

cartesianismo ni avanzado grandemente para superar el idealismo. En su aspecto positivo, como arranque del yo existente, inmerso en el ser circunstante y hasta en el ser total, dos peligros le amenazan de continuo: el panteísmo y el idealismo, justamente aquellos dos sistemas contra los que comienza por reaccionar. Por otra parte ha de verse en la filosofía existencial una vuelta al "dogmatismo" tan criticado por Kant. Más que justificar la validez del punto de partida, el existencialismo lo adopta "dogmáticamente" *sustituyendo* por el yo inserto en el mundo, el punto de arranque utilizado por los sistemas anteriores. No se objete que no cabe una justificación noética del punto de partida y que, en consecuencia, cualquiera que se adopte tendrá carácter dogmático. Sin necesidad de anteponer a la metafísica la crítica puede tomarse como punto de partida de la filosofía —no tratamos ahora de propedéuticas filosóficas— aquel dato que reúna los caracteres que le acrediten de rigurosamente primario, en el doble sentido de ser aquello que primeramente nos es dado al conocimiento y en lo que se resuelven todas nuestras concepciones. En este sentido distan mucho de la verdad todos aquellos sistemas que, como el existencialismo, arrancan de la subjetividad. Es preciso ponerse en guardia contra todos esos sistemas filosóficos que comienzan por desligarse de la tradición renunciando a la herencia de la historia.

La *acquisitio originalis originaria* no es el conocimiento de nuestra propia inserción en el mundo. La inserción en el mundo será, en todo caso, el supuesto ontológico del hecho mismo del conocimiento humano. Nuestra inserción en el mundo habrá de ser descubierta posteriormente en un análisis reflexivo, o en una intuición que tome por objeto ciertos datos primarios (las cosas del mundo material o las personas del cosmos social) engarzados con los actos con que los aprehendemos.

No tendríamos experiencia de nuestra inserción en el mundo si previamente no conociéramos las cosas. No sabríamos nada de nosotros mismos si algo exterior no llamase con fuertes aldabonazos a las puertas de nuestra conciencia haciéndonos despertar a la conciencia de nuestros actos, a la conciencia del yo. El pensamiento de nosotros mismos es una reflexión en segunda potencia; viniendo del objeto del acto y tomando al acto por objeto el intelecto se percibe a sí mismo como fuente de donde el pensar procede. El conocimiento de sí mismo va precedido de una excursión por el mundo de los objetos. Esto, por de pronto, acontece así en un orden estrictamente temporal; lo que primero conoce la inteligencia del niño es el *ser de las cosas sensibles*. Es también un hecho de orden histórico-filosófico: la filosofía aparece con el empeño de resolver un problema cosmológico, dando una explicación del mundo exterior y buscando su razón de ser; sólo muy tardíamente, y hasta pudiera decirse que condicio-

nada por honda crisis filosófica, el pensamiento se torna antropológico, buscando la vía de la interioridad, del socratismo. Pero esta prioridad del conocimiento de algo exterior no es sólo temporal y mero acontecimiento histórico; es también una prioridad de naturaleza. El conocimiento objetivo se realiza por el sujeto *sin* conocer al sujeto; por el contrario, el conocimiento del sujeto, del yo, del alma, no tiene lugar *sin* el conocimiento de algo exterior. En otros términos: el conocimiento de las cosas no presupone el conocimiento del yo pero va prespuesto en el conocer subjetivo. Repárese cuidadosamente que no afirmo la dependencia causal, por vía de eficiencia, del conocimiento del yo con respecto al de las cosas exteriores. Me limito a poner el problema en términos de condición. No se trata de conocer al yo *por* las cosas, sino de no conocerlo *sin* conocer algo exterior. El intelecto del hombre no es inteligible en acto; para hacerse inteligible necesita pasar al acto, lo cual tiene lugar en último término por el objeto, por algo exterior. Es verdad, empero, que esto no quiere decir que el intelecto no se conozca a sí mismo, que no tenga un conocimiento de sí *per essentiam*, y que se conozca únicamente en y por el objeto. Lo único que se afirma es una condición necesaria o una serie de condiciones cuyo primer eslabón es la *res sensibilis*.

Estamos ante hechos de tipo experiencial y no envueltos en elucubraciones metafísicas. Pero si quisiéramos dar la razón de ser de todo ello la encontraríamos en la condición existencial de unión al cuerpo que posee el intelecto. Si no hubiera reparo en abusar de la imprecisión terminológica del existencialismo diría que la razón última explicativa de aquellos hechos se encuentra justamente en el estado real del yo encarnado en un cuerpo, inserto en una situación, implantado en el ser, *arrojado* en el mundo. Volvería entonces a ponerse de relieve que, lejos de ser el *sum* la *acquisitio originalis originaria*, el conocimiento primero y la experiencia primordial, constituye propiamente una adquisición secundaria, derivada, por no decir terminal, *in via inventionis* para las cosas temporales, y por consiguiente infecunda cuando se la quiera tomar como punto de partida de la *búsqueda* metafísica.

No. En el orden noético yo no me conozco sino después de haber conocido lo otro. Haciendo uso del alemán, lo primero noéticamente es el *Essein*, después el *Dasein*, posteriormente el *Ichsein*. El *Dasein* del existencialismo, el ser-situado se nos revelaría en muy último lugar. Mi pensamiento sólo alcanza un conocimiento de mi situación existencial *volviendo* de conocer el universo. Sólo soy para mí si previamente he existido para otros. El conocimiento de mí mismo está condicionado por este retornar desde las cosas.

ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ,
Catedrático en la Universidad de Murcia,
España.

EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD

Solamente nos proponemos dar, en las páginas que siguen, una rápida vista de conjunto al pensamiento de Kierkegaard. Queremos ante todo proponer un esquema de las principales cuestiones que plantea la filosofía de pensador danés.

Se puede dividir esta vista esquemática en dos grandes partes. La primera es una exposición de los *principios generales* del existencialismo; la segunda resume la filosofía *de la existencia*, en cuanto se funda sobre la distinción de tres estados de vida: estético, ético y religioso.

I. — PRINCIPIOS GENERALES DE LA FILOSOFIA EXISTENCIAL

Se puede tratar de definir la filosofía existencial bajo una forma positiva y negativa a la vez.

A. *Crítica de la filosofía sistemática.*

1. Ha escrito Bergson que toda gran filosofía comienza por un "no", es decir por una refutación. Y este es, eminentemente, el caso de la doctrina de Kierkegaard. Hemos dicho antes que en sus años de estudios, el joven Sören había estado plenamente sumergido en el hegelianismo. Entendemos por este sistema un racionalismo idealista que afirma que todo es proyección fenoménica de la Idea Absoluta y que Sujeto y Objeto se identifican. Para Hegel las cosas, es decir, las existencias, no son sino fenómenos; ellas no tienen en sí mismas el fundamento de su ser: lo tienen solamente en la Idea divina universal. El idealismo no consiste sino en reconocer que la existencia limitada no tiene ser real: una filosofía que atribuya a la existencia limitada como tal, una verdadera realidad, no merece el nombre de filosofía. (Cfr. Hegel, *Lógica*, XL). El pensamiento, añade Hegel, "es esencialmente la negación del objeto presentado por la experiencia" (*Lógica*). Por consiguiente explicar el universo es lo mismo que deducirlo partiendo de la Idea absoluta, es decir, establecer que, puesta esta Idea, el mundo y la

historia se derivan necesariamente, con todos los caracteres que presenta la experiencia y con toda la variedad sucesiva de seres y acontecimientos.

Tal es la doctrina contra la cual comienza a levantarse Kierkegaard y a la cual no cesa de combatir durante toda su existencia. Inclinado a la reflexión, dotado, por su vocación, de un sentimiento muy vivo de la subjetividad, resultóle chocante un sistema que profesaba la ignorancia de la existencia, es decir, de la realidad singular concreta, —o, lo que viene a ser lo mismo—, un sistema que pretendía engendrarla racionalmente en la marcha del pensamiento, como cualquier otro concepto. Nada más cómico, a los ojos de Kierkegaard, que este “pensar objetivo y abstracto”, por el cual la existencia deviene un objeto como los otros: se transforma a sí mismo en objeto y deja de existir, puesto que existir es, necesariamente, ser un sujeto. Contra lo cual, afirma Kierkegaard que pensamiento y existencia, lejos de coincidir, se hallan en oposición constante. El pensamiento no conoce sino objetos (o conceptos) indiferentes a la existencia. Esta, por el contrario, no puede ser pensada, es decir, conceptualizada, pues por una parte ella es siempre singular en tanto que el pensamiento no toma sino lo general; por otra parte la existencia es contingencia pura, en tanto que el pensamiento no se satisface sino con lo necesario. *La existencia es subjetividad*: tratarla como objeto o como cosa, es desconocerla y suprimirla.

2. He aquí por qué Kierkegaard pronuncia una condenación absoluta contra todo sistema y aun contra toda filosofía. Un sistema no es más que una ficción, pues construye el mundo al revés, a partir del todo: su rigor lógico es un desafío a la experiencia, la cual está hecha de contingencia y de singularidades irreductibles. Entre las existencias, no hay paso lógico: son absolutas. Por aquí se encuentra excluida la filosofía, en la medida al menos en que ella es otra cosa que una experiencia de la existencia. Por naturaleza, la filosofía está consagrada a lo abstracto; no puede constituirse en doctrina racional sino suponiendo un universo en el cual el movimiento y la vida, la existencia y hasta la filosofía misma no son sino conceptos como los demás.

A esta razón que alega para excluir a la filosofía como doctrina racional, Kierkegaard, añadirá otra y es que la filosofía hace abstracción de toda revelación y especialmente del cristianismo. Por este motivo ella se establece en lo irreal. Puesto que lo real, no es el mundo natural de la razón pura sino el universo cristiano de la fe.

Así “filosofía y cristianismo, escribe, jamás pueden estar unidos” (Journal, 1835). Si se puede mientras tanto tener una filosofía, será ésta necesariamente una filosofía de la existencia y, por consiguiente, una filosofía cristiana.

B. *La filosofía existencial.*

3. Lo primero que hay que notar es que una filosofía existencial deberá partir siempre del individuo y de la subjetividad. Por una parte, en efecto, como Aristóteles bien lo ha visto, sólo el individuo es real. Lo general no existe más que en el pensamiento: es un ser de razón. Por otra parte, la existencia individual no puede ser percibida sino en la subjetividad. Un objeto, como tal, es una cosa, y una cosa es pero *no existe*. *Existir es ser un sujeto*. Y de aquí se sigue que yo no percibiré jamás la existencia sino por un retorno sobre mi propia subjetividad o, mejor todavía, por una coincidencia tan profunda cuanto posible de la vida y el pensamiento. Y esto es lo que explica, observa Kierkegaard, que todo pensamiento existencial sea *apasionado*, pues la *subjetividad implica siempre la pasión*: ella pone en cuestión la existencia misma, con la cual no hace más que una sola cosa de sus posibilidades y sus ventajas, sus riesgos y sus fines absolutos.

Y esto se hace más verdadero todavía si se considera que el cristianismo obliga a dar un valor infinito a la existencia. El cristiano sabe, que en cada instante, se juega, al existir, su destino eterno. ¿Cómo la existencia no será apasionada, y cómo la filosofía de la existencia podrá reducirse a un saber especulativo abstracto e indiferente a la suerte del individuo que yo soy?

4. Todo esto viene a decir que la *filosofía existencial es una filosofía de alistamiento y de riesgo*. Las teorías abstractas pretenden que la verdad no consista más que en juicios teóricos sobre el mundo de los objetos. Pero, ¿quién no vé por el contrario que no hay otra verdad para el individuo que la que él produce en sí mismo con la acción? La verdad no es una cosa que pueda pasar de mano en mano y que pueda poseerse sin utilizarse. En realidad, es la verdad la que me posee y me transforma poseyéndome. Toda verdad auténtica es vivida, pues ella pone en juego todo aquello que yo soy y todo lo que hago. Yo debo *ser* la verdad que asumo. No hay otra verdad para mí, es decir, otra certidumbre que aquella en la cual consiento en embarcarme y por la cual todo lo arriesgo.

La elección y el riesgo, he aquí la característica de una concepción existencial. En este punto Kierkegaard lleva tan adelante el rigor de sus ideas que pone en un mismo plano la verdad y la fe. Esta, dice, es "el *absurdo*", es decir, la adhesión del espíritu a una afirmación que derrota todas las categorías de la razón. Por esta causa el enunciado-tipo de la fe es el que afirma que Dios se ha hecho Hombre y que lo Eterno ha llegado a ser temporal. La fe, por consiguiente, según Kierkegaard, se caracteriza por "la incertidumbre objetiva" es decir, por la impotencia total de *probar* racional o experimentalmente la realidad de su objeto. Y así sucede, proporcionalmente con toda verdad. "La incertidumbre objetiva asimilada firmemente por

la interioridad más apasionada, he aquí la verdad, la más alta verdad que haya para un sujeto *existente*" (*Post-scriptum*, p. 134). Se podría pensar que Kierkegaard propone con esto una especie de lógica pasional. Pero no es éste su pensamiento preciso (aunque sea el peligro de su doctrina). El afirma que la objetividad (o la prueba) no es de despreciar, pero que ella nunca basta, pues no es la que determina la adhesión. La que tal hace es la armonía de la verdad con las exigencias más profundas de la persona y con toda la realidad moral que yo soy y quiero ser. *La certidumbre no puede surgir sino de la experiencia de la vida y de la acción.*

5. Se comprenderá bien, si se observa, que lo característico de la existencia es la elección. En las doctrinas racionalistas, la elección no determina ningún drama: éste llega por sí mismo, por así decirlo, puesto que se presenta como lógicamente necesario, pues para el pensamiento puro, la vida es una lógica. Pero la experiencia desmiente esta concepción: ella nos impone la evidencia de que la elección es una dialéctica viviente, en la cual soy yo mismo el que estoy en juego. De este modo la elección es irracional y apasionada, como la existencia misma. Ninguna elección existencial se efectúa sin angustia, en razón del alistamiento que implica y del riesgo que comporta.

Nosotros diremos entonces que *existir es elegir* y más precisamente todavía, *elegirse*, pues, de hecho, nadie elige sino su propia persona. Es necesario, en efecto, no imaginarse que el yo me ha sido dado ya hecho, como una esencia por actualizarse: el yo no es más que una *posibilidad*, y por una elección me realizo a mi mismo. Yo construyo mi esencia existiendo, por el acto de una libertad que coincide con la existencia misma.

Bajo este punto de vista, *la elección existencial es a la vez necesaria y libre*. Yo debo elegir aquello que escojo en virtud de las exigencias que forman un conjunto orgánico con la existencia, y cuanto más yo obedezco a estas exigencias, es decir, cuanto más existo verdadera y auténticamente, más abundo en el sentido de mi libertad. Nunca soy tan libre como cuando he escogido aquello que debo absolutamente escoger, es decir, aquello que hay en mi persona de eterno y de infinito.

6. Y, en efecto, el yo no se puede fundar más que sobre Dios y solamente por Dios puede acercarse a lo que en sí mismo tiene de eterno. No hay más existencia auténtica que aquella que se sitúa "ante Dios", es decir, que está en relación con el Trascendente y el Absoluto. Toda profundización de la existencia me obliga a sobrepasar, de cualquier manera, los límites estrechos de mi persona limitada y me hace tocar, de una manera misteriosa a este Absoluto que ningún concepto puede expresar, que ninguna prueba puede imponer, pero que se me revela en la intensidad misma del instante vivido. Este contacto experimentado en un sentimiento incomunicable

e inexpressable es como la afluencia súbita de mi eternidad, y es precisamente en este instante eterno que se perfecciona mi existencia.

II. FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA

Se puede resumir la filosofía existencial de Kierkegaard como una descripción de los tres estados fundamentales de la existencia.

1. Precisemos primeramente la noción de *estado o esfera de existencia*. No se trata aquí del momento de una evolución. Para Kierkegaard por el contrario los estadios son mundos que se excluyen, mundos cerrados, y no se puede pasar de uno a otro sino por el *salto*, esto es, por una elección absoluta, que excluya toda continuidad lógica, toda transición racional. La vida es decisión inmediata, polémica, conflicto, acto que traspassa los abismos.

Mientras tanto, hay una norma que permite determinar el orden de los estadios. Esta norma es la que define la perfección de lo humano, a saber, el *pathos* (o pasión) (*Miedo y temblor*, P. 204), pues la pasión es el punto más alto de la subjetividad y por eso la expresión más perfecta de la existencia. "Las conclusiones de la pasión son las únicas dignas de fe" (*Ibid.*, P. 165). Pero precisa Kierkegaard, la única pasión que tiene valor aquí es la de la *idealidad*, es decir aquella que está al servicio de un valor absoluto. Ahora bien, ¿cuál es el valor absoluto, sino aquél que me hace coincidir con el Absoluto por el "movimiento de la fe"? La fe es entonces la más alta pasión que haya en el hombre y la más alta pasión de todo hombre. (*Ibid.*, P. 205-6).

Este criterio debe ayudarnos a distinguir los tres estadios según su orden verdadero. Hay desde luego un *pathos estético*, consistente en la búsqueda del gozo por el gozo mismo. Pero es un *pathos* superficial, por muy intenso que sea, puesto que no transforma la existencia del individuo.— Hay en seguida un *pathos ético*, que se manifiesta en la acción; éste es, por una parte, existencial, puesto que se vuelve sobre la existencia, pero no tiene un término absoluto: él no abraza más que la existencia temporal y limitada del individuo.— El *pathos* existencial por excelencia es el *pathos* religioso—cristiano, que tiene por objeto la felicidad eterna concebida como bien absoluto. Este *pathos* transforma a fondo la existencia. "La subjetividad, escribe Kierkegaard (*Post-scriptum*, P. 152), culmina en la pasión, el cristianismo es la paradoja. Paradoja y pasión se armonizan en un perfecto acuerdo y la paradoja se armoniza enteramente con aquello que existe en más alto grado".

2. El *estadio estético* es el del gozo. El hombre no conoce más que un imperativo, que es el del placer. Muchas veces entendemos por placer, no el primado del gozo sensible sino más bien de los goces del espíritu, buscados por sí mismos aunque sin una preocupación de verdad y de serie-

dad. Este primado del placer obliga a perseguirlo de nuevo sin cesar, pues nada desaparece tan pronto como el placer. Para el gozador sólo tiene valor el instante, por el placer inmediato que aporta.

Esta actitud, dice Kierkegaard, es la esterilidad misma. Si, en efecto, el instante es todo, se sigue que es nada, pues, como átomo de tiempo se desvanece constantemente. El instante no puede tener realidad sino por lo eterno que incluye. Ahora bien el gozador descarta justamente toda idea de eternidad, de tal modo que su deseo de vivir en el instante y en lo sensible hace confluír toda su vida en la nada. La experiencia además lo demuestra suficientemente. La vida del gozador es anárquica: es como un guijarro que se desliza sobre las ondas y de golpe se sumerge. O mejor todavía, como la rana de Galvani, que bajo la acción de la corriente eléctrica, hace movimientos bruscos y desordenados. El gozador se pierde en sensaciones sucesivas: el tiene a bien variar sutilmente sus placeres y al mismo tiempo siente que se desvanecen a medida que los inventa. El placer que persigue huye de entre sus manos. Y siempre queda insatisfecho, no encontrando finalmente otra cosa que el disgusto y el dolor. El tedio carcome todos sus placeres: atascado y como ahogado por la masa de ellos, el gozador acaba por no vivir más que en el pasado, rumiando sin alegría los placeres de otro tiempo, placeres que no pueden renacer. Y es así que, por una consecuencia fatal, el gozador se precipita en la desesperación.

La desesperación podría ser la tabla de salvación, pues hay una *desesperación que salva*, si niega absoluta y definitivamente lo limitado. En realidad ningún hombre escapa a la desesperación. Puesto que la elección existencial no puede efectuarse más que por el renunciamiento a la limitación de lo temporal. La desesperación, entonces, arranca el hombre al hombre mismo en lo que tiene de limitado. Y vuelve el hombre al hombre mismo en lo que tiene de eterno. Y es así que el gozador podría, en el sentimiento del fracaso de su vida de placer, conocer la necesidad de efectuar el *salto*, es decir abandonar el estadio estético y establecerse en el ético o, mejor todavía, en el religioso. Pero esto no depende más que de su libertad. El debe escoger y escogerse: si la desesperación fracasa al efectuar una ruptura en el fondo de sí mismo y lo instala en el endurecimiento está perdido; si, por el contrario, la desesperación lo lleva a reunir sus últimos recursos, a "desesperar de verdad", se eleva entonces a la conciencia de su valor eterno. Está salvado.

3. La *vida ética* se funda sobre el *primado del deber*. La fórmula-tipo ha sido dada por la moral kantiana y no se puede objetar su austera grandeza. El hombre moral conoce un imperativo que lo supera, y, para obedecer al cual, debe sacrificar constantemente sus atracciones y sus gustos, sus fantasías y sus deseos. Su vida tiene el rigor implacable de la línea recta.

