

CARLOS ASTRADA

EL JUEGO EXISTENCIAL

Babel. Buenos Aires, 1933.

A Ine.

INTRODUCCIÓN

En la filosofía, al contrario de lo que ocurre en la ciencia, la labor del pensador en tanto existente no es algo que puede ser suplido, una tarea susceptible de ser realizada por otro.

Esta labor es una oportunidad absolutamente personal.

En filosofía, por lo mismo que ella es una posibilidad del todo existencial, no cabe la relación de maestro y discípulo.

Para cumplir debidamente la tarea que es el filosofar, cada uno ha de esforzarse por ser su propio maestro.

No obstante, en cierto sentido, aún cabe hablar, en filosofía, de maestro y discípulo, pero esta relación no es otra que la que impone al discípulo el deber intelectual y ético de hacer para sí mismo su propia lección.

Sólo así cobra pleno significado la invocación a un verdadero maestro.

* * *

Movido por un sentimiento de admiración y gratitud, debo escribir en la portada del presente libro el hombre de Martín Heidegger, el filósofo de más significación de occidente, en la hora actual.

Por la pujanza genial de su filosofar ha renacido en el suelo de Germania con una profundidad e ímpetu que sólo conoció Grecia, en el pensamiento de Aristóteles, el afán metafísico.

Fue nuestra dicha haber escuchado en Friburgo la lección existencial de Heidegger, magistral e inolvidable.

No nos ofrecía un nuevo sistema – un sistema más-, ni venía a glosar viejos sistemas consagrados, sino que su lección, centrada en una nueva situación histórica, era la incitación viva y perentoria a un filosofar concreto, tendiente a develar su propio horizonte.

Comprendimos que para ser fieles al imperativo existencial, implícito en tal filosofar, la única relación filosófica que cabía instaurar con este gran maestro había de traducirse por una obligación para con nosotros mismos. La obligación de hacer nuestra propia lección, corriendo el riesgo personal, impuesto por la filosofía así entendida y practicada, y la aventura especulativa de sentirnos inmersos en la movilidad histórica de una problemática surgida de una situación concreta de la existencia humana.

Los temas que constituyen este libro, aunque suponen un punto de vista filosófico – una actitud frente a problemas fundamentales- y un definido criterio metódico en su tratamiento, no sistematizan una doctrina, ni siquiera dibujan el esquema de una posición más o menos sistemática.

El filosofar concreto, a base de una situación existencial, no puede necesariamente propender a lo sistemático, a lo conclusivo.

Como sentenció Kierkegaard, “puede haber un sistema lógico, pero no puede haber ningún sistema de la existencia”.

La existencia es lo concreto y contradictorio, cuya peculiar movilidad mantiene siempre abierto el horizonte en que ha de proyectarse e inscribirse su problemática esencialmente histórica.

Hemos abordado problemas bien concretos, abarcados por un común horizonte, el fondo histórico-existencial sobre el que, perfilándose como agudizados signos de interrogación, se plantean y, a la vez, buscan una respuesta, igualmente concreta y en función de existencialidad.

La actitud, vuelta hacia el filosofar concreto, y el común horizonte existencial otorgan a este trabajo, por sobre la diversidad de sus temas, unidad viva de nexos históricos.

* * *

En los tres primeros capítulos de la primera parte encontrará el lector algunos puntos de vista y conceptos de Heidegger, interpretados con criterio personal, el que nos ha permitido también derivar de ellos consecuencias que, según nuestro modo de pensar, eran viables y legítimas.

Así, en el Capítulo I, la proyección metafísica de la noción de juego es un concepto heideggeriano, y sólo en lo que atañe a su aplicación en la esfera del juego infantil, y a las consecuencias extremas extraídas de dicho concepto es exclusivamente responsable el autor.

En la segunda parte de nuestro trabajo (De teoría existencial), al discutir y valorar posiciones filosóficas cardinales, nos hemos orientado asimismo en un criterio interpretativo personal. Tomamos también aquí el camino del filosofar concreto y del

riesgo de las propias opiniones en la confrontación de puntos de vista y en la forma de plantear y acotar –repensándolos- determinados problemas.

En la última sección, Proyecciones existenciales, hemos tratado de desentrañar la significación existencial de algunos fenómenos que reclaman atención especial por la difusión e importancia humana o social que han adquirido en nuestros días.

En la forma de enfocar y elucidar el sentido de estas manifestaciones pisamos un terreno enteramente personal.

En Fenomenología de la radio y Fenomenología del film creemos haber indagado, dentro de una total situación existencial, el significado humano de estas manifestaciones, y haberlo hecho con un criterio filosófico con que hasta ahora no se las había encarado.

Así, por mucho que se haya escrito sobre el cinema, estamos seguros que la forma integral en que aquí lo consideramos y el punto de vista adoptado nada tienen que ver con las solitas y fragmentarias interpretaciones sobre su alcance social, o significado artístico o técnico.

Otro tanto podemos decir en lo que respecto a la interpretación que ofrecemos de la radio, y a lo que sobre ésta se ha escrito y teorizado.

En Suicidio y tarea existencial aportamos una tesis que no por paradójal y arriesgada nos parece menos verdadera. A base de ella, y al hilo de un postulado existencial, ensayamos explicar una trágica realidad europea: el desinteresado suicidio de jóvenes y adolescentes.

En síntesis, sólo hemos tratado temas que han laborado hondo en nuestra inquietud filosófica y, por lo mismo, solicitado fuertemente nuestra pasión inquisitiva.

A la interrogación que cada uno de ellos nos dirige hemos querido responder desde la situación concreta en que filosofamos, y mostrar en acción una unitaria actitud filosófica en trance de determinar su necesario horizonte.

A medida que nuestro filosofar cobraba tensión e incidía sobre zonas vitales cada vez más sutiles y vulnerables –vale decir, sobre el núcleo extático del existir-, más percibíamos que la totalidad de las estructuras existenciales en que nos movíamos estaba librada a un proceso trascendente, cuya ondulante línea metafísica era la del juego mismo.

Sentíamos que nos habíamos puesto –que estamos-, con nuestro pensamiento y nuestra pasión, en el juego arriesgado y trágico de la existencia. De aquí el título de este libro, en el que, tal como hemos elaborado para nosotros mismos nuestra lección, se la ofrecemos al lector.

Que ahora éste, a su vez, entre a su modo, o cobre conciencia que también él está –quíéralo o no- en el ineludible y aventurado juego de la existencia.

Rosario, enero de 1933.

EN MEDIO DE LA EXISTENCIA

I

EN EL JUEGO DE LA EXISTENCIA

Suele decirse de un hombre, para dar a entender que sabe de hombres y cosas y posee flexibilidad ante las más diferentes circunstancias, que “tiene mundo” o que es “un hombre de mundo”.

¿Qué relación existe aquí entre los vocablos “hombre” y “mundo”?

Tratar de averiguarlo es iniciar toda una investigación filosófica. Y en seguida sospechamos que el problema que se nos plantea tiene ancho horizonte.

Ciertas expresiones, sin duda, vienen cargadas con una significación primaria y trascendente que rara vez el que las emplea con frecuencia atina a desentrañar. Hay toda una filosofía implícita, una oculta sabiduría en ciertos giros y expresiones impuestos y sancionados por el uso idiomático. Con razón se ha dicho que el lenguaje es filosofía condensada.

* * *

Para Kant, el “hombre de mundo” es un “copartícipe en el gran juego de la vida”; y “tener mundo” es “poseer máximas e imitar grandes ejemplos”.

En ambas proposiciones se acusa, en el concepto de “mundo”, una visible alusión, una clara referencia a la existencia humana. Aún más, Kant, en ellas, emplea el concepto de “mundo” en una significación estrictamente existencial.

En la *Crítica de la razón pura*¹, esta significación cobra importancia en la determinación de la esencia de la filosofía. Aquí la filosofía es concebida como sabiduría del mundo.

Los matemáticos, los lógicos, son solo “artistas de la razón”. El filósofo, en cambio, es el “maestro en el ideal”.

¹. *Kritik der Reinen Vernunft. Werke*. Heinrich Schmidt, ed. Kröner Verlag, Leipzig, 1922.

La filosofía, orientada en este concepto de mundo, es, ante todo, un filosofar que apunta al *hombre mismo*; su objeto es el mundo como conjunto de lo humano existente.

En la *Introducción* a sus *Lecciones de Lógica*², Kant nos dice que el concepto de mundo está relacionado con la libertad. La más íntima esencia del mundo es la libertad misma.

Este concepto de mundo aparece también en la *Antropología* de Kant. Para éste, conocimiento del hombre vale tanto como conocimiento del mundo. La antropología pragmática kantiana, sinónima de conocimiento del mundo, es la doctrina del hombre como ser que obra libremente.

Kant opone el conocimiento del mundo al “saber escolar”. Este último radica en una materia técnicamente aprendida y asimilada que no se relaciona primariamente con la existencia humana.

Nos interesa saber en qué consiste y cómo se funcionaliza, en relación a su ámbito, ese gran juego de la vida, y por qué el hombre para ser un copartícipe en él ha de tener mundo. Veamos para ello los antecedentes y las etapas a través de los cuales se constituye el concepto de mundo referido directamente a la existencia humana.

El concepto existencial de mundo

En el pensamiento antiguo, mundo, *cosmos* no tiene al principio el sentido de naturaleza.

Para los presocráticos *cosmos* designa un *estado*, una circunstancia, el modo en que la naturaleza es. Aquí *cosmos* no es, pues, un nombre regional.

² *Vorlesungen Kants über Logik. Loc. cit.*

Parménides habla del *cosmos* como de un estado del conjunto de las cosas. Y Heráclito (en el Fragmento 89) nos dice que “para los que están despiertos hay sólo un *cosmos*, y para los que duermen sucede que cada uno se vuelve a su exclusivo mundo”³.

De modo que, en la antigüedad, mundo no designa ningún distrito ontológico, sino simplemente un estado, un cómo del ser.

Este *cómo* es una determinación del conjunto de las cosas, precede a todo ente o cosa singular. Se refiere a determinados modos de proceder de la existencia humana, vale decir, alude a determinadas circunstancias de ésta como ser, sueño y vigilia.

En los comienzos de la era cristiana se agudiza la elucidación del concepto de “mundo”. Así, en el Nuevo Testamento, *cosmos* significa un modo fundamental de la existencia humana. Este concepto aparece en la *Epístola a los Gálatas* de San Pablo, donde se dice que Cristo, de acuerdo a la voluntad de Dios, nos salvó de este “mundo malo”.

En el *Evangelio* de San Juan, mundo designa la forma fundamental de la existencia humana, alejada de Dios. Aquí *cosmos* es el conjunto de los hombres. Para San Juan, el concepto contrario a mundo, en el significado apuntado, es “vida”, tomada en el sentido de salvación. Cristo es, por consiguiente, la *vida*.

San Agustín transmitió al occidente este concepto de mundo, elaborado por el cristianismo primitivo. Pero en él dicho concepto sufrió una transformación, adquiriendo un doble significado. Primeramente mundo (*mundus*) designa la totalidad de lo creado, el *ens creatum*, y es correlativo del concepto de creador, Dios. En segundo lugar, *mundus*, para San Agustín, significa el que habita el mundo (*habitatores mundi*); los hombres como habitantes del mundo.

Habitantes son los *dilectores*, los que aman el mundo y a él sucumben; son los impíos, los sin Dios, los carnales –aquellos cuya convicción “está en la carne”. Los que aman el

³ Diels, Hermann: *Herackleitos von Ephesos. Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1921.

mundo no conocen a Dios. De modo que mundo en este sentido, son los hombres, los *dilectores*.

Igual dualidad en el concepto de mundo encontramos en Tomás de Aquino. Mundo como universalidad de las criaturas, y mundo como *saeculum*, como los que aman el mundo. De donde, incluso en Santo Tomás, mundo designa un determinado modo fundamental de la existencia humana.

Este concepto cristiano de mundo, con el tiempo, se pule y afina y, con sentido positivo, pasa a significar un modo de existencia del hombre. El empleo del vocablo “mundano” nos orienta acerca de tal mutación.

Kant define mundo como un *idea*. Mundo designa, por un parte, una determinación de las cosas materiales presentes; pero no es ninguna cosa material. Por otro lado, el mundo es referido al hombre y surge como idea de la naturaleza misma de la razón.

De modo que mundo, en tanto su origen como idea, yace en la naturaleza de la razón humana, está relacionado, en un acentuado sentido, con la existencia del hombre.

En síntesis, en el pensamiento kantiano, mundo es la idea de la totalidad de lo creado y en la posible perspectiva de un ser, a su vez, creado y, por ende finito.

Existencia y mundo

De acuerdo al enunciado concepto de mundo, la relación de la existencia humana con el mundo no puede ser una relación que quepa oportunamente establecer, sino que es un rasgo esencial de la existencia misma.

Existencia no es otra cosa que *estar en el mundo*. Y este estar en el mundo pertenece a la esencia de la existencia humana; significa una determinación esencial de la existencia

como tal, y esto con exclusión de toda decisión acerca de si la existencia existe de hecho, o no.

El *estar en el mundo* es la estructura de la trascendencia. La existencia trasciende las cosas, y solo en este elevarse por encima de todo ente puede ella relacionarse con las cosas.

Pero desde el momento que la existencia es también un ente, ella sólo a base de la trascendencia puede relacionarse consigo misma, aún más, ser sí misma⁴.

De modo que la trascendencia es la condición de posibilidad de la identidad de la existencia consigo misma. Esto nos dice que, en esencia, no se trata primero de un sujeto aislado que en seguida adquiriese la facultad de trascender.

El mundo es aquello sobre lo que la trascendencia se proyecta; él es también la base y el punto de partida desde el cual la existencia regula su relacionarse de hecho con las cosas singulares.

En el elevarse por encima de las cosas, la existencia no sale de sí misma, sino que continúa siendo lo que es: existencia. Precisamente en este trascender, ante todo, la existencia deviene ella misma.

En la trascendencia la existencia se mantiene en relación con el mundo. *Existencia* es, pues, esencialmente trascender, y esto como estructura fundamental del *estar en el mundo*.

La comprensión del ser es una parte constitutiva del fenómeno de la trascendencia, así entendido.

Existencia y juego

⁴ Véase 2ª parte, I, *Fenomenología y ontología existencial*.

Vimos que, para Kant, el mundo es el “juego de la vida”. Este juego de la vida está lejos de ser un juego meramente fortuito, casual.

En la esencia de la existencia humana misma se oculta, quizá, un carácter de juego.

El mundo, por lo tanto, como conjunto de lo humano existente, es un juego. Y la misma totalidad del ser tiene el carácter de juego.

¿Qué es, entonces, el juego?

Hay diferentes clases de juego. Desde el juego de cartas, pasando por el juego del acróbata con la muerte, hasta el juego banal del *flirt*, posibilidad de pasión en la esgrima de ojos que juegan con el amor.

Pero por sobre todo está el juego del niño. Fenómeno frecuentemente falseado e ignorado porque se lo contempla y se lo juzga desde el ceño de seriedad del adulto.

En el jugar reside la preeminencia del niño. Pero el adulto, cuando se procura un sustituto del juego, también puede jugar.

Con razón afirma Nietzsche que es una miopía, un error, pensar que el juego y el cuento sólo pertenecen a la niñez, ¡como si en las otras edades de la vida se pudiese vivir sin cuentos y sin juego!

El sucederse de estas edades no aporta nada nuevo a lo esencial. Y lo esencial aquí es la perenne niñez, en cuyos caracteres está ya la estructura fundamental del hombre.

Los adultos dicen poder pasarse sin cuentos y sin juego, pero seriamente piensan y sienten otra cosa. Es explicable, pues “también el niño siente el juego como su trabajo, y el cuento como su verdad”.

El hombre, para ser plenamente hombre —es decir, el niño eterno postulado por Nietzsche—, tiene que invertir los términos de la realidad infantil: sentir el trabajo como su juego, y la verdad como el dramático cuanto que polariza la inquietud consustancial a las vigilias de la existencia.

¿Qué es el juego?, habíamos preguntado.

El juego puede significar la ejecución de un juego, es decir, el lugar mismo. También puede designar el conjunto de reglas conforme a las cuales un juego se realiza.

Estamos lejos de haber dado con lo esencial del juego si pensamos que éste se traduce por la ejecución y observancia de las reglas del juego.

Se acepta que existe alegría en el juego. Evidentemente no se trata de una alegría acarreada por el juego, sino que la alegría yace en el juego mismo.

Para el juego es necesario estar en disposición de ánimo: jugar implica el carácter de estar bien dispuesto.

En realidad, en el juego no hay propiamente alegría, sino, a la inversa, en toda auténtica alegría, en todo buen estado de ánimo, hay juego.

Las disposiciones del alma favorables no son más verdaderas posibilidades del jugar, del poder dejarse poseer por el juego.

“Nosotros no jugamos porque hay juegos, sino que hay juegos porque jugamos”, sentencia admirablemente Heidegger.

El jugar, ante todo, es un libre acontecer, es decir, un acontecer sujeto a reglas, y no una sucesión mecánica de procesos. En el jugar, en tanto es un acontecer, lo esencial no es el obrar y el hacer, en el sentido de ocuparse, sino que lo decisivo es el carácter de situación o el peculiar encontrarse en tal acontecer que yace en el juego.

Desde el momento que en el juego no es lo esencial el hacer, la ocupación, tampoco la regulación que hay en el juego puede traducirse por el acto de dar normas a una actitud, a un modo de conducirse, sino que en el juego mismo se forman, ante todo, las reglas conforme a las cuales el juego acontece.

En realidad, el jugar se ejercita en un juego. Y en el caso en que el juego ha dejado de ser primordial –o sea, libre acontecer- el conjunto de reglas como síntesis de reglas de

juego se desprende del proceso vivo. Tomado en el sentido de reglas de juego separables, el juego, por esencia, deviene frágil y caduco. Ya no es más, en este caso, el jugar primordial.

En el jugar, todo juego se crea un espacio, un ámbito peculiar dentro del cual él se puede formar o transformar.

Trascendencia del juego

Dijimos que el niño tiene la primacía en el jugar.

En el juego del niño yace latente, pero positiva, la esencia metafísica fundamental del hombre.

Jugando, el niño trasciende las cosas – los juguetes- en que su juego se ejercita. Las trasciende, pero en la dirección del jugar mismo.

A través del juguete, o de un objeto cualquiera devenido “juguete” por obra de la imaginación infantil, tiende el proceso vivo que es el jugar del niño a su propia plenitud.

Poseído de alegría, el niño la expresa jugando.

Un carácter peculiar del juego del niño es que éste domina, como soberano, las cosas con que juega, imaginadas por él – como cuando, por ejemplo, de una silla tumbada hace un coche-, sin que estos objetos lleguen a imponérsele en ningún momento como realidad.

Para el niño no existe la diferenciación entre juego y realidad. Los caracteres fundamentales del mundo del niño son los mismos del juego.

Con acierto observa K. Koffka⁵ que aún en el caso en que el niño no juega propiamente su mundo sigue teniendo “caracteres de juego”. Y Piaget⁶ anota que “la realidad es un juego que el niño juega gustoso con los adultos”.

Lo siguiente, consignado como chiste por una revista humorística, tiene un profundo sentido de verdad: Dos niños sentados, con seriedad solemne, en un banco, con los sombreritos metidos hasta los ojos, al preguntarles un señor, que por curiosidad se les aproxima, qué hacían, que estaban tan serios, contestan: “Estamos jugando a los adultos”.

Esta supuesta historieta cómica denuncia un rasgo fundamental del alma infantil. Efectivamente, esos niños, en trance de solemnidad, bien podían jugar a los adultos. Para el niño, la seriedad del adulto sólo es concebible como una posibilidad del juego mismo. Y no puede ser de otro modo desde el momento en que el juego, como juego, es la realidad del niño.

Y aún cuando el niño ensaya explicarse la presencia de ciertas cosas, y para ello su fantasía articula un relato, el inventor de éste no cree seriamente en su contenido, y lo referido conserva, para el niño, el carácter fantástico del cuento.

Sirva de ejemplo a lo precedente este cuento, inventado por un niño de tres años y medio, y dado a conocer por el eminente psicólogo Karl Gras.

Este niño había llegado a preguntarse de dónde procedían los perrillos que veía circular por Stuttgart, y su imaginación comenzó por situar el lugar de origen en Berlín, que para los niños alemanes hace las veces de la tierra donde florece la maravilla. A modo de respuesta a su interrogación, el niño contaba: “En el norte de Berlín hay liebres y perritos sobre el techo. Trepan a éste con una escalerita y juegan arriba unos con otros, y

⁵ *Die Grundlagen der psychischer Entwicklung*. Osterwieck, 1921.

⁶ *La formation du symbole chez l'enfant; imitation, jeu et rêve, image et représentation*. Neuchâtel, Paris, s/f.

después viene un teléfono, ¡sabes!, un alambre largo, y sobre éste vienen ellos a Stuttgart. Por eso están en nuestra ciudad”.

Para el niño inventor del gracioso relato explicativo, éste sólo tiene -y esto es ya tener mucho- un carácter de fantástico cuento de juego.

Yo he visto a un niño jugar. Observándolo he recibido la más alta lección metafísica, e incluso estética. La pura y vibrante línea existencial que dibujaba su juego, se prolongó en mi espíritu por la interrogación metafísica fundamental.

Poseído por una alegría demoníaca por lo impetuosa, este niño jugaba, es decir, trascendía con su actividad cada juguete, cada objeto en que se ejercitaba su juego.

Tras haber sido tocados por la alegría infantil, los juguetes quedaban como cadáveres en la ruta, al alejarse de ellos el ímpetu creador y transeúnte que los animó un momento y les dio sentido.

Pidió una vez, con urgencia anhelosa, un determinado juguete: un automóvil. Al obtenerlo irrumpe en expresiones de alegría. Juega un rato con él; viaja, hace quién sabe qué fantásticos itinerarios, y luego rompe el juguete de marras para fabricar con sus restos quién sabe qué nuevos juguetes, cosas nuevas que anima su fantasía y que devienen en realidad mero incentivo para el ejercitarse de su jugar, para el libre acontecer de su juego. Arranca las ruedas al flamante vehículo, arrastra un instante la caja en ruinas y en seguida la deja de lado. Pero el torbellino trascendente se apodera de las ruedas del ex auto; luego de hacer rodar dos en distintas direcciones toma las dos restantes y les extrae los rayos. Se las ensarta en el bracito y, como con un trofeo, corre triunfante. Se detiene. Ha llegado al éxtasis de alegría, y el niño, con el bracito estirado hacia arriba y los ojos iluminados, rompe a cantar, inventa una melodía.

Contemplando este espectáculo pensé que, ya en el plano del juego de la creación estética, una alegría semejante, alegría transportada en su propio ímpetu, debió ser la que se exaltó a sí misma en el canto “A la alegría” de Schiller.

Del juego del niño, en tanto proceso que trasciende cada cosa en que se ejercita, arranca la inquietud que estremece la existencia y la proyecta hacia el ser, es decir, hacia la comprensión del ser.

El temblor metafísico esencial que agita al ente psico-físico –zigzag de relámpago sobre la nada- está ya dibujado en la línea ondulante y dinámica del juego del niño.

La voz de la pura alegría infantil no es más que el canto de sirena que se eleva de las profundidades abismáticas de la existencia llamando al hombre al *juego del ser*.

Juego de la trascendencia

El juego que la trascendencia de la existencia, como tal, juega, se llama *mundo*.

El estar en el mundo es el jugar primordial del juego en que todo existir fáctico tiene que ejercitarse. Sólo en virtud de esto la existencia puede transcurrir, desarrollarse. Y este transcurrir, a su vez, tiene lugar porque el existir fáctico es puesto en el juego, es jugado en una forma u otra en el decurso de su propia duración.

La existencia se conduce ni más ni menos como el jugador profesional. “Jugador”, en el lenguaje corriente, es el que está siempre en el juego, el que deja transcurrir su vida en el tapete.

La filosofía debe ser la enmienda del lenguaje ordinario, nos dice Lichtenberg. Y tal función viene desempeñando en estas reflexiones, pues al filosofar sobre nuestro tema no hacemos más que desentrañar y precisar lo que está ya contenido en las palabras y expresiones: juego, jugar, haberse puesto juego o haberse jugado, etc.