Mientras tanto, no quiere admitir Kierkegaard que la vida ética pueda

bastar al hombre. Sus objeciones contra el moralismo de tipo kantiano se hacen más y más vivas a medida que avanza en su existencia. Por una parte, dice, la ética supone que la obediencia al deber debe reportar la felicidad. El fracaso le resulta entonces incomprensible: la moral no puede acomodarse entonces a la desgracia y al sufrimiento, que toman el carácter de una escandalosa injusticia.— Por otra parte la ética coloca al hombre en las categorías generales y favorece la tendencia a reducir el deber a la conformidad con la ley común y aun con la ley positiva. El hombre del deber acaba por olvidar que es, y debe ser, un Individuo sometido a deberes estrictamente personales y provisto de una inalienable responsabilidad.— En fin, la ética queda derrotada ante el pecado. Pues supone que el hombre puede practicar la virtud sin desfallecer y elevarse a la cumbre de la perfección, y, si admite el pecado, no es sino a título de puro accidente. Ahora bien, el pecado tiene algo más profundo; sobrepasa al individuo y su análisis no descubre sino las causas inmediatas. Bajo este punto de vista, la ética lo suprime, pues explicarlo sería justificarlo. La ética se encuentra entonces impotente ante este dilema: o bien admitir el pecado sin acertar explicarlo,— o bien tratar de explicarlo y, al mismo tiempo, eliminar la culpabilidad.

4. La ética finalmente, como la estética, conduce a la desesperación. El hombre del deber choca duramente con los límites de éste, experimenta la impotencia de su voluntad y se angustia ante las profundidades de las cuales surge el pecado. No hay aquí otra solución que el salto: es necesario abandonar la inmanencia de la ética y abrirse a la trascendencia de lo religioso; en este plano se vuelven a encontrar todos los valores morales, mas asumidos por el "movimiento de la fe".

Lo característico del *estadio religioso-cristiano* consiste en ponerse en *relación absoluta con el Absoluto*, es decir situar al hombre "ante Dios", y esto en el sentido de la fe. Pues hay una manera de estar ante Dios que es la forma misma del pecado y que consiste en que, el desesperado, situado ante Dios, quiere al mismo tiempo ser él mismo, es decir pretende satisfacerse de lo puramente humano.— Y no quiere ser él, es decir rechaza lo que en sí mismo tiene de eterno y de infinito. En este caso, él "delante de Dios" se convierte en un "contra Dios". Esto es lo contrario del "movimiento de la fe", de la cual Abraham nos da el más perfecto ejemplo, y que consiste en renunciar a las evidencias racionales, en provecho de la paradoja y del absurdo, (del cual el misterio del hombre-Dios es el tipo absoluto) y encontrar las condiciones de una esperanza apasionada en ese vacío total de razones de esperanza.

Si tal es el religioso cristiano, se sigue que el sufrimiento armoniza con el. ¿Cómo ponerse en relación absoluta con el Absoluto sin chocar con el mundo, en un conflicto cuyos riesgos son siempre trágicos? ¿Cómo entrar en

Por la subjetividad de la fe, supero, sin cesar de chocar con ellos, el es-relación con la santidad de Dios sin ser derribado por el sentimiento de nuestro egoísmo y de nuestro pecado? ¿Cómo adherirse al absurdo, sin ver desplomarse el edificio de las categorías racionales, donde encontramos nuestra seguridad? El sufrimiento entonces es el estado natural del cristiano. Sin duda se promete frecuentemente al cristiano la "repetición", es decir la facultad de recobrar, bajo una forma mejor, todos los bienes que sacrifica a la fe. Pero dice Kierkegaard es éste un profundo error, que nos reduciría a la estética. En realidad el movimiento de la fe nos coloca en una esfera en la cual la esperanza está necesariamente ligada a un riesgo total. La apuesta es irrazonable, absurda e injustificable.

Y es por esto que la fe está ligada a la angustia. La fe, en efecto, no tiene otro fundamento que la libertad, que recibe el don de Dios por el salto en el absurdo. Ahora bien la angustia se deriva necesariamente de la posibilidad de la libertad: es una especie de vértigo ante la nada, un temor y al mismo tiempo atractivo ante lo desconocido. Como toda cosa humana es ambigua, pues es a la vez la dialéctica de la tentación y la dialéctica de la liberación. Su carácter general consiste en preparar y profetizar una ruptura, señalar un estado inestable y un salto a realizar. De aquí proviene que ella tenga a veces un aspecto demoníaco, y a veces un aspecto religioso. El *demoníaco* es el espíritu que se encastilla en sí mismo y se repliega sobre su secreto: diversión e hipocresía, cobardía y orgullo, capricho de preferir la pseudo-eternidad del arte y de la metafísica a la fe.— El genio religioso, lejos de apaciguar la angustia, la agudiza hasta el extremo, en cuanto que implica, junto con la inquietud torturable de la falta y del pecado, el sentimiento agudo de la paradoja de la remisión de los pecados. Pero la angustia, aquí, es la aurora de la perfección: es el remedio de la angustia misma, como la desesperación es el remedio de la desesperación misma. Ella apela a la fe infinita, que es la esperanza contra toda esperanza.

5. De este modo el existir cristiano es verdaderamente la más alta cumbre de la existencia. En él se resumen todas las categorías que definen la existencia en lo que ésta tiene de más auténtico. Es la subjetividad por excelencia. "Es el cristianismo mismo, dice Kierkegaard, el que deposita un peso enorme sobre el sujeto individual; pues no quiere tener otra preocupación que el individuo mismo y únicamente el individuo, y así, en particular, con cada uno". No se puede ser cristiano sin ser un Individuo, pues la fe, si es una doctrina, es una doctrina asumida por una libertad personal, y es por encima de todo, una vida, por la cual yo me identifico con mi creencia. Así entendida la subjetividad es el único medio posible de llegar a ser contemporáneo de Cristo, es decir, de ser por exclusión de todas las mediaciones,

más allá de la vaciedad del saber objetivo y del dato experimental, contemporáneo de la realidad histórica del hombre-Dios. cándalo y la paradoja absoluta del Dios-hombre, y al mismo tiempo el escándalo de una cristiandad que resbala continuamente hacia el paganismo. Llego a ser un *testigo*. Pero mi testimonio no consiste en palabras. Es acto, verdad y vida, forma un cuerpo conmigo mismo y se perfecciona en una experiencia vivida, inefable y única como mi persona, en la cual se resume todo el existir-cristiano.

RÉGIS JOLIVET.

Decano de la Facultad de Filosofía de
la Universidad Católica de Lyon.

EL PROBLEMA DEL HISTORICISMO Y LA DISTINCION REAL ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA

SUMARIO: 1. Preliminares. - 2. La Razón Histórica. - 3. El Problema. - 4. Valorización Crítica. - 5. Metafísica e Historia. - 6. Esencia y Existencia. - 7. Conclusión.

PRELIMINARES

1. — El problema planteado por el Historicismo no es otro que el problema de los universales.

En su crítica a las grandes concepciones sistemáticas derivadas del humanismo clásico, que presuponen la realidad de principios universales en la vida del hombre, reprocha a éstas el haberse alejado del hombre histórico y concreto, para contemplar un tipo abstracto sin asidero en lo real. La crítica a la ilustración descansa sobre esta convicción.

Sea cual fuere lo que haya de verdad en este reproche, el Historicismo rechaza todo principio de universalidad en la vida del hombre, refiriendo todos los valores humanos (el bien, la verdad, la religión, la justicia, etc.) a su génesis temporal, asignándoles un contenido meramente histórico. El Historicismo ha penetrado así en todas las formas de la Metafísica occidental fragmentando los valores humanos, como algo meramente relativo a un tiempo determinado, sumergiéndolos en el relativismo de lo no necesario, refiriéndolos a una modalidad étnica determinada, que sería la razón de su validez. Sin embargo, el hombre persigue, como lo afirma Husserl ⁽¹⁾ la evidencia perfecta y su correlato la verdad pura y auténtica. El saber especulativo no descansa hasta no encontrar un sistema de verdades absolutas en que pueda reposar por la evidencia.

Este problema de la relatividad o valor absoluto de la verdad, de la necesidad o contingencia, de lo mutable o inmutable, en lo especulativo o en lo práctico de la vida misma del hombre, es el problema que corre a través de las Meditaciones Cartesianas y que atraviesa toda la obra de Dilthey.

Bajo el nombre de Historicismo comprendemos todas las modalidades de la razón especulativa, que reducen los valores universales y necesarios del ser y de la vida del hombre a las dimensiones temporal-espaciales de su

(1) *Meditaciones Cartesianas*, p. 23, t. I, p. 17.

modalidad étnica. No hay nada necesario, sino todo se refiere a un tiempo.

El tema del Historicismo viene a raíz del problema planteado en la "Scienza Nuova" por Giambattista Vico de una "Historia y Filosofía de la Humanidad". Los filósofos —agrega— se lo plantearon sobre la naturaleza humana ya educada por las religiones y las leyes... mas no sobre la naturaleza humana (2). En el capítulo 12 aborda la cuestión de una Jurisprudencia del género humano; igualmente el *jus naturalis* de Grocio es algo fundado en la unidad del orden racional, que interpreta la estructura unitaria de la naturaleza humana.

Dilthey ha ilustrado profusamente esta convicción fundamental en la dialéctica del humanismo: la estructura unitaria del ser humano, su deber ser en el mundo sobre principios universales y necesarios.

Recogiendo esta herencia, el movimiento racionalista, iniciado por Descartes, había enderezado la tarea intelectual a una determinación de los principios del conocimiento especulativo según bases necesarias y apodicticas. El *Discours de la Méthode* debía ser como su nombre lo indica una metodología para "guiar la razón y buscar la verdad en las ciencias". Descartes cree en las "verdades eternas"; pero éstas ya no se imponen por su evidencia intrínseca sino como establecidas por Dios.

A pesar de su radical escepticismo que disuelve ya la unidad estructural del saber, el racionalismo permanece un tiempo fiel al espíritu del Humanismo y ve en el hombre "la naturaleza humana", y quiere aplicar para su conocimiento los métodos de la geometría y el álgebra. En su anhelo de reencontrar la unidad estructural de la naturaleza humana, hace casi desaparecer lo fáctico - experimental de la vida del hombre. Es la época en que Froebel escribe sobre la educación del Hombre y Leibniz trabaja por una reconstrucción de la unidad ya perdida en la vida y cultura del mundo occidental. Aunque no podamos decir que la época del racionalismo fué totalmente a-histórica (3), sin embargo la especulación trabaja consciente de esta unidad de la naturaleza humana y no ha perdido la esperanza en la unidad de un saber absoluto y de validez universal. Fué sin embargo en ese tiempo cuando comienzan los intentos de una reconstrucción inteligible de la Historia. Fué Vico, como hemos dicho, el primero que intenta un planteo filosófico del problema histórico, como problema de la conexión

(2) "Todas estas ciencias, todas las disciplinas y las artes vinieron a perfeccionar y regular la vida del Hombre; pero no la hay que medite sobre ciertos principios de la humanidad de las naciones de donde sin duda manan todas las ciencias". Cf. *La Historia como Hazaña de la libertad* (p. 17). de BENEDETTO CROCE, donde el autor señala a Vico como el padre del historicismo.

(3) CASSIRER ERNST, *Filosofía de la Ilustración*, p. 9: "La opinión corriente de que el siglo XVIII es un siglo específicamente a-histórico no es una concepción históricamente fundada ni fundable... etc."

causal y necesaria de los diversos momentos del acontecer histórico (4). Tal planteo estaba indudablemente destinado a enriquecer notablemente con nuevos aportes la tarea especulativa. Dichos aportes al pasar a la Filosofía debían engrosar su objeto material, y proyectar nueva luz en los amplios panoramas de la existencia humana.

Pero la tarea especulativa ya venía corroída por el vicio del escepticismo. El esfuerzo secular de las grandes construcciones sistemáticas a partir del cartesianismo no habían podido cumplir los propósitos iniciales del Discurso del Método. La razón extiende sus dominios por el mundo de la experiencia pero el mundo espiritual se le entenebrece. Es en estas circunstancias cuando la razón pierde su vigencia, y entrega sus problemas fundamentales a la Historia. La Historia o Historiología cobra hondura y raigambre metafísica, pero a expensas de la Filosofía. Los principios universales y necesarios del ser real, se contemplan existenciados y temporalizados, reduciendo su universalidad substancial a la contingencia de existir y ser en el mundo. "Para descubrir la función de la Filosofía —dice Dilthey— hay que acudir a la Historia" (5). "A la razón pura inmutable, uniforme, aislada de las restantes actividades psíquicas, dice Eugenio Pucciarelli, opone Dilthey la razón histórica, concebida como la plenitud de funciones intelectuales, afectivas y volitivas" (6). El *pathos* historicista subestimando los valores reconocidos como inmutables y necesarios de la naturaleza humana considera a ésta como historicidad (7).

De esta nueva posición de la problemática filosófica nace el Historicismo. El Historicismo nace cuando la Historia adquiere conciencia de los nuevos problemas a resolver. "Historicismo, dice Benedetto Croce, en la acepción científica del término es la afirmación de que la vida y la realidad son Historia y nada más que Historia" (8). "El Historicismo, dice otro conocido pensador italiano, reconoce que la realidad es un proceso es-

(4) Para el autor de *Scienza Nuova* se plantea el problema de una "Historia y filosofía de la Humanidad", t. I, p. 17; igualmente se propone tratar de una jurisprudencia para el género humano, ib. p. 37.

(5) *Teoría de la Concepción del Mundo*, p. 407, ed. Imaz.

(6) *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, p. 25.

(7) "Vuestra conciencia es a la vez conciencia histórica porque la historicidad es la esencia del hombre" ib. p. 23. Ante el problema de la estructura del saber Dilthey dice así: "estamos acostumbrados a reunir ciertas creaciones espirituales, originadas en gran número en el transcurso de la Historia en las distintas naciones bajo la idea general de Filosofía", *Esencia de la Filosofía*, p. 79. En la línea del pensamiento historicista don JOSÉ ORTEGA Y GASSET ha escrito: "el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia", *La Historia como Sistema*, p. 33. Citado por CASSIRER en *Antropología Filosófica*, p. 314.

(8) *La Historia como Hazaña de la Libertad*, p. 71.

piritual dinámico, que en su curso realiza valores universales en formas individualizadas que jamás se repiten" (9).

La realidad es, según el Historicismo, temporalidad pura; algo que se verifica solamente en el tiempo sin ninguna referencia trascendente; toma su valor solamente por su referencia a la época y condiciones étnicas de su desarrollo. ¿Quiere ésto decir que en la vida del hombre no hay nada estable, ningún valor que pueda pretender validez universal? El hombre por sí mismo busca lo seguro, lo inmutable, lo universal; el Historicismo acaba por plantearle un interrogante trágico: ¿Qué es lo que en definitiva se considera como mutable e inmutable? Troeltch y Windelband responden que son mutables los juicios de la conciencia individual, inmutables los juicios de la conciencia histórica. Hegel cree encontrar la suficiente conexión entre los hechos como para proponer una filosofía de la Historia. Pero el problema que plantea el Historicismo no es el de una filosofía de la Historia. Antes que filosofía de la Historia es filosofía de lo histórico, tomando "histórico" en su más amplia acepción de totalidad en el orden del acontecer temporal que es la Historia. La filosofía de la Historia, como v. gr. la de Hegel, mira la Historia desde un ángulo de universalidad; el Historicismo la contempla como singularidad. La interpretación histórica para Hegel termina en la Razón; para el Historicismo termina en un sincretismo epistemológico, en que los hechos se definen por la conexión vital con que se desarrollan. El conocimiento histórico, según Hegel, debe terminar en evidencia racional; lo contingente debe comprenderse dentro de una unidad de plan. Esta condición unitaria del acaecer histórico, es lo que hace posible la estructuración noética de la Historia universal. El Historicismo, en cambio, niega la existencia de un plan unitario en la vida humana. Este plan sería, según Dilthey, algo metafísico, hijo del impulso esencialmente unitario del saber vigente en los siglos del pasado.

El Historicismo considera la realidad histórico-social como una unidad por agregación que debe desarticularse en los elementos parciales que la constituyen: la filosofía, la religión, el derecho, etc.; cada uno es un elemento, parte de aquella unidad vinculada en el nexo objetivo que los une.

Esto es lo que constituye el mundo espiritual. El mundo espiritual no es sólo una agregación, es, como lo dice Dilthey —el principal maestro del Historicismo— una conexión objetiva que el investigador en las ciencias del mundo espiritual debe llegar a captar (10).

El problema filosófico sufre un trasplante con esta nueva posición. Ya no se plantea como el problema del saber acerca de las cosas, de la co-

(9) GUIDO DE RUGGIERO, *Filosofía del Novecento*, p. 194.

(10) *El mundo histórico*, p. 215.

relación realidad y verdad. El problema del saber se limita simplemente a señalar la posición de las cosas en la conexión de la Historia ⁽¹¹⁾. La cosa, "res", en el lenguaje de Dilthey, es una objetividad histórica. Esto significa una descripción de su significado en la estructura de las grandes unidades de la Historia.

Sin embargo "se hace necesario plantear el saber en toda su universalidad posible" ⁽¹²⁾. Es el mismo Dilthey quien se hace eco de esta necesidad ya que el problema del saber se plantea con toda su universalidad intemporal como una necesidad que hace referencia al mismo ser del hombre.

Este problema del saber debe resolverse, según el Historicismo, dentro de la Historia. La estructuración del mundo espiritual hará posible el llegar a ese saber objetivo. Eso es lo que Dilthey llama *Crítica de la Razón Histórica*; tarea que él compara a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. El problema del Historicismo o lo que se llama razón histórica envuelve varios problemas parciales. Uno es el problema del saber en sí. Si es posible una concepción unitaria del hombre o de la vida. Si es posible una concepción unitaria del saber, absoluta, de validez universal; o bien si el saber es relativo como una descriptiva del acaecer temporal, noticia de fragmentos suscitados en una dimensión de temporalidad pura. El problema, es, en definitiva, si la última razón de ser de los valores humanos es la simple aparición histórica de un hecho en el mundo fáctico, experimental, o bien si es algo postulado por las exigencias objetivas y necesarias de su desarrollo y perfección. Si ocurre lo primero todo el mundo espiritual o de ciencia del espíritu se resuelve en contingencias sin más valor que el de haber aparecido en el tiempo. Si optamos por lo segundo la ciencia del espíritu puede buscar lo necesario, lo que es postulado por las exigencias objetivas de la vida y perfección del hombre.

Aceptada la razón histórica como conciencia de la temporalidad en que se desarrolla todo el complejo de hechos, ideas e instituciones humanas, tenemos derecho a preguntarle qué es y cuáles son sus posibilidades. Debemos penetrar a través de sus dimensiones temporales en la íntima estructura del hecho histórico, contemplarle en su contingencia y en su necesidad ⁽¹³⁾.

(11) *Introducción a las ciencias del Espíritu*, p. III.

(12) *Teoría de la Concepción del Mundo*, p. 286.

(13) Dilthey tiene conciencia de este problema y quiere captar la esencia de aquel saber necesario que es la Filosofía. ¿Dónde está, se pregunta, el nexo interno, la esencia unitaria de la Filosofía que enlaza formas múltiples y acepciones tan variadas del concepto Filosofía? *Esencia de la Filosofía*, p. 80. Para el Historicismo la Filosofía es Historia: el concepto de ciencia histórica, dice Rickert, abarca todos los contenidos que no tiene cabida en las ciencias de la naturaleza. *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, p. 57.

LA RAZON HISTORICA

2.— Los puntos de partida o supuestos del Historicismo son los siguientes: a) la conciencia histórica reemplaza a la concepción unitaria del hombre del siglo XVIII. En este siglo, siguiendo la tendencia que venía ya del XVII, se vive en la creencia de que el hombre posee últimamente una naturaleza determinada. Es esta "la naturaleza humana", el objeto de la especulación del naturalismo y del racionalismo. El hombre, explica Dilthey, se había constituido según los supuestos del pensamiento griego y romano (14).

Es este concepto de naturaleza humana "rígida" el supuesto fundamental de la Filosofía postrenacentista. Por eso, se explica la aparición de una religión natural, un derecho natural, la concepción unitaria del ser, que debía suscitar a la concepción también unitaria del saber. El cultivo de las ciencias naturales han formado una concepción del mundo y de la vida según métodos de aquéllas.

El tratado de la educación del hombre de Froebel es para el historicista un intento inconcebible. Los intentos del racionalismo cartesiano, del positivismo inglés, del idealismo kantiano, de dar unidad a la Filosofía con una fundamentación del saber capaz de servir de punto de inserción lógica a todas las disciplinas filosóficas fué un intento frustrado.

b) Este tipo de hombre natural se disuelve por fin en el hombre histórico; es Giambattista Vico quien inicia la nueva posición. Herder después de Vico da un paso más y poco a poco la concepción histórica evolutiva del hombre se hace lugar. La religión, el arte, la filosofía son miradas como formaciones accidentales surgidas en el proceso de la Historia.