Del juego en que se juega toda existencia fáctica, la inteligencia vulgar no percibe nada. Por eso esta inteligencia se siente presa de espanto cuando llega a notar que la existencia humana está puesta toda en el *juego de la trascendencia*.

(La inteligencia vulgar es el antagonista, el contradictor del filosofar como trascender. Juntamente con el filosofar, como liberación del hombre en su existencia, nace la inteligencia vulgar y afirma frente al juego de la trascendencia su señorío, resuelta a permanecer siempre anclada en una posición firme, en una postura (asidero) al margen de toda peligrosa vicisitud. De aquí que el filosofar —es decir, el jugarse de la existencia en la trascendencia— es la permanente ofensiva, el incesante ataque contra la inteligencia vulgar y su extrema y destemplada irritabilidad).

El juego de la trascendencia no es el desenvolverse de un proceso en un sujeto aislado, sino que este juego se traduce por un éxtasis, mejor aún, se funcionaliza en un éxtasis.

En este surgir extático, la existencia humana se ha elevado por encima de las cosas; ella ya ha jugado en torno y más allá de ellas.

En el juego metafísico de la existencia, que se realiza dentro del margen que deja la libertad, yace el fundamento último de la peculiar seriedad de la existencia humana. Esta seriedad es la alegría del juego que, recogida en sí misma, cristaliza en actitud estática. Es la capa de hielo que el dinamismo juguetón de la corriente profunda ha solidificado en su superficie, aparentemente quieta.

Contemplando el juego en su carácter esencial, es una libre formación, en la medida que ésta se forma en el juego mismo.

Porque el juego es un libre formar supone una sujeción, pero no respecto a un producto cualquiera aislado, sino que en el jugar mismo se forma esta sujeción y con relación al juego mismo, a su proceso vivo y autónomo. De aquí que el jugar del juego sea un

acontecer en sí indesglosable y no algo así como un relacionarse con un objeto separado de su proceso.

En uno de los sentidos de la trascendencia corresponde este juego a la existencia. Pero el jugar de ésta no es absolutamente un jugar *con* las cosas, tampoco un jugar *con* el ser, sino que en este jugar *la existencia humana juega el ser*. Y esto alude al carácter eminentemente productivo del juego.

De modo que la trascendencia es un juego, y este juego no es casual.

La existencia humana está puesta en el juego de la comprensión del ser.

En la trascendencia trasluce la arista rigurosa y cortante de la existencia.

La existencia es esencialmente nula. El conocimiento de esta nulidad que es la existencia es el juego en que el hombre está puesto.

Esta nulidad nos dice de la falta de asidero de la existencia. La carencia de asidero pertenece a la esencia de la trascendencia y, por ende, a la esencia de la existencia misma.

Porque está entregada a su propia nada y carece, en su último fundamento, de todo asidero, la existencia fáctica tiene que buscarse un sostén.

Se mantiene entonces en el juego en que ella está puesta. Y este mantenerse en el juego se llama *concepción del mundo*.

Concepción del mundo es un modo esencia de mantenerse en la trascendencia. De donde la existencia no *tiene* concepción del mundo, sino que ella *es*, ante todo, concepción del mundo.

El hecho de que el hombre se esfuerce por una expresa concepción del mundo y que ésta llega a ser comunicable y de ella puedan participar y hacer uso otras personas es ya una consecuencia del fenómeno primario de ser, la existencia, concepción del mundo.

El carácter manifiesto de la concepción del mundo es necesario y explicable, pero no puede servir de base para interpretar el fenómeno primordial que es la concepción del mundo en su raíz existencial.

El hombre solo *existe* a base de la comprensión del ser, bastando para ello la comprensión pre-ontológica. De hecho y siempre el hombre ha comprendido y comprende el ser, aunque carezca de su concepto. Tarea del filosofar es hacer que esta comprensión llegue a ser expresa y temática.

La comprensión del ser es un hilo de luz, tenso sobre la nada. Hilo que va hacia el ser porque sale de la nada y pasa por lo más finito dentro de lo finito –la existencia.

Sobre este hilo el hombre mantiene el equilibrio –riesgo que corre sólo una vez- de su existir.

La existencia humana es el acróbata que sobre la cuerda floja de la trascendencia *juega el ser*, y sólo puede ganar la nada.

II

EXISTENCIALIDAD DE LA FILOSOFÍA

¿Cuál es el fundamento originario y cuál la finalidad –tarea peculiar- de la filosofía?

Situaremos el primero en la razón lógica, definida como función esencial, es decir, tomada en su puro y necesario movimiento, limpia de todo lastre empírico y ajena a toda contingencia.

Así concebida, la razón lógica y su expresión genuina, el juicio, ¿es verdaderamente una función primaria?

Si afirmamos, estableciendo esto como premisa, queda centrada la filosofía en la crítica de la razón lógica y se impone, por consiguiente, su cientificidad, su pretensión de definirse a sí misma, según su tendencia, “como ciencia exacta” (Husserl).

Pero, de acuerdo a la precedente definición y la tarea que ésta supone, ¿implica la filosofía una actividad primaria?

¿No es más bien una derivada y adjetiva, la que ya supone, anterior a todo juicio lógico, una previa revelación ontológica?

Heidegger ha mostrado el falso fundamento en que se asentaba el señorío de la lógica en el dominio de la filosofía.

El enunciado no es el lugar originario de la verdad. Demostrada la impotencia del entendimiento en la indagación sobre la nada y el ser, “la idea de la lógica se deshace en el torbellino de una interrogación más primordial”.

La lógica, en las dos direcciones que recorre su peculiar movimiento, nos lleva más allá de la teoría del conocimiento, concebida ésta como problema de carácter lógico.

Hacia arriba, en pos de la universalidad última, como hacia abajo, en dirección a lo singular en su extrema expresión, la estructura lógica desemboca necesariamente en lo metafísico.

Este hecho también invalida la pretendida hegemonía de la lógica en la esfera de la filosofía.

En consecuencia, la filosofía viene a ser, en su raíz última, metafísica, vale decir, conocimiento del ser.

Si es así, ¿dónde centrar esta actividad metafísica u ontológica?; ¿cómo determinar su carácter esencial y acotar su radio?

La filosofía, segura de su fuente y pugnando hacia ésta, ha de afirmarse en su intención originaria y develar su horizonte, que no es otro que el mismo de la existencia humana.

* * *

La filosofía no es ninguna ciencia. Pero esto no significa que ella pueda y deba ser científica.

Al decir que la filosofía no es ciencia queremos dar a entender que la filosofía no está comprendida en la especie “ciencia”⁷.

Que la filosofía no sea ciencia no es una insuficiencia suya, sino que es superfluo que ella lo sea.

Todas las ciencias proceden de la filosofía, tienen en ésta su raíz.

En Grecia la filosofía no estaba subordinada a la ciencia, sino a la inversa, la ciencia a la filosofía.

Los griegos conocían el plural “filosofías”; pero para ellos la *proto-philosophia*, la *prima philosophia*, no constituía una filosofía entre otras.

Concebir la “filosofía primera” como una filosofía entre otras es un error de que es responsable Descartes, quien incluso identificó *ideal de exactitud* con *ciencia fundamental*.

Sus *Meditationes de Prima Philosophia*⁸ dan cuenta de aquel error, que ha sido fatal para la filosofía.

Kant se esforzó, precisamente, por quebrantar, por abolir aquella identidad cartesiana entre exactitud y ciencia fundamental.

¿En qué se diferencia la filosofía de la ciencia, y cómo se relacionan ambas?

La filosofía es más científica que toda ciencia, porque sólo en ella reside la posibilidad de la ciencia.

La ciencia es siempre conocimiento de las cosas y no del ser de éstas.

⁷ Véase III, *Existencialidad de la ciencia*.

⁸ *Oeuvres* t. VII. Ch. Adam y Paul Tannery (eds.) París, Le Cerf, 1897-1910.

En tanto ella es ciencia de las cosas, es esencialmente conocimiento de un dominio determinado. De aquí que toda ciencia sea necesariamente *ciencia particular*. Ya esta expresión es tautológica desde que la ciencia, como conocimiento de las cosas, lo es siempre de un dominio particular. No hay, pues, ciencia de lo general.

La ciencia, como conocimiento de las cosas, ha llegado con sus raíces hasta la esencia primaria de la existencia humana misma, vale decir, hasta la trascendencia –la trascendencia que hace posible la comprensión del ser.

Si la ciencia es una auténtica posibilidad existencial, ella tiene necesariamente sus límites, límites que acotan su dominio, y la determinan.

El límite de la ciencia es la trascendencia, o sea la comprensión del ser.

La ciencia, en tanto investigación de las cosas, de todo lo óntico, requiere, con el planteamiento de problemas, un tema peculiar, éste, un objeto a conocer; el objeto, una posibilidad de manifestación, de evidenciarse; a su vez, esta última, una comprensión del ser.

Pero la comprensión del ser sólo es posible en el trascender de la existencia.

Este trascender, que hace posible la ciencia, es la esencia misma de la filosofía. Aquí radica la diferencia entre filosofía y ciencia.

Trascender es filosofar, o sea, comprensión del ser. La filosofía, en este sentido, es la liberación de la existencia humana en su esencia.

El expreso trascender, como filosofar, es el ser libre del hombre en su fondo esencial.

La existencia filosofa porque trasciende, vale decir, porque alumbra en ella la comprensión del ser. Ya Platón nos dice (en *El Sofista*) que el filósofo se ha aplicado a traer constantemente a su visión el ser. “El se mantiene en la claridad de la comprensión del ser”⁹.

⁹ *Platons Werke*. ed. Fr. Schleiermacher. Berlin, Reimer, 1855.

Y Aristóteles afirma (*Metafísica*¹⁰, VII, I, 1028 b) que “lo que en todo tiempo se ha buscado, se busca ahora y se buscará siempre, se expresa por la interrogación: ¿qué es el ser?”

* * *

La filosofía no es algo desvinculado de la existencia humana, cerniéndose por encima de ésta como una constelación hacia la cual sólo es dable al hombre, por misterioso don de contemplación, levantar los ojos en determinados momentos.

No es, pues, una luz proyectada desde arriba, para, por secreto designio, iluminar el curso terrenal de nuestra vida; algo extrínseco a nuestra humana esencia con lo que ésta puede entrar en contacto por un azar divino.

Por el contrario, la filosofía es una actividad –un acontecer- esencialmente enraizada en las estructuras mismas de nuestra existencia.

El hombre es un ente psico-físico que se encuentra en medio de las cosas, consignado necesariamente a lo óntico. A este ente llamado hombre le han sido reveladas las cosas, es decir, el ente que él no es, y, a la vez, el ente psico-físico que él mismo es.

Este modo de ser del hombre es la *existencia* en él. Vale decir que aquella revelación de las cosas y de sí mismo tiene lugar porque el hombre existe.

El filosofar es consustancial al hombre, en tanto existente, sin que esto implique suponer que a la existencia humana, por ser tal, acompañe en su discurrir cotidiano la filosofía como una manifestación necesaria.

“Existir”, en el sentido del común vivir, no es fatalmente filosofar.

¹⁰ *Metaphysica. The Works of Aristotle.* W.D. Ross (ed.) vol. VIII. Oxford, 1928.

Para el ejercicio de esta actividad queda un margen de libertad. En la concreta existencia humana, la filosofía es una posibilidad latente que puede, por lo tanto, acontecer o no.

Dios, como ser omnisciente e infinito, no necesita filosofar; el animal, por cuanto vive y no *existe*, no puede filosofar. Sólo al hombre, menos que un Dios y mucho más que un animal, le es dada en su existencia finita la posibilidad de la filosofía.

Pero en la existencia humana, el filosofar, como posibilidad latente, necesita ser puesto en libertad para que llegue a ser efectivo. Debemos liberar en nosotros el acontecer esencial que es la filosofía.

De donde, frente a la filosofía –al filosofar–, como libre posibilidad de nuestra existencia finita, cabe nuestra elección. Es una oportunidad que podemos tomarnos.

Libremente elegimos la filosofía, la asimos, por así decir, y dejamos que acontezca en nosotros y con nosotros mismos.

La filosofía es un modo de ser de la existencia humana y, como tal, debe ser concebida retrotrayéndola a la propia existencia.

A primera vista podría pensarse que esta afirmación implica una crasa recaída en el “subjetivismo” antropologista o psicologista, tan luego después de treinta años de victoriosa superación de esta postura por parte de la crítica fenomenológica y su consecuencia, la instauración de una “lógica pura”.

Muy lejos de esto, la inclusión retroactiva de la filosofía en la existencia humana abre la vía en dirección opuesta, para una develación del “subjetivismo” mediante una total radicalización de su problema.

La metafísica de la existencia, sobre la base de una analítica de la subjetividad del sujeto, se diferencia estrictamente de toda antropología filosófica¹¹.

¹¹ Véase 2ª parte, II, *Ontología existencial y simbolismo de las formas*.

* * *

El filosofar, entonces, pertenece no al hombre como sujeto empírico-psicológico, sino a algo más originario que el hombre: a las estructuras de su existencia finita, o sea, a la finitud del hombre.

No cabe, por tanto, hablar, en este caso, de “antropologismo”, puesto que el *ego* no deviene centro de la filosofía, sino que ésta es concebida en retorno a la existencia, la que precisamente, según su esencia, es excéntrica, y en su excentricidad, entregada a su propia nada.

El conocimiento de nosotros mismos no es más que el esfuerzo por recobrar nuestra existencia de su excentricidad.

* * *

La filosofía es la única instancia de sí misma; sólo ella puede decidir acerca de su propia posibilidad.

Relacionándose consigo misma, ha de entenderse únicamente a partir de sí misma.

Representa, en último análisis, una actividad irreferible a otra cosa que no sea ella misma.

La filosofía es una libre posibilidad del hombre y, como tal, finita. Pero *finitud* no significa no poder llegar al fin. La finitud no está al fin, sino al comienzo de la filosofía y así debe ser recogida en la idea de ésta.

La filosofía, al contrario de la ciencia, no da ningún indicio sobre el objeto, sino sobre la convicción y el modo de ser del filosofante, del hombre que filosofa.

Todo conocimiento esencial concierne directamente a la existencia del hombre que filosofa.

Como afirma Kierkegaard, sólo el conocer que se relaciona esencialmente con la existencia es un conocer esencial.

El conocimiento esencial no es un conocimiento que se relaciona con algo que se encuentra en la existencia, y que sea así como objeto de aquél, sino que él sólo tiene que ver con el cognoscente mismo, en tanto éste es esencialmente un hombre existente.

¿Qué es, entonces, el filósofo?

El filósofo no es definible en términos abstractos y generales. Y esto porque él con su actividad y convicción filosóficas hace de la existencia un presente, una actualidad temporal.

Como bien lo destaca Jaspers, el filósofo es más que mero cognoscente.

La época histórica en que al filósofo le ha tocado vivir, el tiempo con su problemática e interna movilidad, deben estar y de hecho están presentes en su personalidad.

En el filósofo, las latentes fuerzas históricas de la época, pugnando por una decisión vital, ascienden a plena claridad.

De modo sustancial, el filósofo representa lo que su época histórica es. “El filósofo es el corazón en la vida de la época”.

Por eso el filósofo es, ante todo, un hombre que siempre responde con su propia personalidad, la que él arriesga íntegra en el descubrimiento y determinación viva de un contenido existencial, de un contenido que esencialmente atañe al destino del hombre en tanto existente.

De aquí que, corriendo permanentemente el riesgo de la verdad o del error, lo que él afirma y piensa ha de ser en su persona íntima vivencia y convicción existencial.

EXISTENCIALIDAD DE LA CIENCIA

La ciencia es una posibilidad de la existencia humana.

Esta posibilidad, por ser problemática y precaria, introduce un estado de inquietud en la existencia.

El hombre ha hecho y hace ciencia. Este hacer trae un camino que ya el hombre no puede desandar.

Necesitamos determinar cómo se relaciona la ciencia con la existencia del hombre, qué lugar tiene la ciencia en medio de la existencia humana.

Se nos plantea así el problema existencial de la ciencia.

En la segunda mitad del siglo XIX empezó a acentuarse la tendencia a equiparar ciencia con resultado de la ciencia, a concebir la labor científica sólo por sus resultados.

Veamos cómo se ha llegado a esta identificación de ciencia y resultado.

Ante todo, la ciencia entraña un modo determinado de tender hacia la verdad, de investigarla y captarla en su red conceptual para luego poder comunicarla, transmitirla.

¿En qué consiste la verdad científica?

Para saberlo, antes tenemos que averiguar cuál es la esencia de la verdad en general.

Desde Platón y Aristóteles, la verdad ha sido concebida como una propiedad del enunciado, como oriunda de la proposición lógica.

La verdad, entonces, es verdad del enunciado, verdad de la proposición.

Esta concepción se ha mantenido en la historia de la filosofía occidental hasta Husserl.

Ahora bien, si la verdad está en las proposiciones, entonces la ciencia es, como la define Husserl (en las *Investigaciones Lógicas*¹²), una fundamentación conexa de proposiciones verdaderas¹³.

El movimiento peculiar de la ciencia, el proceso de su manifestación, tiene lugar en enunciados, en proposiciones y conceptos.

De modo que, de acuerdo al precedente concepto lógico de ciencia, ésta ha llegado a ser comprendida como resultado, como sedimentación en proposiciones conexas, en teorías lógicamente estructuradas.

Cohen, llevado por su tendencia logicista en la explicación del conocimiento científico, llegó a considerar el resultado como el momento que hay que tener exclusivamente en cuenta en la actividad de la ciencia. “El factum de la ciencia –afirma- yace en los libros impresos”.

Ciencia, para él, es sólo lo que ha cristalizado en resultados, en teorías discursivamente formuladas.

Pero a esta manera de concebir la ciencia escapa lo esencial de la misma.

Para comprender y determinar radicalmente el fenómeno *ciencia* es necesario interrogar primariamente a la existencia que hace ciencia. Sólo así lograremos, incluso, una perspectiva válida para enfocar, y acotar en el proceso de la actividad científica, el modo de ser del *resultado*.

Para llegar a la raíz de la ciencia hay que penetrar en la vida que hace ciencia.

En el total proceso de la actividad cognitiva “el resultado no es más –como dice Hegel- que el cadáver que tras de sí ha dejado la vida”.

¿Cuál es el movimiento peculiar del hombre entregado a hacer ciencia?

¿Cuál el resorte primario de esta actividad que ha llegado a ser precipua en él?

¹² *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag. Halle, 1922.

¹³ Véase nuestro ensayo *El problema epistemológico en la filosofía actual*. Córdoba, 1927.

Antes de responder a estas interrogaciones, es necesario dejar establecido que el lugar originario de la verdad no es, de ningún modo, el enunciado; que la verdad no es una propiedad de la proposición.

La afirmación de que el lugar de la verdad es el enunciado tiene un doble sentido.

Debemos distinguir en ella la mera relación predicativa y la relación referida a la verdad o relación verdadera. La proposición es una relación formal, independiente del contenido material; y su verdad formal se define por la exactitud. La segunda se refiere a la cosa sobre la que se enuncia, y traduce la verdad material.

De acuerdo a esta dualidad, tenemos que distinguir entre las reglas que rigen la exactitud, y las normas propias de la verdad material. Esta distinción corresponde a la que Husserl establece entre “lógica de la consecuencia” y “lógica del contenido material”.

En la relación verdadera los términos relacionados son el objeto y el sujeto que enuncia. Enunciar sobre algo significa estar ya antes en la cosa sobre la que tiene lugar el enunciado.

El mero enunciado no nos proporciona ningún acceso al objeto.

La definición tradicional de la verdad como congruencia del intelecto con la cosa (*adaequatio intellectus ad rem*) presupone ya el originario estar en el tema del enunciado, en la cosa sobre la que éste enuncia.

Precisamente, es posible el contralor del enunciado porque nosotros previamente nos detenemos en la cosa misma que es materia del enunciado.

De modo que primariamente no es verdadera la proposición por la que se expresa el enunciado, sino la cosa misma, la que previamente es *evidente*.

La verdad en el sentido de revelación, de desocultación, solo corresponde a la cosa misma. Y sólo en una significación derivada corresponde la verdad a la proposición que enuncia.

La verdad de la cosa, según su esencia, se relaciona con el modo de ser del ente que la descubre.

La verdad pertenece, entonces, a la existencia. Esta pertenencia hace posible la verdad como desocultación, como manifestación de las cosas.

La existencia humana es una estructura esencialmente abierta para las cosas. Ella descubre cosas.

En tanto el hombre existe acontece el descubrimiento de cosas. Descubrir significa, aquí, arrancar las cosas de la ocultación en que yacen. La existencia humana es, pues, esencialmente descubridora de cosas.

La verdad *existe*. La existencia es el modo de ser de la verdad.

Las proposiciones tienen *validez* porque la verdad existe.

Sólo relacionándose con las cosas puede la existencia estar en la verdad.

De lo dicho resulta que la proposición lógica no es el lugar de la verdad, sino la verdad, como determinación esencial de la existencia humana, el lugar originario de la proposición.

* * *

En la medida en que la ciencia es una conexión de proposiciones verdaderas, la ciencia es un modo de la verdad.

Desde el momento que la verdad pertenece primariamente a la existencia, la ciencia, en tanto representa un modo singular de estar en la verdad, es una determinación esencial de la existencia humana.

Esto no puede significar que de hecho siempre pertenezca la ciencia a la existencia.

La existencia, aún sin ciencia, puede estar en la verdad. La ciencia es una libre posibilidad del hombre, en tanto existente.

La ciencia presupone una inferencia pre-científica. La existencia humana es inferida antes de toda ciencia.

La existencia pre-científica suministra a la existencia científica su fundamento.

Llamamos existencia pre-científica a aquella cuya revelación no ha tenido lugar a través de la ciencia.

Todo lo que ha surgido en lucha con las cosas, a las que la existencia se encuentra consignada, está descubierto, manifiesto para ésta.

Antes de toda ciencia estaban descubiertos, y eran hallables para la existencia, la montaña, el mar, el bosque, la estrella.

La verdad significa desocultación, revelación de la existencia. Luego la ciencia es un modo de desocultación de la existencia, vale decir, el modo en que el ente que es el hombre mismo está manifiesto, en tanto éste *existe en la ciencia*.

De aquí que la ciencia, para ser tal, tiene que ser más que ciencia, o sea, filosofía¹⁴.

Habíamos preguntado cuál es el resorte primario que impulsa al hombre a hacer ciencia.

La ciencia no es mera colección de conocimientos, ni sistematización de resultados.

Ante todo, la ciencia existe en la pasión con que el hombre interroga, en el entusiasmo con que él se lanza a descubrir las cosas, en la reflexión crítica con que da cuenta de la presencia de éstas, de su representación, y explica las posibles relaciones entre ellas.

* * *

Nietzsche tuvo la intuición del problema existencial de la ciencia.

¹⁴ Véase II, *Existencialidad de la filosofía*.

Ya al concebir *El nacimiento de la tragedia*¹⁵, su reflexión se detuvo en el fenómeno del pensamiento griego y sus proyecciones teóricas.

Se preguntó, partiendo de esta consideración, por el significado de la ciencia como “síntoma de la vida”.

Nos dice que lo que él en esta ocasión logró asir fue algo temible y peligroso, un “problema con cuernos”; un problema nuevo. ¡La ciencia misma, la ciencia que ha venido haciendo el hombre occidental, considerada por primera vez como problemática y precaria!

Nietzsche llegó a la conclusión de que “el problema de la ciencia no puede ser elucidado sobre el terreno de la ciencia misma”.

Claramente ha visto Nietzsche que, en relación a la verdad, la proposición lógica juega un papel secundario. Ya vimos que las proposiciones son válidas porque primariamente la verdad *existe*.

“La proposición –afirma en *Wille zur Macht*¹⁶- no contiene ningún criterio de verdad, sino un imperativo sobre lo que debe valer como verdadero”.

Lotze ya nos había dicho que son proposiciones verdaderas las que tienen *validez*.

Agrega Nietzsche, certeramente, que la creencia en las cosas es el supuesto para la creencia en la lógica.

De aquí concluye que las cosas pertenecen a nuestra óptica.

* * *

Las cosas han llegado a ser evidentes antes de toda actividad científica tendiente a hacerlas tales, a revelarlas. En tanto manifiestas, las cosas son siempre hallables.

¹⁵ *Nietzsches Werke*. Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1905-1911.