El escepticismo filosófico, la lucha del idealismo y de las ciencias empíricas contra el valor especulativo de la razón, el abandono de la metafísica contribuyeron a poner una cortina de humo entre la realidad de lo humano, sus dimensiones intemporales, y su significación histórica. El hombre histórico, y puramente histórico, es el hombre pulverizado, moralmente arrojado fuera de las dimensiones objetivas de lo real; es el hombre arrojado en la vida con el peso de la conciencia torturante de su propia "mismidad", sin rumbo en el tiempo entre las grandes objetividades históricas, con un puñado de "valores" en la mano de los que no sabe para qué sirven ni su razón de ser.

c) ¿Qué es lo que justifica esta nueva posición del problema filosófico? Los sistemas filosóficos, responde Dilthey, cambian lo mismo que las costumbres, las religiones, las constituciones. Se manifiestan por lo tanto como productos condicionados históricamente (15). Este hecho, agrega,

(14) TCM, p. 6.

(15) TCM., p. 8.

actúa con mayor fuerza que cualquier demostración sistemática contra la validez objetiva de cualquier concepción del mundo. En todas sus obras el filósofo máximo del historicismo vuelve con una tenaz insistencia sobre el hecho de las diversas filosofías surgidas en el devenir de los tiempos. La conciencia histórica que quiere fundar no puede admitir una concepción científica del mundo y de la vida fuera de la Historia. Admitirla sería echar por tierra la conciencia histórica.

Para probar la variedad de sistemas filosóficos basta afirmar la posibilidad del error. Pero eso es admitir la existencia de una verdad objetiva y llegar al realismo, tratado generalmente por la filosofía alemana como algo peligroso que hay que evitar. La conciencia histórica debe seguir el camino de negar toda posibilidad de verdad objetiva, leyes universales y permanentes, para retener solamente lo relativo y circunstancial del acaecer temporal. La conciencia histórica recibiendo así los productos de desintegración del saber especulativo, (que en sí son intemporales), debe buscar para ellos otro principio de integración en la esfera de lo temporal (16).

d) Lo histórico, como lo considera el Historicismo, está formado por todas las disciplinas que interesan a la vida espiritual del hombre. Son las ciencias que abarcan lo histórico social, consideradas como un todo frente a la ciencia de la naturaleza. Stuart Mill las ha llamado "Ciencias del espíritu". Su distinción fundamental es su oposición a las que tienen por objeto la naturaleza física. "Son ciencias, dice Dilthey, que han crecido en la práctica de la vida" (17). "La filosofía, la política, la religión, etc., todo lo que pertenece a la vida espiritual del hombre debe reducirse a la ciencia del espíritu. La palabra ciencia designa aquí un complejo de hechos espirituales... que se han desarrollado en el hombre históricamente" (18). La filosofía, la teología, los sistemas de cultura, etc., constituyen lo histórico. Esto quiere decir que son formaciones rigurosamente nacidas en el acaecer temporal y que no tienen valor objetivo en sí, sino como creaciones temporales del espíritu humano. Las ideas de la existencia de Dios, de la justicia, del bien, de la verdad, etc., son conceptos nacidos en el tiempo, formados en la conexión de la vida e historia universal. El método que pide esta consideración de lo histórico debe desarrollarse críticamente en el cuerpo de esas mismas ciencias mediante ese gran proceso cuyo sujeto es la humanidad misma (19).

(16) "No cabiendo la realidad en ningún concepto a causa de insondable multiplicidad y siendo universales los elementos de todos los conceptos ha de parecer a primera vista problemático el pensamiento de una concepción individualizada". RICKERT, o. c., p. 58.

(17) ICE, p. 31.

(18) MH, p. 8.

(19) ICE, p. 14.

Dentro de lo histórico, objeto de la ciencia del espíritu, podemos distinguir tres clases de enunciados: el primero que expresa lo real que se da como hecho acaecido en el tiempo. Lo segundo que descubre y desarrolla los contenidos parciales de ese enunciado o hecho. Lo tercero expresa los juicios de valor acerca de aquéllos. Las relaciones recíprocas de estas tres tareas tienen lugar en la autognosis ⁽²⁰⁾. Lo histórico admite una última división en ciencias del individuo: la psicofísica y la biografía; en ciencias de los sistemas culturales, que descansan en peculiares contenidos psíquicos ajenos a la psicología individual; y en ciencias de la organización externa de la sociedad. Tal es lo histórico para el Historicismo. Lo histórico, sujeto del saber especulativo, es así la individualidad como lo dice Meinicke, la individualidad concreta y singular cuya teleología interna es seguir el rumbo del acaecer temporal de la existencia. Lo individual es para el Historicismo la unidad psicofísica fundamental, asiento de los hechos, ideas, valores, etc., que suscitan el desarrollo de sus instituciones, formas políticas, filosofías, arte, etc.

e) El mundo espiritual significa, no una relación causal, sino una conexión de hechos espirituales de diversa índole que se da en el sujeto, el cual, mediante diversos procesos lógicos los enlaza en una conexión significativa. Mediante ellos el individuo singular expone la realidad objetiva ⁽²¹⁾. La realidad espiritual, llámase derecho, arte, religión, filosofía o teología, necesita ser conocida. Quiérase o no, se plantea inevitablemente el problema de cómo será posible un saber de esta realidad espiritual. Interesa conocer la suficiencia de la razón histórica para una interpretación cabal de todos los problemas humanos. La investigación acerca de los límites y posibilidades del conocimiento en la razón histórica ha sido desarrollada por Dilthey hasta sus últimas posibilidades. El problema de la unidad del saber y de la ciencia, sus relaciones con la vida han sido el motivo obsesionante de sus pesquisas. Daremos lo que sería una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu y por consiguiente fundamento de las posibilidades de la razón histórica.

f) El saber histórico. La filosofía, religión, derecho, etc., todas estas "grandes objetividades históricas" se presentan entrelazadas dentro de "la unidad psíquica de la vida". La experiencia psíquica de la vida se me da en la vivencia. No llego a ella por vía demostrativa ni de conocimiento especulativo sino mediante una experiencia afectiva singular que encierra una modalidad vital y que denomino vivencia.

El conocer es ahondar en la vivencia; entrar en las diversas regiones espirituales adonde se refiere su contenido. En este contenido de la viven-

⁽²⁰⁾ ICE, p. 37.

⁽²¹⁾ MH, p. 215.

cia se nos ofrecen conexiones sucesivas, que se extienden hasta abarcar como en una gran conexión todo el género humano. Cada unidad de vida por las modalidades de sus vivencias presenta referencias vitales características. La actitud ante la vida, la forma de reaccionar ante el mundo externo encierran una referencia vital del yo. La vida transcurre como tensión de referencias vitales bien diferenciadas: simpatía, antipatía, precaución, extrañeza, etc. Del conjunto de estas referencias vitales que tienen su asiento en la vivencia surge la experiencia vital del individuo ⁽²²⁾. Dicha experiencia es la vida del individuo, vida que se despliega en el tiempo y que se traduce en realizaciones objetivas, piedras en la edificación del mundo histórico. Pero la vida se da dentro de ciertas determinaciones que nacen de categorías en las que se da el mundo histórico.

Los contenidos de la vivencia se dan dentro de las categorías. Estas son conexiones sistemáticas de lo real. Esto significa que la realidad absoluta de lo que es, será solamente en estos que hacen como de predicados esenciales. La primera de estas categorías señaladas por Dilthey y que se encierra en el Historicismo es la *temporalidad*. El tiempo como medida en la estructura ontológica del ser. El tiempo que se nos da mediante la unidad de la conciencia ⁽²³⁾. El presente es la concreción de un momento del tiempo. Pasado y futuro se hallan presentes para el que vive en la actualidad ⁽²⁴⁾. El tiempo no es algo extra subjetivo. Es mejor dicho la forma que la conciencia pone a los contenidos de la vivencia. Todo contenido nace y se desarrolla como objetividad histórica dentro de un modo de ser temporal. Aspira, reconoce el historicista, a una validez universal. Pero esto es algo que no afecta a su estructura. Aspira a ser algo objetivo y la conciencia debe considerarle como una objetividad; pero es algo nacido en ese fondo insobornable de misterio que es la vida y que se revela en la experiencia vital que es la vivencia.

Otra categoría es la de *realidad*, que se da en el presente. Lo presente es real. Lo pasado vive en el recuerdo, y podemos reconstruirlo pero no será más presente. Junto a la realidad está la *posibilidad*. Una cosa real y muchas otras posibles. La realidad que emerge en el presente, hunde la posibilidad en la nada. El vivir es un transcurso en el tiempo en el cual el presente es lo único que se da y antes de que podamos percibirlo ya es pasado. Puedo intentar detener el presente por la atención pero se me escurre entre las manos como el en el río de Heráclito.

Otra categoría es la *conexión*. La conexión surge da la vida. La conexión está presente en todas las páginas de Dilthey pero nunca la explica

⁽²²⁾ MH, p. 188.

⁽²³⁾ MH, p. 217.

⁽²⁴⁾ Ib.

con claridad. No puede ser relación causal de un hecho con otro, la causalidad pertenece a la ciencia de la naturaleza.

Toda vivencia singular está referida a un yo y se enlaza con otras vivencias en una conexión. En el mundo histórico no hay *causalidad*, hay *conexión*; la conexión que se da en la vivencia y que no es causalidad es una experiencia vital afectiva del sujeto. No hace referencia Dilthey a ninguno de los problemas que se le podrían plantear sea sobre la vivencia, sea sobre la conexión u otra de las categorías de la razón histórica. Plantear por ejemplo el problema de qué es la conexión en sus relaciones con la causalidad que niega, sería desconocer el clima intelectual del Historicismo. La razón histórica no es especulativa y no se propone problemas especulativos; quiere solamente una reconstrucción de los diversos momentos de la vida espiritual del hombre. Pero quiere no sólo una determinación cronológica sino determinar su posición con respecto a los valores que encierra. El presente es la unidad del curso temporal que nos es dado como realidad. El presente es el contenido de vivencias que son actuales. La vivencia pone la vida en el presente; el pasado y el futuro concurren como un darse en la vivencia actual. La vivencia no conoce; experimenta una conexión espacio-temporal en que la vida se ofrece. La vivencia es el medio en que el saber realiza su localización en el espacio y en el tiempo. La conciencia histórica despliega los contenidos espacios-temporales que se dan en la vivencia describiendo sus peculiaridades concretas en el gran nexo de la vida y de la Historia.

EL PROBLEMA

3. — El problema abarca todas las llamadas ciencias históricas. Por ciencias históricas, ciencias culturales o del espíritu se entienden todas aquéllas que tienen sus principios en la actividad reflexiva del espíritu, por oposición a la ciencia de la naturaleza basada en la observación y en la experiencia. Lo cultural y todas las modalidades de la vida espiritual son esencialmente hechos históricos y el conocimiento que de estos hechos se tenga debe ser una ciencia llamada también histórica. Así, aunque la filosofía formule sus juicios universales, esa universalidad es relativa a un tipo cultural dentro de modalidades étnicas determinadas. Toda ciencia que traspase el plano de la física antigua o ciencia de la naturaleza es por eso ciencia histórica. Por eso, como lo afirma Pucciarelli, la pregunta ¿qué es filosofía? no puede responderse en opinión de Dilthey ⁽²⁵⁾.

“La Ciencia histórica, dice Ortega y Gasset, necesita fundarse en un

(25) E. PUCCIARELLI, *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, p. 22.

conocimiento radical del hombre; pero éste a su vez tiene por lo menos en parte que salir de la Historia" (26). Así se plantea el problema de lo histórico y debemos reconocer que sus términos se agudizan cuando la historia incorpora a sí la problemática específicamente filosófica. En otros términos, cualesquiera que sean las dimensiones de lo histórico, su última explicación estará en una antropología integral. El objeto de la Historia está constituido por fragmentos de la vida humana; momentos en el acontecer temporal, cargados de sentido; relieves que revelan la existencia del hombre. Estas cosas no son más que rasgos aislados de la fisonomía de la vida y de la existencia humanas. El problema es ahondar en el misterio para buscar el principio que los une. La razón histórica concluye: no hay una naturaleza humana; no hay una estructura unitaria de la vida humana. Existe la individualidad histórica y concreta (27). La labor de la filosofía es reconstruir las formaciones históricas del pasado. Esta es la misión que la razón histórica asigna a la filosofía. En esta reconstrucción tiene un lugar de preferencia encontrar la conexión entre aquellas formaciones surgidas en el curso de la Historia. Por ejemplo la conexión existente entre la idea de justicia y las instituciones políticas del imperio romano. Esta reconstrucción nos mostraría no que la justicia sea algo necesario en sí, sino algo surgido en el curso de la vida, reputado como un valor por referencia vital al sujeto o a la comunidad política donde ha surgido. Establecido por la conciencia y voluntad del hombre que la justicia sea un valor entonces, ya adivinamos su conexión con las instituciones políticas que inspira. Dentro del Historicismo diremos no que la justicia tenga un valor en sí, sino que nosotros lo consideramos tal, porque sometidos a la zona de influencia y herederos de la cultura jurídica de Roma. En este ejemplo aparece la máxima dificultad del problema que a la razón histórica se plantea: el *relativismo*, la contingencia de toda realidad temporal formada en la Historia. Guillermo Dilthey, el que más ha ahondado en la posibilidad de la razón histórica, es quien nos dice "todo lo histórico es relativo; si lo juntamos en la conciencia parece que irradia de ello una fuerza secreta de disolución, de escepticismo, de impotente subjetividad" (28). Así se plantea la tarea principal de la razón histórica y su problema: integrar todas estas relatividades históricas en un principio universal donde todas ellas tengan razón de ser. Dilthey ha comprendido perfectamente este problema cuando vuelve una y mil veces sobre la cuestión del saber y de la vida. Nótase en el subsuelo de sus preocupaciones que late esta necesidad de un principio universalmente válido o para em-

(26) *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, p. 180.

(27) MEICNECKE, *Génesis del Historicismo*, prólogo.

(28) MH, p. 409.

plear sus palabras textuales "de una conexión más honda" (29). Igualmente a los valores no es suficiente localizarlos en una determinada comunidad histórica; es indispensable conocer el grado de necesidad absoluta e intemporal de estos contenidos valiosos (30). Estas son las faces del problema que se presenta ante la conciencia histórica y que debe obtener una respuesta.

Resumamos la posición del problema crítico del Historicismo con las palabras de Don José Ortega y Gasset: "El Historicismo supone: 1º. estado de conciencia histórica y en consecuencia que todo lo humano es relativo a un tiempo salvo el hecho mismo de la existencia de lo humano. 2º. Necesidad de fundar esa conciencia histórica, es decir, esa única verdad que parece quedar en pie cuando las demás sucumben: el hombre es relatividad y historicidad. 3º. Postulación de una ciencia de lo humano como ciencia fundamental" (31).

VALORACION CRITICA

4. — La causa por la cual la razón histórica justifica su intervención en la filosofía es la multiplicidad de los sistemas metafísicos que en el transcurso del tiempo se han combatido y excluido. Señala la ausencia de una concepción unitaria del mundo y de la vida causada por las diversas influencias históricas a que la exigencia humana está sujeta. Dilthey señala cómo el escepticismo griego nació al ponerse el mundo griego en contacto con las diversas concepciones de los pueblos orientales. Este escepticismo que siempre ha reaparecido en la historia conexo con la corrupción de las costumbres es para Dilthey suficiente para decretar la caducidad de la metafísica y reemplazar la concepción de un saber necesario y universalmente válido por una conciencia histórica. La multiplicidad de sistemas nos llevaría a la conclusión de negar la unidad estructural específica de la naturaleza humana. Nuestra conclusión sería: el hombre no es una naturaleza humana, es historicidad. La ontología humana es imposible. La filosofía debe limitarse a reconstruir las formaciones espirituales del pasado, dentro de una convicción de que todo es tiempo, contingencia y limitación. Toda objetivación de

(29) MH, p. 410.

(30) RICKERT con gran lucidez se plantea el problema de la objetividad de los valores que forman la materia de la ciencia cultural o histórica. Dice así: ¿será posible —podemos y debemos preguntar— excluir de las ciencias históricas el capricho? CC y CN, p. 140.

(31) *G. Dilthey y la idea de la vida*, p. 185.

valor tiene su raíz en la conciencia subjetiva, en la referencia vital del sujeto y la autonomía de la voluntad.

Vamos por partes. La objeción fundada en el escepticismo deriva de una concepción material de las líneas de evolución del pensamiento filosófico. El pensamiento filosófico para ser uniforme en sus líneas generales, por lo menos, tiene que tener su fundamento en la actividad *natural* de la inteligencia humana. Deja de ser uniforme cuando interviniendo voluntariamente ahogamos esa actividad natural, no respetando sus adquisiciones primeras, fundamentales, que nos servirían de base para el conocimiento. Las épocas de escepticismo han sido siempre precedidas de un fuerte voluntarismo, en que la voluntad no respeta la integridad del proceso especulativo hasta en sus elementos más primarios y simples. El escepticismo es siempre una enfermedad de la inteligencia cuando ha sido violentada por actitudes morales adversas a su ejercicio sano y normal. Puede hablarse con razón de una filosofía natural de la inteligencia humana que debe ser respetada, y así se garantiza su conformidad con lo real. La actitud espontánea de la inteligencia se advierte en los primeros pasos de la razón especulativa cuando la ausencia de prejuicios no entorpece la posición de los problemas ni su respuesta.

Desde sus primeros pasos entre los jónicos la conciencia especulativa se encamina en procura de lo real. Y no es una búsqueda negativa, quisquillosa, cargada de prejuicios, sino que es franca, espontánea, que va derecho a los problemas esenciales de la vida del hombre. El problema que se plantea en Thales de Mileto no es otro que el problema causal. Su respuesta no nos interesa, nos interesa la posición de su problema, índice de la actividad espontánea de la inteligencia humana. La intuición inmediata de la contingencia, sin elevarse a una conciencia especulativa, hacía preguntar a Thales por el principio y razón de ser de las cosas. Esta es la línea del pensamiento realista que a partir de los físicos de Jonia pasa por Parménides y Aristóteles, y cada vez más vigoroso llega hasta Santo Tomás, atraviesa el nominalismo y reaparece en Cayetano, Vitoria, Juan de Santo Tomás, etc., hasta llegar a nuestros días. La condición esencial del realismo y lo que impide el lapsus en el escepticismo es, como tantas veces se ha dicho, la fidelidad de la inteligencia a su objeto propio: el ser ^(31 bis).

METAFISICA E HISTORIA

5. — La metafísica es la ciencia del ser en tanto que ser. El ser en cuanto dotado de extensión es objeto de la matemática, en cuanto se mueve por

(31 bis) Véase SAPIENTIA, N.º 8, editorial; y OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Filosofía Moderna y Filosofía tomista* 2.ª edición, VI. 1, c. I y IV, Guadalupe. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

sí mismo objeto de la biología y de la psicología, en cuanto dotado de existencia temporal o en cuanto existe en el tiempo y en relación con el hombre podemos considerarle como objeto de la historia. Mientras la metafísica estudia el ser en general en su razón comunísima de ser, el dominio de la historia es considerar su existencia pero *in actu exercito*, el ser humano o relacionado con él existiendo en el tiempo. El sujeto de la historia es distinto del de la metafísica: aquél es el ser en sí, éste es el ser humano en cuanto existente en el tiempo, el ser humano temporal. La historia no se interesa de una manera directa por el hombre en su estructura de ser racional; en su esencia; le interesa el hombre en su acto de existir, en su existencia y en su existencia real concreta y temporal o sucesiva. La historia no es empero una filosofía de la existencia, aunque puede arrojar mucha luz que aclare el sentido de la existencia. Dilthey insiste en llevar la historia hasta el supremo interrogante de una filosofía de la vida, pero para ello es necesario incorporar a sus problemas específicos uno de índole filosófico. ¿Qué fundamentación legítima puede tener una conciencia histórica? ¿Hasta dónde puede incursionar en el campo de lo filosófico? ¿Cuál es la posibilidad y el sentido de una filosofía de lo histórico? Son estas las preguntas a que debemos responder.

La historia está constituida por hechos humanos. En ellos debemos reconocer no sólo las fuerzas circunstanciales que les afectan sino también la libertad. El hombre es libre y no sólo se mueve bajo la presión de circunstancias, el peso de valores, modos de ser evolutivos, sino también con libertad. El hombre está vinculado a la historia porque existe. El devenir temporal nos pone en presencia de las diversas modalidades que su ser va tomando. Estos hechos históricos libres, que la vida del hombre en su desarrollo temporal ha visto nacer y concretarse en formas positivas, son estas objetividades históricas, como les llama Dilthey, algo que ha nacido y se ha desarrollado en la historia pero su origen no depende exclusivamente de las circunstancias étnicas o históricas. Hay algo que evidentemente depende de las circunstancias históricas. Las formas positivas que hemos dicho que han adoptado en el tiempo las religiones, filosofías, instituciones jurídicas, etc., esas formas concretas, existenciales, dependen en gran parte de la historia, de su clima, etc. Pero esas mismas formas positivas responden a un núcleo de exigencias necesarias, absolutas, que existen actualmente en aquellas formas positivas.

Las grandes objetividades históricas, las ciencias, las artes, la religión, la filosofía o complejos de hechos o instituciones humanas son esencialmente una cosa creada, "res", y deben seguir las leyes comunes de todo ser creado.