¹⁶ *Ed. cit.*

De donde la ciencia no es una actividad necesaria, sino que es una libre posibilidad de la existencia humana. Pero si la ciencia es posible, es porque las cosas yacen en una cierta ocultación, la que precisamente es eliminable por medio de la ciencia.

Así la luz de la estrella, parpadeo de su fantástica lejanía, oculta su enorme cuerpo celeste, descubierto, en sus proporciones, por la astronomía, y determinable, en sus propiedades, por la física astronómica.

La capacidad de manifestación de las cosas encontrables es susceptible de una especie de reconocimiento, tarea que corresponde a la ciencia.

* * *

El hombre puede asir la libre posibilidad de la ciencia en forma verdadera o falsa.

La actual crisis de la ciencia es un tema que con insistencia delatora se impone a la mente contemporánea.

La crisis, en general, no es un mal que temporariamente aqueja a la ciencia –una inseguridad condicionada por la época- sino que, por su esencia misma, por la índole de su estructuración fundamental, la ciencia está y tiene que estar en crisis.

La crisis como estado de precariedad es un fenómeno propio de la ciencia. Siempre ésta tiene que revisar sus bases; su marcha misma es una rectificación, una revisión, un reajuste constante.

Pero la actual crisis de la ciencia, en lo que tiene de temporalmente condicionado, de síntoma histórico de la época, implica un auténtico motivo. Se acusa en ella una tendencia a aproximar la ciencia a la vida, a incorporarla y ordenarla en el total sentido existencial de la vida humana.

Ha sido fatal para la ciencia y para la existencia humana la identificación de ciencia con resultado de la ciencia, que comenzó a ser extremada en las últimas décadas del siglo XIX.

Es ya bien visible que en la actual comunidad social de occidente no es posible mantener la relación entre la ciencia y la unidad de un ideal cultural.

La tendencia a la cristalización y a la estricta especialización, tan fuertemente acusada desde la primera década de nuestro siglo, dificulta la apropiación y asimilación, como legítima posibilidad existencial, de lo conocido e investigado por la ciencia.

Así, en nuestros días, la actividad científica ha llegado a carecer de un unitario sentido existencial.

La ciencia sólo puede salir de la crisis en que se encuentra por un interno crecimiento en el seno de las generaciones. Esto tendrá lugar cuando, por obra de este crecimiento orgánico, llegue una generación que, por imperativo de su propio destino histórico, sea capaz de totalizar el sentido existencial de la ciencia.

Sólo mediante una auténtica apropiación existencial puede la ciencia ser asida de modo esencial.

Hoy, se trata, como diría Nietzsche, de colocar la ciencia bajo la óptica de la vida, de aproximarla a la existencia humana –su fuente- para ponerla en función de ésta.

IV

EXISTENCIALISMO RELIGIOSO

La nulidad de la existencia humana es ya un indicio de su falta de asidero.

Vimos (Cap. I, *En el juego de la existencia*) que la carencia de asidero es un rasgo esencial de la trascendencia de la existencia.

Porque la existencia, en su esencia, carece de todo asidero, la existencia fáctica se busca uno para mantenerse.

La existencia no es dueña de su origen. Sólo que ella ha olvidado esta impotencia originaria, que es una determinación esencial suya.

Llevada por la tendencia a olvidar su extracción, la existencia, para existir, se desplaza hacia el futuro.

Desde la oscuridad de su procedencia la existencia es impelida hacia la claridad de las posibilidades en ciernes, hacia la acogedora lumbre del futuro.

Que la existencia, en la sombra abismática de su procedencia, sea absolutamente impotente es un hecho que nada tiene que ver con posiciones ni puntos de vista religiosos.

Toda posición fáctica que pueda adoptar la existencia sólo es posible en virtud de la radical falta de asidero que en su esencia metafísica caracteriza a la existencia.

El mantenerse en la ausencia de asidero es lo que define la esencia de la concepción del mundo.

Esta metafísica carencia de apoyo implica ya una remisión a adoptar un posible asidero.

De aquí que la existencia esté abocada a la elección y a la decisión. Entre diferentes situaciones posibles, ella tiene que elegir y decidirse. Y aún el hecho de avenirnos con las situaciones en que, sin quererlo, hemos venido a parar implica en el fondo una decisión.

Al notar la existencia la falta de apoyo, surge en ella la sospecha de que puede encontrar uno, pero como posición.

La posición es una forma de existencia. Lo esencial en ella es que la existencia llega a asirse a sí misma. En la posición, la peculiar conducta de la existencia asume una determinada preeminencia.

La concepción del mundo, en el sentido en que la tomamos, degenera cuando deviene posición.

En la postura, la trascendencia se desplaza en la conducta de la existencia, en la identidad del yo consigo mismo. Merced a este desplazamiento, el ente que es el hombre se mueve hacia el centro, deviene, para sí mismo, centro.

Transformada en posición, la concepción del mundo degenera.

En este fenómeno tiene su origen el existencialismo religioso. La positura, aquí, se caracteriza por la elección y un asirse a sí misma el yo.

La inquietud, el cuidado por la salvación del alma llega a ser exagerado. El hombre se vuelve hacia la interioridad.

La posición, en el existencialismo religioso, es recogimiento de la dispersión. Aquella tiene la tendencia a recoger al hombre en su existencia.

* * *

El existencialismo religioso ha alcanzado en el gran místico danés Søren Kierkegaard su más extrema e inquietante expresión. El desesperado y paradójico Kierkegaard es el existencialismo religioso, por antonomasia.

Hay en su vivencia religiosa y en su angustia solitaria una grandeza desnuda y trágica, imposible de traducir en conceptos, y la que no puede ser materia de exposiciones, ni de ensayos.

Kierkegaard es el increíble buzo del “instante” –*instante* hecho tal por la decisión ética, y, por lo tanto, cualitativamente distinto de la serie homogénea de los “ahora”-; inmerso

en su rauda transitoriedad, llega a lo eterno y absoluto para transmutarlo en *telos* y palpitación de su propia vida.

Para él, el tiempo no es, como se dicen el *Timeo* platónico, “la imagen móvil de la eternidad”, sino que la eternidad viva de Dios es la sustancia misma del instante que, grávido de absoluto, pasa por el corazón del hombre, llamando a éste a la suprema decisión.

Kierkegaard separa estrictamente dos mundos diferentes, el mundo de la lógica, del pensamiento formal, y el mundo de la vida ético-religiosa. Agudiza así la insuperable oposición entre la lógica y la existencia.

La existencia, al contrario de la lógica, escapa a todo molde sistemático.

Sistema, para Kierkegaard, es algo acabado y cerrado. Dentro de la existencia, en el ámbito de la vida personal, no puede haber nada cerrado y concluso.

El hombre que vive en la temporalidad no conoce sistema. La existencia misma es, según Kierkegaard, un *sistema para Dios*. Y esto porque sólo Dios puede contemplar todos los instantes y opuestos momentos de la existencia e imponerles una unidad, hacer de ellos un sistema concluso y cerrado, es decir, un verdadero sistema.

La esencia de la existencia es tendencia, movilidad y devenir incesantes.

La concreta realidad existencial es inconmensurable por el pensamiento; éste en ningún momento es capaz de captarla de modo exhaustivo.

Sólo despojándolo de su carácter concreto y concibiéndolo como ser abstracto, puede el pensamiento señorear su objeto.

Para el hombre, como existente, jamás pueden coincidir pensamiento y realidad concreta.

“Verdad objetiva”, para Kierkegaard, es una proposición lógicamente demostrable. Las proposiciones matemáticas constituyen el tipo de la pura verdad objetiva.

Para el individuo, para la personalidad en tanto existente, esta verdad es éticamente indiferente.

Kierkegaard lanza el alerta decisivo que despierta al hombre para el esfuerzo ético, para la inquietud vuelta hacia la interioridad.

Ahondar en su propia existencia, tornándola cada vez mas íntima, es la tarea del hombre. Pero como éste sólo existe en el tiempo, aquella tarea no tiene fin, es inacabable en el decurso de la existencia personal.

Constantemente el hombre debe recogerse para nuevas decisiones para resoluciones que, ineludibles, le impone la peculiar e intransferible tarea de su personal existir.

Sólo es verdad esencial aquella que mueve el sentimiento y la voluntad del hombre hacia la interioridad de la existencia, vale decir, en el sentido de la decisión ética.

La existencia humana se mueve necesariamente entre antinomias polares.

En esta situación esencialmente antinómica, hay para el hombre sólo una cosa cierta: su existencia, su existencia momentánea, el *existir ahora y aquí*.

Precisamente de la reflexión sobre la universal situación antinómica surge, en el hombre, la conciencia de la existencia.

La central vivencia de la seriedad de la existencia se desarrolla en plena oposición al pensar objetivo, tipificado en el conocimiento matemático.

El hombre existente, con su pasión dirigida hacia la subjetividad, es radicalmente lo contrario del pensador no existente, alojado en el proceso dialéctico del pensamiento. El conocer también puede *existir* y ser, en tanto manifestación existencial, apasionado.

La *verdad subjetiva* es, para Kierkegaard, la verdad propiamente dicha, la verdad del hombre existente. De aquí el postulado de Kierkegaard: *la Verdad es la subjetividad*.

La verdad, así concebida, se expresa por la paradoja. “El más alto punto de la interioridad de un sujeto existente es la pasión; la pasión hace de la verdad paradoja; y que la verdad llegue a ser paradoja reside justamente en su relación con un sujeto existente”¹⁷.

La paradoja no es algo inofensivo, que puede ser dejado de lado por el pensador en tanto existente. Por el contrario, “la paradoja es la pasión del pensar, y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un vulgar individuo”¹⁸.

La más alta paradoja del pensar es descubrir algo que él es incapaz de pensar.

La paradoja, para Kierkegaard, está lejos de ser una forma transitoria de la relación entre el hombre, en tanto existente, con lo religioso en el más estricto sentido. De aquí que en el momento que una explicación aleja la paradoja, anulándola en su efecto, al mismo tiempo transforma al hombre existente en un algo inhumano, que no pertenece ni al tiempo ni a la eternidad.

Kierkegaard concibe el cristianismo, como paradoja. Esta paradoja, mediante la que alcanza plenitud la vivencia religiosa, consiste en que Dios está en el tiempo y que, por tanto, una manifestación temporal histórica cobra significación eterna. En la creencia en esta paradoja, vale decir, en Jesús, está la salvación.

El cristianismo, según Kierkegaard, se ha revelado como paradoja para eludir el extravío que implica toda objetividad. Por eso el cristianismo no quiere ser entendido.

¹⁷ Søren Kierkegaard: W.W., VI, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, 2ª II, pág. 255.

¹⁸ Søren Kierkegaard: W.W., VI, *Philosophische Brocken*, III, 34

El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad. Pero una síntesis supone una relación entre dos términos.

Considerado de este modo, el hombre no es aún él mismo. Para serlo, el hombre tiene que tener conciencia esta síntesis. Si olvida uno de los términos de esta síntesis el hombre, porque síntesis de ambos es, cesa en su existencia y en su individualidad.

Si no existe como individuo, el hombre no existe.

Puede el hombre sin duda, disolverse en lo universal sin perder la existencia. Pero, en tanto el hombre es mero ser singular, no es aún él mismo, es decir, individualidad. Condición del llegar a ser sí mismo es que lo universal devenga en lo singular y ninguno de los dos términos sea desplazado.

El hombre real es esta síntesis, la que sólo se logra en el proceso del llegar a ser uno mismo.

Llegar a ser uno mismo es llegar a ser concreto; pero llegar a ser concreto no significa ni llegara ser finito, ni infinito, porque lo que debe llegar a ser concreto es precisamente una síntesis (de finitud e infinitud).

Esta síntesis que es el ser concreto del hombre está librada a la angustia. El hombre puede angustiarse.

En la angustia alumbra la fe. La auténtica angustia, la que el hombre produce en sí mismo, es el maestro perfecto de la fe. Aprender a angustiarse, según Kierkegaard, es lo más alto que cabe aprender.

Porque el hombre no es ni un animal, ni un ángel, es presa de la angustia. Puede

angustiarlo precisamente porque es una síntesis. “Tanto más grande es el hombre cuanto más hondamente se angustia”.

Kierkegaard erige de modo característico el principio de la subjetividad en el principio religioso decisivo. En una nota de su diario, nos dice: “Me interesa comprender mi destino, ver qué es lo que la divinidad propiamente quiere, qué es lo que debo hacer. Hay que encontrar una verdad que sea verdad para mí, hallar la idea para la cual yo quiero vivir y morir”.

La interioridad es, para Kierkegaard, comprensión de la eternidad.

La individualidad, el yo mismo, siempre tiene algo frente a lo cual ella es una individualidad.

La medida para la individualidad está constituida siempre por lo que *es*, frente a lo que la individualidad es. Esta medida es, para Kierkegaard, Dios.

Cuanto más representación de Dios se tiene, tanto más se es sí mismo; y cuanto más el hombre es sí mismo, tanto más representación de Dios tiene.

* * *

En la literatura de habla española el existencialismo religioso tiene una elevada y personal manifestación en el pensamiento de don Miguel de Unamuno, centrado en la congoja mística.

Kierkegaard ha influido mucho, sin duda, en la concepción religiosa del pensador hispano, que fue el primer escritor de nuestra lengua que nos dijo, con acento apasionado y fraterno, de la grandeza del místico danés.

Unamuno postula el “hombre de carne y hueso”; “el que nace, sufre y muere, sobre todo muere”. El autor de *El sentimiento trágico de la vida* (1913) y de *El Cristo de Velázquez* (1920) opone el hombre de carne y hueso a “un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra”, vale decir, al “no hombre”.

El “hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía”.

Para Unamuno, el hombre -el individuo- sale de sí mismo para adentrarse más en su yo supremo. La conciencia individual sale, abandona al hombre concreto para sumergirse en la conciencia total de que forma parte, pero sin disolverse en ella. “Dios no es sino el amor que surge del dolor universal y se hace conciencia”.

El anhelo de inmortalidad personal de Unamuno finca en fe en lucha con la duda. La fórmula de la fe unamunesca se traduce por el “creo, Señor, socorre a mi incredulidad”, del *Evangelio* de Marcos.

“Aún imaginada una inmortalidad personal” -escribe Unamuno- “¿no cabe que la sintamos como algo tan terrible como su negación?”.

Según Unamuno, es la contradicción íntima la que unifica hombre y le da razón práctica de ser. De esta contradicción, de la lucha sin tregua que ella supone, se nutre el anhelo de inmortalidad.

Es el conflicto mismo, la incertidumbre que le es peculiar lo que impone unidad a la acción humana y da cuenta de nuestro existir y obrar.

El ansia de inmortalidad es, para Unamuno, el anhelo vital del hombre. En este sentido, sostiene que “la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o

no puede realizarse ese nuestro anhelo vital”.

Unamuno viene a decirnos que la condición primordial de todo conocimiento reflexivo o humano, como asimismo el verdadero punto de partida de toda filosofía, sea acaso el ansia de inmortalidad.

Este punto de partida personal que él supone sea el de toda filosofía y de toda religión es el “sentimiento trágico de la vida”.

El problema de la muerte es el último latido que hinche la congoja mística de Unamuno, llevándolo a Dios, hacia su Dios contradictorio y vivo. Aquella vivencia central le ha arrancado los acentos más hondos.

“Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al pronto la voz del misterio me susurra, ¡dejarás de ser!, me roza con el ala el Ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad”¹⁹.

Dios, afirmado siempre de nuevo a través de la duda –también vital- es la garantía trascendente del anhelo de inmortalidad.

La latente contradicción íntima es el resorte de la fe unamunesca, fe que congojosa se abraza a Dios y a su manifestación histórica -Cristo- para en lucha indeclinable con aquél hacerlo y vivificarlo continuamente:

“...*El pensamiento*

¹⁹ *El sentimiento trágico de la vida*, III, 43. Madrid, 1913.

de Dios es nuestra historia, que se arrolla

sobre el enjullo de tu cruz, ¡ oh Cristo!”²⁰

El existencialismo religioso tiene uno de sus brotes, en el pensamiento francés de nuestros días, en la posición de Gabriel Marcel, de la que da cuenta su *Journal Métaphysique*.

Marcel se pregunta, ya que la fe no puede ser identificada con un juicio de existencia, si no sería posible, a la inversa, ver en el juicio de existencia una fe. Esto es “justificar en función del pensamiento religioso este carácter irreductible del juicio de existencia, esta inmediatividad pura de la que el pensamiento ordinario debe hacer abstracción, ya que éste convierte el juicio de existencia en juicio de relación, confusamente enunciado”. (*Journal*, pág. 7).

Este camino conduce -anota Marcel- a una metafísica fundada sobre la religión.

La primera parte del *Journal* tiende a trazar, en base a un análisis profundizado de las condiciones universales del pensamiento, los lineamientos elementales de una mística pura.

Pero no viendo la posibilidad de lograr este propósito, Marcel concentra su atención en el dominio psicológico, en los problemas de la sensación, de la unión del alma y el cuerpo, en los hechos de la psicología supra-normal, etc .

Por esta vía consigue no obstante retomar su pensamiento inicial, y tras desenvolver sus

²⁰ *El Cristo de Velásquez*, XXXIV, 65

postulados teóricos en otro terreno que el de las nociones universales, extraer de él las implícitas consecuencias existenciales.

Para Marcel, la existencia supone una relación con un pensamiento, en general, vale decir, una relación “con *mi* pensamiento”.

Un juicio de existencia, cualquiera que él sea, implica, para el espíritu, el hecho de alejarse de la actitud dialéctica que hace posible una afirmación de un objeto.

La existencia no es un predicado, puesto que éste es siempre una respuesta, un elemento o momento dialéctico. Toda dialéctica se mueve más acá de lo existencial.

La dialéctica y su movimiento peculiar sólo es posible en un mundo de experiencias diferenciadas, que cabe siempre diferenciar aún más, y que son, por lo mismo, susceptibles de completarse unas con otras.

En cambio, en la medida en que el yo existente está adherido a un momento del tiempo y a un punto del espacio, la experiencia de este yo concreto y existente requiere forzosamente un cumplimiento y totalización unitaria.

El acto de la fe, que para Marcel sustituye a toda demostración de una esencia divina, está ligado al *cogito*. Se trata ahora de saber cómo el *cogito* puede sobrepasarse a sí mismo.

“La individualidad que se realiza en la fe debe estar más allá de la universalidad completamente abstracta del *yo pienso*, ella debe a ésta comprenderla y sobrepasarla”²¹.

El acto de la fe es el acto por el cual el *cogito* se trasciende a sí mismo. Es por él que el espíritu se constituye afirmando en Dios la unidad del *yo pienso* y del contenido

²¹ *Journal Métaphysique*. Gallimard, París, 1927, pág. 42.

empírico (o sea del mundo) a que el *cogito* está ligado.

Constitutiva de la afirmación religiosa es la unidad inescindible de la fe y de su objeto. Pero esto no puede significar que la realidad divina sea reabsorbida en un puro proceso subjetivo. Para Marcel, consecuente con su intento de fundar la metafísica sobre la base de la religión, la necesidad metafísica no es una mera curiosidad trascendente, sino más bien una apetencia, el apetito del ser. La metafísica tiende, pues, a la posesión del ser (Dios) por el pensamiento.

El ser, según Marcel, no es verdaderamente inmanente al juicio que a él se dirige, sino al pensamiento amante.

Dentro de esta posición existencialista, el problema del ser y el problema de la salvación son idénticos.

El existencialismo religioso de Gabriel Marcel, como hemos de verlo, radica más que en una primaria vivencia religiosa que trata de formularse, en una teoría respecto a ésta, aunque sin duda, impelida por una intuición de la fe religiosa. Su autor, mediante una elucidación filosófica de las condiciones generales del pensamiento, y un ahondamiento de la experiencia psicológica, ha tratado de establecer los elementos de una mística pura.

* * *

Al terminar este examen harto rápido y sintético de algunas manifestaciones concretas – las de más importancia- del existencialismo religioso, queda fuera de nuestro propósito, porque ello sería superfluo, hacer la crítica de las mismas.

Nuestra posición frente al existencialismo religioso ha quedado ya expresada en las

consideraciones preliminares del presente capítulo.

El postulado existencial, como núcleo de la peculiar problemática por que se expresa la situación histórica de nuestra época, halla sin duda una de sus formas de más relieve y difusión en el existencialismo religioso.

Síntoma de este último es el interés creciente con que son leídas las obras de Kierkegaard. A éste se ha retornado, y la predispuesta atención de un amplio círculo de lectores se vuelve a él como al ejemplar que encarna en grado máximo sus propias inquietudes.

Sobre todo en la Europa central, Kierkegaard está hoy, puede decirse, de moda. Descontemos en esta preferencia por el místico danés, por su honda y desesperada paradoja, lo que puede haber de *snobismo* intelectual, y que no es mucho, ya que a éste no le es fácil cebarse en presa tan alta y difícil.

Por lo demás, en lo que respecta a tendencias espirituales no cabe execrar la “moda”.

La moda, en estos casos, no es más que la espuma que rebasa de lo nuevo cuando éste ha llegado a ser auténtica corriente y ritmo vital de una época histórica.

Ya Hegel lapidó a los que rechazan lo nuevo, en tanto valioso, simplemente porque para ellos “es moda”: “Con esto ellos han encontrado, a la vez, la categoría en que poder incluir un filosofía que parece cobrar significación, categoría mediante la cual han concluido al punto con esa filosofía; la llaman “filosofía de moda”. Ridículos, Llamáis a esto moda cuando el espíritu humano aspira siempre de nuevo seriamente a la formación cultural”.

La difusión que está logrando, en la actualidad, el existencialismo religioso es sólo el

indicio, sin duda, extremo, de un nuevo clima espiritual que adviene, uno de los signos de la vocación existencial de nuestra época, en camino hacia su plena afirmación.

Este existencialismo, en su manifestación generalizada y difusa, que evanescente se vuelve a la interioridad mística del alma, y que aún no encuentra el centro de la problemática histórica en que torna origen, es sólo la espuma delatora de una corriente de caudal profundo en que el hombre de nuestro tiempo comienza a vivir inmerso.

V.

EXISTENCIALIDAD DEL ARTE

(La caducidad de la belleza y el placer estético)

Dijimos (I y IV) que la concepción del mundo degenera cuando se transforma en posición. Esta desviación puede asumir varias formas. Una de éstas es, como hemos visto, el existencialismo religioso.

Una segunda forma de tal degeneración es la que se expresa por una postura en la que implícitamente se erige el obrar en factor esencial.

El *cómo* de la conducta adquiere preeminencia frente al *qué*. Ante todo interesa lo que el individuo *hace*.

Sucede que el *cómo* llega a ser sobreestimado, se le otorga rango máximo y se le hace objeto de especial cuidado. Entonces la actitud que el *cómo* implica llega a cristalizar en

gesto, en visaje.

Este fenómeno se da principalmente en el arte; y en una de sus manifestaciones, devenida tendencia, posee singular elevación. Tal es el caso, por ejemplo, del humanismo estético. Considerando el arte en su expresión inmediata, la actitud implícita en el *cómo* se traduce por esa delectación beata ante la belleza que lleva a ponderar y a exaltar como “celestial y eterna” la belleza de la obra de arte.

Se sitúa a ésta mediante el pseudo sortilegio de la contemplación, en una lejanía mística, a la que sólo pueden tener acceso los dioses, o, fugazmente, el sentimiento divinizado del individuo que, por un privilegio extraordinario, ha anclado en la contemplación de la...“belleza eterna”.

Esta actitud es consecuencia de la supervaloración de uno de los momentos -el contemplativo- del proceso estético, proceso considerado como una síntesis de contemplación y significación existencial.

Eliminado el momento existencial del producto estético, éste aparece situado en una lejanía intemporal, irradiando una belleza incorruptible, imperecedera, que por un azar favorable incide como luz de una estrella remota en la existencia humana.

Si este alejamiento etéreo e invulnerable tradujese exactamente la índole peculiar del producto estético, ¿cómo sería posible, en un ser cuya esencia es la temporalidad misma, el placer estético, engendrado por la obra de arte?

Si en tal situación, con respecto a la obra de arte, el hombre dice sentir un goce estético, razón tendremos para dudar de la autenticidad de este goce. Y si dicho placer es auténtico, entonces el producto estético se mueve en una atmósfera más terrena, está

necesariamente en otra relación con la existencia humana y, por ende, con la temporalidad.

Como Moritz Geiger lo hace notar²², la acción profunda y autónoma del arte radica en la particular significación existencial que el objeto tiene para el sujeto.

Los momentos objetivos son asidos en una posición plenamente distante del yo; éste los desplaza en la pura contemplación.

Pero este alejamiento es sólo un lado del proceso estético.

Mediante la captación de lo objetivo los momentos objetivos de lo estético son aislados y desrealizados de modo tal que ellos pueden conservar en su pura cualidad una significación existencial para el yo.

Por obra de la significación anímica existencial del objeto, de la fuerza con que éste afecta al yo, es superada la tensión, introducida por la contemplación, entre el yo y el objeto.

* * *

El goce estético y su grado de intensidad están en función de la caducidad de la belleza, de la existencial fragilidad de la obra de arte.

La caducidad de lo *estético* reside en el carácter de extrema vulnerabilidad de la vivencia momentánea de un objeto meramente en potencia -es decir, de un objeto que no es en realidad-, objeto a su vez en extremo vulnerable.

²² *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, págs. 587-684. Halle, 1922.

Esta característica del producto estético condiciona su esencial fragilidad.

El anonadamiento que es el destino de lo bello, no es idéntico a la caducidad a que está sometido todo lo terreno, sino que es la nulidad de la idea misma, la idea que en la belleza de la obra de arte resplandece un instante –el instante irreiterable del goce estético.

* * *

El esteta Karl Wilhelm F. Solger²³ –que profesó en la Universidad de Berlín en la primera década del siglo pasado, filosóficamente influido por Fichte y Schelling, y que en su última época se aproximó a Hegel– fue el primero que, al ensayar una interpretación del fenómeno estético, tuvo la intuición de la fragilidad de la obra de arte, en tanto sometida a la temporalidad²⁴.

Solger acuñó, sin darle una fundamentación rigurosa, el principio de la “caducidad de lo bello”.

La concepción de lo estético, en Solger, que es parte de una integral visión mística, adquiere relieve merced precisamente al fondo místico-especulativo, propio de la posición filosófica del autor.

Para Solger, lo bello es la exposición de la idea, la revelación de Dios en la apariencia. Allí donde el mundo externo es intuido por Dios, surge el arte, que viene a ser así expresión de una intuición, de una visión divina.

Pero la idea, en tanto manifestación terrena, participa de la nulidad de todo lo terreno.

El momento de transición en que la idea que alumbra en lo bello es presa necesariamente del anonadamiento, constituye para Solger la verdadera sede del arte, el

²³ Cf. *Vorlesungen über Aesthetik*, Berlín, 1829.

²⁴ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Aesthetik: Einleitung*. Hgr. H.G. Hotho. Berlín, 1832-1838.

punto decisivo de la creación estética y de su goce.

En este punto el espíritu del artista recoge todas las posibles direcciones en su mirada, que se cierne dominante. Y esta mirada que aniquiladora flota sobre todas las cosas es la *ironía*.

El resultado del conocimiento que adquiere el hombre de la nulidad de la idea en su manifestarse no es otro que el estado de ánimo de la ironía; ironía que por su motivación misma asume carácter trágico.

En la tensión entre idea y apariencia está manifiesta la caducidad de la belleza.

Lo bello, según Solger, desde el momento que es del todo apariencia, tiene que mantenerse en medio de insuperables contradicciones; se mueve entre lo vulgar y lo divino.

En tanto es una cosa singular y enteramente real, lo bello está esencialmente sometido a la temporalidad y a la caducidad.

Por más que lo bello, dentro de la multitud de los objetos aparentes, se eleve por encima de éstos en virtud de su inmanente magnificencia, ante Dios se sumerge con los restantes fenómenos en la total nulidad.

Este anonadamiento no es la caducidad a que sucumbe todo lo terreno, sino que es la nulidad de la idea misma.

En esto reside, para Solger, la “tragedia de lo bello”

Un índice de la caducidad de la belleza nos lo proporciona el clasicismo artístico con la extrema estilización que ha logrado, en el sentido de haber vaciado la obra de arte de todas las asperezas de la realidad vital.

La serenidad clásica no es otra cosa que la materia inteligible; de su molde toda sustancia ha sido evaporada.

En estas condiciones el producto estético se agudiza, afina y distiende hasta devenir

frágil. Es ni más ni menos que una cima cristalina, cuya vibración de cosa en extremo frágil y delicada es el instante irreiterable del placer estético.

El vibrar así sólo una vez, en el goce estético del alma que a esa cúspide asciende por la contemplación, es signo del carácter existencial de la obra de arte y de la esencia caducidad de toda belleza.

Que el goce estético tiene un carácter existencial, que en él el alma que lo experimenta transmigra en un anhelo que a ella le es peculiar, lo reconocen implícitamente casi todos los teóricos de la estética, aunque ellos no extraigan la consecuencia de este hecho fundamental, ni lo erijan en criterio interpretativo de la naturaleza de la obra de arte.

Así, por ejemplo, Teodoro Lipps²⁵ nos dice que el goce estético, por una parte, es goce de una actividad funcional al sujeto, y, al mismo tiempo, goce en esta actividad; vale decir, que el sujeto tiene esta actividad como objeto conciente.

El goce estético “es el goce que nace de la armonía o consonancia de la vida que penetra en mí con la necesidad mía propia de actividad funcional o con mi propio anhelo de vida”.

Porque el contenido del objeto estético es, según Lipps, *un yo objetivado*, cabe afirmar que “gocé estético es goce en un objeto sensible, pero en tanto en él hay un yo objetivado que goza”.

* * *

El objeto estético está todo en su manifestación fenoménica.

Aunque en cierto respecto el objeto estético es sólo apariencia, ésta cobra realidad en virtud del carácter de fragilidad que es inherente a aquél. De aquí que el producto estético sea la más alta y verídica realidad.

²⁵ *Aesthetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*. Hamburgo, 1920.

Esta realidad, estilizada y tensa –fundamentalmente distinta de lo real cotidiano- está sometida a inexorable caducidad.

Si la obra de arte no fuese esta cúspide cristalina –del más fino y transparente cristal- su realidad *sui generis* no sería tan frágil.

A tal cúspide cristalina, perfecta y frágil –tanto más frágil cuanto más perfección hay en ella- no le es dable al hombre, a la sensibilidad estética en él, ascender dos veces.

El goce estético de la creación artística –vibración de esa cima de cristal en el cuenco anímico de la contemplación- es una plenitud irreiterable.

En la plenitud del instante del placer estético caduca totalmente la belleza de la obra de arte. Mejor dicho, la caducidad y fragilidad esencial de lo bello tiene su adecuada expresión en el goce estético, que se da una sola vez, aunque al mismo sujeto le sea dable contemplar varias veces la misma obra de arte.

En cada goce, nunca idéntico al anterior, caduca con la belleza del mismo objeto sensible una idea distinta.

La temporalidad constituye el horizonte del proceso estético, el fondo móvil y precario en que la idea de la belleza nace, alumbra y se aniquila, tras haberse plenificado una única vez en el goce estético.

G. v. Lukács, al indagar “la relación sujeto - objeto en la estética”²⁶, ha señalado como característica del objeto estético una “estructura heraclitana”. La índole de esta estructura alude ante todo a la vivencia estética y a su peculiar temporalidad.

Cada producto estético es, según Lukács, la mónada leibniziana, sin ventana alguna, que ignora todas las demás, mónadas de la misma especie.

La estructura heraclitana de los productos del arte se evidencia en vivencia estética, la que a través de su temporalidad es sólo idéntica a sí misma.

²⁶ *Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik. Logos*, vol. VII, 1917-18. págs. 1-39.

Para Lukács, la vivencia del acto estético tiene un carácter normativo.

En virtud de este carácter, el hecho de pertenecer al mismo sujeto empírico - psicológico varios actos enderezados a la misma obra de arte, no puede otorgar a éstos ninguna identidad.

Lo estético posee una estructura heraclitana. En su esfera “nadie puede descender dos veces al mismo río”.

* * *

El problema de la esencial fragilidad de toda belleza se nos planteó punzante, develando su horizonte existencial, al contemplar -en el Refectorio de “Santa María delle Grazie, de Milán- el *Cenacolo vinciano*.

Los restos de la famosa obra de Leonardo, salvados de los efectos destructores de las centurias que estuvo abandonada, nos aleccionan eficazmente sobre la índole caduca de lo bello y su consustancial fragilidad.

Hay en el *Cenacolo* una escala formal dentro de una estructura temporal -la innovación genial de Leonardo- en cuya ascensión por el goce estético se percibe los momentos sucesivos de una belleza que a través de éstos va siendo cada vez más vulnerable, hasta culminar en extrema fragilidad al plenificarse en la unidad superior lograda por el artista. Las palabras de Jesús: “Entre vosotros hay uno que me traicionará”, acontecimiento externo, imprimen movimientos expresivos a las distintas figuras que integran el grupo. Esta pluralidad de expresiones tiene lugar en distintos intervalos de tiempo -del tiempo estético autónomo en que se acusa la potencia formadora del arte.

Estos movimientos expresivos, en los que se manifiesta la excitación producida en las personas del grupo por las palabras del Maestro, condicionan aquella escala formal a través de la cual se asciende a la superior unidad de la obra.

La unidad de tiempo se quiebra, para dar lugar a la unidad de una plenitud anímica en la que el efecto estético alcanza su punto máximo.

En los distintos momentos de aquella escala temporal y en la frágil cima de dicha unidad estética no puede jamás reiterarse el mismo goce estético por más que el contemplador trate, ante la obra, de evocar, quiera arrancar la misma vibración a esa maravillosa cúspide cristalina.

Por eso nos referíamos a una escala formal. Se trata sólo de materia inteligible en la que la belleza caduca cada vez en la plenitud del goce estético.

* * *

La vivencia estética, aunque se tiñe de la coloración de la realidad viviente, se sustrae, por su índole misma, al flujo de las manifestaciones cotidianas.

La cúspide frágil se yergue, en su peculiar asilamiento, por encima del cotidiano devenir vital.

Así, si por un lado el producto estético se caracteriza como siendo extraño a la vida, por otro, debido a su esencial fragilidad, a su índole caduca, plenificada en el goce estético, revela, el *hiatus* ontológico de la vida misma, la abisal finitud de la existencia humana.

DE TEORÍA EXISTENCIAL

I.

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA EXISTENCIAL

No nos proponemos realizar una confrontación de dos tendencias de la filosofía del presente para mostrar, con un mero propósito de información y de módico encasillamiento didáctico, coincidencias, divergencias u oposiciones. Queremos, por el contrario, señalar dos posibilidades del filosofar contemporáneo, haciendo incidir nuestra reflexión problemática viva, en su núcleo central, pleno de fermentaciones.

La filosofía no es un cuerpo muerto de doctrinas, sólo pasible de la artificiosa disección del anatomista que lo divide y clasifica, sino una oportunidad dinámica y acuciosa del pensamiento, que en su aventura corre el riesgo de la verdad o del error.

El idealismo fenomenológico de Husserl y la ontología existencial de Heidegger se nos presentan como dos posibilidades del filosofar. Entre los extremos de estas dos perspectivas, desde las cuales se plantea el problema de la filosofía, se mueve el pensar filosófico de nuestra época: filosofía como “ciencia estricta”, asentada en las estructuras intemporales de la razón lógica; o metafísica que, haciendo tabla rasa de su tradición – camino de su extravío- pugna hacia su raíz, busca, desandando lo andado, su fuente, para afirmarse en su intención originaria y develar su horizonte, que no es otro que el mismo de la existencia humana.

Fenomenología o analítica ontológica de la existencia, tal la oposición polar que dinamiza la especulación filosófica contemporánea; alternativa fundamental que desplaza a un segundo plano problemas especiales y deja casi totalmente en la sombra la minúscula guerrilla de direcciones secundarias sólo destinadas a llenar tanto libro superfluo o los consabidos manuales de “historia de la filosofía” tan útiles para los que,

en vez de filosofar, “aprenden” o “saben” filosofía.

En todo tiempo, el verdadero, el auténtico filosofar ha girado en torno a un muy reducido número de problemas fundamentales, posiciones cardinales que hacen converger hacia sí las mejores fuerzas especulativas, únicas capaces de abrir nuevos surcos y señalar metas válidas al pensamiento de una época.

En la forma disyuntiva de *fenomenología* u *ontología existencial* se expresa la problemática central de la nuestra. Reconocer la oposición en que por obra de las tendencias antagónicas (antagonismo intrínseco de las mismas, según su esencia, no polémica de sus representantes) se nos plantea el problema, no es aceptarlo, y menos de la oposición misma (antes de haberla discutido y averiguado si es legítima) crear un problema, sino, tomando conciencia de los términos extremos que polarizan la especulación actual, insertar en este movimiento nuestro activo filosofar; y así responder concretamente al problema o problemas que originan tal antagonismo y, a la vez, a los que necesariamente de éste surgen.

* * *

El pensar fenomenológico, desde su primera formulación en la obra de Edmundo Husserl, albergaba en sí un fermento que, una vez activo, había de permitir imprimir a la orientación originaria un impulso de transformación y diversificación. Germen que, sin duda, sólo esperaba clima filosófico propicio -necesidad histórica, desideratum especulativo de una época- para substraerse al confinamiento que el propósito primordial de la investigación fenomenológica y sus correlativas exigencias metódicas le habían impuesto y eclosionar en el seno de la construcción materna. Esta, así, inesperadamente se siente vulnerada por el alumbramiento de una nueva posición

filosófica, por la irrupción de un principio divergente del de que ella tomó origen; el de una *filosofía existencial*.

La filosofía fenomenológica no ignoró del todo ciertamente la existencia de este principio; sí, en cambio, quizá la cautela de su discurrir metodológico no le hizo sospechar la inminencia de su eclosión y menos la celeridad de su desarrollo.

Entregada a la tarea de hacer posible la investigación de las “esencias”, de despejar metódicamente el acceso a los “objetos ideales”, concreta su esfuerzo, a través de una radical exclusión de todo lo contingente y accesorio, a levantar pulcramente sobre el terreno de la conciencia pura –residuo absoluto del aniquilamiento del mundo real- el catastro ideal del sistema de las “intencionalidades”. Mas el fermento perturbador, raíz de una novísima posibilidad especulativa, estaba ahí; la fenomenología, al acotar estrictamente su dominio, tropieza con él o sea, con lo extra fenomenológico, lo existencial, lo que ella tenía que excluir; no presiente su capacidad de fructificación y, por decir así, lo aísla en una parcela sin roturar, tierra virgen que tentaría el afán de futuros exploradores.

* * *

Identifiquemos en el área de la indagación fenomenológica el principio aludido; comprobaremos su expreso reconocimiento por parte de ésta, aunque, atenta a otros objetivos, lo deje de lado intacto. De las pertinentes consideraciones de Husserl destacamos lo siguiente:

Toda percepción inmanente garante necesariamente la existencia de su objeto. Si la aprehensión reflexiva se vuelve a nuestra vivencia asimos algo absolutamente propio, cuya existencia es innegable; aún más, es imposible pensar que ello no sea. Toda

fluencia de vivencias, todo yo como tal puede adquirir la evidencia de que lleva en sí mismo como posibilidad *principal*, es decir, en términos fenomenológicos, posibilidad derivada de una necesidad esencial, la garantía de su absoluta existencia. En cambio, no implica absurdo la posibilidad de que la conciencia extraña, que nosotros sentamos en experiencia endopática, no sea. “Pero mi proyección sentimental y mi conciencia en general son originaria y absolutamente dadas, no sólo según esencia, sino según existencia”²⁷.

Sólo en este darse existencial de la conciencia en general hay y que haber algo así como percepción inmanente. Por tanto, “en la esencia de un yo puro y de una vivencia en general se funda la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el carácter esencial de una tesis existencial evidente e inabolible”²⁸.

La diferencia más cardinal que, en general, puede darse, es la existente entre *conciencia* y *realidad*. Es inherente, necesaria y esencialmente a las cosas externas, a toda realidad, el no ser inmanentemente perceptibles, y, por tanto, no ser hallables en conexión de vivencias. Por eso llamamos a esta realidad simplemente trascendente. Si el ser de lo trascendente es simplemente fenomenal, el de lo inmanente o ser de la conciencia, del que testifica la percepción inmanente, es ser absoluto. Siendo dado este ser absolutamente según existencia, la consecuencia es clara y necesaria: “El ser de la conciencia, toda corriente de vivencias en general fue, en efecto, necesariamente modificado por el aniquilamiento del mundo real, pero no tocado en su propia

²⁷ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1ª parte. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle, Niemeyer, 1913-1928. pág. 85.

²⁸ *Op. cit.*, pág. 87.

existencia”²⁹. Sólo fue modificado este ser, pues aniquilamiento del mundo únicamente significa que en toda corriente de vivencias serían excluidas ciertas series ordenadas de experiencias y asimismo series de la razón teorizante que se orientan de acuerdo a las primeras. Por consiguiente, para el ser de la conciencia, ningún ser real es necesario. “El ser inmanente es sin duda, este sentido, ser absoluto, que, en efecto, *nulla “re” indiget ad existendum*³⁰. De lo aducido surge claramente la prioridad de la *existencia* con respecto a la *esencia*; que la esencia tiene su fundamento en la *existencia*. Sólo que el fenomenólogo, dando la espalda a ésta, se enfrenta con la esencia, entregándose al ajuste y afinamiento del método adecuado para su obtención.

Hoy, con el advenimiento de una filosofía existencial, se opera una reversión de la actitud filosófica, un retorno a la existencia. El fenomenólogo, dueño ya de un instrumento preciso y aleccionado sobre el verdadero sentido de toda empirie, deviene el filósofo de la existencia, el investigador de sus estructuras esenciales, de sus necesidades immanentes y posibilidades trascendentes.

* * *

La precedente comprobación, a la que sólo le concedemos valor de una hipótesis exploradora, o sea, valor meramente expositivo, nos permite enfocar el postulado existencial desde el punto de vista fenomenológico, propicio para orientarnos en el nuevo dominio, precisamente por no implicar la fenomenología una actitud sistemática conclusa y excluyente.

No obstante que la filosofía existencial reconoce y adopta para su tarea el método fenomenológico, no cabe afirmar, como se ha dado en hacerlo por críticos y expositores

²⁹ *Op. cit.*, pág. 91.

³⁰ *Op. cit.*, pág. 92.

laxos, que aquélla, tal como se concreta y fundamenta en la obra de Heidegger, sea una consecuencia de la indagación fenomenológica, una última fase suya que venga a completarla, dándole una nueva dimensión³¹.

Dentro del área de la fenomenología, terreno fértil y de contornos movibles, se sustraen a toda acotación definitiva, podrían haber brotado el existencialismo y otras posibilidades especulativas. Pero lo cierto es que, prescindiendo del método, los antecedentes directos y determinantes de la posición de Heidegger no son fenomenológicos.

El existencialismo heideggeriano no constituye, pues, un último desarrollo de la tendencia fenomenológica ni tampoco una nueva dirección que de ésta arranca. Por el contrario, hay que señalar entre fenomenología y filosofía existencial una diferencia radical, que se traduce en dos opuestas concepciones de la filosofía.

Para la primera, la filosofía, como contemplación de las esencias es función supertemporal, sustraída por propia naturaleza al devenir histórico (“la filosofía como

³¹ La materia del presente capítulo fue tema de una conferencia pronunciada por el autor el 23 de noviembre de 1931, en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires. Con posterioridad nos hemos informado de algunos trabajos relativamente recientes, de pensadores alemanes, en los que se ensaya un paralelo entre fenomenología y metafísica existencial. Estos expositores están unánimes en considerar la filosofía existencial como una dirección derivada de la fenomenología, no viendo una discontinuidad (y menos una oposición) entre ambas. Así, Hans Reiner ha intentado un interesante parangón de ambas orientaciones (*Phänomenologie und menschliche Existenz*, conferencia inaugural para la habilitación en la Universidad de Halle, de mayo de 1931, Niemeyer, Halle, 1931). R. afirma la continuidad entre la posición fenomenológica de Husserl y la ontológica existencial de Heidegger. El tema de la “existencia humana”, tomada en sentido general, lo discierne ya -y sin duda es así- en el punto de partida de la filosofía de Husserl y en sus ulteriores formulaciones. Nosotros mismos destacamos este hecho, en forma más concreta y radical, basándonos en los propios textos de Husserl, pero a la vez ponemos de manifiesto -lo que R. no ha visto- el alcance fundamentalmente distinto del concepto de *existencia* en Heidegger. Este radicaliza y totaliza la noción de existencia, llegando a base de la misma, a una concepción de la filosofía, y de su peculiar tarea, diferente y hasta opuesta a la que surge de la fenomenología de Husserl. Desde la fecha en que expusimos por primera vez (en la citada conferencia) este punto de vista, sólo hemos tenido motivos, mediante una profundización del problema que el existencialismo heideggeriano nos plantea respecto a la fenomenología husserliana, para afirmarnos aún más en la tesis sustentada en el presente capítulo.

ciencia estricta”, según Husserl³²). En cambio, la segunda afirma la existencialidad de la filosofía, es decir, su historicidad, desde el momento que coloca la raíz de toda filosofía en la existencia, la que como tal y de acuerdo a su interna posibilidad es un proceso temporal finito. La filosofía, para esta posición, es metafísica que acontece en la existencia y como existencia. Es, pues, una oportunidad existencial que se actualiza y que en su acontecer bordea constantemente las profundidades abisales de la existencia.

* * *

El intento de Husserl, al echar los lineamientos básicos para una fenomenología pura, apunta, con su concepto de filosofía, a restaurar la idea de filosofía tal como esta desde su primera formulación por Platón yace en la base de la filosofía y de la ciencia europeas. De acuerdo a esta intención, para Husserl, la filosofía es, según la idea, ciencia universal y, en sentido radical, exacta.

Así, la tarea central de nuestro tiempo no sería otra que ahincarse en una radical reflexión para desentrañar e interpretar en forma intencional el sentido auténtico de la enunciada idea de filosofía, y mostrar la posibilidad de su realización.

La fenomenología pura o trascendental se propone la fundamentación de una nueva ciencia, postulada ya por el desarrollo del pensamiento filosófico a partir de la obra cartesiana. Esta nueva ciencia tiene un campo de experiencia peculiar y exclusivo: el de la *subjetividad trascendental*.

Para Husserl “subjetividad trascendental” no es un producto de construcciones especulativas, sino un dominio absolutamente independiente de experiencia directa, con sus vivencias trascendentales, sus facultades, sus propias tareas; un reino del ente (de

³² *Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos*, I Band, Heft 3. 1910-11.

cosas) en sí cerrado, pero infinito.

El idealismo fenomenológico trascendental, centrado en esta labor, no es, según Husserl, una tesis filosófica singular o una teoría, entre otras, sino que la fenomenología trascendental se impone como ciencia concreta -la única realmente independiente-; es *idealismo universal*.

Este idealismo fenomenológico no niega en ningún momento la existencia real del mundo real. Su única misión y preocupación es aclarar el sentido de este mundo; sentido en el cual este mundo *vale* para cada uno como siendo realmente.

Consecuencia de esta elucidación del sentido del modo de ser del mundo real, como asimismo de cualquier mundo real imaginable, es que, como afirma Husserl, “sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido ontológico del ser absoluto, que sólo ella es irrelativa (es decir, relativa a sí misma), mientras el mundo real *es*, en efecto, pero tiene respecto a la subjetividad trascendental una relatividad conforme a esencia, porque él, a saber, sólo puede tener su sentido, en tanto es, como producto intencional de sentido de la subjetividad trascendental”³³.

Por este camino llega Husserl a acotar el terreno del yo trascendental. Así, “subjetividad trascendental” como dato de experiencia trascendental significa no sólo yo como un yo mismo trascendental, yo concreto, en la propia vida trascendental de la conciencia, sino incluso los co-sujetos que, a su vez, se dan en la comunidad trascendental del *nosotros*.

Si el idealismo fenomenológico tal como surge en las últimas y recientes reelaboraciones a que lo ha sometido Husserl, llega tras proceso coherente, a asegurar la legitimidad de esta posición, entonces la acusación de solipsismo que se le dirige es

³³ *Nachwort zu meinen “Ideen...”*, pág. 14. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1930. Bd. XI, pág. 562.

inconsistente y apresurada. En este caso está la crítica de Teodoro Celms³⁴, un ex-discípulo de Husserl, que parece que no comprendía bien al maestro ya en la época en que lo escuchaba en Friburgo.