ESENCIA Y EXISTENCIA

6. — En todo ser creado debemos distinguir la esencia y la existencia. Consideradas, las instituciones humanas históricas, como cosas que existen en el mundo, debemos distinguir los factores que *hacen* la cosa, en su esencia o su sustancia, y aquéllos de los cuales depende su existencia.

La esencia es necesaria, como estructura; no connota temporalidad. La existencia no es necesaria; connota temporalidad. Lo necesario se da como estructura fundamental; pero dicha estructura fundamental es incorporada, por la existencia, al fluir de las cosas que son en el mundo.

Al recibir el soplo existencial e incorporarse en el mundo, todos los caracteres, sean esenciales o secundarios, de dicha estructura esencial, se concretizan, haciéndose algo real. La forma universal que es la esencia toma corporeidad o mejor *realidad*, por la existencia; el ser se vuelve real; se realiza en el mundo (32).

En esta "realización", intervienen, por otra parte, la esencia, el *suppositum*, por la otra, la existencia. En las cosas humanas, o realizaciones positivas que dependen del hombre, la existencia depende de la voluntad humana y todos los factores que pueden influir en ella. Sin embargo, cuando esas cosas humanas, son exigencias naturales, que brotan de los predicados quidditativos del ser, necesarias para la plena realización del ser en el mundo, entonces dichas exigencias naturales, piden un modo existencial propio, al que debe ajustarse la voluntad.

Para tomar un ejemplo aducido por Dilthey, pongamos el caso del derecho romano. No es el derecho romano algo surgido solamente de la conciencia jurídica de Roma, ni algo vinculado únicamente a las instituciones del Imperio Romano, ni nosotros lo conservamos solamente como herederos de la cultura de Roma. El valor humano, eterno y universal del derecho romano, se da en la medida en que ha sabido materializar y dar forma concreta a todas las exigencias naturales de la vida de relación. Su forma existencial, concreta, positiva y contingente, responde a lo que pide el hecho de la vida de relación. Otras formas jurídicas han caducado y caducarán, por ser arbitrarias y por ser formas existenciales que no se aproximan a lo que pide la naturaleza en sí, como han caducado aspectos concretos del Derecho Romano que respondían no a las exigencias esenciales del hombre, sino a circunstancias concretas históricas de entonces.. Hemos puesto un solo ejemplo; pero en todas las instituciones humanas se deja de ver el núcleo de exigencias o leyes permanentes y necesarias, que es lo que llamamos esencia, y la forma existencial como *hic et nunc* existens.

(32) La existencia no es el principio de individuación, pero sí es término de la individualidad *actu existens*.

El hombre no es historicidad pura ni es una naturaleza humana enclavada en una forma existencial determinada como pensaba el iluminismo. El hombre es una esencia permanente absoluta pero que *existe* en el tiempo estando su existir condicionado por lo temporal. El acaecer histórico es tan vario, presenta tanta variedad de matices y aparece en tantas formas diversas, porque la existencia humana no está vinculada necesariamente con la estructura de su ser. La existencia se distingue *realiter* de la esencia. El ser está ya constituido en sus predicados quidditativos antes de existir. Es el ser ya constituido el que existe.

Al problema que plantea el Historicismo: ¿el hombre es temporalidad, historicidad?, repondemos: el hombre es temporalidad en cuanto a su existencia actual en el mundo; en la dimensión existencial de su ser que le constituye una presencia en el mundo. Por sus dimensiones esenciales el hombre es intemporal, posee una naturaleza específica que no varía en sus predicados esenciales; por el acto de existir en el acaecer temporal que es la historia a través de sus posiciones existenciales aparecen al atento observador las exigencias naturales del ser.

Tenemos en consecuencia en el hombre, en la estructura misma de la objetividad histórica, condiciones existenciales determinadas históricamente por el fluir del acontecer histórico y la libertad; determinaciones positivas de la vida en un sentido determinado de sus posibilidades con detrimento de otros y tenemos también condiciones esenciales o naturales dependientes de la estructura o esencia del ser, intemporales pero que para existir necesitan determinarse en una forma positiva y concreta. Por ejemplo, el hecho histórico de la religión en los pueblos. Se ha distinguido (Lessing) religión natural y religión positiva. Se ha creído ver una evolución que iría desde la primera a la segunda. Sin embargo, analizado el hecho histórico, no encontramos la línea de continuidad uniforme que pide una evolución. Las llamadas religiones positivas no son otra cosa que determinaciones existenciales (*ex institutione hominum vel Dei*) que ha tomado lo que es una exigencia natural de la creatura racional: cultivar sus relaciones con Dios. La religiosidad natural existe implicada en los caracteres esenciales del ser racional; las formas de religiosidad históricas son modalidades que en el tiempo ha tomado la satisfacción de aquella necesidad natural. El deseo natural de conocer también nos ofrece otro ejemplo. Las formas positivas de metafísica especulativa responden a ese deseo natural de saber propio del ser racional.

La operación sigue al ser, dicen los escolásticos. El hombre es un ser compuesto de esencia y existencia. En la múltiple variedad de las acciones humanas se revela manifiestamente esta doble modalidad de su ser. Supuesta la distinción en esencia y existencia tenemos en el hombre una dimensión esencial de su ser que es su estructura específica formada por sus predica-

dos esenciales o quidditativos y otros que se desprenden de la estructura específica del ser que es lo que llamamos naturaleza humana. Otra dimensión existencial o histórica dependiente de la existencia; actualización de todos los caracteres individuantes del supósito que hace la estructura contingente, relativa a un modo determinado del ser. Siendo la existencia actualización del sujeto que es, será actualización de ciertas posibilidades de ser con detrimento de otras. La existencia, en resumen, tiene dos caras: por una mira a la esencia, a los predicados esenciales del ser, es acto, actualidad. Por otra cara, que mira al mundo, es temporalidad, contingencia, limitación, historia. El hombre es así incorporado al mundo y a la historia por la existencia. En todas las formas de la actividad humana, por consiguiente en el hecho histórico, tenemos la presencia de las dos dimensiones de lo humano. Lo existencial es claro, brillante, contingente, relativo, es lo que aparece y es fácil de determinar, pero en el núcleo de lo existencial histórico es dado encontrar lo inmutable, difícil de determinar pero permanente y necesario. Sobre todo en las grandes comunidades históricas o complejos de hechos espirituales encontramos esa constante relación: a través de lo contingente que es presencia en el tiempo, el núcleo de una exigencia ínsita en la naturaleza del hombre. Es el caso de la filosofía, de la religión, del derecho, del arte, etc.

Si la existencia dependiera de la esencia o fuera algo constitutivo en la estructura ontológica del ser, entonces la historia sería repetición de lo idéntico. El ritmo de la vida humana estaría sometido a un diapasón uniforme.

La existencia, el acto de existir, dependería totalmente de la esencia. El modo de existir sería algo estructural en el ser; la historia revelaría solamente lo inmutable de los caracteres específicos del ser. Si existe variedad en la vida humana, si las modalidades de existir son diversas dentro de una misma unidad específica, es porque las modalidades existenciales no están determinadas en todos sus detalles por lo que necesariamente es. La historia refleja directamente la infinita variedad del ser, el hombre aparece en la historia a través de ellos. Si los predicados esenciales se reflejan es a través y por medio del contorno concreto y singular.

"Es histórico el hombre en cuanto hace historia", dice don Pedro Laín Entralgo⁽³³⁾. Creemos que es mejor decir que es histórico el hombre y hace historia en cuanto su existencia no depende de su esencia. Sus elementos quidditativos no determinan totalmente su forma existencial. Hay un dualismo ontológico que sirve para explicar el doble aspecto necesario y relativo con que aparecen todas las cosas humanas. Lo histórico no es otra

(33) *Las generaciones en la Historia*, p. 18.

cosa que el movimiento del ser en el marco espacio-temporal en que se realiza su existencia. Lo histórico es el modo de realizarse la existencia y, porque la existencia humana es libre, este modo de realizarse está enteramente regido por la libertad. Lo histórico supone radicalmente la determinación positiva y voluntaria de un modo de ser o de obrar. Claro que hay influencias sociales, étnicas, etc., pero no determinan el obrar; la acción humana pertenece más al orden existencial que al orden esencial; refleja más inmediatamente su modalidad actual del ser que es el modo de ser de su naturaleza actualmente existente. Sólo bajo estas modalidades existenciales aparece la naturaleza que obra en su estructura propia y esencial.

Cuando contemplamos, por ejemplo, el hecho de la diversidad de las religiones históricas, en el fondo de todas ellas está la tendencia de la naturaleza humana a buscar a Dios, el principio de su ser. Cuando vemos surgir históricamente las formas más variadas de convivencia humana, decimos que la naturaleza humana es social. Si aparece constantemente en la historia la justicia consagrada como un valor universal, debemos reconocer algo necesario a la naturaleza del hombre con necesidad no dependiente del tiempo aunque tome formas históricas. La historia no nos dice y no nos puede decir más que en parte lo que es el hombre; nos dice, eso sí, lo que es y ha sido la presencia del hombre en el mundo. Lo primero es invariable, necesario objeto de la filosofía. Lo segundo es móvil, escurridizo, dependiente de mil circunstancias concretas; en una palabra, estamos en presencia de lo temporal en la vida humana, lo histórico, objeto de la historia.

Lo histórico permanece así en un marco de temporalidad que es su dominio propio. Lo filosófico en su marco de intemporalidad y de necesidad que es también su dominio propio.

7. — El Historicismo solo percibe la fisonomía exterior de la existencia humana. El hombre en sí se le escapa. Es el artista que dibuja las facciones pero no conoce la anatomía ni la fisiología; por eso ve surgir como por encanto en la historia, instituciones, costumbres, valores, etc., pero no puede explicarlos satisfactoriamente.

Fué un defecto de la Enciclopedia, como lo señala Dilthey, no contemplar o mejor subestimar la realidad histórica. A pesar de lo que dice Cassirer sobre las preocupaciones históricas del siglo XVIII, sin embargo es el siglo en que se procuran cimentar las instituciones en la "naturaleza humana". El Historicismo va al otro extremo: niega la unidad específica estructural de la naturaleza humana. No ve más que la formación de valores en el tiempo, no sospecha que esas reiteradas formaciones históricas responden a una exigencia natural radicada en la estructura misma del ser, en la naturaleza misma específica del ser. Aparte de lo dicho no podemos dejar de reconocer los grandes aportes que la historia hace a la filosofía. La

clara intelección de muchísimos problemas está vinculada al proceso de su nacimiento y a las dificultades que hubo que vencer para llegar a conclusiones más o menos aproximadas. La obra historiográfica de Dilthey es considerable, sobre todo por su valioso aporte para determinar las posibilidades de la razón histórica. Tiene razón al combatir la concepción mecanicista de la vida vigente en los siglos XVII y XVIII. La vida es más móvil y rica en modalidades diversas.

La real distinción entre la esencia y la existencia nos enseña a contemplar el valor de los universales, distinguiendo entre su valor de universalidad y perennidad, y las formas concretas como han aparecido en el tiempo.

ALBERTO GARCÍA VIEYRA, O. P.

VALORACION CRITICA DEL EXISTENCIALISMO

I. LA CONTRIBUCION POSITIVA DEL EXISTENCIALISMO

1. — LA DEFENSA DE LA EXISTENCIA INDIVIDUAL HUMANA CONTRA EL IDEALISMO RACIONALISTA Y PANTEISTA.

Dejando de lado las causas circunstanciales que han favorecido la difusión del existencialismo, debemos reconocer que la vigencia actual y el hechizo que él ejerce sobre no pocos espíritus sinceros de nuestra época reside en el hecho de haberse aferrado y defendido la realidad humana contra un racionalismo idealista, que la deformaba cuando no la diluía del todo, como pura instancia lógica, en una inmanencia transcendental de nadie.

Las últimas guerras con las terribles consecuencias para la existencia de cada uno, la situación de dolor y desamparo en que frecuentemente vive el hombre contemporáneo, el problema que constituye para no pocos el simple hecho de la existencia propia y de la de los seres queridos, han punzado demasiado hondo y desgarrado con demasiada crueldad en su más íntimo ser e individualidad al hombre de hoy, para que pueda dejarse burlar y arrebatar su existencia propia por sistemas, que pretenden desvanecerla en un *yo* absoluto e impersonal. En tiempos de seguridad individual, en que el vivir no llega a constituir un cuidado azaroso y constante ni adquiere, por ende, la conciencia aguda de su peligro, el hombre, seguro en su existencia y en la del mundo material y espiritual circundante, puede caer en la tentación o entretenerse en las fantasmagorías de un idealismo, que quiera reducir su existencia a un puro fenómeno del espíritu absoluto impersonal.

Contra ese idealismo a priori, esquemático y desvinculado y devorador de toda la realidad —incluso de la más íntima, la de la existencia propia— el existencialismo reacciona con vigor y se aferra al hecho de la propia e individual existencia, al hecho de encontrarnos fuera de la nada y “embarcados”, quieras que no, en una existencia individual con su destino o fin también individual y dentro de un determinado núcleo de circunstancias materiales y espirituales, de las que no podemos deshacernos ni prescindir ni siquiera en el hecho primordial de vivir. El existencialismo se aferra a la

existencia individual inalienable de cada uno y a su *historicidad*, a esa existencia que en un determinado lugar y tiempo recibimos con todas sus condiciones de vida también individuales y propias de *aquí* y *ahora*, y que temporalmente corre hacia un término con un determinado fin o destino.

2. — EL ANALISIS DE LA INDIVIDUALIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA.

La filosofía intelectualista-realista partiendo de la experiencia pasaba casi inmediatamente a esclarecer la esencia inteligible de las cosas y del hombre en sí, sin detenerse apenas, al menos lo conveniente, en su aspecto concreto e histórico. Es verdad que la filosofía tomista se ocupó de las notas individuantes, pero más para determinar su principio constitutivo inteligible —la materia primera— en oposición al de las notas esenciales —la forma—, y para explicar, por abstracción de las mismas, la formación de los conceptos universales en nuestro entendimiento, que para detenerse en ellas, describirlas y estudiarlas en sí mismas y en su significación histórica. Fuera de algunas observaciones pasajeras, el tomismo y, en general, la escolástica y también la filosofía moderna se ocupaba más bien del hombre en sí y de la determinación de su esencia íntima —punto indudablemente el más fundamental de la antropología— que de esclarecer la individualidad de cada uno. Y ello con cierta razón, pues a la filosofía y a la ciencia en general le toca el estudio de lo esencial y de lo universal y no lo de lo singular como tal. Pero con ello se eludía y dejaba de lado todo ese rico mundo de la individualidad concreta y libre, raíz de donde brota y se constituye la historia íntima de cada uno y también, al menos en gran medida, la historia como resultado de la intervención e interferencias de las personas humanas en su acción individual frente al medio físico y cultural.

Con G. Dilthey y con el existencialismo —del que aquél es uno de los principales precursores— la filosofía recobra para sí toda esa zona tupidada y oscura de lo individual histórico del hombre, difícil de penetrar precisamente porque la inteligencia incide directamente en las esencias universales y sólo indirectamente en lo individual por un retorno a la intuición empírica, de donde aquellas esencias fueron abstraídas. Dilthey primero, y luego Bergson, Heidegger, Jaspers, Marcel y la filosofía existencial —o existensiva, no hacemos cuestión ahora ni distinción de estos matices dentro del existencialismo— dirigen su mirada a escudriñar la situación real del hombre concreto, ponen en relieve su carácter temporal e histórico, la dependencia en que su mundo propio se encuentra frente a su situación de espacio y tiempo y demás circunstancias. Dilthey, por ejemplo, hace ver cómo las manifestaciones culturales —ciencia, arte, filosofía, etc.— de la época dependen de la *welt-anschauung* de ese tiempo; y si bien exagera yendo a un relativismo extremo, es evidente —es su hallazgo depurado de

su exceso— que el hombre de cada época, esencialmente el mismo, con su misma vida espiritual, y con el mismo tesoro substancial permanente de las grandes verdades, se haya como inmerso y teñido en un tomo histórico peculiar, cambiante de época a época. Una verdad, por ejemplo, con los mismos argumentos que la fundamentan, substancialmente la misma, se reviste y como encarna en un modo individual propio, se presenta con un estilo peculiar en cada época y en cada individuo. Otro tanto ocurre con las demás manifestaciones culturales, como el arte, por ejemplo. La belleza eterna se encarna en cada época —y proporcionalmente en cada autor— en las expresiones más variadas. El *estilo* es hijo precisamente de este aspecto cambiante o histórico con que la verdad o la belleza se reviste al bajar del cielo empíreo de las esencias e incidir en el mundo propio e individual de cada época y también de cada autor.

Bergson, Heidegger, Marcel, Jaspers y antes Kierkegaard han analizado con sagacidad este mundo propio casi impenetrable, esta situación concreta en que se encuentra y desenvuelve la existencia de cada uno, y han ahondado en esta zona oscura y enmarañada, en que el ser individual de la existencia se manifiesta. Sus aportes, a este respecto, son valiosísimos en sí mismos y en las proyecciones que abren para nuevas indagaciones, y enriquecen indudablemente el patrimonio filosófico con la incorporación de esta área, poco menos que desconocida, del ser humano.

3. — DESCRIPCIÓN EMPÍRICO-FENOMENOLÓGICA DE LA FINITUD, CONTINGENCIA Y OTROS CARACTERES DE LA EXISTENCIA CONCRETA HUMANA.

En esta situación de la realidad concreta e histórica a que aplica su análisis indagatorio, el existencialismo actual reencuentra grandes verdades, que el racionalismo idealista había intentado suprimir o reducir a meras apariencias del espíritu absoluto.

Al analizar al hombre como es, el existencialismo redescubre en toda su fuerza la *finitud* —“ser entre dos nada” — la *contingencia* —“ser para la muerte” — y el *desamparo* de la existencia humana en sí misma considerada. Algunos de sus representantes, como G. Marcel, han realizado preciosos y penetrantes buceos en la existencia concreta humana a través de lo que podríamos llamar su *intencionalidad ontológica*, embebida en una serie de actos y actitudes de la misma, tales como la *fidelidad* y la *esperanza*. En la intencionalidad óptica de tales actos y actitudes encuentra él no sólo la finitud y la contingencia de la existencia humana, sino también, por el extremo abierto de esa finitud lanzada intencionalmente, la *Existencia* misma de Dios.

Tales caracteres, que la filosofía tradicional describía en sí mismos, sin detenerse mucho en su análisis, tales como nos son concretamente dados, para remontarse rápidamente por sus exigencias ontológicas hasta la

esencia metafísica de la realidad, del hombre en nuestro caso, y, por ella, llegar hasta Dios, su primera Causa y último Fin; han sido analizados en su realidad en mil situaciones y modos en que fenomenológicamente se nos manifiestan y en variados aspectos hasta ahora no estudiados; y puestos en relieve en toda su dramaticidad. Si bien muchos existencialistas se han quedado en esa descripción —algunos, como Heidegger, Sartre y nuestro Ortega y Gasset, con cierta "*delectatio morosa*" —sin embargo debemos confesar que tales análisis constituyen —pese al método y sistema en que se encuentran— verdaderas contribuciones para una ulterior y auténtica explicación del ser del hombre (*Antropología*) y del ser en general (*Metafísica*).

Tales descripciones fenomenológicas del ser de la existencia humana enriquecen el patrimonio de la filosofía y ofrecen a un auténtico pensamiento intelectualista-realista una base empírica inicial más amplia y enriquecida para sus ulteriores descubrimientos antropológicos y metafísicos.

4. — REPLANTEO DEL DESTINO O FIN DE LA EXISTENCIA HUMANA.

Además, estas penetrantes descripciones en las situaciones de la vida humana, han tenido también la eficacia de replantear el supremo problema de la filosofía, cual es el *destino* de la existencia del hombre, que la filosofía anterior había intentado suprimir. Y si bien algunos existencialistas se han detenido en el destino inmediato —que, por lo demás, han deformado al desvincularlo del último y trascendente a la misma existencia temporal— otros han sabido captar —pese a su método— la intencionalidad inmortal hacia Dios, embebida en la existencia temporal del "homo viator".

5. — LA CONTRIBUCIÓN DEL EXISTENCIALISMO.

Tal es, en síntesis, el *haber* del existencialismo: la defensa del patrimonio de la existencia humana, tal como nos es dada, sin que nosotros la hayamos buscado, en su más intransferible realidad, inmersa en un mundo material e histórico propio, y haber aportado sutiles observaciones de la actividad y situaciones en que ese ser de la existencia individual se nos manifiesta.

Prescindiendo de su método y sistematización —a que en seguida nos referiremos (II Parte)— el existencialismo ofrece un punto de partida enteramente admisible: el hecho de la existencia humana, tal como se nos revela a la aprehensión fenomenológica de sus caracteres, en cuyo ser o esencia trata de algún modo de descubrir la esencia misma del ser en general, objeto de la metafísica. Si bien tal punto de partida de la indagación filosófica no es el más justo y acertado —pues primero conocemos el ser de las cosas materiales que el ser propio— ciertamente el objeto inicial de la filosofía existencial, el ser o esencia de la existencia humana, dada en nuestra experiencia interior, es enteramente aceptable; más aún, entraña, por una parte, una reacción de sano realismo filosófico contra las construc-

ciones a priori del idealismo; y, por otra, llena un vacío de la filosofía tradicional, al detener su mirada sobre el mundo individual histórico, en que la existencia del hombre se halla totalmente sumergida.

II. LOS ERRORES DEL EXISTENCIALISMO

6. — EL METODO IRRACIONALISTA.

El error del existencialismo finca, *primeramente*, en la adopción del *método* irracionalista o anti-intelectualista. Reaccionando contra el racionalismo y las pretensiones de una razón desconectada de la experiencia y abandonada a los caprichos de sus creaciones a priori sin control alguno objetivo, el existencialismo se va demasiado lejos al atacar también los derechos auténticos de la inteligencia, centrada y regulada por la realidad intuitivamente dada en nuestra experiencia. No sólo es *anti-racionalista*, en lo cual está en lo justo, sino también *anti-intelectualista* y lógicamente *anti-realista*, en lo cual se equivoca. Al privarse de las luces de la inteligencia, se priva de examinar y descifrar con exactitud su propio objeto, ya que el hombre no posee otro medio para penetrar en el ser de las cosas ni siquiera en el ser de la propia existencia sino el de la inteligencia. Todo intento en contrario no es más que una afirmación gratuita y también contradictoria, pues, según lo hemos repetido en diversas ocasiones, todo irracionalismo que intenta formularse —y más, si quiere justificarse— sólo podría conseguirlo contradiciéndose y negándose a sí mismo, gracias al valor de la misma inteligencia que trata de negar.

La filosofía o es obra de razón, estructurada y controlada por las exigencias del ser objetivo —asimilación intencional del ser desde su esencia— o deja de ser filosofía para convertirse, en el mejor de los casos, en una creación artística de dudoso valor. La lectura de ciertos epígonos del existencialismo, como Sartre, nos confirma en esta aseveración. Parecería que en ellos el tema filosófico se ha subalternizado al artístico y casi convertido en un pretexto de obra literaria.

7. — DEL IRRACIONALISMO AL DESCONOCIMIENTO DE LA REALIDAD ESENCIAL Y A LA DEFORMACION DE LOS CARACTERES EMPIRICOS EN QUE ELLA SE MANIFIESTA.

Lo grave es que tal *error metodológico*, frente al objeto inicial de sus indagaciones, encierra un *segundo error*, mucho más grave aún, que es la deformación misma del objeto analizado. El problema del método, sobre todo en filosofía, es más grave de lo que se cree: enviscera en cierto sentido la solución misma del problema, pues el método debe ajustarse a la naturaleza del objeto, y, consiguientemente, la adopción de uno u otro método supone ya una respuesta embrionaria a la naturaleza de aquél.

Hay en la realidad material y humana un aspecto individual y concreto, *histórico* que podríamos llamar, sólo dable, en su inefable realidad, a la intuición empírica; pero hay también otro aspecto más hondo, lo que constituye la esencia inmutable de cada ser —del hombre, en nuestro caso— y que en cuanto tal y prescindiendo de las notas individuales, es permanente, siempre el mismo en cada uno e idéntico en todos los seres de una misma especie. En verdad se trata de *dos aspectos de una misma realidad*, que únicamente la *inteligencia* puede nocional o *conceptualmente* distinguir. Empíricamente sólo se nos da lo individual y concretamente existente, bien que en sus notas va incluido el aspecto esencial, velado a la intuición empírica y sólo aprehensible por la inteligencia.

Si, pues, se niega —contradictoriamente, desde luego— a la inteligencia su valor de ver y penetrar en el ser de las cosas, de separar conceptualmente los dos aspectos y de dejar lo accidental para poder penetrar hasta la esencia, se desconoce y evapora toda esa realidad de la *esencia*, que constituye el núcleo profundo y oculto del ser existente, sin el cual, por lo demás, las notas individuales no se aprehenden en su auténtico ser de *efecto* y *manifestaciones accidentales* de aquella esencia.

El desconocimiento, pues, del valor de la inteligencia trae consigo la supresión de lo más auténtico de la realidad, precisamente de aquel núcleo ontológico esencial, del que las notas y actividad individuales no son sino manifestación empírica.

De tal supresión de la esencia inteligible inmutable de los seres —del hombre, en nuestro caso— síguese lógicamente la confusión que hace el existencialismo en todas sus formas: la de tomar por el ser o esencia de la existencia humana y la de hacer consistir la existencia misma del hombre en una serie de notas que —como “estar en el mundo”, “finitud”, “desamparo” o “temporalidad”— no son sino efecto o manifestación de una realidad más profunda.

Más aún, tales notas en que fenomenológicamente aparece situado el hombre —agudamente captadas y descritas por el existencialismo— no tienen sentido y se diluyen como impensables, sin un ser esencial sustancial más hondo, que las causa y sustenta. No son la existencia, sino que en ellas se manifiesta la existencia del hombre permanente o substancial. Porque antes de “estar en el mundo” es preciso ser y existir en sí, aunque no cobremos conciencia de nuestro existir sino correlativamente al existir del mundo captado por nuestro conocimiento, y, como estando en el mundo y frente a él, la “finitud”, el “desamparo”, el “ser para la muerte” y la misma “temporalidad”, a que se pretende reducir la última trama de la existencia humana, en verdad no son lo último, presuponen un ser, del que

tales caracteres son sus propiedades. No se concibe siquiera la finitud sin un ser o esencia, ni la temporalidad sin un ser que dure.

De aquí que el existencialismo irracionalista, al suprimir primero y lógicamente el mundo inteligible de las esencias —de la esencia humana, en su objeto primordial— para aferrarse a las manifestaciones empíricas o fenomenológicas de la existencia —a las que luego toma en substitución de la existencia misma— no pueda conservar tampoco este aspecto individual histórico de la realidad, ya que sin aquel ser o esencia substancial tales notas resultan ininteligibles y absurdas.

El existencialismo nos responderá que el absurdo no cuenta para una filosofía irracionalista. A lo cual replicamos con Aristóteles que no todo lo que se afirma con las palabras se puede pensar y que el existencialismo, aun para admitir y formular el absurdo y la contradicción embebida en su sistema, ha de usufructuar necesaria y subrepticamente un intelectualismo, del que expresamente abomina.

8. — EL RETORNO AL EMPIRISMO.

En verdad el problema no es nuevo. Ya Heráclito afirmaba la existencia del puro cambio sin cosa alguna que cambie. Diluía el ser en el devenir. Se aferraba a los datos de la experiencia, al par que suprimía el objeto y lógicamente negaba el valor de la inteligencia. Era un *empirista irracionalista*.

Por el otro extremo, Parménides afirmaba la inmutabilidad y unidad del ser y negaba el cambio y la multiplicidad. Adhería al objeto y valor de la inteligencia, a la vez que suprimía el objeto de la experiencia y lógicamente negaba a ésta su valor. Era un *racionalista anti-empirista*.

Ambos eran unilaterales y se equivocaban, llevando la peor parte Heráclito al quedarse en el aspecto de la realidad y en la facultad inferiores.

Esta antinomia de lo uno y lo múltiple, de lo permanente y lo cambiante, de lo finito y lo infinito, de lo empírico y lo inteligible, de lo individual y universal, de lo concreto y lo esencial, es tan vieja como la filosofía, y constituye su problema central. La historia de la filosofía registra su planteo desde los ángulos más diversos: *lógico* (conceptos universales), *psicológico* (facultades de inteligencia y sentidos), *gnoseológico* (valor de tales conocimientos aparentemente opuestos en su objeto) y *metafísico* (unidad y multiplicidad, inmutabilidad y cambio del ser).

Ahora bien, el existencialismo se ubica junto a Heráclito. No sin fundamento ha dicho Husserl que el existencialismo de Heidegger es un retorno al *psicologismo* —que es una forma del *empirismo*— y ahí finca su unilateralidad, que deforma la realidad y lo hace insostenible. Desde luego que el empirismo del existencialismo, singularmente el de Heidegger, no

es positivista, como tampoco lo es el de Bergson. No se trata ya de datos puramente materiales, asequibles por los sentidos, sino de una experiencia más honda que comprende también los dominios del espíritu. Pero experiencia al fin de actividad y situaciones, que se trata de captar con exactitud como ellas son, fenomenológicamente, más aún, tomándolas como la última trama de la existencia humana y deformando así la verdadera realidad del ser y existencia humana, al suprimir y transferir su realidad profunda a aquellos caracteres, que únicamente son sus manifestaciones y propiedades.

9. — EL ACTO Y LA POTENCIA, CONSTITUTIVOS DEL SER, FUNDAN LOS DOS ASPECTOS DE LA REALIDAD, EMPIRICO-INDIVIDUAL E INTELIGIBLE-ESENCIAL Y, CON ELLOS, LOS DOS CONOCIMIENTOS: SENSITIVO E INTELECTIVO.

Pero la realidad humana no se agota en los caracteres empíricos cambiantes, ni tampoco en los inmutables. La misma realidad se manifiesta de un modo inmediato bajo ambos aspectos, respectivamente, a los sentidos y a la inteligencia. Tal fué la necesidad ontológica, que condujo a Aristóteles al descubrimiento de los dos principios o constitutivos intrínsecos del ser: el *acto* y la *potencia*. El primero es el principio determinante, que hace que una cosa sea lo que es, que le confiere sus notas inteligibles y la coloca en tal esencia o especie. La segunda, en cambio, es el principio indeterminado que limita al acto, el no-ser del ser, que permite el cambio permaneciendo él inmutable a través de distintos actos o modificaciones del ser. Dentro de la esencia de los seres materiales —sin excluir al hombre— el acto es la *forma*, y la potencia la *materia*. La forma es el principio de la unidad específica, la materia lo es de la unidad y multiplicidad individual o numérica; la forma es el principio permanente e inteligible de la esencia, la materia el principio en sí mismo ininteligible y sólo aprehensible por referencia a la forma, del devenir o cambio.

El ser no está diluído en la multiplicidad ni el devenir puro (Heráclito), ni la multiplicidad y el devenir son ilusorios en el seno de un ser único e inmutable (Parménides): posee una esencia permanente en razón del acto, pero tal esencia —siendo en sí misma una y permanente en sus notas específicas— puede multiplicarse y cambiarse en los distintos individuos en razón de la materia.

La realidad esencial o específica está realmente identificada con la individual. La realidad esencial sin las notas individuantes, la esencia universal, es fruto de una *abstracción* de la mente y, por eso, formalmente o como tal sólo existe en el entendimiento. Lo esencial, permanente e idéntico a sí mismo a través de los cambios del mismo individuo, y uno a través de la multiplicidad de los distintos individuos, y lo individual concreto, múltiple y cambiante, en la existencia real de cada ser se identifican y

son dos aspectos *sólo conceptualmente distintos* de una misma realidad.

En esa distinción real del acto y la potencia, que explica los caracteres antagónicos mencionados de la realidad —también del hombre— encuentra su apoyo ontológico la distinción de los dos tipos específicos de conocimiento del hombre: el de los sentidos, que capta inmediata e intuitivamente el aspecto múltiple y cambiante de la realidad, y el de la inteligencia, que, a través del objeto concreto de los sentidos, capta también inmediata pero abstractivamente el aspecto uno y permanente, la esencia de esa misma realidad. La especificación y constitución esencial de tales facultades está determinada por su objeto formal; pero esta diversidad de objetos formales, que una misma realidad ofrece, determinante de la diversidad específica de las facultades, tiene su origen en la composición real de acto y potencia de aquella realidad.

Y así como lo esencial y lo individual, lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo cambiante, aunque tengan distintos principios —acto y potencia, respectivamente— en la realidad concreta se identifican, también las facultades que captan tales aspectos de la realidad, inteligencia y sentidos, si bien realmente distintos por sus objetos formales, se complementan mutuamente en un acto cognoscitivo de la realidad, como realmente es con sus caracteres opuestos (1).

Tanto el racionalismo, que se atiene al objeto de la inteligencia descuidando el de los sentidos, como el empirismo, que sólo retiene el objeto de la experiencia sensible e interior dejando de lado el de la inteligencia, deforman la realidad y, consiguientemente, nuestro conocimiento.

El existencialismo, por su mismo método irracionalista, de prescindir y negar el valor de la inteligencia para captar la realidad de la existencia humana, es conducido lógicamente a la supresión del aspecto más fundamental y hondo de aquélla y a querer conservar el más superficial como realidad única total, deformándolo consiguientemente en su misma significación ontológica y, a la larga, haciéndolo lógicamente insostenible sin el soporte esencial que él implica y del que es manifestación y propiedad suya.

10. — LA IDENTIFICACION DEL SER DEL MUNDO CON EL DE LA EXISTENCIA HUMANA.

Por otra parte, el existencialismo, ateniéndose a una descripción y explicación fenomenológica en gradación profundizante pero "anterior a la inteligencia", vale decir, *irracional*, pretende hacer entrar el mundo cir-

(1) Véase sobre este punto el notable trabajo de L. DE RAEYMAEKER: *La explicación fundamental del conocimiento humano*, publicado en la revista SAPIENTIA, N° 10, pág. 300 y sigs., La Plata-Buenos Aires, 1948.

cundante —material y espiritual— dentro de la inmanencia de la existencia humana como su horizonte: la existencia humana es en sí misma un "estar en el mundo", un "cuidado" o "quehacer", que implica y encierra al mundo como término suyo necesario. La trascendencia objetiva sólo conserva su carácter de tal como instancia o momento dentro de la única realidad inmanente de la existencia humana. Precisamente éste es el sentido esotérico que el existencialismo otorga al término *trascendencia*, cuando dice que únicamente la existencia humana es trascendente: sólo el ser de la existencia humana se manifiesta y constituye como un "estar en el mundo" o frente a las cosas, o de otro modo, sólo en la existencia humana cobra sentido de ser el mundo y sus entes.

Sin embargo no estamos formalmente frente a las cosas sino por el conocimiento intelectual, en cuya intencionalidad captamos el ser trascendente del *objeto* como realmente distinto de nuestro ser de *sujeto*, correlativa y simultáneamente captado. Porque es verdad que la inteligencia no puede aprehender el ser trascendente (*objeto*) sin cobrar conciencia de su propio ser (*sujeto*); pero es verdad también que esta *identidad intencional* del sujeto y objeto en el acto cognoscitivo aprehende la *distinción real* de ambos: el conocimiento aprehende en su acto inmanente el ser trascendente como tal o distinto del propio acto y del sujeto.

El sofisma del existencialismo reside en afirmar que el ser del mundo trascendente pertenece al ser de la existencia humana, porque ésta no se da sino en el mundo y actuando sobre él.

Semejante sofisma a su vez tiene su origen en el desconocimiento de la naturaleza íntima del conocer, especialmente intelectual, del que el existencialismo, por lo demás, quiere prescindir para captar irracionalmente la propia existencia, relegándolo como una de las tantas actuaciones en que se manifiesta el ser de la existencia, como un hilo de su trama óptica, y cuya verdadera esencia intencional desconoce.

También contribuye a esta sujetivación del mundo el punto de partida del existencialismo, que, si es aceptable, no es el más natural y adecuado. La inteligencia no comienza por conocer el propio ser del hombre, su objeto formal primero es el *ser o esencia de las cosas materiales*, y sólo en su luz puede penetrar luego en su ser subjetivo, correlativamente aprehendido de un modo concreto desde el comienzo ⁽²⁾.

Esta inversión del orden de los objetos de nuestro conocimiento ha facilitado el error del existencialismo, gracias al sofisma antes apuntado. Como no se puede aprehender el propio ser sin el ser trascendente, el exis-

(2) Véase sobre este punto, en este mismo número de SAPIENTIA, el profundo estudio de A. GONZÁLEZ-ALVAREZ.

tencialismo, al comenzar por aquél, no puede aprehenderlo sin el ser del mundo, y ha caído en el error de introducir y hasta identificar el ser del mundo con el ser de la persona humana. Del no poder *tener conciencia* de sí sin el correlato del ser del mundo, ha concluído falsamente que no puede *ser o existir sin el ser o existir del mundo*; más aún, ha identificado este ser con aquél.

Indudablemente invirtiendo el orden del punto de partida, aprehendiendo y asegurando primeramente la trascendencia del ser del mundo, el existencialismo no hubiera podido identificar luego aquel ser con el de la propia existencia.

11. — LA IDENTIFICACION DE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

Otro error del existencialismo está en la obsorción de la esencia humana en su existencia hasta identificarla enteramente con ésta. Consecuencia lógica, por lo demás, de su posición anti-intelectualista inicial.

En efecto, lo que inmediata e intuitivamente se nos da en nuestra experiencia interior y exterior, incluso en la experiencia de nuestra vida espiritual, son las cualidades concretas sensibles del mundo, por una parte, y nuestros actos existentes concretos, incluyendo en ellos nuestro ser existente, por otra. Ante los ojos de la experiencia sólo se revelan existencias concretas y nada más.

A la inteligencia, más precisamente aún, a su función abstractiva, está reservado el penetrar en estos datos iniciales de nuestro conocimiento distinguiendo entre lo accidental transitorio y el ser o esencia permanente.

Por otra parte —a diferencia de la intuición empírica— la inteligencia no aprehende esta realidad del ser permanente o substancia sino desde su contenido o notas constitutivas, es decir, desde su *esencia*. La inteligencia, es verdad, en su primer contacto con la realidad no aprehende la esencia sino en el ser existente. Pero luego puede retenerla y llegar a otras en cuanto *esencia* prescindiendo de su actual realización en la *existencia*. Es evidente que hay una distinción entre esencia y su actual existencia, independientemente de nuestro pensamiento.

Y esta distinción entre esencia y existencia es real, también en las esencias existentes. Más aún, tal distinción real es la esencia o constitutivo mismo de la *creaturidad*, aquello que hace que el ser sea de la creatura y no de Dios, la línea divisoria infranqueable entre el ser creado y el Increado.

En efecto, si esencia —notas constitutivas o definitorias— y existencia —su actualización o realización en sí, fuera de sus causas— se identificasen, tales esencias no *tendrían* recibida sino que *serían* su existencia y, por ende, existirían *necesariamente* y, como tales, habrían existido siem-

pre y siempre existirían y de un modo inmutable. Ahora bien, es evidente que tales caracteres no convienen ni al ser del mundo ni al ser de la existencia humana. Tal afirmación estaría contra la experiencia: los seres existentes comienzan a existir, cambian mientras existen y terminan en su existencia. Son, pues *contingentes*, esencias que tienen accidentalmente existencia.

Como, por otra parte, la existencia es lo mismo que el acto o perfección, de sí no incluye ninguna imperfección y limitación. Si se da limitada, tal limitación tiene que provenir de otro principio distinto de ella, potencial, que la coarte. Si, pues la esencia no interviniese en el acto de la existencia como *potencia* que, en la medida determinada y finita de sus notas constitutivas, lo coarta y limita a tal precisa actuación, y se identificase con él, el ser existente sólo constaría de existencia, *sería la existencia* y, como tal, *perfección pura e infinita*. Lo cual es también contra la experiencia, que sólo nos presenta dentro y fuera de nosotros seres imperfectos y limitados en su existencia a las notas de su esencia y no de otras, seres *finitos*.

El existencialismo, al prescindir de la inteligencia, se queda en una aprehensión empírica y en una descripción fenomenológica de nuestra vida existente, incapaz de penetrar en ella hasta la esencia del ser substancial que lo causa y sustenta en la variedad y multiplicidad de sus actos, y dilucidar en este ser sus dos constitutivos realmente distintos de esencia y existencia, que intrínsecamente lo determinan como *ser contingente y finito*. Por eso identifica esencia y existencia en nuestro ser humano existente, porque carece del instrumento intelectual para distinguirlos. Tesis, por lo demás, defendida por los sistemas empírico-nominalistas de todos los matices, que desconocen o diluyen el objeto de la inteligencia en el de la experiencia sensible. Aún en el caso del P. Suárez, su tesis de la identificación de esencia y existencia en el ser creado tiene sus raíces y explicación en una concepción falseada del objeto formal propio de la inteligencia —el ser singular como tal— y de las ideas universales, que no le permiten *de jure* distinguir entre los actos intelectivos y sensitivos.

Identificada en el orden real la esencia y la existencia, síguese lógicamente su *necesidad e infinitud* y, por ende, el carácter divino de tales seres, en una palabra, el *panteísmo*: se ha dado a la creatura el constitutivo mismo de la esencia del Ser divino.

Si, por otra parte, el existencialismo mantiene las notas de *finitud y contingencia* del ser de la existencia humana, de acuerdo a los caracteres revelados en la experiencia, ello es contra las exigencias lógicas de la identificación de esencia y existencia. Consecuencias que el existencialismo pretende eludir precisamente por el mismo irracionalismo que lo ha conducido a esa encrucijada de tales tesis contradictorias. Pero ya dijimos antes

que no todo lo que se afirma se puede pensar y que la contradicción no se puede pensar ni siquiera formular ni mucho menos sostener en ningún sistema. Todo conato en esta dirección se apoya en el valor de la inteligencia y en la afirmación del principio de no contradicción, sin el cual no se puede pensar.