El yo puro, en la reflexión fenomenológica, es, en su ser, anterior al ser del mundo. Este yo, según expresión de Husserl, “está en la epojé”. El yo fenomenológico se ha colocado sobre la corriente de la experiencia universal. Sin embargo, la vida del mundo sigue su curso; únicamente al mundo real, en lo que respecta a su ser, se le ha puesto un paréntesis; ahora el mundo es simplemente un fenómeno válido: producto del criterio de una *Geltung*, de una operación estimativa. En esto consiste la *Einklammerung* husserliana.

El “estar el yo en la epojé” traduce la situación originaria de la filosofía de Husserl, en consonancia con el último y decisivo giro que a ella le ha impreso -giro subrayado en su reciente y memorable conferencia en la Universidad de Berlín³⁵.

Mientras este *estar en la epojé* sea expresión de esa situación no puede hacerse metafísica. Para que ésta surja, previamente es necesario que este “estar en la epojé”, como concepto fundamental de la filosofía, se haya hecho superfluo, sea abandonado, y como esto, según Husserl, no sucederá jamás, su desahucio de la metafísica, de toda metafísica es la consecuencia inevitable.

Así, la fenomenología, como ciencia exacta y básica que suministra fundamento a todos los posibles objetos del conocimiento, en general, y de los distintos dominios del saber, tiene ante sí una tarea infinita; es el *ego* fenomenológico que estará eternamente en una epojé universal sin término.

³⁴ *Der Phänomenologische Idealismus Husserls*. Riga, 1928.

³⁵ El 11 de junio de 1931.

La fenomenología deviene, por tanto, una gigantesca *Wissenschaftlehre*, que constantemente enriquece sus cuadros con el aporte de los conocimientos de cada época concreta.

Con esta radicalización del idealismo fenomenológico, de la filosofía como ciencia estricta y fundamental, están dados, en nuestro concepto, sus propios límites, claros e insalvables, más allá de los cuales la metafísica, como necesidad esencial de la existencia humana, acontece y podrá seguir aconteciendo.

* * *

Vimos que Husserl reconocía el carácter existencial de la conciencia, del ser de la percepción inmanente, del yo puro. Pero dentro de la posición de Heidegger, la existencialidad de la conciencia no puede ser una base para la existencia como totalidad. De aquí que, para Heidegger, la conciencia, en tanto existente, está implicada en la existencia sólo como un momento inmanente de ésta.

La identidad de la existencia consigo misma no reside en la posibilidad de la reflexión, sino más bien la reflexión se funda en la identidad de la existencia.

Heidegger acota estrictamente el dominio de la analítica existencial, diferenciándolo de toda biología, antropología, psicología; e incluso sustrayéndolo a las visibles tendencias antropológicas de esta última. El ser del hombre no puede ser considerado como una suma de cuerpo, alma y espíritu. La biología como ciencia de la vida se funda en la ontología de la existencia. “Vida es un propio modo de ser, pero en realidad sólo accesible en la existencia”³⁶.

³⁶ *Sein und Zeit*. Max Niemayer Verlag, Halle, 1927. pág. 50.

Ahora bien, para Heidegger. la analítica de la existencia es sólo la necesaria preparación para el planteamiento del problema central de toda filosofía: el problema del ser. Es una especie de propedéutica descriptiva a la filosofía, concebida ésta como ontología.

El hombre es aquel ente a cuya esencia corresponde algo así como *ser a comprender*. Para Heidegger, éste es el sentido peculiar que entraña la definición tradicional del hombre como “ser racional”.

El modo de ser del hombre, es decir, el existir, es sólo posible por la comprensión del ser. Sólo en tanto al hombre le es posible relacionarse con el ente (con las cosas), puede hacerlo consigo mismo considerándose como un ente, es decir, considerándose en su ser.

La comprensión del ser que define el existir en el hombre alumbra, intermitentemente y a veces, en forma preontológica en la existencia humana. No siempre le es dable a ésta llegar a su formulación ontológica.

La existencia en su discurrir cotidiano está consignada al ente, a lo óntico, es decir, a las cosas. Así, salimos de casa, vamos por la calle, tomamos un vehículo, levantamos nuestros ojos hacia las estrellas, no hemos hecho más que pasar de una cosa a otra, quedando prisioneros del ente. Aun el hombre que, abismándose en las cosas de la creación, concibe en cualquier forma una causa, un creador del universo, dándole a éste un nombre, no ha salido de los carriles ónticos, continúa reposando en cosas por más que a éstas las imagine todopoderosas. Aún el místico que en el éxtasis siente la presencia y la voz de lo que llama Dios, a quien él concibe y se lo representa de una u otra manera, no ha salido de lo óntico.

Que el ser alumbre sólo en la verdad ontológica no decide ni en sentido positivo ni negativo de la existencia de Dios, es decir, que este ente sea o no sea un Dios.

En la existencia yace un peculiarísimo elevarse por encima del ente, un *trascendere*. Este sobrepasar el ente es, para Heidegger, la “trascendencia”. La existencia es, en este sentido, “trascendente”, o mejor dicho, *trasciende*.

La trascendencia, en la acepción heideggeriana, difiere de lo que usualmente en filosofía -sobre todo, a partir de Kant- se entiende por trascendencia, o sea, el ascender, saliendo de un sujeto, a un objeto. Este concepto vigente de la trascendencia se inspira y orienta, sin duda, en la idea tradicional de sujeto. En Heidegger, trascender significa elevarse por encima de todo ente, hasta incluso del ente que somos nosotros mismos. La diferencia de sujeto y objeto sólo puede manifestarse completamente cuando ya todo ente ha sido sobrepasado.

La verdad ontológica, o sea, el bosquejarse del ser, es sólo posible cuando la existencia puede elevarse por encima del ente y de hecho se ha elevado ya por encima de él. La verdad ontológica se funda, pues, en la trascendencia de la existencia, es, por tanto, trascendental. El concepto originario de trascendencia como sobrepasar el ente yace más acá de idealismo y realismo. La verdad del ente, vale decir, la verdad óptica regresa no sólo a la verdad ontológica, sino también a la trascendencia. La verdad ontológica es sólo posible cuando la existencia humana, según su esencia, puede sobrepasar el ente, cuando ella, en tanto fácticamente existente, ha sobrepasado, ha trascendido el ente. Por eso la verdad ontológica reposa en la trascendencia y es verdad trascendental. Mas la trascendencia no se agota con hacer posible la verdad ontológica. La trascendencia de la existencia, como esencia fundamental de ésta, hace posible también el conocimiento óptico.

La verdad óptica descansa en la ontológica, y ésta, a su vez, en la trascendencia. Esto es, la verdad del ente se funda, entonces, en la verdad del ser. Ambas verdades son indisolubles. El ser está siempre en el ente, e inversamente todo ente tiene su ser. De donde, la trascendencia hace posible el encuentro de verdad ontológica y verdad óptica. Según Heidegger, la diferencia de ser y ente es el problema central de la interrogación por el ser. A esta diferencia él la caracteriza y designa como “diferencia ontológica”.

Ahora bien, si el trascender de la existencia es el acontecer fundamental en que se mueve la comprensión del ser, entonces este trascender, en tanto la existencia existe, se ha efectuado siempre. Mas ocurre que este trascender puede realizarse expresamente, puede devenir una interrogación temática por el ser. En el trascender acontece que la existencia que trasciende llega a ser en sí misma esencial. Esta trascendencia esencial de la existencia es para Heidegger, la filosofía. *Trascender es filosofar*.

El expreso trascender, como filosofar, es el ser libre del hombre en el fundamento de su esencia. La existencia filosofa, conforme a su esencia, porque ella trasciende.

El problema fundamental de la filosofía debe siempre de nuevo llegar a ser problema. El filosofar como trascender, como bosquejo de la elaboración del problema del ser nos impulsa a comprender la ontología como problema. Sólo cuando la ontología queda y continúa siendo problema nos movemos dentro de la filosofía. Mas Heidegger no deja de reconocer que la ontología no agota aún la plena esencia de la filosofía, que no la implica a ésta integralmente.

* * *

Tal la posición heideggeriana, bosquejada a grandes líneas. Sin embargo, ello nos basta para reconocer, a pesar de ciertas influencias (San Agustín, Kierkegaard, Jaspers,

Dilthey) que en ella se acusan la originalidad y unicidad de su problemática.

Lejos está la ontología existencial de Heidegger de ser ese peregrino sincretismo por el que tan módica y erróneamente lo define el señor Georges Gurvitch, en su libro *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*³⁷. Según este expositor, en la filosofía de Heidegger entran, entre otros, los siguientes ingredientes: el positivismo de las esencias de Husserl, el emocionalismo de Scheler, el irracionalismo de Lask, el esfuerzo por superar la oposición entre idealismo y realismo de Hartmann. Pero esta mezcla de influjos y tendencias no termina aquí, sino que habría que agregar: “el culto de la humanidad de los hegelianos de izquierda y particularmente de Feuerbach” (!) y “algunas ideas de la teología dialéctica de Barth y Gogarten” (!) Esto último, una vacía invención puesta en circulación en Alemania por críticos espesos que, no obstante su diligente optimismo, aun no han llegado a barruntar la verdadera problemática heideggeriana.

Como vemos, en filosofía frecuentemente ocurre que aquellos que se dedican a describir el edificio porque han visto sólo su fachada o a ésta se han trepado, ¡están lejos de sospechar el plan y la intención que en la mente del arquitecto han presidido su construcción!

II.

ONTOLOGIA EXISTENCIAL Y SIMBOLISMO DE LAS FORMAS

En los cursos internacionales de vacaciones de Davos, del año 1929, se vieron enfrentados dos maneras de filosofar, dos diferentes tipos de filósofos en las personas de Martin Heidegger y Ernesto Cassirer.

³⁷ París, Vrin, 1930.

La tentativa de ambos -simpático rasgo de tolerancia- de llegar, mediante la explicación de sus respectivas posiciones, a un entendimiento filosófico resultó frustrada³⁸. Sus puntos de vista, radicalmente distintos, no llegaron al recíproco reconocimiento de su posible justificación, mucho menos a conciliarse. Teniendo en cuenta el planteamiento de los problemas debatidos y la forma en que la discusión fue conducida, nos es permitido decir que Cassirer no comprendió a Heidegger, no llegó a reconocer en su real alcance la postura filosófica de este, como tendremos oportunidad de notarlo.

Tanto Heidegger como Cassirer coinciden en postular la necesidad de una analítica existencial (analítica de las estructuras esenciales de la existencia). Así Cassirer, a base de la perspectiva y método fenomenológicos instaurados por Husserl, ha sometido últimamente a una interpretación filosófica la existencia mítica; y Heidegger, en su magnífica obra *Sein und Zeit*, ensaya un análisis fundamental de la existencia humana, tarea que sólo tiene, para Heidegger –y esto hay que subrayarlo especialmente-, carácter de preparación para el verdadero problema ontológico, el que interroga por el “sentido del ser”.

En su importante obra *Philosophie der Symbolischen Formen*³⁹, Cassirer ha acometido la tarea de una ampliación e integración del sistema del criticismo filosófico a fin de abarcar también en su área otras formas de objetividad. (El “sistema de la razón pura” – anota Cassirer- le pareció a Kant mismo, a medida que avanzaba en el dominio de las tres *Críticas*, demasiado estrecho. El ser de las ciencias matemático-naturales en su cuño idealista no agota la realidad. Otros aspectos de ésta se manifiestan en el dominio del arte y en el de las formas orgánicas de la naturaleza. Este paulatino desarrollo del concepto crítico-idealista de la realidad y del concepto crítico-idealista del espíritu

³⁸ Cf. en *Davoser Revue*, n° 7, abril de 1929, un informe muy sumario, extracto de las conferencias de ambos filósofos.

³⁹ *Philosophie der Symbolischen Formen*. Berlin, 1923.

constituye el rasgo, más peculiar del pensar kantiano). Así -conforme al previo reconocimiento del principio fundamental del pensar crítico, el principio del primado de la función del objeto –al lado de la función del puro conocimiento hay que concebir la función del pensar idiomático, la del pensar mítico-religioso y la función de la intuición artística. Por esta vía la crítica de la razón deviene crítica de la cultura, siendo la cultura el conjunto expresivo puro de las formas simbólicas. Los distintos productos de la cultura espiritual: el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión, constituyen, en su interna diversidad, eslabones de una única gran cadena problemática; el objetivo a que tienden es transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en un mundo de pura expresión espiritual.

Para Cassirer, pues, la filosofía es filosofía de la cultura, filosofía de las “formas simbólicas”.

En sus conferencias de Davos planteó y desarrolló, dentro de la pauta de la posición filosófica que acabamos de diseñar, el problema de la antropología filosófica. En resumen, viene a decirnos: el hombre, en sus formas simbólicas de figuración avanza, se abre camino desde un mero mundo circundante hasta el ámbito de un mundo; se desplaza del simple asir hasta el concebir, de su finitud hacia su infinitud. Digamos, de paso, que Cassirer no concibe la antropología filosófica como la teoría de la estructura esencial del hombre. Según su concepción, éste sólo trascendería en los productos de la cultura espiritual, en las formas simbólicas en que se expresa; y no porque -como Scheler lo ha evidenciado al echar las bases de una antropología filosófica- él sea, en la medida en que es hombre, un ser animado de la intención de la trascendencia, lo que precisamente define su humanidad⁴⁰. En este sentido - objetamos a Cassirer- si el

⁴⁰ Véase nuestra obra próxima a publicarse, *La filosofía emocional scheleriana*: “La antropología filosófica”.

hombre llega a una pura expresión espiritual en los productos de la cultura, en las formas simbólicas, es justamente porque es un ser cuya esencia es trascender.

En la discusión de Davos, Cassirer con referencia al tópico de la antropología filosófica, ejemplificó su posición en torno a los problemas de “espacio”, “lenguaje”, “muerte”.

El espacio, sostiene, antes de llegar a ser espacio de la representación y del símbolo, es espacio de acción. Mas el espacio representativo es, a su vez, sólo el origen del espacio que al mundo humano como tal determina. Partiendo de la teoría del mundo circundante, expuesta por von Uexküll, Cassirer distingue y acota del mero espacio vital el espacio humano, que ya en el mundo mítico significa una atmósfera cargada de fuerzas demoníacas, en la que alcanzan expresión las más peculiares direcciones vitales del hombre. Y en tanto él construye sobre este espacio expresivo el espacio artístico de la representación y, finalmente, el espacio físico-matemático de la significación, manifiéstase aquella peculiar *trascendencia* en la que el hombre, sirviéndose de la energía formadora de símbolos que le es propia (energía simbólica constructiva, espontánea, que Cassirer diferencia de la mera fuerza vital), se concibe a sí mismo en su mundo y al mundo en sí. Esto puede verse con claridad en el lenguaje que originariamente opera esta trascendencia de las acciones en representaciones.

Lo mismo que el lenguaje, las artes y las ciencias son figuraciones que dan forma al mundo, y en las que éste deviene el horizonte de la existencia humana, de modo tal que por encima y más allá del mundo representativo del arte, en la matemática y en la física, la intuición es sublimada en un sistema de puras series de funciones y relaciones. De aquí que la tarea de la filosofía, según Cassirer, sólo puede ser entender, captar, interpretándolas dinámicamente en su necesidad, estas relaciones. Tal interpretación dinámica tiende a distanciarnos del mundo, pero precisamente este distanciamiento conduce al mismo tiempo a una síntesis de espíritu y realidad.

Al hilo de esta concepción, su autor ensayó una crítica, una impugnación de la filosofía de la “existencia”, expuesta por Heidegger al delinear (en *Sein und Zeit*) la tarea de una analítica fundamental de las estructuras de la existencia. Así, afirma Cassirer, la “existencia” centrada (para Heidegger) en la idea de preocupación, del obrar solícito, del comercio con el instrumento manual, sólo puede tener valor como punto de partida, mas no como objetivo final del auténtico mundo espiritual y del ser del hombre. Estos alcanzan, pues, su fin en el reino libre del espíritu, donde solamente pueden desarrollar su verdadero sentido.

En nuestra opinión es mal comprender la filosofía de Heidegger pensar que en ésta tal noción de “existencia” es un *terminus ad quem*, un objetivo último.

Como ya dijimos, en la doctrina de Heidegger la analítica de la existencia humana vale sólo como preparación para un nuevo y radical planteamiento del problema del “ser”. El propósito central no es, por tanto, instaurar una filosofía de la vida ni sistematizar una antropología filosófica, sino echar las bases de una ontología fundamental.

* * *

Ante el ensayo scheleriano de una antropología filosófica, cabe, con prescindencia de la cuestión sobre la validez de la concreta concepción del hombre que ella aporta, interrogar por la legitimidad y función del *antropologismo* dentro de la filosofía; averiguar si la antropología filosófica es realmente una disciplina fundamental que, como tal, ocupa lugar central en la filosofía.

¿Se relacionan fundamental y necesariamente los términos *antropología filosófica*?

Recientemente Heidegger ha señalado la vaguedad de la idea de una antropología filosófica⁴¹. Ciertamente -nos dice- una antropología puede llamarse *filosófica* si su

⁴¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*. Cohen, Bonn, 1929.

método es filosófico, en el sentido de tender a una consideración esencial del hombre; es decir, a diferenciar el ente hombre de los demás entes de la creación, plantas, animales, etc., y precisar así la constitución esencial de esta determinada región óntica (lo humano). “Entonces la antropología filosófica deviene una ontología regional del hombre y queda, como tal, ordenada junto a las restantes ontologías que con ella se reparten el total dominio óntico. La antropología filosófica, así entendida, no es sin más ni más, y ante todo a base de la estructura interna de su problemática, centro de la filosofía”⁴².

De ésta y de las otras varias posibilidades de acotación del carácter filosófico de una antropología resulta, según Heidegger, que no sólo la idea de la antropología filosófica no está suficientemente determinada, sino que su función misma en el conjunto de la filosofía permanece oscura e indecisa, residiendo tales insuficiencia y vaguedad en los límites internos de la idea de esta disciplina.

Encarando el problema en relación a la fundamentación kantiana de la metafísica, en la cual la cuestión de la metafísica propiamente dicha se reduce a la interrogación: “¿qué es el hombre?”, Heidegger pone en duda que esta interrogación sea, en general, una cuestión antropológica, y sostiene que la fundamentación de la metafísica se funda en la interrogación por la *finitud del hombre*. De modo que esta última cuestión es previa al problema antropológico.

Es la finitud, y el problema que en ella se funda, la que decide fundamentalmente sobre la forma interna de una *analítica trascendental de la subjetividad del sujeto*.

El hombre es un ente que está, en el seno de lo óntico, de modo que a él le ha sido revelado el ente que él no es y, a la vez, el ente que él mismo es. Tal modo de ser del hombre es, en términos heideggerianos, la *existencia*.

⁴² *Op. cit.*, pág. 201.

La existencia, como modo de ser, es en sí finitud, y sólo posible como esta última, a base de la comprensión del ser, y ésta es lo más finito en lo finito.

La comprensión del ser no es una cualidad del hombre que se da frecuentemente junto a otras cualidades, sino que ella posee una generalidad que constituye la originalidad del más interno fundamento de la finitud de la existencia. De modo que más originario que el hombre es la finitud de la existencia en el hombre.

Ahora bien, si el hombre sólo es hombre sobre la base de “existencia” en él, entonces la interrogación por lo que es más originario que el hombre no puede sistemáticamente implicar un problema antropológico. “Toda antropología, también la filosófica, ya ha afirmado al hombre como hombre”⁴³.

Por tanto, más fundamental que la antropología filosófica es la postulada disciplina de una analítica trascendental de la subjetividad del sujeto, orientada en la finitud de la existencia.

De donde se deduce que toda antropología filosófica ha de ser necesariamente referida a la metafísica de la existencia, la que en última instancia no sólo es metafísica *de la* existencia, sino que incluso es la metafísica que acontece (se expresa) *como existencia*.

Mas la metafísica de la existencia tiene que ser concebida y estructurada como *ontología*, porque el descubrimiento y determinación de la constitución del ser de la existencia es *ontología*.

Y desde el momento que en ésta, en la ontología, debe ser colocado (radicado) el fundamento de la metafísica, es decir, la finitud de la existencia como tal fundamento, no corresponde otro nombre a aquella disciplina que el de *ontología fundamental*.

⁴³ *Op. cit.*, pág. 220.

En resumen, “la *antropología filosófica*, aunque aporte conocimientos esenciales y de toda clase sobre el hombre, ella sólo por esta razón, porque es antropología, no puede jamás pretender afirmarse en el derecho de una disciplina fundamental⁴⁴.

* * *

No es nuestra intención aquí exponer detalladamente en su compleja estructura la teoría de *Sein und Zeit*, sino principalmente destacar el concepto de filosofía afirmado en ella, referido, desde luego, a la ya apuntada concepción de he existencia. Mas señalemos sumariamente el tema que constituye el núcleo de la investigación de Heidegger. Este se propone una interpretación de la existencia con respecto a la temporalidad y, correlativamente, la explicación del tiempo como el horizonte de la interrogación por el sentido del ser.

En la filosofía del idealismo alemán corren discriminadas –distinción que arranca de Kant y Fichte reafirma- dos posibilidades del problema filosófico, dos caracteres fundamentales de la metafísica: un sistema dogmático y un sistema crítico de la metafísica. La metafísica dogmática concibe al ente como una *cosa*, y al *yo* como a una cosa entre cosas. El sistema crítico gira en torno del *yo*, y todo ente es tal en tanto es asentado en el *yo*, y en el dominio de éste queda. El *yo* es algo así como lo que suministra razón o fundamento (Fichte).

El sistema de la metafísica dogmática se organiza en torno a los conceptos correlativos de *cosa (ens, substancia)*, *trascendencia*. El de la metafísica crítica se atiene a los de *yo (ego, sujeto)*, *inmanencia*. La posición de Heidegger supera esta oposición, aún más, la torna cuestionable en el supuesto contraste de ambos términos. Su indagación abarca,

⁴⁴ *Op. cit.*, pág. 209.

digámoslo así atentos sólo a destacar esquemáticamente el problema, las dos direcciones, ambos términos antagónicos, aunándolos después de imprimirles nuevo cuño teórico, en una veta de originales e insospechadas posibilidades especulativas. Así, bajo el el concepto de “ser” comprende, luego de reelaborarlo, en su verdadero sentido, el *ens* de la metafísica dogmática; y con el de “tiempo” aprehende, para proyectado en el horizonte de una nueva interpretación de la temporalidad, el *ego*, el sujeto afirmado por el sistema crítico.

En *Sein und Zeit*, ambos términos de la supuesta oposición se tornan dudosos. Tanto a la metafísica “dogmática” como a la “crítica” se trata de reducidas a una más originaria problemática de la filosofía.

Teniendo en vista tal oposición histórica de esas direcciones de la filosofía, hace notar Georg Misch que el título *Sein und Zeit* relaciona, acerca dos conceptos que en la posición de los problemas filosóficos fundamentales corresponden, conforme al uso del lenguaje hasta ahora, a dos opuestas y antagónicas direcciones de la filosofía. “*Ser* es la expresión usual, establecida por los fundadores griegos de la tradición europea, para el objeto de la metafísica como ciencia” (...) “*tiempo* elévase a una posición en la que él no designa un fenómeno entre otros, sino un fenómeno originario del mismo rango que el objeto metafísico”⁴⁵.

Observemos que Misch, desconociendo quizá la auténtica necesidad filosófica, los problemas concretos en que toma origen la investigación de Heidegger, juzga su obra sólo desde el punto de vista histórico, es decir, exclusivamente relacionado a direcciones históricas de la filosofía.

Pero la postura filosófica de Heidegger no es una construcción artificiosamente montada sobre sus posiciones ya dadas en la historia de la filosofía -posiciones que, al contrario,

⁴⁵ Georg Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger. Philosophischer Anzeiger*, III Heft, 1929.

precisamente en virtud de la indagación heideggeriana se destacan claramente para nosotros, deviniendo cuestionables en su supuesto antagonismo-, sino que ella ha surgido del núcleo problemático de nuestra concreta existencia histórica. Tal investigación está motivada y orientada en la existencia humana, en el módulo de sus peculiares exigencias. Ante el verdadero planteamiento del problema del ser desaparece, caduca la oposición entre sistema dogmático y crítico de la filosofía.