El existencialismo, al reducir el ser o esencia del hombre a la existencia, lógicamente debería haber llegado al panteísmo y negado la finitud y contingencia de la existencia humana.

Sólo en Dios Esencia y Existencia se identifican, sólo Dios es el Ser o Esencia que es la pura y simple Existencia, y, como tal, necesaria e infinita.

12. — AMORALIDAD DEL EXISTENCIALISMO.

Diluída la esencia de la existencia y perdido el objeto de la inteligencia, el existencialismo está radicalmente incapacitado para fundamentar una auténtica moral.

Por de pronto en el existencialismo —como ya en Bergson, uno de sus precursores— la libertad parece estar reducida a la *espontaneidad*, a la conciencia de estar exento de vínculos exteriores o de coacción. Pero el concepto genuino de la libertad, como dominio activo sobre la propia actividad, como poder de determinarse o no por un objeto o por uno u otro, está ausente o no aparece claro en el existencialismo. Más aún, no cabe siquiera en una filosofía, donde lo posible o esencial se identifica con lo existente. *Únicamente es lo que existe*. La indiferencia activa, la posibilidad de elegir varios senderos para la propia actividad, en que consiste la libertad, supone el mundo de las esencias distinto de la existencia.

Mucho menos cabe en una filosofía existencial una moral normativa de nuestros actos. En efecto, la norma no es sino una *exigencia ontológica*, un *deber-ser*, que todavía no existe y que debe pasar del estado de posibilidad al de existencia mediante la libertad. La inteligencia, aprehendiendo la esencia del hombre y su último Fin trascendente, al que está ordenado como a su supremo Bien, aprehende las exigencias esenciales de este Bien para su consecución por parte del hombre y, con él, su propia actualización o plenitud ontológica. La norma es la aprehensión y expresión intelectual de una *exigencia esencial*, de algo que no existe pero que ha de ser *existencializado* precisamente por la actividad libre.

Todo lo cual ni sentido tiene en una filosofía existencialista, que identifica enteramente el ser con la existencia. De aquí que en el existencialismo no haya lugar para la actividad moral y sea un sistema radicalmente *amoral*, en que todo acto existente simplemente es y no tiene sentido siquiera el que hubiese podido ser de otro modo y mucho menos el ser concorde o

desacorde con una exigencia normativa. No depende de ninguna esencia anterior a él, ni mucho menos de un Fin supremo o Ser trascendente divino, sin el Cual no cabe norma ni ley moral ni obligación consiguiente absoluta alguna.

Todos los intentos del existencialismo por crearse una moral concorde con su sistema son vanos. Más aún, sus mismos resultados obtenidos demuestran la imposibilidad de conseguirla; ya que llaman actividad moral a una actividad que sólo conserva el nombre de tal y nada tiene que ver con lo que todos entienden por moral: un sistema de normas obligatorias, conformándose a las cuales la actividad libre resulta buena, mala o indiferente en cuanto actividad humana.

Para Heidegger, por ejemplo, el mal moral es más bien un mal ontológico y necesario como la finitud del ser de la existencia humana: es todo lo que ésta no es.

Sartre rechaza toda norma o canon moral distinto del acto mismo; con lo cual es imposible valorarlo moralmente. Todo acto se justifica por sí mismo. Sartre exige para que el acto sea bueno la constancia o fidelidad a un modo unitario de proceder, pero lógicamente ni siquiera puede formular tal norma, porque ya sería algo fuera del acto mismo; norma, por lo demás, evidentemente falsa, porque con ella se justificaría el robo, el adulterio, etc., como de hecho pretende hacerlo su autor. Quien lea detenidamente *El existencialismo, ¿es un humanismo?* se convencerá del vano esfuerzo de Sartre por conservar la moral y el humanismo en su sistema.

Si otros existencialistas, como G. Marcel, no sólo conservan la moral sino que descubren en la existencia humana y en su intencionalidad ontológica la trascendencia del Ser divino, trazando así el camino normativo ético del ser finito al Ser infinito, todo ello no lo logran sino mediante la inteligencia —que expresamente rechazan o de la que quieren prescindir, pero de la que subrepticamente echan mano— la cual penetra en las entrañas esenciales de nuestra existencia y en ellas descubre y lee el itinerario intencional del "*homo viator*", del hombre finito pero abierto y en camino hacia una Transcendencia infinita, que colma su finitud.

III. CONCLUSION

13. — RESTITUIDO EL VALOR DE LA INTELIGENCIA, SE RESTITUYE TAMBIÉN EL VALOR DE LA ESENCIA Y CON EL COBRAN SENTIDO LOS CARACTERES EN QUE SE MANIFIESTA LA EXISTENCIA HUMANA, REDESCUBIERTOS Y ANALIZADOS POR EL EXISTENCIALISMO, Y SE HACE FACTIBLE LA MORAL.

Restituído su valor a la inteligencia y con él a la realidad trascendente del ser y de sus exigencias ontológicas, que objetivamente la determinan, toda esta zona de la realidad esencial del hombre —y también del mundo—

es rehabilitada en su ser ontológico primordial, dándonos a la vez la explicación de los caracteres de la existencia humana —finita, contingente, etc.— y de su actividad y norma moral. Precisamente los caracteres empíricos e individuales, que el existencialismo descubre prolijamente y describe fenomenológicamente, no son sino efectos o propiedades, en que aquélla esencia se manifiesta y sin la cual pierde todo sentido. Más aún, por tales caracteres la inteligencia penetra hasta el ser puramente inteligible de la esencia, incluida en los datos empíricos aunque oculta e invisible a los ojos de la experiencia.

Sin esta realidad inteligible o esencial, todo el mundo de los fenómenos, toda la fenomenología existencial no tiene sentido, resulta ininteligible y absurda. Porque metafísicamente el cambio no tiene sentido sin lo permanente, lo múltiple sin lo uno, lo finito sin lo infinito, lo contingente sin lo necesario, en una palabra la potencia, y el ser compuesto de potencia y acto, sin el acto. La primacía es siempre del acto o perfección. Aunque según el *orden de nuestro conocer*, primero es lo cambiante que lo permanente, lo múltiple que lo uno, lo finito y contingente que lo infinito y necesario, lo material que lo espiritual, los seres limitados y, por ende, compuestos de potencia y acto, que el acto; según el *orden del ser* u ontológicamente, primero es el acto, lo uno, lo permanente, lo necesario e infinito que la potencia, lo múltiple, lo cambiante, lo contingente y lo finito, respectivamente.

El ser o acto como tal sólo dice perfección, existencia, unidad, verdad, bondad y demás perfecciones puras en sí, sin limitación alguna. Si, pues, se encuentra realizado *finita e imperfectamente*, múltiple y cambiante, etc., ello indica que tal realización *no* es el ser o existencia sino que *la tiene* recibida *contingentemente* en el grado de sus notas constitutivas o de su esencia, y que ha sido determinado causalmente por otro ser a tener tal existencia, para la que de sí es indiferente.

De aquí que las notas de finitud y contingencia, multiplicidad y cambio, etc., en que se manifiesta nuestra existencia —y proporcionalmente la de las cosas— suponen *primera e intrínsecamente* un ser o *esencia* distinta de la existencia, a la que da contenido y limitación específica; en *segundo lugar* y *extrínsecamente* suponen *otro ser* que, en posesión del acto o existencia, la haya determinado a existir, la haya causado; y, en *suprema instancia*, suponga la Existencia del Acto puro, la Existencia misma, necesaria e infinita por su propio concepto.

Desde los caracteres, en que fenomenológicamente se manifiesta la existencia humana —y también el mundo exterior— en su realidad individual concreta, la inteligencia es conducida así por las necesidades ontológicas de los mismos, primeramente a la esencia intrínseca, realmente distinta de la existencia, y que constituye a ésta tal ser existente determinado, *como es* y *como debe ser*, y luego, en definitiva instancia, hasta la existencia mis-

ma infinita y necesaria, hasta el Ser de Dios, trascendente a la existencia humana, sin el cual la existencia de las esencias finitas y contingentes con sus consiguientes manifestaciones fenomenológicamente aprehensibles, y el camino ascensional ético del ser libre no tienen sentido ni consistencia ontológica, resultan absurdas y se diluyen en la nada.

Liberada del *método* irracionalista y de su consiguiente sistema, que afirma la unión de notas contradictorias: 1) identificación del ser o esencia y existencia del hombre y 2) su finitud y contingencia, la existencia humana, tal como nos la describe el existencialismo, es una esencia o ser existente no entre dos nada, sino salido de la Existencia infinita y necesaria de Dios como *Causa* creadora *primera*, y por la actividad moralmente ordenada dirigida y vuelta a esa misma Existencia como a su *último Fin* o *supremo Bien* —que ya no es puramente *Ser*, *Algo*, sino *Persona*, *Alguien*— quien como Acto puro, Verdad y Bondad infinita, desde su trascendencia la actualiza en su vida y ser espiritual y la confiere la quietud y la paz consiguiente de su bienaventuranza. El desamparo de la existencia humana surgiendo y retornando a la nada, del Existencialismo, se trueca, en una Filosofía intelectualista, en existencia finita y contingente, saliendo y retornando a la Existencia infinita.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Director del Instituto de Filosofía y Catedrático en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional y en el Seminario Metropolitano Mayor "San José", de La Plata.

NOTAS Y COMENTARIOS

ONTOLOGIA DE LA SUSTANCIA CORPOREA

I

Ontología de la materia primera, o sustancia incompleta potencial

Mi propósito es contribuir a esclarecer la doctrina hylemórfica que soluciona plenamente el dualismo irreductible de la naturaleza, en su doble cara de materia y energía o cantidad y cualidad, indescifrable a la mirada científica del físico.

La física moderna o microfísica representada por los modelos atómicos de Bohr, Broglie y Heisenberg, ha permanecido más respetuosa con la Filosofía que el mecanicismo del siglo pasado, pero existe aún para el físico la tentación de pronunciarse sobre la esencia de la materia, tarea reservada al hombre del *primer grado de abstracción*, es decir, al filósofo.

Al hablar de los principios constitutivos de la sustancia corpórea tendemos, por lo general, a recortar la imagen de la materia prima y de la forma y a mirarlas en un marco de aislamiento. No es ese, a mi entender, el método correcto de filosofar. Si una primera utilidad nos movió a considerar aisladamente la materia debemos luego integrarla en ese "unum per se" donde realmente existe como *potencia real*.

Los filósofos griegos plantearon el problema del nacimiento de los seres. Platón vislumbró con bastante claridad una posible solución en lo que él llamaba "la nodriza" de todas las cosas o su receptáculo ($\chiώρα$). (1).

(1) "Ahora debemos concebir tres géneros diferentes: lo que es producido, aquello en lo que es producido, aquello de donde o a semejanza de lo que es producido. Puede compararse con exactitud lo que recibe, a la madre; lo que suministra el modelo, al padre; y al hijo toda la naturaleza intermedia. Pero es preciso concebir bien que debiendo mostrarse las copias bajo los aspectos más diversos, el ser, en cuyo seno aparecen así formadas, no llenaría su destino si no estuviera privado de todas las formas que debe recibir. Porque si revistiese cualquiera de las formas que en él se imprimen, cuando llegase una contraria o del todo diferente, se avendría mal con ella y la desnaturalizaría, metamorfoseándola a su propia imagen. Es preciso, por consiguiente, que no haya ninguna figura propia en el principio, que debe adoptar indiferentemente todas las figuras; así como para componer los

Aristóteles, sin embargo, discurrió fiado en la analogía del accidente. (. . . ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν) (2). Como el mármol a la estatua, así la materia primera a la sustancia.

Para resolver la aporía de los antiguos (o su ignorancia, como advierte Santo Tomás), que tenían miedo a la nada y sobrada confianza en el ser, las cosas debían proceder *simpliciter* del ser y del no-ser, pero del ser en potencia y del no-ser en acto, condiciones reunidas por el concepto de materia primera, esa maravillosa realidad corpórea, "capacidad de los contrarios", afectada por la privación ya que la privación *le acaece* a la materia, y esto mismo le permite subjetivar diversas formas incompatibles por su propia razón formal. Se cumple aquí el hondo concepto agustiniano: "el paso de una forma a otra debe verificarse por algo *informe*" (3).

Después del ejemplo del médico en que Aristóteles reconoce que cuando obra como médico o padece como médico obra "per se", y cuando obra o padece como no-médico obra "per accidens": "Aedificat igitur medicus, non qua medicus, sed qua aedificatur: et albus fit, non qua medicus, sed qua niger. Medetur autem et fit medicinae expers, qua medicus".

"Sic igitur patet, —comenta Santo Tomás—, quod, cum dicitur medicum facere aliquid aut pati, vel ex medico fieri aliquid, dupliciter intelligitur; scilicet per se et per accidens. Unde manifestum est, quod cum dicitur aliquid fieri ex non ente proprie et per se, intelligitur hoc si fiat aliquid ex non ente in quantum est non ens; et similis ratio est de ente . . .

Sed nos etiam ipsi dicimus, quod ex non ente nihil fit simpliciter et per se, sed solum secundum accidens: quia quod est, idest ens per se quidem, non est ex privatione, et hoc ideo, quia privatio non intrat essentiam rei factae. Ex hoc autem aliquid fit per se, quod inest rei postquam jam facta est. . .
SED ISTE EST MIRABILIS MODUS FIENDI ALIQUID EX NON

perfumes que por su olor forman un producto del arte, se comienza por hacer completamente inodoros los líquidos destinados a recibir el olor; y así como para imprimir ciertas figuras sobre una sustancia blanda, se comienza por no darle ninguna forma determinada, y se procura más bien amalgamarla y pulimentarla cuanto es posible. En la misma forma conviene, que lo que está destinado a recibir en toda su extensión representaciones exactas de los seres eternos, sea naturalmente extraño a todas las formas. Por consiguiente, esta madre de las cosas, este receptáculo de todo lo visible y sensible, no lo llamaremos tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni ninguna otra cosa de las que proceden de ellos ni de las que ellos proceden. No nos engañaremos, si decimos que es una especie de ser invisible e informe, propio para recibir en su seno todas las cosas, que participa de lo inteligible de una manera oscura e inexplicable. En cuanto es posible concebir su naturaleza, por lo que precede, sería exactísimo decir, que deviene o se hace fuego, inflamándose; agua, liquidándose; tierra y aire, recibiendo sus formas". (*Timeo*, Obras Completas de Platón, trad. Azcárate. Bs. Aires, 1946).

(2) *Physic.*, lib. I, c. 7.

(3) . . . "transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil". (*Confes.* XII. 6.).

ENTE, ET QUI VIDEBATUR IMPOSSIBILIS ANTIQUIS PHILOSOPHIS. SIC IGITUR PATET QUOD EX NON ENTE FIT ALIQUID NON PER SE, SED PER ACCIDENS. Y después de poner Aristóteles el ejemplo del perro que nace del caballo en cuanto que es no-perro, pero que si "per se" derivara del caballo tendría que nacer en cuanto que es no-caballo, comenta Santo Tomás: "Sic etiam est de ente: fit enim ens aliquid ex non ente *hoc*, quod fit ens: unde non fit aliquid *per se* ex ente, neque *per se* ex non ente, hoc enim *per se* significat aliquid fieri ex non ente, si fiat ex non ente in quantum est *non ens*. Et sicut non removetur nec omne animal vel non animal ab eo ex quo aliquid fit; sic non removetur ab eo ex quo fit hoc ens, neque *omne esse* neque *omne non esse*: quia id quod fit hoc ens, quod est ignis, habet aliquid esse, quia est aer: et aliquid non esse, quia non est ignis".

Santo Tomás sigue comentando que lo precedente es insuficiente, porque hasta ahora el ente ha resultado "per accidens" del ente y del no-ente, y conviene poner algo de lo cual resulte "per se". Acude entonces con Aristóteles a la potencia y al acto. "Ex ente igitur in potentia fit aliquid *per se*, ex ente autem in actu vel ex non ente fit aliquid "*per accidens*". Hoc autem dicit, quia materia, quae est in potentia, est id ex quo fit aliquid *per se*: haec est enim quae intrat substantiae rei factae. Sed ex privatione vel forma praecedente fit aliquid "*per accidens*", in quantum materiae, ex qua fit aliquid *per se*, conveniebat esse sub tali forma, vel sub tali privatione". (4).

Mas para comprender debidamente a la materia primera en sus funciones es necesario anotar algunos de los diversos aspectos en que se nos ofrece la materia primera. Podríamos muy bien distinguir en primer lugar dos aspectos generales: a) la materia primera *secundum se* y b) *secundum refferibilitatem ad substantiam*; cada uno de los cuales a su vez se subdividiría en lo que podríamos llamar: *rationes de facto* y *rationes de jure*, trasladando al campo de la filosofía la terminología del derecho.

En el primero de estos dos aspectos la materia prima es considerada *secundum se*, es decir despojándola de todo lo que le es propio por razón de sustancia, resultando así lo que Aristóteles definía diciendo: "materia *secundum se*, id est secundum sui essentiam considerata, nullatenus est neque quid, id est neque substantia, neque qualitas neque aliquid aliorum generum, quibus ens dividitur vel determinatur"; con la cual definición negativa nos muestra Aristóteles el sentido de la materia primera ut sic, negándole toda relación a la sustancia.

Dentro de este primer aspecto podemos considerar la "ratio de facto" y la "ratio de jure":

a) "De facto" la materia primera, *secundum se* considerada, es un ser potencial del todo indeterminado, cuya única razón de ser es "ser principio

(4) SANCTI THOMAE, *Opera Omnia*, Parmae, 1865, L. I. Phys., Lectio XIV.

en el género de la sustancia", pues si decimos que es ser potencial, lo decimos en cuanto que lo es *per modum* potentiae receptivae, o sea que es ser y es su potencia en cuanto que está en potencia para forma, en cuanto que su entidad potencial es su esencia y toda su razón de ser es "ser por la forma"; de donde se deduce que si la materia primera secundum-se-de-facto es algo y tiene cabida en la naturaleza de las cosas, es por la forma.

b) "De jure" la materia primera, secundum se considerada, ut talis, despojándola de toda referibilidad a la forma no tiene cabida en el mundo de la existencia, porque como lo dice Santo Tomás: toda la razón de ser de la materia primera es ser principio en el género de la sustancia; por tanto considerada secundum-se-de-jure se la debe concebir exenta de todo aquello que le pertenezca por razón de la sustancia y como precisamente la sustancia (forma) es la única razón de su ser, tenemos que si la despojamos de todo lo que diga relación a la forma, la despojamos de su ser; de donde se deduce claramente que secundum-se-de-jure la materia primera no tiene sentido en el mundo de las cosas.

Con estas consideraciones hemos concretado y delineado el primer aspecto de la materia primera o sea "secundum se" considerada. Mas aún se nos presenta en la materia primera un segundo aspecto o sea "secundum refferibilitatem ad substantiam", siendo este aspecto el que nos delimita y manifiesta, si la materia primera es o no es un ser, si ser en potencia o en acto. Pero como es condición requerida por nuestra inteligencia "el distinguir para entender y unir", también aquí nos vemos precisados a notar, como antes, "la ratio de facto y la ratio de jure":

a) "De facto" la materia primera, considerada según su referibilidad a la sustancia, o sea tal como se halla de hecho en la naturaleza de las cosas vemos que no tiene sentido como ser potencial, sino que "de facto" no existe sino la materia segunda, o la materia primera informada; por lo cual podríamos decir que la materia primera lo es todo bajo la condición de no ser nada, pues si calificamos a la materia primera con el ser y sus atributos es *per modum* potentiae receptivae, es decir, con la condición de ser toda ella "pasividad" con respecto a toda forma; por lo tanto podemos muy bien concluir que la materia primera secundum refferibilitatem ad substantiam-de-facto no es, ni puede existir, pues de facto está actuada por una forma, perdiendo por lo tanto su "entidad potencial" para tomar una entidad actual, que la recibe de la forma al formar con ella el compuesto o esencia corpórea.

b) "De jure" la materia primera, considerada según la relación a la sustancia, es una entidad potencial, un principio físico intrínseco de composición, el cual por esencia es potencia pura; siendo imposible por consiguiente su existencia sin un acto del cual la reciba. Aunque no es su esencia: el decir relación a la forma, sin embargo necesariamente sigue a la materia primera y a su potencialidad "la tendencia a la forma", y esto porque la forma

es toda su razón de ser, sin la cual no puede existir y sin el orden a la cual no puede ser término de la acción divina, pues necesariamente el término de su acción debe consistir en el ser. De todo lo cual se deduce que la materia primera según relación a la forma es un "ser potencial", cuya esencia es ser una entidad potencial en el género de la sustancia; por lo cual claramente aparece que la materia primera "secundum habitudinem ad substantiam-de-jure" es una entidad potencial real pasiva en el más estricto sentido.

Oscura realidad, la realidad de la materia primera; oscuridad intrínseca a su ser, el más oscuro que podemos encontrar en la naturaleza, el menos inteligible porque es el ser ínfimo al cual le basta para salvar su razón de ser poseer, a fuer de peculio, *su propia potencia*, como afirma Santo Tomás, cuando dice: "entitas potentialis quae materiae primae competit, in quantum est in genere substantiae, minime est aliquid ei superadditum, ut, scilicet, materia esset quid compositum ex entitate et potentia, neque est proprietas necessario materiam consequens, sed simpliciter est ejus natura seu formalitas; licet potentialitas materiae, ut dicens rationem refferibilitatis non sit de ejus essentia sed eam necessario consequatur. Quapropter "si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia quatenus est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, sic dico quod materia sit *sua potentia*. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. ET IDEO MATERIA EST SUA POTENTIA PASSIVA, SICUT EST DEUS SUA POTENTIA ACTIVA. . . ." (5).

¡Admirable aplicación de la noción de potencia y acto, ese claroscuro intelectual del sistema tomista, preñado de claridades y de misterios! Sería en verdad más cómodo e imaginable decir con Suárez que la materia posee un acto entitativo propio, pero ¿y la unión sustancial, y el "unum per se", y la analogía del ser, y la distinción de Creador y creatura? . . . La potencia pura es misteriosa y analógicamente cognoscible en un concepto positivo-negativo, pero ¿acaso la inteligencia del filósofo debe suprimir el misterio porque es un exceso de inteligibilidad frente a los límites de su poder ideativo?

Debemos advertir, además, que la materia se conoce en cuanto es principio "in genere substantiae": es una sustancia incompleta y nuestro intelecto, cuyo objeto formal son las esencias de las cosas materiales, no puede captar la sustancia corpórea sino a través de un doble aspecto: compuesta de sujeto y forma, como un sujeto que posee una forma. Dios mismo conoce la

(5) *Sum. Theol.*, I, q. 54, 3 ad 3; et q. 77, 1 ad 2; et q. 115, 1 ad 2.

materia prima pero en su respectivo *orden*, orden que se reduce exclusivamente a *recibir* la forma.

El acto sustancial primero ¿podría actuar y determinar algo que tuviera razón de acto? El primer principio actual en el ser corpóreo sólo puede ejercer su función en el caso de no encontrar rastro de actualidad. Razón tenía San Agustín para exclamar: "informe, prope nihil. . ." (6).

Junto a la nada, el límite entre la nada y el ser, lo que permite a los seres corpóreos ser lo que no son a no ser lo que son, porque esa sustancia material incompleta es el resquicio de la nada sobre los seres, su principio de limitación y división, su círculo infranqueable para nacer y para morir; τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω ἐξ οὗ γίνεταί τι... εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεταί ἔσχατον) (7).

La materia prima goza de todas las cualidades de la existencia, pero manteniéndose rigurosamente en su función, la más humilde y baja de todas las funciones entitativas. Ha sido concreada por Dios con la forma; así y todo, ninguna forma aun la más perfecta la satisface plenamente, y su idiosincracia es migrar inquieta a través de todas las corrupciones para salvar sus inalienables derechos del más pobre de los seres, mendiga eterna de la forma sustancial. [. . . .] Licet una forma sit perfectior altera, non tamen una informat perfectior modo quam alia, sed omnes eodem modo, scilicet *corruptibile*. Et ideo finis et perfectio materiae non sistit in perfectione alicujus determinatae formae, sed in adaequatione et collectione omnium. Unde habita forma perfectissima, melius est ipsi materiae ad aliam transire, quantumcumque vilioerem, ut suam adaequationem impleat. (8).

Bergson, pretendiendo explicar el papel del cuerpo en la vida del espíritu, hace un profundo análisis de lo extenso y de lo inextenso, de la cantidad y de la cualidad, repudiando la explicación del materialismo y del idealismo. Basado en su método de la intuición, busca ansiosamente la unidad de lo real exterior, unidad indivisa, continuidad que él no encuentra en la naturaleza, sino en el interior de su espíritu y de su memoria; achaca por eso al empirismo que descuida la verdadera experiencia del contacto inmediato del espíritu con su objeto para suplirla con una experiencia desarticulada "en vista de las exigencias de la vida práctica". Y por otro lado critica al dogmatismo, porque aceptando los fenómenos discontinuos, realiza una construcción y una síntesis arbitraria, lo que él llamaría con ironía: "una metafísica *construida*". Luego no queda más recurso que acudir a lo que él llamaba "el recodo de la experiencia".

¿No tuvo Bergson la idea genial aunque exagerada del concepto de ma-

(6) *Confes.*, XII. 6.

(7) *Phys.* I, 9, 192 a 31.

(8) JOANNES A STO. THOMA, *Phil. Nat.*, P. I, q. III, art. 4; edic. Reiser (Marietti).

teria primera? . . . Afirma que el movimiento es una realidad. Nosotros los tomistas afirmamos que se identifica *subjetivamente* con la sustancia, con el ser corpóreo, con la naturaleza en su definición de: "principium motus et quietis". La "quidditas mobilis" es la movilidad radical, la fuente y raíz de la movilidad formal: es el "ens mobile", grado de visualización de todo el universo físico-corpóreo en el primer grado de abstracción o inteligibilidad.

"La conservación de la vida —dice Bergson— exige que distingamos en nuestra experiencia diaria, cosas inertes y acciones ejercidas por estas acciones en el espacio".

¿Cómo se podría franquear la distancia que media entre las sensaciones o cualidades y el movimiento o cantidad? Las cualidades son heterogéneas, los movimientos homogéneos; las sensaciones indivisibles, los movimientos divisibles.

Bergson luchaba inconscientemente a nuestro favor cuando rechazaba el concepto de movimiento como un mero accidente o cambio de posiciones, dentro del género de la cantidad, que para él no podía explicar jamás la unión íntima entre las sensaciones cualitativas y continuas con los objetos de esas sensaciones, cuantitativos y discontinuos. Era en realidad el problema de la unión de la materia con la forma, la unión de la potencia y del acto, del elemento *cuanto* y del elemento *cual*, del principio determinado y del principio especificador, de ese dualismo irreductible de la naturaleza sólo explicable por la potencia y el acto: la potencia debe toda su entidad al acto y el acto toda su entidad a la potencia, y se comunican mutuamente sus propias cualidades formando una unidad indivisible. La pasividad y actividad de la doctrina hylemórfica podría haber satisfecho plenamente a Bergson si no se lo impidiera su método intuitivo y de su duración, junto con el *arranque* vital del torbellino de la vida en reacción al lastre de la materia.

"Ligad —dice Bergson— los objetos discontinuos de vuestra experiencia diaria; resolved enseguida la continuidad inmóvil de sus cualidades en sacudimientos *in situ*; uníos a esos movimientos separandoos del espacio divisible que los sub-extiende, para no considerar más que la movilidad, ese acto indiviso que percibe vuestra conciencia: obtendréis de la materia una visión, fatigosa tal vez para vuestra imaginación, pero pura y desembarazada de lo que las exigencias de la vida os hacen añadir en la percepción exterior. El cambio está en todas partes, pero en profundidad; nosotros lo localizamos en varias partes, pero en superficie; y constituímos de este modo cuerpos a la vez estables en cuanto a sus cualidades y movibles en cuanto a sus posiciones, realizando un sencillo cambio de lugar, a nuestros ojos, la transformación universal". (Materia y memoria, cap. IV).

II

Ontología de la forma sustancial

Una vez más aparece proyectado sobre la sustancia corpórea el fecundísimo principio de *potencia* y *acto*.

Aristóteles tenía la obsesión del *movimiento*, del acontecer, del devenir (*γενέσθαι*). El acontecer accidental se demostraba por sí solo, por la mera aparición de las formas ocultas y latentes; pero el acontecer sustancial implicaba toda una "revisión" del concepto mismo de ser o existir (), de pura raigambre metafísica, cuya aplicación debía verificarse en el orden corpóreo, en esa realidad desconcertante del "motus" (*κίνησις*).

Encuentro aquí, a mi parecer, el carácter profundamente realista de la mente aristotélica. La más honda realidad óptica venía a descubrirse en la más vulgar de las realidades físicas. La inteligencia gravitaba sobre lo sensible. La inteligibilidad se volcaba sobre la materia para sorprender el rayo co-incidente de la *forma*, descendida desde el cielo platónico hasta la entraña misma de la cosa, poseída por ésta como un "haber", un peculio inalienable, un acto, una perfección, una especie, *οὐσία* como dirían los griegos.

Aristóteles continuó y perfeccionó la "idea" (*εἶδος*) de Platón a cuya imitación (*μίμησης*) se hacían todas las cosas, y por eso no vacila en creer que la forma es algo *divino* y *apetecible* (In Phys. I, 192, 17), siendo ésta la razón intrínseca de esa cualidad de la materia que se llama "apetito", indigencia de perfección. "Forma est finis materiae", dice Sto. Tomás comentando a Aristóteles, y explicando en concisa frase la naturaleza de ese apetito declara: "Nihil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam, ut potentia ad actum" (In Phys. I, 15. Opera Omnia, Parmae, 1865).

Aristóteles reserva para la filosofía primera el tratar sobre la naturaleza y número de la forma. Esto revela su carácter ontológico, su actualidad en el orden esencial de la sustancia corpórea. En el problema de la forma se juega, no cabe duda, todo el problema de la universalidad y realidad del concepto. Una prueba eficaz de este aserto es la explicación del principio de individuación dada por las diferentes escuelas; escotista, suareziana y tomista. Salvar la especie dentro del individuo y el individuo dentro de la especie, equivale a salvar la maravillosa síntesis: *universal-concreto*, mal planteada por Hegel y Husserl y resuelta por ambos de una manera puramente lógica. La naturaleza de la forma esclarece el misterio del movimiento de los seres buscando su propia y específica determinación.

Para el método intuitivo de Bergson —obsesionado también por el movimiento— la teoría aristotélica de las formas es una "concepción estática

de la realidad". Afirma que la forma "es una instantánea tomada sobre una transición" (Evol. Creadora, cap. IV). Vuelve a insistir una y otra vez sobre la manera inmóvil de concebir el cambio según el método platónico-aristotélico y que de la inmutabilidad se pasa al devenir por vía de disminución o atenuación, "las ideas o formas —agrega— son la totalidad de la *realidad inteligible*, es decir, de la verdad en cuanto que unidas representan el equilibrio teórico del ser. La oscilación indefinida alrededor de este punto de equilibrio es la *realidad sensible*". (Evol. Creadora, c. v.).

El abuso que el mecanicismo había hecho de la inteligencia condujo a Bergson hasta el punto de exagerar la naturaleza estática de la inteligencia humana frente al problema de la vida. Su actitud fué una actitud reaccionaria en extremo, subversiva hasta del sentido común.

Pero la forma aristotélica en su función de principio sustancial, que da el "*esse substantiale simpliciter*", es en verdad una reivindicación de la realidad del movimiento definida por el mismo Aristóteles (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέγεια - Ph. 3.1 "actusentis in potentia prout in potentia". Esto explica lo que existe de inmutable dentro del movimiento, por lo cual se salva el movimiento mismo, su esencia más pura y neta, esa actualización incompleta, esa potencialidad actual y ese acto potencial, requisito indispensable para establecer el desequilibrio necesario en todo fenómeno vital, el *hacerse* constante sin solución de continuidad. Al contrario de lo que pensaba Bergson, la forma aristotélica no estabiliza de una manera inerte y fría sino que determina el ser específico y por consiguiente la *operación* específica de la sustancia. Es el principio de su actividad, y como las cosas son inteligibles en la medida de su acto, constituye también su inteligibilidad. Considerada de este modo la sustancia corpórea resulta un compuesto que resuelve todas las antinomias inexplicables para Bergson en su ansiedad de explicar el móvil por el movimiento. La sustancia es la *fusión* de estos dos principios de actividad y pasividad que se llama "materia prima" y "forma sustancial".

La concepción aristotélica se balancea sobre el vértigo de dos abismos donde queda sepultada la realidad móvil del universo: el *nominalismo* y el *intuicionismo*. O se afirma que toda cosa se especifica por su principio individual, y tenemos el nominalismo que niega la entidad formal como perfección del ser, o bien se niega la forma a la cual tiende todo movimiento por temor de que su actuación rompa y destruya la corriente continua de ese mismo movimiento, ya que ella es captada en el concepto que para Bergson significa la muerte de la vida porque significa el método mecanicista y materialista del filósofo de su tiempo. Se consideraba que el móvil era un soporte inerte, concepción netamente nominalista de la sustancia. Pero sabemos que la sustancia es la *permanencia* en el ser, la *per-sistencia* que dura, la fuente primordial del devenir sustancial. Y lo que nosotros captamos con nuestro concepto queda captado en su íntima realidad móvil —acto poten-

cial— desde el momento que el concepto y el acto de entender es una *identidad intencional* con el objeto real, y de ninguna manera una representación o fotografía o copia cartesiana de la realidad. La forma, pues, no sólo reivindica el movimiento sino también la naturaleza de nuestro entender, que no es intuitivo por vía irracional o instintiva, sino “eidético” por vía intelectual.

Podemos afirmar que nuestro conocimiento es un conocimiento “formal”, no porque conozcamos la forma separada de la materia sino porque en el compuesto sustancial la forma representa todo su contenido inteligible. Santo Tomás establece un principio básico para la comprensión exacta de la realidad corpórea cuyo principio formal venimos dilucidando: “Omne quod est actu; vel est ipse actus, vel est potentia participans actum . . . actus enim participatus a materia nihil est quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam”. (Qdl. III, a. 1) El Angélico se coloca en la línea aristotélica y zanja toda la realidad del “ens mobile” en materia y forma, pasividad informada por la actualidad, unión indivisa de la potencia y del acto, constitutivo profundo y radical de esa realidad ambigua que es el movimiento, cuyo único punto de aprehensión en el que realmente está presente y existe es precisamente el punto en que se declara fugitivo y transeúnte.

Existe un adagio escolástico que se formula así: “forma educitur de potentia materiae”. La forma se saca de la potencia de la materia. Con ello se intenta explicar la naturaleza *originativa* de la forma sustancial al mismo tiempo que se confirma su verdadera naturaleza. Pero pueden encerrarse varios equívocos en su interpretación. Esos equívocos redundan en la naturaleza del *todo* sustancial, porque puede uno imaginarse que la unidad de la sustancia es a semejanza de la unidad que resulta de dos piedras unidas por medio del cemento. Ni la forma se saca de la potencia de la materia como de un receptáculo donde se hallara oculta y latente (opinión de los antiguos filósofos) ni tampoco adviene extrínsecamente, porque en este caso formaría con la materia una tercera realidad lo que nos llevaría a un proceso indefinido sin encontrar jamás la inmutabilidad y verdadera unidad de la sustancia, de ser materia y forma los primerísimos principios del cuerpo, no originados el uno del otro, no principiaados sino opuestos y contrarios con una oposición y contrariedad puramente *privativa*. Luego no queda sino la única posibilidad de considerar la educción de la forma como la actualización de algo que estaba precontenido no objetiva sino *subjetivamente* en la misma materia, como está contenido el acto en la potencia que lo produce.

Valga, si no, la autoridad expresa del Doctor Angélico: “. . . actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia”. (Summa Theol. I. q. 90. a 2 ad 2).

Lo que Juan de Sto. Tomás llama “productio quaedam *“trasmutativa”*”.

"Eductio non fit per hoc, quod aliqua forma ab extra superaddatur materiae, sed per ejus transmutationem innascatur in ipsa materia". (Ph. Nat. I. q. 4, a. 1).

Sacar una forma de la materia no es, en resumidas cuentas, sino *trasmutarse* la misma materia. Este principio arroja luz abundante sobre la unión misma de la materia con la forma, que a su vez, nos deslinda con precisión los verdaderos constitutivos y la realidad, no *imaginada*, sino *pensada* de la sustancia corpórea. La unión de materia y forma constituye un modelo original, único y exclusivo en medio de todas las uniones físicas, ya que la sustancia integrada por esos elementos es la realidad más unificada y simple, porque carece de la composición cuantitativa y extensa, si consideramos esa misma sustancia en su razón formal. En el orden cuantitativo la unión *precede* siempre a las cosas unidas y es una realidad distinta de los términos, porque se hacen unibles debido a la acción del agente. Esto impide que integren una misma realidad. El *todo* será siempre distinto de las *partes*, una tercera realidad principiada. Pero en el caso de la unión de materia y forma, notamos con sorpresa que la unión no precede sino que es una resultancia de la misma entidad de ambos principios. La materia y la forma se unen comunicándose su propia causalidad. Es la unión característica de toda potencia con su acto respectivo integrando un "unum per se", de modo que lo resultante no es una tercera realidad distinta de las partes unidas, sino que es toda y únicamente la realidad de ambas partes. Toda la esencia de la potencia es deberse íntegramente al acto, y toda la esencia del acto es deberse íntegramente a la potencia. Ningún ser se ordena a otro según todo lo que es fuera de la materia prima y la forma sustancial. El saldo líquido de esta unión es la sustancia "una e indivisa".

El acto y la potencia no necesitan ser limados para su unión; el acto no necesita ser más acto ni la potencia más potencia, sino que poseen en sí mismas toda la razón de su comunicabilidad que es su propia entidad. (Juan de Sto. Tomás. Phil. Nat. I. 6. 3).

Como corolario final quiero dejar consignado este pensamiento: volver a las fuentes de Aristóteles y Santo Tomás significa cicatrizar las más profundas heridas de la inteligencia moderna en su búsqueda de la verdad.

HÉCTOR J. ANDERL, C. M. F.

Profesor en los Cursos de Filosofía del Colegio
Máximo de los P.P. del Inmaculado Corazón de
María, Villa Claret (Córdoba).

BIBLIOGRAFIAS

EL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA PERSONA CREADA EN LA TRADICION TOMISTA, por F. Francisco P. Muñiz, Salamanca, 1947.

La persona humana —su ser y su hacer— ha sido siempre, y será, uno de los temas nucleares de toda filosofía que se precie de tener algún contacto con las inquietudes del hombre concreto. La razón es bien clara: todos los problemas humanos se centran, en última instancia, en la persona.

Esta preocupación por el ser personal es una nota característica del tomismo. Nos revela, del modo más patente que posible sea, cómo su Doctor supo trascender el contenido del pensamiento aristotélico, guardando empeño, y muy celosamente, sus principios directivos. Aquí, mejor que en cualquier otro punto, es dable asistir a la transfiguración de la metafísica griega en filosofía cristiana, bajo la luz vivificante de la Revelación. Sin ceder un ápice en los principios racionales, antes bien ahondándolos y llevándolos a sus últimas consecuencias, Santo Tomás ha elaborado, con la ayuda extrínseca de las verdades que la fe nos propone acerca de la Encarnación del Verbo, su magnífica síntesis doctrinal de la persona, colocada en la línea del más puro aristotelismo, pero extraordinariamente más profunda, coherente y luminosa que todo lo que la sabiduría griega haya podido excogitar ⁽¹⁾.

La parte más delicada y difícil de esta doctrina, es, sin duda alguna, la determinación de la estructura ontológica de la persona. El Doctor Común ha investigado a fondo el problema, valiéndose de un instrumental conceptual llevado a su máxima precisión. Pero al exponer el resultado de sus estudios, nunca trató *explícitamente* del constitutivo formal de la persona considerado *in abstracto*; ello caía fuera del límite prefijado a sus búsquedas: la

⁽¹⁾ Léanse, sobre este punto, las notables páginas de O. N. DERISI, "Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás", C. C. C., Buenos Aires, 1945, págs. 276-295.

estructura de la persona *in concreto*. Esta es la causa de que los tomistas no estén de acuerdo al precisar en qué consiste realmente la *subsistencia*.

El P. Muñiz nos brinda un notable estudio que proyecta mucha luz sobre tan compleja cuestión. No se trata de un trabajo expositivo: el autor supone a sus lectores familiarizados ya con la doctrina tomista de la persona y bien al tanto de las divergencias que separan a los seguidores de la interpretación de Cayetano de los que sostienen la de Capréolo. Es una investigación de tipo histórico-positivo destinada a esclarecer el sentir de la antigua tradición tomista acerca del punto más debatido de toda la metafísica. (Maritain ha llamado a la subsistencia "la cruz de los metafísicos", y con toda razón).

Divide el P. Muñiz su trabajo en cuatro partes: en la primera estudia la opinión de Capréolo en sus propios textos y a través de los escritos de los más antiguos tomistas; en la segunda hace lo mismo con la de Cayetano; en la tercera compara ambas teorías, destacando sus puntos de contacto y de divergencia; por fin, analiza la opinión del Card. Billot, quien hace del existir (*esse*) substancial el constitutivo intrínseco de la persona.

I. — Los textos de Capréolo nos convencen de que en su opinión el supuesto no añade a la naturaleza individua sino la existencia substancial. Este ser (*esse*) no pertenece intrínsecamente al supuesto, sino connotativamente: la persona, por lo tanto es la naturaleza individua connotando el ser substancial. De esta manera, lo que formal e intrínsecamente hace que la naturaleza individua sea persona es *su orden al existir*.

Todos los tomistas anteriores y posteriores a Cayetano —el autor los estudia detenidamente— han entendido así a Capréolo: Pedro Niger (-|- 1481), Pedro Bórgomo (-|- 1482), Pablo Sónquinas (-|- 1494), Domingo de Flandria (-|- 1500), Silvestre de Prierio (-|- 1525), Crisóstomo Javelli (-|- 1538), el mismo Card. Cayetano (-|- 1534), y después de él, Bartolomé Medina (-|- 1581), Domingo Báñez (-|- 1604), Pedro de Ledesma (-|- 1616). Pablo Nazario (-|- 1646), Juan de Santo Tomás (-|- 1644), Pedro Labat (-|- 1670).