¿Por qué situar el punto de partida de pareja investigación en la existencia? Porque a la constitución esencial de la misma pertenece una “comprensión del ser”: “La existencia, el modo en que ella es y en tanto es, es algo así como ser a comprender...” Y “es el tiempo lo que, a partir de la existencia en general, algo así como ser tácitamente comprende e interpreta”⁴⁶. Por tanto, es postulada una originaria explicación del tiempo como horizonte de la comprensión del ser a partir de la temporalidad, considerada ésta como ser de la existencia que, a su vez, comprende al ser. De aquí que se imponga la tarea de una rigurosa acotación de tal concepto del tiempo contra su vulgar comprensión. Frente a la noción corriente del tiempo, y a base de la interrogación por el sentido del ser, cabe mostrar -labor que Heidegger acomete y cumple con extraordinaria penetración filosófica y estricta trabazón analítica- “qué y cómo en el fenómeno del tiempo justamente visto y explicado arraiga la problemática de toda ontología”⁴⁷.

En la interrogación por el ser, como tal, encuentra su motivación, y justificación, la interrogación por la existencia humana. El problema que de este modo se plantea consiste en averiguar cómo y por qué la interrogación por el ser está trabada con la interrogación por la existencia humana. De aquí que en *Sein und Zeit* el problema central radique en el *und*.

⁴⁶ *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Halle, 1927. pág. 17.

⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 18.

Atentos a la finalidad de la investigación, se explica, pues, que la filosofía de Heidegger tome como necesario punto de arranque la existencia humana. Desde ésta se abre, puede decirse, un acceso al ser, porque en ella, que a su vez es un modo de ser, se da una pre-ontológica comprensión del ser.

En la dirección rectamente entendida, sostiene Heidegger, de toda filosofía de la vida verdaderamente científica, yace tácita la tendencia a una comprensión del ser de la existencia. Para él la filosofía es, en este sentido, filosofía de la vida. Valorando, contra Rickert y las estrechas tendencias racionalistas, tal designación, afirma en forma aparentemente paradójica: “La expresión *filosofía de la vida* dice tanto como botánica de las plantas”⁴⁸.

Sólo que el error sistemático de estas direcciones consiste, según Heidegger, en que en ellas la vida misma, como un modo de ser, no llega a ser considerada ontológicamente como problema. Pero la citada afirmación (“la filosofía es filosofía de la vida”) no significa que él pretenda ceñirse en forma sistemática a la elaboración de una determinada idea de la existencia humana –idea necesariamente parcial e incompleta– sino que lo que con precisión terminológica llama “analítica existencial” se propone asir, comprender la movable estructura interna de esta existencia, el modo de ser de la vida humana en su peculiar dinamicidad.

Este objetivo cobra, en la obra de Heidegger, prioridad por cuanto la analítica de la existencia humana ha de despejar el horizonte a la interrogación por el sentido del ser. La analítica ontológica de la existencia en general determina, pues, la ontología fundamental. Por consiguiente, sólo una vez conquistado y acotado estrictamente el terreno básico de la analítica existencial cabe construir, en firme, la ontología fundamental.

⁴⁸ *Op. cit.*, pág. 46.

III

COEXISTENCIA Y OPOSICIÓN SUJETO - OBJETO

Tanto para el idealismo como para su contraposición, el realismo filosófico, constituye un problema fundamental la relación sujeto-objeto, es decir, la relación del yo con el mundo. Donde se define por mundo la pluralidad de objetos de que el yo tiene conciencia.

Esta oposición *yo - mundo* encontró su más acabada formulación en la filosofía de fines de la centuria pasada, la que prolongó su influjo hasta principios de la actual.

Para este yo acósmico, aislado, el yo ajeno es sólo un objeto entre los demás objetos.

Así Dilthey, uno de los filósofos que más ha influido en la orientación y desenvolvimiento filosóficos contemporáneos y que en mayor medida ha contribuido a determinar la problemática hoy vigente, queda, en última instancia, anclado en aquella rígida dualidad (oposición) sujeto - objeto.

Para Dilthey, la creencia en la realidad de las otras personas se erige sobre la base de lo

real independiente de los otros. Como consecuencia de la formación de lo real externo, surgen, pues, las personas o unidades volitivas fuera de nosotros con una vigorosa fuerza de realidad.

Pero aquí las personas son sólo una singular clase de objetos y reciben su realidad por la misma vía que los objetos de cualquier otra especie. “Y la convicción que así se forma no se diferencia en nada de aquella que abrigamos respecto a la realidad de estos objetos muertos”⁴⁹.

Según Dilthey, desde el momento que experimentamos nuestro propio yo como un todo operante, se torna comprensible para nosotros la unidad volitiva de las otras personas.

No obstante, en otro respecto, desde el punto de vista de las ciencias del espíritu, Dilthey parece esforzarse por superar esta rígida dualidad formal.

Al introducir la distinción entre vida y mundo, concibe a éste como *mundo externo*, equivalente a mundo circundante natural. Vida, en cambio, la refiere al mundo humano.

Nuestro mundo propiamente dicho es, para Dilthey, el mundo humano comprensible y pleno de sentido.

También Simmel, otro filósofo de acuidad especulativa y que, en más de un aspecto fundamental, no es ajeno a la problemática de las corrientes actuales, se aferra a la oposición *yo y mundo*, considerándola un hecho básico para todo filosofar.

En el tercer capítulo de su *Problemas fundamentales de la filosofía* comienza Simmel diciéndonos que si se busca un hecho fundamental que pudiese valer como suposición de toda experiencia, de toda *praxis* y de toda actividad del pensar, ese hecho no encontraría otra fórmula que ésta: *yo y mundo*.

⁴⁹ *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht.* W.W., V, pág. 110. Berlín, 1924.

“La existencia” -escribe Simmel- “de la que en general nos es dable hablar, no se puede realizar absolutamente de otro modo más que cuando frente a un sujeto está una riqueza de objetos a los que cabe amar u odiar, conocer y elaborar, riqueza por la que uno es estimulado o inhibido”⁵⁰.

En la relación sujeto - objeto, así entendida y formulada, yace, ante todo -como veremos luego- una errónea idea de lo que es *sujeto*; la concepción inoperante de un yo aislado frente a un mundo de objetos inánimes.

* * *

La esencia de la auténtica *subjetividad* no tiene nada de subjetivo, en el sentido de un yo aislado.

Estar solo tiene la relación constitutiva del *estar sin* (de la preposición privativa *sin*), la que implica el específico “con otro”.

Desde el momento que la existencia (el conjunto de estructuras de la existencia humana, consideradas en su unitaria totalidad) existe, es un existir “con otros”, un *coexistir*.

Esta determinación esencial de la existencia es originaria.

El “otro”, el coetáneo sólo es comprensible porque la existencia esencialmente es coexistencia, un ser con otros.

Heidegger, a base del postulado existencial, ha restituido a su unitaria estructura originaria la relación *yo* y *mundo*, cuyos términos correlativos y en recíproca implicación habían sido escindidos -hasta colocarlos en insalvable oposición- por toda la filosofía anterior.

⁵⁰ *Hauptprobleme der Philosophie*. Ed. Göschen, 1910. pág. 86.

La estructura ontológica heideggeriana del *estar en el mundo* indica ya que jamás es dado un mero sujeto sin mundo. “Y así finalmente tampoco es dado primeramente un yo aislado sin los otros”⁵¹.

Los otros ya no significan, para Heidegger, lo que resta de todas las cosas que están fuera de nosotros, y de las que nuestro yo se destaca, sino que nosotros mismos frecuentemente no nos distinguimos de los *otros*, estando nosotros también entre éstos (los “otros”).

El mundo, a base de la estructura originaria del estar en el mundo, es siempre el mundo que nosotros compartimos con *los otros*. Estar en el mundo es coexistir con otro. “El mundo de la existencia es mundo de los contemporáneos”⁵².

El coexistir es una determinación ontológica de la existencia humana, y aún en el caso en que otro yo de hecho no esté presente ni sea percibido. De aquí que el estar solo sea solamente un modo deficiente del coexistir. “También el estar sola de la existencia es un coexistir en el mundo”⁵³.

La inferencia de la existencia de los otros, propia del coexistir, significa que en la comprensión del ser de la existencia yace ya la comprensión de los *otros*.

En la originaria comprensión propia del coexistir se basa el conocerse de las personas coexistentes.

Pero en el modo de ser del coexistir con otros puede revelarse u ocultarse el yo extraño.

Lo que se llama endopatía o proyección sentimental (*Einführung*) es la faena de tirar puentes desde el propio yo, que al principio se da solo, al yo extraño, que yacía velado u oculto.

* * *

⁵¹ *Sein und Zeit*. Niemayer Verlag, Halle, 1927. pág. 116.

⁵² *Op. cit.*, pág. 118.

⁵³ *Op. cit.*, pag. 120.

Max Scheler ha puesto de manifiesto fenomenológicamente, de modo magistral, la comprensión del yo extraño y de qué modo tiene lugar⁵⁴.

Hay una totalidad unitaria de vivencia, en la que están contenidos primariamente el yo y el tú.

El que se haya considerado negativamente la posibilidad de una percepción íntima del yo y de la vivencia extraños, radica, según Scheler, en que no se ha sabido distinguir la esfera de la intuición interna de la del “sentido interno”.

La intuición interna supone una dirección de actos dentro de la cual podemos ejecutar para nosotros mismos e incluso frente a otras personas los correspondientes actos.

Esta dirección de actos puede abarcar en sí, de antemano, el yo y la vivencia extraña tan exactamente como ella puede contener mi yo y mi vivencia en general.

“En un conjunto apenas disgregado, es precisamente mediante el mismo acto de discriminación que simultáneamente adquiere para nosotros clara conciencia lo propio y lo extraño”⁵⁵.

Ante todo, y previo a la disyunción del contenido intuitivo en percepción externa e interna, lo primero que intuimos, en las personas extrañas que viven con nosotros, no son cuerpos, ni almas, sino totalidades unitarias. Y sólo secundariamente podemos respecto a nosotros mismos, conducimos en la dirección de la percepción interna o en la de la externa.

Como vemos, Scheler, con su penetración filosófica, ha estado próximo a intuir la verdadera estructura ontológica del coexistir (determinación esencial de la existencia).

La totalidad unitaria de vivencia, aún sin llegar a la raíz del problema de la comprensión del yo ajeno, se parece mucho a la determinación ontológica, que es el coexistir.

⁵⁴ *Vom fremden Ich. Wesen und Formen der Sympathie*. Colonia, 1926.

⁵⁵ *Op. cit.*, pág. 290.

* * *

De existencia a existencia hay una relación ontológica supuesta ya en el estar el yo con los “otros” y ser para los “otros”.

Pero acontece que el coexistir con “otros” se torna opaco y hasta llega a pasar disimulado. Este fenómeno es sólo posible en virtud de la constitución ontológica de la existencia, que, por estar en el mundo, es ya un estar con otros.

Cuando aparece aquella circunstancia, se cae en la ilusión que, en la relación ontológica con el yo extraño, el propio ser tal como es para sí mismo, se proyecta en el yo extraño, en los “otros”. En esto se funda la errónea y deficiente teoría de la proyección sentimental o endopatía (*Enföhlung*).

La endopatía, como dice Heidegger, no constituye el coexistir, sino inversamente es a base de este último que aquella es posible, siendo motivada (y aún más, justificada) por obra de los modos deficientes y predominantes del coexistir.

Karl Löwith, siguiendo la dirección marcada por Heidegger, ha expuesto, con análisis agudo y metódico, las estructuras fundamentales e inmanentes de la contemporaneidad (*Mitwelt*)⁵⁶.

El yo, en tanto aún no es un yo mismo, sino sólo un sujeto tácito, es el eslabón formal de una relación estructural dentro de la cual tiene lugar el encuentro con el “mundo de los contemporáneos”.

Mundo es siempre mundo de contemporáneos. El concepto de “los otros” yace en la base de la más primaria determinación del mundo de los contemporáneos o

⁵⁶ Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.

coexistentes.

Pero como lo hace notar Löwith, en tanto nosotros nos encontramos con el mundo de los contemporáneos, como mundo de “los otros”, aquel mundo no es la idea de la humanidad encarnada en cada persona, de Kant, ni la “sociedad”, de Dilthey; tampoco el *tú* de Feuerbach, y menos el *yo extraño*, postulado por Scheler. Simplemente aquella contemporaneidad de que nos apropiamos es *nuestro mundo de los coetáneos*.

* * *

Un punto de vista que no es más que el inoperante de la *Einführung*, aunque con otro nombre, es sustentado por el escritor español José Ortega y Gasset⁵⁷.

Ortega y Gasset, en vez de emplear el término *endopatía* –cuyo significado es ya conocido– para explicar el conocimiento de la existencia ajena, nos habla de una “casi mágica transmigración”. Aquí lo único nuevo es que a la “proyección sentimental” o “endopatía”, de los psicólogos alemanes, se la califica como “mágica”.

Para Ortega, el mundo es un horizonte centrado en el individuo. Circunscriptos por este horizonte, nos nace luego “la sospecha de que junto a nosotros vacan “otros” a su propia existencia”.

Mi vida y la del prójimo, la del “otro” son, según Ortega, “incomunicantes”. “No se puede saltar de la una a la otra: cada una es hermética, cerrada hacia sí”. Ya veremos que, a pesar de este aserto, la “mágica transmigración” se resuelve, en última instancia, por el saltar de una existencia a otra.

De tales afirmaciones está ausente la menor sospecha de la verdadera estructura

⁵⁷ *Nuevo trozo de un prólogo*. *La Nación*, Bs. As., 13 de noviembre de 1932.

ontológica de la existencia; vale decir, de que la comprensión de los “otros” yace implicada en la comprensión del ser de la propia existencia. Existir es siempre coexistir.

En el lenguaje de Ortega, por otra parte, no hay una estricta discriminación entre vida y existencia, sin la cual forzosamente escapa el auténtico sentido de la más reciente y rigurosa problemática. En las opiniones del escritor español aflora constantemente una tendencia vitalista, en la que es fácil discernir el influjo de Simmel; pero es el caso que en su formulación, un tanto vaga, tampoco se ha llegado -lo que se imponía- a acotar la vida como un modo de ser comprensible sólo a partir de la existencia.

El individuo, en opinión de Ortega, “es el peludo Robinsón de su vida desierta. De aquí que instalado en su solipsismo vital tienda a cegarse para las existencias ajenas”.

Lo que aquí se llama “solipsismo vital” no es la causa de la ceguera para la existencia ajena, sino a la inversa, porque hay modos deficientes del coexistir, predominantes en la existencia cotidiana -en la que el coexistir se vuelve opaco-, la propia existencia encalla en el solipsismo.

De acuerdo a lo que sostiene Ortega, jamás llegaríamos a coexistir con el prójimo, desde que una vez ubicados en éste por “casi mágica transmigración”, nos hemos anulado en nuestro propio ser. Esta transmigración “supone, pues, la transitoria negación que hago de mí mismo para intentar renacer en el prójimo”.

De este modo, por obra de tal transmigración, no hacemos más que saltar de un centro vital a otro -del mío al del prójimo- por encima de la verdadera estructura ontológica del coexistir, la que queda intacta e insospechada por ese “mágico” don transmigratorio.

El hecho de que la negación que en tal operación hacemos de nosotros mismos sea

transitoria, nada dice en pro de esta supuesta convivencia. Para volver a nuestro propio “centro vital” tenemos forzosamente que abandonar el del prójimo en el que nos habíamos instalado. Y así saltamos de solipsismo a solipsismo, desde que cuando estoy en el prójimo dejo de ser yo mismo, y cuando estoy en mí, dejo de ser el prójimo.

Y lo grave de esta posición es que el prójimo sólo es persona para nosotros cuando nosotros mismos llegamos a considerarnos “como objeto de su periferia”. “Entonces, al verme como elemento del paisaje me estoy viendo desde el prójimo, es decir, que virtualmente estoy usando su pupila y viviendo su vida”. Esto significa que el prójimo es persona cuando nosotros estamos instalados en su “centro vital”. En consecuencia, inversamente nosotros, somos persona cuando el prójimo es objeto de nuestra perspectiva vital.

Entonces, ¿cuándo llegamos a convivir con el prójimo? Si nos atenemos a la “mágica transmigración”, en ningún momento salimos del solipsismo.

En la fórmula ideada por Ortega, la auténtica estructura del coexistir no llega a aflorar en instante alguno.

El Sr. Ortega y Gasset se lamenta de la falta de aptitud del español para la percepción de la vida ajena, para la humana convivencia con el prójimo. Pero es el caso que, sus ideas al respecto son “un caso ejecutivo” de esta ceguera española para la existencia ajena-producto, ciertamente, de modos en extremo deficientes del coexistir.

Nada más alejado que la posición del Sr. Ortega de la verdadera problemática, tal, como en síntesis, ha quedado expuesta.

IV

CONCEPCION EXISTENCIAL DE LA SOCIOLOGÍA

(La fundamentación filosófica de Freyer)

“Sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente”. Tal podríamos llamar el postulado, mejor, el lema que Hans Freyer, el eminente profesor de la Universidad de Leipzig, erige en el centro de su concepción y fundamentación filosófica de la sociología. La sociología, concebida así como ciencia vuelta hacia la concreta realidad histórica, es nada menos que teoría y *praxis* del presente social, donde esta última, tomada como *praxis* política, es un momento esencial de la teoría sociológica sistemática.

Freyer se propone dar a la sociología una fundamentación filosófica. Empresa que por primera vez, que sepamos, acomete el pensamiento sociológico, superando en un esfuerzo muy ponderado el lastre positivista de sus orígenes y su posterior tendencia formal y universalista. En su *Sociología como ciencia de realidad (Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)* inicia, atento a la elucidación del arduo problema, la reflexión filosófica sobre el objeto de la sociología y su forma mental. Sólo mediante este examen le es dable a la sociología asir la realidad social y previamente enfocarla con claridad.

La historia de la sociología hasta ahora ha sido en gran parte la historia de su problema.

Las categorías y métodos de la sociología -afirma Freyer- se originan de los problemas reales de un determinado orden social, en un determinado estadio de su desarrollo. La

sociología representa, pues, la autoconciencia científica de una realidad social.

Según nuestro sociólogo, todos los sistemas sociológicos de la primera mitad y de mediados del siglo XIX, tanto en Francia como en Alemania, han tenido una clara conciencia de que el orden social que constituye su objeto específico es un hecho enteramente nuevo en la historia de la humanidad. “La sociología sabe que aunque ella surge tarde, no llega demasiado tarde, así como si su objeto le hubiese sido dado hace tiempo, y él se hubiera sustraído hasta ahora a la atención de la ciencia, sabe que ella con su objeto, y éste con ella surgen al mismo tiempo”⁵⁸.

El tema fundamental de los sistemas clásicos de la sociología europea es la relación del movimiento social y el orden estadual. La oposición Estado-Sociedad es el origen espiritual y el problema primario, el punto de partida del pensar sociológico.

Freyer trata de determinar científicamente el lugar de la sociología en la ordenación objetiva y conceptual de la vida espiritual a objeto de incluir así en la evolución de nuestra existencia la teoría sistemática. De aquí que se esfuerce en hallar la fórmula lógica para señorear el viejo problema de la relación de conciencia y espíritu con la vida y la realidad. Limita, de antemano, el objeto de la sociología sistemática en un espacio firmemente circunscrito de la historia social. Así, para el autor de *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, la sociología ha de estructurarse “como ciencia de la sociedad de clase del alto capitalismo”⁵⁹. El objeto de la sociología resulta del hecho del movimiento dialéctico de lo real, sujeto a propia legalidad, de la moderna sociedad europea.

Freyer logra concretar en claras formulaciones las relaciones constructivas que existen

⁵⁸ *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Berlín, 1930. pág. 8.

⁵⁹ *Op. cit.*, pág. 8

entre la dialéctica filosófica histórica de Hegel y el sistema sociológico de Amrx, por una parte, y de Lorenzo von Stein por otra, en lo que atañe a la misión anti-liberal de este último. La misma relación intenta establecer en lo que respecta a las bases de las teorías positivistas de Comte y Saint-Simon.

Todos estos sistemas corresponden al verdadero carácter histórico de la situación actual y a su lugar dentro de aquella “secuencia dialéctica que define y es nuestro destino, y dentro de la cual tienen que producirse las decisiones de nuestra voluntad política”. “Sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente”, sentencia Freyer caracterizando con expresión concisa y feliz su tendencia revolucionaria en la concepción existencial de la sociología.

* * *

El presente, como estación de tránsito del acontecer histórico desde el pasado al futuro, es sólo concebible como concreta realidad humana con su total sustancia volitiva. La sociología definida como “ciencia de realidad” es no sólo histórica en lo que se refiere al carácter ontológico del dominio de su objeto, sino que incluso como ciencia misma ella es un fenómeno histórico en el sentido específico que su total problemática está esencialmente ligada con una determinada situación histórica real. Según Freyer, sólo cuando la sociedad, como una situación propia, se ha desprendido del Estado puede la sociología, como ciencia peculiar, separarse de la ciencia estatal y de la filosofía.

La sociología no se coloca en actitud teórica frente a su objeto, sino que está ligada a éste por medio de una relación volitiva, no como soberana, sino como responsable; la sociología no es ciencia del “logos”, sino ciencia del “ethos”.

La definición de la sociología como “ciencia de la realidad” designa su naturaleza

lógica, y esencialmente quiere significar la adecuada actitud cognoscitiva frente a un acontecer pleno de sentido, acontecer a que el cognoscente mismo pertenece existencialmente.

* * *

Freyer ensaya, con éxito, demostrar que el nacimiento de la sociología de la entraña de la filosofía está caracterizado por la consciente conversión del pensamiento de la esfera de las relaciones ideales a la esfera de las relaciones reales de acción. Este desplazamiento asume más acusada su estructura dialéctica en la transformación revolucionaria de la dialéctica ideal hegeliana en la dialéctica real marxista.

La sociología no es una ciencia del “logos”, dijimos; en efecto, elude y falsea su objeto si se orienta en el modelo lógico de las ciencias sistemáticas de la cultura. Precisa la sociología aprehender como realidad la vida social y para lograrlo ha de proponerse un derrotero muy distinto del que siguen las ciencias de los sistemas de la cultura, tal como éstas se presentan en la significativa formulación de Dilthey.

Está en la esencia del espíritu trascender, en sus productos válidos, la vida y su caducidad. En estos productos el acontecer se anula, el tiempo se sustrae a su fluir y la vida se transmuta en *forma*. Este fruto objetivo y sustancial de la historia constituye el objeto de las ciencias del “logos”. Mas en los cuadros de esta lógica de ningún modo se insertan los productos sociales.

Las realidades vitales, ya psíquicas individuales o sociales colectivas, jamás se traducen por una *forma* precisa y válida. Los productos sociales se trascienden siempre a sí mismos, pero no en una nueva dimensión, sino en la dirección de otra situación social modificada. Ellos tienden a salir de la situación de equilibrio en la que se han mantenido

un determinado lapso. Lo mismo que los productos espirituales, los sociales surgen del movimiento de la realidad histórica, pero lo hacen completamente distinto de los primeros. En los productos sociales el tiempo y el acontecer no llegan a ser superados. En tratándose de ellos se permanece absolutamente en la dimensión y movilidad del acontecer.

* * *

Tres propiedades básicas, que se condicionan recíprocamente y pueden ser concebidas como una serie dialéctica, caracterizan los productos sociales y los diferencian de las formas del espíritu objetivo.

En primer lugar, el simple hecho de que ellos son formas de vida, los diferencia de todos los otros productos del mundo histórico. Los hombres mismos, con su total ser y destino, constituyen el material de que aquellos productos se construyen. Los demás productos, que, se resuelven en sustancias objetivas de sentido –obras de arte, sistemas jurídicos, idiomas, doctrinas científicas-, son productos que consisten en *no vida*.

La segunda cualidad fundamental de los productos sociales concierne a su relación con el tiempo. Esta relación resulta del hecho de que estos productos, siendo formas de vida, formas humanas, permanecen continuamente en estado de devenir, de “ser producidos”. De aquí que se manifieste a través de ellos la historicidad del acontecer social.

La síntesis de las dos enunciadas propiedades de los productos sociales suministra la tercera. Por estar indisolublemente ligados al hombre y al tiempo son, pues, dichos productos -consecuencia necesaria de la unión de estos dos factores- la situación existencial del hombre. Esta existencialidad de los productos sociales se relaciona,

como destino y decisión actuales, con la realidad social.

Los productos sociales están alojados en el tiempo. Este no es una serie homogénea de puntos temporales, sino que posee una estructura cualitativa, estructura apenas descriptible que se da una sola vez, y caracterizada por los vocablos pasado, presente y futuro.

A través del significativo estado de *presencia*, declina, se transmuta el futuro en pasado. El momento del “ahora” implica tendencia, posee una dirección. Porque el “ahora” transforma a través de su positividad lo negativo del futuro en lo negativo del pasado, ábrese el acontecer, en cada una de sus fases, hacia el presente, hacia lo viviente actual, hacia actual decisión.

El “ahora” es el momento temporal en que se vierte la serie permanente de estados pretéritos; esta serie en cada momento desemboca en el haz de posibilidades entre las que se decidirá. Toda historia termina, como en su paramento, en el estado de vida vivida, de la existencia presente.

Así como el “ahora” es el momento preciso y determinado en que se vierte el tiempo concreto en su tendencia y aspiración al futuro, la fluencia histórica, toda historia, ha de desembocar en la vida presente, centrada en la voluntad actual.

La vida histórica -nos dice Freyer en sus magistrales *Consideraciones sobre los sistemas de la historia universal*⁶⁰ - de ser concebida, no como un cúmulo de hechos, sino tomada como unidad, como una relación o nexa inteligible tiene que admitir en la

60 **

unidad de este nexo inteligible el salto de la historia acontecida al presente vivido⁶¹.

Agudiza la validez de los productos sociales el hecho de ser éstos formas de humanidad. Esto explica que la relevante significación de la situación presente deba llegar a ser un motivo esencial de la conceptualización sociológica y, a la vez, un decisivo principio formativo para la estructuración del sistema de la sociología.

Con ciertos productos sociales, aquellos caracterizados por participar del momento presente, estamos nosotros, de modo innegable, existencialmente unidos. Ellos no son otra cosa que nosotros mismos. Nuestro destino, o, por lo menos, una parte de nuestro destino consiste en la persistencia y variación de dichos productos. Aún más, porque nosotros somos el material viviente de que las realidades sociales constituyen su forma, el persistir y variar de estos productos está hasta cierto grado entregado a nuestra voluntad, a nuestra decisión.

Tanto los movimientos que a través de los productos sociales tienen lugar, como las abiertas contradicciones que a éstos impulsan, no son otra cosa, en última instancia, que interrogaciones dirigidas a nuestra voluntad, e interrogaciones que ésta, a su vez, dirige a aquellos.

En la dialéctica de estas realidades sociales nosotros somos fuerza activa y parte. Necesaria consecuencia de esto es que la sociología deviene autoconciencia científica de un presente humano, teoría de una existencia. Aquí se acentúa, en un sentido preciso y definido, la identidad de sujeto y material, la que con significado más amplio vale

⁶¹ La historia es *reversible*. En ella el pasado es una realidad presente, una realidad que se mantiene entrañada en todo presente. Heidegger ha sido quien primero nos ha revelado el carácter de reversibilidad del “tiempo histórico”. A la vida histórica le es dable “repetir” el pasado. Pero debemos distinguir del tiempo histórico la *interna temporalidad* de la vida histórica. El tiempo histórico reposa, se funda, en definitiva, en la “temporalidad interna”, *ésta sí es irreversible*. En el “tiempo histórico” la vida histórica, como producto que se da una sola vez, tiene su lugar, que es impermutable. Este *lugar temporal* encuentra, pues, su fundamento originario en la “temporalidad interna”.

también para todos los hechos sociales.

La actitud cognoscitiva que adopta la sociología tiene que ser, más o menos, la contraria del *ethos* petitionado por Dilthey para el conocimiento de las ciencias del espíritu. Mientras que en éstas el sujeto cognoscente se encuentra situado en medio del dominio de estructuras de las formas creadas, en la actitud teórica del espíritu que comprende, en la sociología nuestro conocimiento tiene que habérselas con una realidad que somos nosotros mismos, con un acontecer en el que, como parte activa, estamos insertos. Ante el objeto de nuestro conocimiento no nos colocamos en actitud teórica, sino que estamos vinculados a él volitivamente; todavía más, somos existencialmente idénticos con él.

A todo enfoque y teorización del mundo histórico preceden necesariamente una dualidad de actitudes y modos de relación; dos diferentes penetraciones y vivencias de la sustancia espiritual misma.

La estructura dialéctica del mundo histórico no sólo hace posible, sino que incluso exige que adoptemos frente a él una doble postura. En tanto es espíritu, el ámbito histórico postula el surgir del sujeto en el elemento de sentido, la pura intuición de las formas válidas y la aceptación de su validez; pero en tanto es realidad, el mundo de la historia demanda que nos relacionemos con él como con un ser que tiene pasado, presente y futuro, ser al que nosotros existencialmente pertenecemos y cuya sustancia espiritual tiene poder sobre nosotros, significación vital para nosotros y una relación necesaria con nosotros. Aquí encuentra su fundamento la forma cognoscitiva de las ciencias de realidad; esta forma de conocimiento es la traducción de aquella postura frente al mundo histórico en actitud científica cognoscitiva.

* * *

.La transición de las ciencias orientadas lógicamente hacia las formas del espíritu objetivo a la ciencia de realidad, que de acuerdo a las formulaciones de Freyer queda bosqueja teóricamente, ha tenido lugar en la historia cuando por obra de esta transición surgieron, a mediados del siglo XIX, los primeros sistemas de la sociología alemana. Precisamente, estos sistemas significan el paso de la filosofía hegeliana del espíritu a la ciencia de la realidad social. Es decir, de Hegel a Marx y de Hegel a Lorenzo von Stein.

Este pasaje, a que debe su origen la sociología como hecho histórico, ha sido designado con la palabra “materialismo”, vocablo efectista que implica varios significados. Entre éstos, el más difundido y generalmente conceptualizado como el más importante, y a veces único, es el que se condensa en la teoría de que la estructura de la sociedad, su cultura espiritual y su movimiento histórico son determinados exclusivamente por la estructura y movilidad peculiar de los factores económicos. Pero desde el punto de vista de la fundamentación filosófica de la sociología, de que tratamos, el verdadero y más profundo contenido del concepto “materialismo” es el que se expresa en el significado de transición de la ciencia del *logos* a la ciencia de la realidad. Con razón, pues, Freyer exclusivamente tiene en cuenta este sentido lógico del vocablo “materialismo”.

El giro hacia el materialismo, tomado en este último significado, comienza con el ataque contra la filosofía hegeliana del espíritu. El resultado de esta ofensiva es la “sociología”. Sintomático es ya que Marx comience con una crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Y como una crítica de la misma puede considerarse también la obra de Lorenzo von Stein, *Historia del movimiento social en Francia*⁶².

⁶² *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte.* Leipzig, 1842.

Tarea de la dialéctica real marxista es mostrar en las realidades sociales mismas el origen de las nuevas fuerzas históricas, el surgir de las nuevas clases sociales.

En la medida en que todo orden social se estructura a sí mismo, desarrolla al mismo tiempo sus fuerzas contrarias específicas, vale decir, realidades que le son antagónicas. Ejemplo evidente de esta situación dialéctica de la realidad social es el caso del capitalismo moderno. Juntamente con el capital y la burguesía son afirmados el trabajo libre y la existencia del proletariado. Es lo que con graficidad polémica está dicho en el *Manifiesto Comunista*: El desarrollo de la gran industria sustrae a la burguesía la base sobre la que ésta produce. La burguesía engendra, ante todo, su propio enterrador; es decir, ella engendra su sucesor, en el tiempo. De modo que las realidades históricas vienen ya cargadas con la pólvora de la contradicción, con el movimiento de la dialéctica.

Aparece aquí una oposición La sociedad burguesa se manifiesta como la primera realidad histórica esencialmente antagónica. El presente sería, en consecuencia, la primera época estructurada de modo puramente dialéctico: Tesis, Antítesis y... Síntesis que busca, y a la que tiende la decisión volitiva del hombre contemporáneo.

De este modo la dialéctica se desplaza completamente hacia el interior de la estructura social y deviene un proceso real que se aloja en el tiempo, o sea, un movimiento social. Y aquí estrechamos el sentido esencial del concepto “materialismo” tal como ha quedado. Formulado de acuerdo a la posición de Freyer.

La dialéctica de la historia es transpuesta desde la serie de los elementos espirituales, donde la había confinado la filosofía hegeliana del espíritu, a la serie de las realidades históricas mismas.

A la inversa de lo que ocurre con la filosofía de la historia de Hegel, al final de cuya curva regresiva la práctica de la historia se transforma en teoría filosófica de la historia, en la situación del presente dialécticamente construido, la teoría sociológica se transmuta en práctica política.

Como materialismo histórico, tomado en el sentido ya apuntado, se logra en Alemania la formulación de la sociología como ciencia de realidad. Desde luego, todo esto no significa que los elementos temporalmente condicionados, adheridos a la concepción marxista, pertenezcan de modo esencial al concepto de ciencia de realidad.

Dentro de esta nueva concepción y fundamentación filosófica de la sociología, la dialéctica de la sociedad de clases tiene, en primer lugar, por tarea; apropiarse empíricamente la urdimbre de los hechos sociales del presente y las direcciones de movimiento que le son inmanentes.

La tradición misma de la sociología europea exige que en lugar del concepto estático de la sociedad, propio de la sociología norteamericana y al que no es ajena tampoco nuestra incipiente sociología, se adopte uno dinámico; que la actitud técnica constructiva respecto al presente sea reemplazada por una actitud política; y que, en vez de una posición atenta sólo a tareas parciales de organización, sea afirmada una tendencia de visión y estructuración del conjunto.

La sociología, así definida, significa que el presente ha de ser concebido como miembro de una serie dialéctica, como transición de la sociedad de clases a un nuevo orden social, prebosquejado ya en los movimientos de este presente.

Pero concebir el orden social actual como un acontecer concreto, significa incorporar en

su concepto estructural el elemento volitivo que en él obra y constantemente tiende a superarlo.

El concepto concreto de la sociología, como ciencia de la realidad, tiene que comprender este orden social como un todo que tiende más allá de sí mismo, como un acontecer rico de futuro. Debe pensar la antítesis como antítesis, vale decir, teniendo en vista la síntesis. Si esto no fuese así, la sociología tendría que acoger en su concepto el caos como caos. Mas sólo cuando éste se forma un orden, es el caos asible realmente por el concepto.

En su tarea de comprender el orden social presente, la sociología inevitablemente es impulsada hacia el elemento volitivo del presente. Tiene que ser así desde el momento que la dialéctica del orden social actual, sus tendencias evolutivas y el movimiento que ella entraña se traducen, en última instancia, por un querer real, de grupos humanos reales, colocados en situaciones reales.

Para Freyer, la realidad social, en todas sus estructuras, no es nada más que hombres en su relación recíproca. El movimiento peculiar de esta realidad social es siempre y esencialmente querer humano, pero querer concreto en una determinada situación, frente a un presente determinado, tendiendo hacia un futuro también determinado.

Y esto es así porque todo concepto de la estructura del orden social presente presupone que una determinada voluntad de modificar en el futuro esta estructura social, y de imprimirle esta o aquella dirección, es reconocida como históricamente válida.

Desde luego, es ya otra cuestión si este futuro a que apunta la modificación de la estructura social es prácticamente querido, si en su dirección se hace política o si él es empleado y valorado como elemento constitutivo de la teoría. En este punto se bifurcan

dos posibles actitudes espirituales; aquí se separan sociología y política. Sólo como a momento integrante de la teoría involucra en sí la sociología al elemento volitivo del presente en una determinada fijación.

Con razón destaca Freyer que por lo que aun no ha llegado a ser historia se forma la historia; es decir, de acuerdo a su fin, y a partir de éste. Esto vale; con plena estrictez, incluso para la sociología, en tanto ésta ordena sus categorías como secuencia dialéctica real, vale decir, en tanto ella es sociología concreta.

De lo que aún no es realidad social, sino intención de un querer social, se forma el sistema de las estructuras sociológicas. El supuesto *a priori* para el sistema de la sociología lo constituye la indiscartable necesidad de decisión dentro de una determinada línea volitiva en relación a la evolución social.

El conjunto de tales decisiones determina la línea media en torno a la cual incide y se concreta el sistema de la sociología, y, particularmente, la estructuración del presente.

Estas decisiones se relacionan con realidades históricas, aun hasta con las incipientes y todavía en proceso de formación. Pero ellas no afirman que lo querido sea moralmente bueno o valioso, según cualquier otro sistema de normas generalmente válido, sino que lo querido es históricamente válido y que el futuro de la situación concreta constituye la sustancia del presente.

La realidad social, en tanto acontecer histórico, se transmuta continuamente a través del momento, actual en querer humano.

El *hiatus* que se abre entre el presente y el futuro no puede salvarse por obra de desarrollos de cosas materiales, sino mediante la voluntad; la voluntad humana

conscientemente enderezada a la modificación del orden social actual.

El sistema de la sociología adquiere su contenido peculiar mediante la peculiaridad de la realidad social como objeto de conocimiento. Sólo la historia acontecida aporta una demostración del sistema de la sociología.

Formular teóricamente el elemento dialéctico del presente, o sea, la voluntad históricamente válida en su variación es necesario, y desde el punto de vista sistemático tiene pleno sentido. Es lo primero, porque sólo así es posible un sistema concreto; y posee plenitud de sentido sistemático porque el presente y el futuro son individualidades históricas. Lo son porque toda realidad que es y es determinada una sola vez, tiene necesariamente carácter individual.

Para formular este estado de cosas, objeto del conocimiento sociológico, instaura Freyer el atrevido concepto de “voluntad verdadera”. Así se erige para la sociología, haciéndola a ésta posible como ciencia de realidad, el principio que reza: Un querer verdadero fundamenta un conocimiento verdadero.

Sólo en virtud de la decisión llegamos a otorgar pleno sentido y validez teórica al postulado o lema en que se centra esta novísima fundamentación filosófica de la sociología: “sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente”.

PROYECCIONES EXISTENCIALES

I.

SUICIDIO Y TAREA EXISTENCIAL

Ser es la tarea de la existencia humana. El hombre, en tanto *existente*, es un ente destinado a ser en alguna forma, de este modo o del otro.

El carácter primordial de la existencia es el abandono. En esta situación de abandono a que, por propia esencia, está entregada, la existencia ha de realizar su propia tarea: ser.

En el existir, como tarea, la existencia se rescata a sí misma del abandono ínsito en ella.

El suicidio es sólo una forma extrema de la tarea impuesta a la existencia.

Mediante el suicidio dicha tarea se decide; él es la piedra de toque de su inalienable efectividad. Eliminarsse por no poder llenar esa tarea primordial, en los modos conocidos y cotidianos del existir, es reconocerla, es decidirse por ella adoptando su forma extrema. La existencia humana está esencialmente abandonada a las cosas, a la inmensa muchedumbre de los entes de la creación. No sólo está librada a las fuerzas de la naturaleza, sino incluso a las potencias que yacen en ella misma, en tanto persona.

El carácter de abandono de la existencia está mucho más acá de toda valoración pesimista y optimista. Precisamente por ello este abandono, peculiar de la existencia, es la posibilidad de la dicha y de la desventura.

La existencia se encuentra impotente en medio de las cosas. Ella sólo existe a lo largo del margen -margen angosto y frágil- del no existir. Y esta permanente acechanza del no poder ser pertenece a la más íntima esencia de la existencia humana.

En esta época calamitosa, las naciones europeas de cultura más densa y desarrollada asisten a una trágica racha de suicidios.

Donde hace su mayor estrago el vendaval suicida es en las capas juveniles. Sobre todo en Alemania, Austria y los países del Danubio. Y se suicidan jóvenes, ¡y entre éstos los de 14 a 20 años!

Hojeamos las revista psiquiátricas alemanas y francesas, y las cifras y consideraciones son realmente espantables.

Este fenómeno empezó a manifestarse apenas iniciada la post-guerra, y en los años subsiguientes ha ido aumentando en forma alarmante. Hasta el extremo que hombres de ciencia, educadores, moralistas, han concentrado toda su atención en esta verdadera epidemia de suicidios.

Buscan causas, formulan teorías para explicar hecho de tal magnitud y gravedad, y, llenos de angustia, proponen remedios o paliativos para el mal.

En vano se indaga en pos de una causa general o de una serie de causas con un nexo común para derivar de ellas las elevadas cifras que ha alcanzado el suicidio en la juventud europea.

Se considera factor fundamental, en esta especie de vocación por el suicidio en los jóvenes, la crisis económica y las anejas e insuperables dificultades de la vida material, producidas por ella. Pero las estadísticas excluyen, con la rotundidad de los números, este factor, como determinante. Ellas nos dicen que un máximo de suicidios acontece entre jóvenes que por su edad o situación aún no conocen las vicisitudes y sinsabores de la lucha por la vida.

La mayoría de los jóvenes que se suicidan llegan a este extremo por lo que la gente madura reputa -con un criterio objetivo que, sin duda, no acierta en la valoración precisa de los verdaderos móviles- contrariedades insignificantes, exageradas por la inexperta imaginación juvenil.

Un gran porcentaje de suicidios se da, en Alemania, entre los estudiantes, los adolescentes de los gimnasios y liceos. Muchos de éstos, ante la carga de una tarea escolar abrumadora para su edad, se sacrifican en aras de un excesivo amor propio, de un orgullo altanero, que ante el más mínimo amago de declinación sólo atina a salvarse

incólume en la muerte. Otros toman el mismo camino para poner fin al desacuerdo y pugna con la autoridad paterna.

Esta realidad plantea al pedagogo y al psicólogo un problema de urgente y vital solución. Hay que conceder total vigencia a las tablas de valores y derechos peculiares de la edad juvenil.

Ante estos hechos dolorosos se apela al hoy socorrido argumento de una crisis de valores morales, de la carencia de ideales operantes, en la juventud.

Todas estas explicaciones, sólitamente en maestros y psiquiatras, están lejos de enfocar en su raíz el terrible fenómeno. Sucede que gran número de suicidas han sido jóvenes y adolescentes de agudizada susceptibilidad moral, de inteligencia vivaz y abierta a toda sugestión generosa y valiente. No se les puede considerar, entonces, insensibles a los valores ideales. Son, por el contrario, naturalezas de suyo inclinadas a la intrépida actitud idealista, propia de la edad juvenil. No se puede decir, pues, que los adolescentes y jóvenes que, con una decisión no exenta de heroísmo, trizan en un instante sus vidas, procedan así por haber perdido todo asidero moral, por estar contaminados del sentimiento de desvalorización de los bienes ideales, tan acusado en nuestra época.

¿Qué nos dice el hecho de que un joven se suicide a raíz de una reprensión paterna o de la transitoria imposibilidad de absolver una asignatura escolar?

¡Suicidarse por semejante causa baladí!, exclama la gente. Tal no hubiera sucedido, sostienen maestros y publicistas, si a esa juventud desertora la hubiese asistido, en sus primeros pasos decisivos, una salvadora fe en los ideales. Pero la sociedad, en cuyo seno estos jóvenes comenzaban a desenvolverse y actuar, carecía ella también de esa fe. Entonces, el moralista, buscando remedio para el difundido mal, sentencia: ¡hay que devolver a los hombres la fe en los valores morales, en los bienes ideales!

* * *

En nuestro concepto, errada es la terapéutica porque falso el diagnóstico de la supuesta dolencia que ha hecho presa de las juventudes europeas.

¿Por qué se suicidan los jóvenes? Ante todo, estamos frente a un hecho que, si atendemos a su aparente motivación concreta, se nos presenta como una forma desinteresada de suicidio. Sí, suicidio desinteresado por su evidente incongruencia con las sedicentes causas determinantes.

Los jóvenes y adolescentes, que así sucumben, respiran, la atmósfera de una fe nueva, fe mucho más sutil y difícil que la que se puede poner en un ideal o en una determinada finalidad, por elevados que éstos sean. Fe imposible de definir, y más aún de traducir en normas de acción y de conducta.

Las capas juveniles europeas despiertan a esta nueva fe, índice de un nuevo clima histórico.

Ahora se trata, antes que nada, de tener fe en la tarea de la existencia humana; en tanto existencia. Y de disponerse a cumplirla.

¡Nada de olvido de la primaria tarea existencial, so pretexto de entregarse a objetividades ideales y así diluir en éstas la propia existencia! Tal es el lema actual.

Nuestra época, tras alejamiento secular, desentraña y analiza sus estructuras peculiares y bosqueja sus posibilidades inmanentes. En esta labor descubre y afirma su esencial vocación.

La existencialidad es la pulsación histórica profunda de nuestro tiempo. Se trata del auténtico existir, de la afirmación de la pura existencia humana, *ahora y aquí*.

Ha surgido un imperativo existencial que podría formularse así: ¡Mantente en la existencia!

Estamos, efectivamente, en medio de la existencia y tenemos que llenar la tarea que tal situación primaria nos impone. Esta tarea no es otra que *ser*, no declinar ni un momento

nuestro existir, haciendo olvido de éste, silenciando su llamado insobornable para ubicarnos en las cosas que no son nuestra existencia.

Hoy ya no se trata, como antes, de alojarse en un ideal, por grande y recomendable que éste fuere, desertando para ello de la propia existencia y de su ineludible tarea. Tampoco de disolver la existencia y sus estructuras esenciales en el proceso objetivo de la razón y de la cultura. No cabe abandonar la propia existencia para transformarse en plácido inquilino de los productos de la cultura, situados y sistematizados en un plano de rigurosa e inánime objetividad.

Alejarse de la propia existencia, perder todo contacto con ésta para vacar a determinados valores y bienes objetivos, es hoy una posición negativa. Posición que implica un desconocimiento de la existencia humana, precisamente en la más concreta exigencia de su historicidad: acentuar, *siendo*, el ritmo de su temporalidad finita.

En una época de tan acentuado carácter existencialista como la nuestra, profesar un ideal supone una faena mucho más difícil. Es no solo encender una antorcha en el ámbito de la existencia, sino mantenerla con luz en medio de la peculiar movilidad y complejidad de las posibilidades existenciales. Pero previo a todo es el reconocimiento de la tarea de la existencia, compendiada en una palabra decisiva: *ser*.

Los jóvenes, sin duda, sienten que esta tarea se yergue imperativa en su propia existencia. No atinan, desde luego, a formularla conceptualmente; es para ellos un mandato inefable, pero presienten su carácter primario e ineludible.

Sintiéndose un instante -instante en que culmina el éxtasis del propio existir- anonadados por la complejidad problemática de las posibilidades de existencia, conocidas y limitadas en número, afirman la tarea existencial en su forma extrema.

La dificultad concreta, hecha motivo determinante de la decisión fatal, no es más que la desconcertante manifestación de esta problematicidad implícita en las posibilidades existenciales.

¿Cómo defender a la juventud de este extremismo existencial, que se traduce por la eliminación voluntaria? Sencillamente, iluminándole con decisión y sin nocivas ocultaciones los caminos que conducen a ese estremecimiento único que es el auténtico y pleno existir.

Hay que preparar a esta juventud para la tarea indeclinable de la existencia. Se requiere para ello una pedagogía de nuevo giro, que necesariamente tendrá que surgir de la nueva situación histórica y, por lo mismo, orientarse en las necesidades y *desiderata* existenciales. Esta pedagogía, hasta hoy no formulada en sus postulados básicos, ha de centrarse en la existencia humana, en sus estructuras esenciales.

* * *

Leíamos, en un diario alemán, el relato de los pormenores del suicidio de uno de estos jóvenes. El padre, notando algo raro e insólito en su hijo, le pregunta: “¿Qué tienes, mi hijo?” Y éste responde: “Nada”. Insiste el padre: “¿Qué sientes?”, y el muchacho torna a responder: “Nada... no sé”. Horas después, se perforaba la sien.

Nada sentía este adolescente, portador de un nuevo mensaje, planta de un clima histórico nuevo. Hay que interpretar este “nada”, pronunciado con tono quizás indiferente y evasivo. Este joven sentía “nada” menos que el latir del innominado imperativo que señorea toda existencia, toda existencia que se ha recobrado a sí misma de la permanencia fuera de sí, en las innumerables cosas, incluso teorías, valores, ideales.