Idéntico parecer expresan, fuera del tomismo, Pedro Fonseca (-|- 1559), Francisco Suárez (-|- 1616), Vázquez (-|- 1604), Valencia (-|- 1603) y Oviedo (-|- 1651).

Que el supuesto no sea otra cosa que la naturaleza individua connotando al existir, ya lo enseñan, antes de Capréolo, Pedro Palúdano (-|- 1342), Natal Herveo (-|- 1323) y Egidio Romano (-|- 1316).

II. — Es bien conocido el largo pasaje donde el Card. Cayetano concibe a la subsistencia como un *modo substancial* que completa a la naturaleza individua, haciéndola inmediatamente apta para recibir su existir incomunicable. Pero también es corriente ver aplicado al ilustre comentarista el injus-

to calificativo de "inventor de este modo" (2). Injusto porque el mismo Cayetano, al estudiar este "modo substancial" que hizo suyo, cita a Escoto y Juan de Nápoles, que lo rechazaban *ya en el siglo XIII*. Gracias a un dato hallado en Fonseca, el P. M. logra seguir la historia de este "modo".

Lo expone y defiende Tomás de Argentina (-|- 1357), lo ataca en 1357 Juan de Nápoles y antes, en 1307-1308 Durando de San Porciano y Duns Escoto (-1308), aparece por vez primera en el opúsculo "De compositione angelorum" de Egidio Romano (redactado después de 1287 y antes de 1290).

III. — Santo Tomás ha establecido con toda precisión la distinción real entre la persona y la naturaleza individua —como entre el todo y la parte—. Sobre esta base Capréolo y Cayetano han edificado sus respectivas teorías.

Coinciden en cinco puntos: 1) el existir substancial pertenece a la constitución de la persona pero extrínsecamente; 2) la persona es el sujeto del ser substancial, y con el cual se relaciona como la potencia a su acto; 3) por lo tanto, la persona es realmente distinta del existir y anterior a él; 4) consiguientemente, no hay que buscar el constitutivo formal de la persona en la línea de la existencia, sino en la línea de la naturaleza; 5) en fin, y como lógica consecuencia de lo establecido, la subsistencia es algo ontológicamente anterior al existir y posterior a la naturaleza individua.

¿En qué consiste esta formalidad intermedia? Este es el punto de *divergencia*. Para Capréolo es el orden que la naturaleza tiene a su propio existir substancial; para Cayetano, en cambio, es un modo substancial, realmente distinto de la naturaleza, a la cual termina, haciéndola incomunicable para todo existir que no sea el suyo propio.

IV. — Sabido es que el Card. Billot ha propuesto, como genuino parecer del Doctor Común, al existir substancial como constitutivo formal de la persona. Tanto ha pesado su afirmación que no sólo sus discípulos (De María, Collin, Boyer) la han adoptado como auténtica expresión del pensamiento de Santo Tomás y de la antigua escuela dominicana, sino que ha encontrado defensores en el propio campo tomista (Peguès, Raeymaeker, Degl' Innocenti). Contra todos ellos lleva el P. M. un vigoroso ataque, que ocupa más de la mitad de la obra. Expone con toda objetividad y amplitud los fundamentos de la opinión billotista; textos aducidos de Santo Tomás, tradición tomista, argumentos de razón. Pasa luego a desmenuzarlos, en un abrumador acopio de textos, cuidadosamente ubicados en su marco original, ano-

(2) "Primus inventor modi personalitatis Caietanus fuit"; "Teste inventore suo, est terminus purus" (L. Billot, *De Verbo Incarnato*, Roma, 1942, pág. 125 y 83); "Le veritable inventeur du modo est Cajétan" (D. Michel, *D. T. C.*, t. VII, col. 1.722).

tando sus relaciones con las demás partes de la síntesis del Angélico y la época precisa en que fueron redactados. Hace este trabajo con las obras del Doctor Común y de la más antigua escuela tomista, desde Anibaldo de Anibaldis (-1270) que fué compañero y amigo del Santo, hasta Cayetano, deteniéndose en Natal Herveo, Palúdano, Juan de Nápoles, y Capréolo. La conclusión fluye espontáneamente: todos los antiguos maestros son abiertamente contrarios a la tesis billotista.

La razón de esta actitud es evidente: esta teoría conduce lógicamente a la negación de tres principios fundamentales del tomismo: la distinción real entre la esencia creada y su existencia, la limitación de la existencia por la esencia y la analogía entre el orden entitativo y el operativo. El P. M. estudia este punto con toda detención, ilustrando sus conclusiones con amplias citas de los antiguos maestros.

La última sección de esta cuarta parte la consagra a la "solución de los argumentos aducidos en favor de la opinión existencialista": textos de Santo Tomás mal interpretados, autores erróneamente citados. En este punto —es el fuerte del P. M.— analiza con maestría los pasajes invocados por los autores billotistas, estableciendo por el contexto y lugares paralelos su sentido exacto. Entre los tomistas antiguos excluye, naturalmente, a Capréolo y Palúdano, abiertamente contrarios a la teoría que se les atribuye. El primero en sostenerla es Egidio Romano, bien que poco después se corrigiera para propugnar el "modo substancial". Juan de Nápoles y Diego Deza son muy imprecisos, aunque no parecen inclinarse a la opinión "existencialista". Lo contrario sucede con Medina y Biescas, ciertamente oscuros, pero al parecer favorables a ella. Los demás tomistas citados (Zumel, Blas de la Concepción, De Aguirre, Babenstuber) claramente la sostuvieron.

Pero queda todavía una duda por resolver. Vázquez y Valencia, jesuitas, dan a entender que la opinión corriente entre los tomistas de su época era la de Zumel. Vuelve otra vez el P. M. al análisis textual de los maestros del tomismo del siglo XVII (Vitoria, Torres, Melchor Cano, Sotomayor, Mancio de Corpus Christi, Guevara, Juan Vicente) para concluir en la inexactitud de la información de los jesuitas nombrados.

Resuelve, finalmente, los argumentos "de razón", para terminar su obra sintetizando los resultados de su investigación: tanto la opinión de Capréolo como la de Cayetano encuadran perfectamente dentro de la doctrina de Santo Tomás y tienen firme apoyo en la tradición tomista; la de Billot, por el contrario, es conciliable con el tomismo.

Nos hemos detenido en la exposición del contenido de esta obra —escondido bajo humilde apariencia— porque juzgamos que estudios de esta índole tienen una significación especial en tiempos tan agitados como los que nos tocan vivir. Cuando todo parece tambalear es confortante escu-

char la voz madura y llena de sabiduría de los antiguos maestros. Es el testimonio vivo de la perennidad de los valores del espíritu, que en el tomismo hallan su más apropiado medio de expresión. Es también un índice de la libertad intelectual de estos grandes buscadores de la verdad. Es, en fin, signo claro de la perpetua vigencia de nuestra doctrina: en momentos en que todo el esfuerzo filosófico parece concentrarse en el hombre concreto — en el *Desein* y su finitud— son más actuales que nunca las reflexiones de los que con honda penetración de la realidad humana analizaron tan minuciosamente su intimidad ontológica.

No vamos a probar la necesidad de fundamentar toda especulación antropológica en una metafísica de la persona: ello es demasiado evidente para los que nos profesamos discípulos de Santo Tomás, y en la actualidad aparece cada vez más claro para los que no opinan como nosotros. Pero citaremos sólo como ejemplo la notable obra de Jean Mouroux *Sens chrétien de l'homme* cuya clave es precisamente la doctrina tomista de la persona y las dos valiosas obritas de Maritain, *La personne et le bien commun* y el *Court traité de l'existence* (3).

El ropaje verbal es de otra época; pero la verdad que expresa es de perenne actualidad.

El estilo puramente técnico del estudio del P. M. restringe ciertamente su público. Hasta podría resultar fastidioso para quienes prefieren la comodidad de lo impreciso al rigor formal. Pero “¿por qué habría de extrañarnos que espíritus amantes de la facilidad tengan por vano refinamiento escolástico, por un rompecabezas chino, las elucidaciones en que Cayetano y Juan de Santo Tomás nos muestran que la subsistencia es distinta a la vez de la esencia y de la existencia y nos la describen como un modo substancial?” —nos dice Maritain en su último libro. La filosofía —también la teología, mal que pese a ciertos “teólogos” recientes— es un alimento recio. Quien quiera nutrirse con él debe estar aclimatado a las alturas del tercer grado de abstracción: de otro modo se indigestaría.

Sin embargo —y ya en trance de hacer observaciones críticas— creemos que también las obras técnicas deben procurar aligerarse en lo posible del peso de las fórmulas. Mezclarlas indistintamente en la trama de la redacción puede, sobre todo cuando están en otro idioma, molestar la lectura. Nada perdería el estilo tan preciso del P. M. si tradujese, o al menos distinguiese con otro tipo de letra, los giros latinos que abundan en su libro (“*de ratione suppositi*”, “*per modum connotati*”, “*separatim et per se*”, etc.).

(3) M. DE MARÍA, *Philosophia, Ontologia*, pág. 519. CH. BOYER, *Cursus philosophiae*, Buenos Aires, 1942, t. II, pág. 278; L. DE RAEYMAECKER, *Philosophie de l'être*, Louvain, 1946, pág. 257.

Pero a pesar de estos y otros defectos menores, el trabajo del P. M. constituye una valiosa contribución al estudio de la metafísica de la persona. En el fondo es un alegato contra el abuso de la autoridad de Capréolo, bajo cuya égida han colocado los billotistas su tesis ⁽⁴⁾ (es interesante observar cómo su afirmación ha llevado a sus mismos adversarios a creerla realmente de aquél). Sin embargo, aporta valores bien positivos. Para nosotros, tomistas americanos, tan alejados de los grandes centros de investigación europeos y de sus ricas bibliotecas, el mayor es habernos permitido oír la voz de nuestros antiguos maestros en esas largas citas (muchas veces de códices únicos o de ediciones que hoy cuentan con escasos ejemplares) cuidadosamente ilustradas con su contexto y lugares paralelos, que ocupan las tres cuartas partes de la obra; contacto circunstancial, pero emocionante, y, lo esperamos, de efectos permanentes.

G. P. LEZAMA.

FILOSOFIA DE LA HISTORIA, por *Francisco Sawicki*, traducción de Manuel D. Fornell, Capitel, Buenos Aires, 1948.

La editorial Capitel de Buenos Aires dió a luz el año pasado una publicación, eligiendo con muy buen criterio una obra, que une a la reconocida autoridad científica de su autor la exposición ordenada y el examen serio de los más fundamentales temas de la Filosofía de la Historia, de tal manera que puede considerarse —no obstante su reducida extensión— un verdadero tratado de la materia. Nos referimos al libro de Francisco Sawicki, recientemente traducido entre nosotros por Manuel D. Fornell, *Filosofía de la Historia*, del que haremos una exposición resumida, que permita obtener una idea clara de los temas tratados y del conjunto de la obra.

En un capítulo introductorio el autor precisa el concepto de la disciplina que constituye el objeto de su estudio, analizando rápidamente las nociones de Filosofía y de Historia y observa que una verdadera Filosofía de la Historia debe centrarse en una sólida Metafísica y una correcta Lógica de la Historia, posición ésta que informa toda su obra.

La primera parte la dedica Sawicki a lo que llama Metafísica de la His-

⁽⁴⁾ F. X. MAQUART, *Metaphysica ostensiva*, París, 1938, pág. 156. En cambio J. GREDT, *Elementa philosophiae*, Freiburg, 1937, t. II, pág. 128, establece correctamente las diversas posiciones; lo mismo R. GARRIGOU-LAGRANGE que por su parte no ve verdadera oposición entre Capréolo y Cayetano. Cf. *De Deo Trino*, Torino, 1944, pág. 103 y 105; *De Christo Salvatore*, Torino, 1945, págs. 104, 111 y 115 y *La síntesis tomista*, Buenos Aires, 1947, págs. 242, 246 y 487.

toria, en la que analiza el *hecho histórico* en sus causas y principios. El primer factor que estudia y que constituye la causa inmediata y el órgano verdadero y propio de la historia es el *hombre*, el cual debe ser apreciado no sólo en cuanto a su identidad de naturaleza en todos los individuos sino mirando las diferencias individuales en orden a la inteligencia, la voluntad, el temperamento, capacidad de producción, etc., circunstancias muy dignas de consideración desde que influyen eficaz y directamente en la actividad histórica. Recalca al efecto, que es necesario no exagerar el estudio de lo individual hasta llegar al extremo de clasificar individualidades como lo pretende la moderna "psicología individual", a la que critica acertadamente. Es de lamentar la ausencia en este capítulo de una doctrina de la persona que hubiera iluminado la cuestión desde un plano metafísico.

El segundo factor de la Historia es la masa. Entra aquí el autor a la consideración de uno de los puntos más interesantes y debatidos de la Filosofía de la Historia: la mutua influencia de la masa y la personalidad en la causación del devenir histórico, tomando el vocablo personalidad nó en la acepción filosófica de persona sino "en el sentido enfático de grandeza de espíritu que sobrepasa la mediocridad de la multitud" y acentúa la importancia de este último factor en interesantes páginas que abundan en ejemplos históricos.

La segunda categoría de factor histórico está constituida por la *naturaleza* que en forma indirecta contribuye a determinar el curso de la Historia, en virtud de su influencia sobre la vida intelectual, volitiva y afectiva del hombre, naturaleza externa y naturaleza interna, esto es, el cuerpo con sus disposiciones constantes esenciales y las variables y su incidencia en el obrar propiamente humano.

El tercer gran factor natural de la historia es el "*milieu cultural*", que comprende no sólo el trabajo cultural humano sino también sus productos y que consiste en "el fruto de la actividad humana de la cual por lo tanto depende". En esta forma Sawicki centra —como se deduce además de todo el capítulo— todo el problema de la cultura en la persona humana.

Divide su exposición en 1º.) *Cultura ideal*, en cuanto mira al perfeccionamiento del alma, cultura interior, espiritual, personal. 2º.) *Cultura real* que atiende al mundo de las cosas que rodean al hombre, cultura objetiva y externa. 3º.) *Las organizaciones sociales* que el hombre forma para la realización de sus fines culturales, ideales y reales: la Iglesia y el Estado, las dos instituciones sociales más perfectas en lo espiritual y temporal, respectivamente. En este capítulo, el autor se dedica a examinar cada uno de los factores intervinientes no tanto en sí mismo cuanto en sus influencias recíprocas y sus incidencias en la Historia, en tanto que causas eficientes o condicionantes del devenir histórico, lo cual se adecúa, a nuestro juicio, con más

exactitud al carácter de la obra, que una mera relación de hechos o estudio particular de instituciones.

Factores sobrenaturales. Luego de la exposición de los factores naturales de la historia se plantea el autor el problema de si junto a estos actúan también fuerzas trascendentes, si lo divino llega a nosotros e influye en las acciones humanas hasta incidir en aquéllas que formalmente tienen valor histórico, concluyendo afirmativamente. El historiador, dice, tratará de ver esa causalidad divina en primera línea a la luz de los "hechos históricos", y no solamente en aquellos sucesos que necesariamente suponen y exigen una causa de orden superior sino también debe haber una "alusión a la Providencia, aún cuando todos los hechos como tales puedan explicarse con causas naturales". Critica aquí, con sólida argumentación la doctrina del naturalismo histórico.

Sumamente interesante resulta el capítulo referente a la ley *histórica*, en donde Sawicki, luego de exponer el concepto genérico de ley que puede considerarse conforme a la definición clásica de Sto. Tomás ⁽¹⁾ y hacer un análisis de la ley moral y la ley física, concluye afirmando que, si bien la Historia no presenta una absoluta regularidad, de ninguna manera podemos negar la existencia de leyes en el sentido amplio que nos den la explicación del sentido de los hechos y nos permitan hasta preveerlos, en razón del sujeto agente de la historia, el hombre, y el influjo a que está sometido por parte de sus propios impulsos y del ambiente.

Considera Sawicki que el *Sentido de la Historia* constituye uno de los problemas mas arduos de la Filosofía de la Historia y que consiste en saber si, aparte de los fines propios de las acciones históricas aisladas, existe un fin en el cual converja todo el conjunto de la vida histórica. En una primera parte que titula "El fin de la historia querido por Dios" sostiene que así como el hombre —en cuanto ser individual— fué creado para un fin determinado, así también él —en cuanto ser social— y la sociedad humana toda tiene un fin determinado y, en consecuencia, obligaciones y deberes impuestos por Dios. Distingue luego el fin último inmanente y trascendente de la historia.

Estudia enseguida el *curso real de la historia* para determinar hasta qué punto la humanidad ha alcanzado un fin unitario, incluyendo un interesante estudio sobre el progreso y sus características tal como es admisible encontrarlo en el devenir histórico. Expone luego la *estructura de la Historia* afirmando que es necesario al estudioso explicarse los acontecimientos asignándoles el lugar que les corresponde en el todo. Es menester, dice, hallar el "punto central" de la historia que no es otro que Cristo; el na-

⁽¹⁾ *Summa Theologica*, I-II, 90, 1.

cimiento del Redentor es el eje sobre el cual gira y se mueve la historia de todos los tiempos, tanto pasados como futuros.

Del conocimiento histórico. Procediendo con recto criterio metódico recuerda Sawicki lo expuesto al principio de la obra sobre el objeto del conocimiento histórico, cual es "la evolución de la humanidad en sus manifestaciones de importancia social" y reconociendo que la línea de demarcación de esa *importancia social* no puede trazarse netamente. Luego de analizar el concepto aristotélico de ciencia, sostiene Sawicki que la historia pertenece a las ciencias individuales en virtud de la naturaleza de su objeto —que son individualidades pronunciadas— y del carácter especial del conocimiento histórico que pretende comprender la índole característica de los diversos períodos de la evolución y los acontecimientos de la vida humana, no careciendo, por otra parte, el evento histórico de analogías y regularidades, que pueden ser tenidas como leyes en el sentido amplio.

En este problema tan arduo y debatido de la Filosofía de la Historia, el de las características del conocimiento histórico y de si el mismo alcanza el grado de ciencia, el autor nos ofrece observaciones sumamente interesantes y llenas de sugerencias. Mas hubiera sido de desear una clara y completa exposición de la doctrina de la ciencia, que nos permitiese ubicar a la Historia. Nos parece que en un tratado de Filosofía de la Historia debe tener cabida como capítulo fundamental para una ordenada y exacta comprensión de la misma, aquella consideración epistemológica, que Sawicki sólo roza sin llegar a su verdadero y profundo planteamiento.

Luego de exponer las diferentes partes del método histórico, expresa el autor que el historiador no sólo debe constatar los hechos, debe explicarlos, comprenderlos por sus causas. En esta tarea de explicación se ha de tener primordialmente en cuenta el sujeto agente de la historia, el hombre, estudiando su psicología individual y social, los motivos de su acción, los caracteres del tiempo, etc. requiriéndose además en el historiador una especial capacidad de penetración en una vida psíquica diversa de la propia.

El resumen nos ha resultado demasiado extenso y no disponemos ya de espacio para hacer una ajustada apreciación crítica de la obra de Sawicki. El lector tiene ya suficientes elementos de juicio para estimar su valor y utilidad. Resalta en el tratado del sabio católico alemán la exposición lógica y bien encadenada de los temas estudiados, ilustrados en todo el curso de la obra con ejemplos de hechos y doctrinas aparecidos en el devenir de los tiempos.

Al examinar los factores naturales de la Historia nos los presenta bajo un aspecto sumamente interesante, aquel aspecto bajo el cual los hombres, los hechos y las instituciones adquieren verdadera formalidad histórica, esto es, por su influencia en la evolución de la humanidad en sus manifestaciones

de importancia social. Abundan las páginas, en las que el autor, al tratar de cada factor en particular, lo relaciona con todos los otros y luego cada uno de ellos con aquél, de tal manera que resulta una completa relación de las mutuas influencias de los factores históricos, su jerarquía y su eficacia real en la producción de los eventos, que configuran el devenir histórico.

Los grandes principios y tesis de la Filosofía Perenne, expuestos con lenguaje flexible, sin terminología escolástica, informan la obra de Sawicki. El centro de sus preocupaciones como filósofo de la historia, lo constituye la persona humana en su dignidad de ser inteligente, libre e hijo de Dios.

Una disciplina de contenido tan amplio, como es la Filosofía de la Historia, no podía evidentemente ser abarcada en su totalidad en una obra de reducida extensión como la de Sawicki. No obstante el autor nos ofrece una completa vista panorámica, grávida de interesantes sugerencias y suministra material científico y abundante bibliografía para quien desee profundizar en el estudio de las cuestiones concernientes al tema.

La traducción de Manuel E. Fornell es buena y cuidada y a él somos deudores de tener en lengua castellana una obra considerada fundamental, sobre una disciplina que se caracteriza por la pobreza de bibliografía en español.

ABELARDO F. ROSSI.