En los precoces suicidas, diríase que hay una secreta voluptuosidad, semejante a aquella con que, por su fe, sucumbían los primitivos cristianos.

Pero la fe de la trágicamente proclive juventud europea es una fe rara, difícil y aparentemente paradójica, fe que se salva y afirma a sí misma, sacrificando su propio reino en el momento mismo en que el creyente lo adivina y reconoce.

Ya Marco Aurelio -y en esta cuestión el testimonio es estoico no puede ser sospechoso- nos habló del hombre como de un navegante que tiene derecho a desembarcar. Si el hombre, en el símil, tal derecho tiene, es porque su destino es... navegar. Y si voluntariamente un día arroja el ancla en último puerto, no hace más que certificar con ello su condición de nauta.

Deploremos la ráfaga fatal que diezma a la juventud europea.

Nosotros no podemos ver en esta juventud a un desertor pusilánime, sino a un soldado bisoño que, como quien presenta armas a un jefe victorioso, ofrece a la vocación histórica de la propia época su nudo existir, afirmándolo aún en la negación trágica.

Si hubiese que escribir un epitafio en la tumba de los caídos, de la vanguardia juvenil europea, en la gran batalla existencial de nuestra época, escribiríamos estos versos de la novena *Duineser Elegie* de Rilke, en los que vibra límpida la voz del existir:

*Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar
alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. Einmal
jedes, nur einmal. Einmal und nicht mehr. Und wir auch
einmal. Nie wieder. Aber dieses
einmal gewesen zu sein, wenn auch nur einmal:
irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.*

“Porque ser aquí es mucho y, en apariencia, todo lo de aquí abajo nos necesita, este marchitarse singularmente nos concierne. ¡A nosotros, los más perecederos! Una vez cada uno, y sólo una vez. Una vez, y no más. Y nosotros también una vez. Y nunca más. Pero este haber sido una vez, aunque sólo una vez haber sido de esta tierra, parece irrevocable”.

II.

LA PREOCUPACIÓN POR LA EXISTENCIA PRIMITIVA.

La existencia primitiva no es indagable ni interpretable sino orientándose en la idea de existencia en general. Ella tiene un carácter privativo.

La curiosidad actual, en su expresión más general, por las formas de lo humano primitivo y, concretamente, las persistentes y fructuosas incursiones en su ámbito por parte de los representantes de diversas disciplinas especiales, traduce un modo de ser de nuestra propia existencia.

¿Cuál es el antecedente inmediato de esta curiosidad por la existencia primitiva y por todo lo exótico?

La existencia de alta civilización se siente abrumada por el aburrimiento de sí misma y de sus propias y limitadas posibilidades. Ella ha llegado a sentirse perdida en las innúmeras creaciones de la técnica, en la pluralidad de cosas y dispositivos mecánicos de un predio superlabrado por la ciencia.

Busca una escapatoria para huir de este estado de tedio a que ha llegado por hartazgo y abandono. Y la encuentra.

Se precipita en la indagación del sugestivo fenómeno de la existencia no histórica. Descubre así un vasto dominio para ejercitar su curiosidad, la que, en definitiva, no es más que una fuga de sí misma.

La existencia civilizada ha avanzado bastante por el camino de sus posibilidades limitada, y se encuentra perdida en la creciente complejidad y complicación de cada una de éstas.

No ha alcanzado el fin de esta diversidad de rutas, y ya se asfixia bajo la balumba de sus propias invenciones pragmáticas y artilugios teóricos, creados para ensanchar su dominio y asegurar en él su señorío.

Pero esta existencia ha comenzado a dentro de los límites de su imperio.

¡Y ya no hay más posibilidades de existencia!

De modo que la existencia civilizada de occidente no puede encontrar en su propio ámbito nuevas direcciones, nuevos modos de ser que le ofrezcan el incentivo de lo interesante e inédito. Y se aburre terriblemente en los viejos y hollados carriles, atestados de los productos de toda su ciencia y su técnica todopoderosa.

* * *

Dijimos que la curiosidad por los fenómenos no históricos de la existencia humana primitiva es un modo de ser de nuestra propia existencia.

Nos interesa averiguar qué situación especial ha movido a la existencia de alta civilización a adoptar este modo. Establecer por qué ha llegado a esta etapa de sí misma en que se siente bloqueada por un profundo aburrimiento, nutrido en el agotamiento de sus propias posibilidades conocidas. Estado en que la curiosidad por las formas de la existencia primitiva no es más que la vía por que se deriva este aburrimiento en el ansia

de anularse y superarse a sí mismo. ¿Es acaso, esta situación, una etapa necesariamente predeterminada por el peculiar desarrollo de toda cultura?

Para responder a estas cuestiones, echemos mano, a modo de esquema instrumental, de la conocida doctrina de la cultura y el alma, formulada por Frobenius en su *Paideuma*⁶³. Frobenius distingue tres estadios principales de la evolución de la cultura: 1º) el de las culturas primitivas; 2º) el de las culturas monumentales y 3º) la forma de cultura del futuro, aún no realizada.

El alma primitiva no puede, en general, alcanzar el estadio del puro mundo de los hechos. En aquel primer estadio, al que pertenecen los llamados pueblos originarios o naturales, domina el propio ser, genial y demoníaco.

El mundo y la vida están llenos de demonios y capacidades demoníacas. Estos, que como fenómenos son inaccesibles a la reflexión humana, se mueven y obran en la esfera anímica de la existencia. Y sólo cuando ha concluido el proceso a que deben su origen, espontáneamente estas fuerzas demoníacas penetran en la conciencia.

Caracterizan a esta forma de cultura el exorcismo y la hechicería.

El segundo estadio, el de las culturas monumentales, al que pertenece la cultura occidental contemporánea, se singulariza por la separación de la voluntad cultural del individuo, vale decir de la personalidad, del destino del ser total. La conciencia y la voluntad individual se desprenden de lo típicamente específico.

En lugar de las dominantes relaciones naturales y vitales, demoníacamente reguladas, se forman los ideales. El hombre adquiere conciencia de su yo, se desprende de la formación colectiva del “nosotros” y, luchando y creando, logra colocarse como unidad frente a otras unidades e incluso frente al mundo y al mundo circundante.

⁶³ *Paideuma*. München, 1921.

Esta situación nos hace comprender, según Frobenius, por qué los helenos sólo conocían su propio pueblo y tenían que considerar a todos los externos a su contorno como bárbaros.

Con la afirmación de ideales, el *Paideuma* se sitúa en la vida espiritual de la conciencia. La extinción de su acción depende de la medida en que en estos ideales se diluyen los demonios y capacidades demoníacas, y, a la vez, aumenta en el hombre adulto el saber de los hechos.

Supuesto que los ideales son capaces de transformar el mundo de los hechos como una unidad orgánica en un *Paideuma* igualmente orgánico, resulta que la existencia de ideales significa tanto como capacidad para la formación cultural. Pero los ideales pertenecen a un período relativamente corto en la vida del hombre y de los pueblos.

Con la edad vienen los cuidados otoñales para la conservación del yo, y ellos engendran, como tercer fenómeno, la causalidad según la inteligencia. El resultado es que los hechos son plenamente desarrollados en su estricta rigidez espiritual.

Los ideales eran fines absolutos, mientras que los “hechos”, tienen fines materiales. Estos últimos surgen, en nosotros, del espíritu, y por ello el fenómeno de la causalidad, en su nacimiento y múltiples efectos, es mucho más fácil de conocer que el fenómeno de la creación genial o demoníaca, que el fenómeno de la individualidad y de los ideales personales.

Ya el yo no permanece más en ideal oposición al mundo de los hechos, sino que hecho “inteligencia” deviene una parte de este mundo. Consecuencia de este proceso es una ruptura de la armonía.

Este estado de mecanización ha sido alcanzado ya por nuestra cultura y por la de todos los pueblos que no son más primitivos, a cualquiera de las formas de cultura, fáustica, o mágica, ctónica o telúrica, que ellos pertenezcan.

La sucesión de estadios en la vida anímica de cada hombre singular, barbarie, culturalismo y mecanización, se reitera en el Paideuma de la comunidad y del pueblo.

Y por este camino se sumará un estado, de plenitud al período de formación que se extingue en la mecanización totalmente acabada.

* * *

Esta mecanización tiene por antecedente, una actividad precipua de la existencia de alta civilización: la ciencia.

Frobenius nos describe el proceso que culmina en tal resultado, que en su teoría se presenta como secuela fatal desde que se lo considera un estadio necesario en la evolución de toda cultura. Busquemos nosotros el por qué de ese remate de la ciencia; veamos cómo la existencia occidental llega a ser oprimida y hastiada por los resultados de su propia actividad.

La ciencia es, ante todo, una libre posibilidad de existencia humana. El hombre occidental ha hecho y hace ciencia. Este hacer ha condicionado definitivamente su destino.

Erróneamente se cree que el carácter práctico de una ciencia consiste en la posibilidad de aplicación de la misma. Pero sucede que la ciencia, contemplada en su originaria raíz existencial, es esencialmente práctica, porque es descubrimiento y comprensión de las cosas, como faena de la existencia, motivada por peculiares urgencias de ésta.

Desviada ciencia de su originaria dirección existencial, tiende a una hipertrofia y supervaloración de sus resultados⁶⁴.

⁶⁴ Véase 1ª p. III, "Existencialidad de la ciencia".

De acuerdo al concepto lógico tradicional de verdad, la ciencia es una fundamentación conexa de principios verdaderos. De aquí que, de ordinario, siguiendo el inveterado error originado en la ilegítima hegemonía de la lógica, se considere la ciencia primariamente como resultado, como sedimentación en teorías, en relaciones de principios verdaderos.

Derivación y remate de la ciencia es la técnica. Esta, por su propia naturaleza, dentro de las direcciones que se abren a su poder y expansión, tiende a un máximo de rendimiento útil en sus aplicaciones, y al dominio de las cosas para ponerlas íntegramente al servicio de las necesidades prácticas de la existencia.

Todos los dispositivos e inventos técnicos son creados en vista de la existencia humana para facilitar sus capacidades e incrementar los resultados a obtener en su obligado comercio con las cosas.

Pero se da el hecho de que el manejo y empleo de todos estos admirables dispositivos mecánicos crea a la existencia una especie de sujeción respecto de ellos. Además, son tantos estos mecanismos, cuyo uso se impone paulatinamente como necesario, que la existencia, abdicando de su libertad y tareas privativas, termina por depender enteramente de ellos.

Por ejemplo, en la medida en que con más frecuencia cotidiana utilizamos la radio, para gozar de las ventajas de toda índole que nos ofrece, ¡más llegamos a ser esclavos del aparato!

Por esta vía, la existencia humana deviene un prisionero en el complicado andamiaje de la civilización científico-técnica.

El hombre ha llegado a dominar el mundo exterior con los aparatos de la técnica, pero ha quedado apresado en la férrea necesidad que impone su manejo. Además, suplantada

o aminorada considerablemente su libre actividad por un sinnúmero de dinamismos producidos por la técnica, sufre la existencia un visible empobrecimiento.

Usa sin duda el hombre las energías que, para dominar la naturaleza, en sus manos ha puesto la técnica, pero a costa de no emplear las energías propias y perder rápidamente toda fe en éstas.

Cuando el proceso de tecnificación haya alcanzado su máximo desarrollo, ¿no llegará la existencia humana a ser una manifestación parasitaria de la técnica y de toda su enorme complicación mecánica? Así, por lo menos, lo tiene profetizado Samuel Butler⁶⁵.

Perdida y asfixiada entre los artilugios de la tecnificación progresiva, mecanizada en las diferentes direcciones de la actividad, la existencia humana occidental se siente envuelta en plúmbeo aburrimiento.

Ya no hay nuevas posibilidades de existencia. ¡Y las conocidas han llegado a ser tan aburridas!

Entonces la existencia de alta civilización trata de huir de sí misma, de transponer sus propios límites en busca de un nuevo pábulo para su inextinguible curiosidad, para su relevante afán por lo inédito y original.

Incursiona en otros ámbitos étnicos y culturales. Se vuelve a los fenómenos no históricos de la existencia primitiva.

Este interés por los modos de ser de lo humano primitivo es, a su vez, un modo de nuestra propia existencia. Además, sin la idea de existencia en general nada podríamos saber de las formas de la existencia humana primitiva.

Con haber salido de sí misma en esta dirección, mucho ha logrado la existencia civilizada. No sólo ha realizado valiosos hallazgos en lo que concierne a los modos de ser y posibilidades de la existencia actual y pretérita de los pueblos primitivos, sino que

⁶⁵ *Erewohn*, Londres, 1872.

incluso mucho ha aprendido respecto a sí misma, a su verdadero pasado histórico, a las etapas que la han conducido al estadio en que hoy se encuentra.

Ahora, ya algo conocedor de la existencia primitiva y consciente del estadio que él mismo representa en el desarrollo de toda cultura, puede el europeo comprender por qué para él, hasta ahora, “historia universal” sólo podía ser la historia y la pre-historia de la forma occidental de existencia.

Si para los helenos lo externo a su mundo se llamaba “barbarie”, para el occidental era lo “primitivo”.

Pero -hoy ya lo sabemos- primitividad no es sinónimo de inferioridad, o de “salvajismo”, como calificación moral peyorativa. La existencia primitiva puede ofrecer un alto rango en originalidad, y, en cambio, la complicada existencia civilizada actual puede albergar en sí, y de hecho así ocurre, la posibilidad de la barbarie, en más de una forma.

III

FENOMENOLOGÍA DE LA RADIO

A quien preste oído atento a las voces del tiempo, no pueden pasar desapercibidos la significación y alcance que, en nuestros días, ha cobrado la radio para la existencia humana.

Y, literalmente, se trata de una voz coetánea que a todos nos llega y recoge en su cuenca multitud de timbres, vulgares, cotidianos, unos; raros, exquisitos, otros.

La primera consecuencia existencial que, en razón del complejo problema filosófico que implica, sólo nos limitamos a mencionar, es que la radio ha aumentado en forma

desmedida las posibilidades de verdad, vale decir también, del saber. Correlativamente han disminuido las probabilidades del error.

Pero aún en el fenómeno apuntado puede tener lugar, y de hecho es así, una limitación por elección, o sea, por obra del criterio selectivo -tanto en sentido positivo como negativo- que adopta el radio-escucha, llevado por sus peculiares preferencias.

Mucho más decisivo que esta posible limitación es otro fenómeno que trae aparejado consigo el uso de la radio. Nos referimos a la apariencia de saber que ella puede engendrar.

En la medida en que el radio-escucha deviene un esclavo del aparato, ha limitado casi exclusivamente a la radio su fuente informativa y medio de instrucción. El sólo sabe lo que la radio le ha transmitido y le trasmite. Y cree que esto es todo el saber vigente. ¡Aquí está la ilusión! Se difunde así la apariencia del saber. Ya hay gente que todo *lo sabe por la radio*, sobre todo en el medio europeo, donde la radio trasmite desde la más ínfima noticia e incluso la del último invento de la ciencia o de la técnica hasta una disertación sobre metafísica.

Pero busquemos en el fenómeno de la radio la onda que más concretamente nos interesa ahora, la que nos dirá qué exigencia pragmática o artística, y en general humana, ha venido a satisfacer esta invención de la técnica.

Se ha llegado a pensar y sostener, por muchos, que la radio contribuirá al advenimiento de nuevas formas y géneros de expresión literaria y artística. Antes de asentir nosotros a esta tesis, pensémoslo dos veces y previamente enfoquemos con cautela el fenómeno y sus proyecciones.

¿Cuál es el efecto visible e inmediato operado por el funcionamiento de la radio? Que un público enorme es colocado ante lo parlante, ante la palabra hablada. Este es el resultado primario e innegable que, ante todo, hay que destacar.

Si tal acontece, entonces la radio, en lugar de producir formas y géneros hasta hoy inéditos, implica un retorno a formas conocidas y consagradas. Veámoslo.

* * *

En la antigüedad había una relación unitaria inescindible entre lenguaje y escritura, entre palabra hablada y palabra escrita.

Puede decirse que la retórica, sinónima de arte estilística, tenía por tarea inherente a su forma, estilizar la palabra escrita como palabra hablada, e inversamente la palabra hablada como palabra escrita.

Los retóricos griegos eran, a la vez, oradores y escritores.

Carl Julius Beloch nos ha descrito magistralmente el nacimiento del orador⁶⁶. Siendo el dominio de la palabra asunto vital para los griegos, se llegó a reflexionar en qué consiste el efecto del discurso y si se podía suplir la falta de don natural para éste, o desarrollar y perfeccionar la aptitud para el mismo por medio del arte.

Empédocles es uno de los primeros que se plantea este problema y le busca solución. Los fundamentos que él aporta son desarrollados y depurados por su discípulo Gorgias, mientras en Siracusa, Korax y su discípulo Tisías, logran formular la teoría del discurso.

Fuera ya del mundo griego, hacia su próximo oriente, el arte oratorio encuentra en

⁶⁶ *Hellas und Rom*, en *Historia Universal*, ed. Propyläen.

Protágoras su primer gran maestro.

Los estudios retóricos de los sofistas contribuyeron, junto con las dotes naturales de elocuencia de un Pericles, al florecimiento de la oratoria en la Atenas de esta época.

Los sofistas inician el desenvolvimiento artístico de la prosa, de cuyo perfeccionamiento estilístico habían de dar cuenta posteriormente el diálogo filosófico de Platón y la prosa oratoria de Demóstenes.

La oratoria incluso se extiende a la historiografía. Ejemplo de ello nos proporciona Tucídides, que emplea el discurso como medio de exposición histórica. Un Tito Livio, en Roma, no hace tampoco otra cosa.

Prueba del maridaje entre palabra hablada y palabra escrita, de la unidad que constituyen ambas en la forma retórica, es el hecho de la importancia que adquirió el oficio de *logógrafo*, de “escritor de discursos”.

El caso de Isócrates es decisivo respecto a aquella unidad de palabra escrita y palabra oral. Isócrates escribió admirables discursos, pero no llegó a pronunciarlos. Su excesiva timidez adunada a su complexión débil, le impidió ocupar la tribuna política.

Pero esta circunstancia no fue óbice para que Isócrates fundara una escuela de oratoria política, en la cual los jóvenes aprendían el arte de la elocuencia. Escuela que adquirió gran fama y que, por sus frutos, llegó a merecer el más franco elogio de Cicerón.

Durante la edad media cristiana, la relación entre palabra escrita y palabra oral continuó, en esencia, inalterada. La retórica, como forma, no varió; sólo el contenido fue otro. A la oratoria política y forense de la antigüedad sucedieron la prédica religiosa y las disputas teológicas.

La invención de la imprenta no alteró, al comienzo, la persistencia de la forma. Sólo después, como un resultado ulterior, comenzó a independizarse, afirmando su individualidad, la palabra escrita.

Esta tendencia se afirma, marcando un resultado decisivo, en el siglo XIX, con la prosa de Mallarmé. Prosa enteramente escrita, donde la palabra, limpia de todo elemento y hasta del más mínimo efecto oratorio, llega al nudismo literario, a ser exclusiva expresión gráfica.

En las primeras décadas de nuestro siglo la independencia de la palabra escrita alcanza apogeo y singularidad máxima con Guillermo Apollinaire.

La obra literaria de Apollinaire innova en el sentido de extraer de la palabra escrita ocultas posibilidades y matices expresivos mediante una combinación gráfica de la misma, original y atrevida.

Las nuevas escuelas literarias, influenciadas directamente por Apollinaire, continúan esta tendencia, extremándola. Ellas, usan y abusan de la palabra escrita, llegando a someterla a una arriesgada y dudosa acrobacia sobre el abismo blanco de la página. La consecuencia es que en lo que fuera innovación fecunda, que hace rendir a la palabra escrita toda su sugestión y efecto, se dibuja en seguida la curva del declive.

* * *

En nuestros días, por obra de la radio, tiene lugar una restauración de la relación unitaria entre palabra hablada y palabra escrita. El orador, el poeta, el literato lee ante el micrófono su discurso, su poema, su composición, ya sea ésta ensayo u obra teatral.

Un público cada vez más numeroso y heterogéneo es atraído, concentrado por la

manifestación de lo parlante, por la expresión hablada.

La radio ha labrado ancho cauce a la inquietud del hombre contemporáneo por oír, en todas sus formas e inflexiones, la voz del hombre. Hoy se acude a la voz humana como a una fuente de nuevas sugerencias y nuevos goces. Aún al más solitario y aislado de los hombres la radio le brinda la posibilidad de convivir con el prójimo en la atmósfera sutil de la palabra. El mundo humano, con su pluralidad de ecos, ha cobrado para él presencia viva e inmediata.

* * *

Este atractivo que ejerce la palabra hablada se manifiesta incluso en el dominio de la actividad literaria. Nuestra época ha asistido al invento y difusión de las llamadas “revistas orales”, donde el poeta o escritor pronuncia su colaboración.

La radio misma no es, en definitiva, más que una revista de carácter mixto, que ameniza con música el intervalo entre las colaboraciones habladas. El *speaker* hace de índice oral del heteróclito contenido del ejemplar, cotidianamente editado. Por suparte, la revista oral exclusivamente literaria tiene en la radio la posibilidad de lograr un auditorio amplísimo.

A su vez, la expresión hablada adaptada a la radio, y que para satisfacer las necesidades de la transmisión ha tenido que reajustar, modificar o simplificar su forma, ha influenciado visiblemente la palabra escrita, en la composición literaria. Ya hay revistas cuyas colaboraciones han tomado la modalidad impresa por la radio a la palabra transmitida.

Estos hechos evidencian el restablecimiento de una unitaria forma retórica, en la cual

palabra hablada y palabra escrita, sólo son dos aspectos de una misma manifestación.

Ejemplo de la fuerza sugestiva y del *pathos* que la palabra hablada ha readquirido, en nuestros días, para la existencia humana nos lo proporciona la pieza dramática *La voz humana* de Jean Cocteau⁶⁷.

Aquí el verdadero personaje es *la voz humana*, y hasta encierra un sintomático y necesario simbolismo el hecho que la voz utilice el teléfono para personalizarse plenamente y traducir, por las cambiantes expresiones del rostro de la persona que la escucha, las dramáticas inflexiones y variedad de matices de que ella es capaz.

* * *

En lo tocante a la utilización de la radio por el arte musical, a lo requerido por la transmisión de música, la radio implica a un tiempo una tendencia revolucionaria y una reacción.

Sólo apuntaremos una insinuación en el sentido de los diferentes y, a veces, complejos problemas que surgen de esta situación peculiar.

La técnica, principalmente con la invención de la radio, ha hecho posible la inferencia de nuevos sectores de oyentes para la música. Estos no pueden ser considerados como una masa indiferenciada, sino como un compuesto por la suma de hombres particulares.

El hecho es que las estaciones trasmisoras tienen un consumo de música al que no puede dar abasto la producción musical contemporánea. Entonces la necesidad de material transmisible obliga a echar mano de la música de épocas pasadas. De donde, la innovación técnica favorece fatalmente una reacción, inicia una tendencia restauradora.

⁶⁷ La voix humaine.

Consecuencia de esto es que las estaciones trasmisoras inundan a sus auditorios con música antiguada. Se produce así una tensión, un conflicto. El público, en su generalidad, no está, ni interna ni externamente, preparado para oír música de épocas pretéritas. Se ahonda, por consiguiente, la escisión entre música de consumo y música artística.

* * *

Merced a la radio revive y se actualiza de nuevo en el mundo la retórica; sólo que su forma es henchida por otros contenidos.

Esta resurrección nos dice de una supervivencia de la forma, en tanto los contenidos, que en ella se vuelcan, varían y son sustituidos por otros, en cada época. Así la retórica, creada y perfeccionada en la cultura grecolatina, es restaurada en occidente, en la edad media, por la patristica. San Agustín, que se revela un gran retórico, con plena conciencia se apodera de la forma clásica para pergeñar con ella un nuevo contenido, el de la especulación religiosa. Aun más, San Agustín justifica esta apropiación alegando que al saber de su época ningún bien de la cultura antigua puede estarle vedado; que, así como los judíos, sin reato alguno se apoderaron de los vasos egipcios, aquel saber puede, para sus necesidades, servirse de estos bienes.

En la época del Renacimiento y del humanismo la retórica renace por tercera vez sobre el suelo de Europa. El mismo vaso se llena con nuevas esencias. Y hoy, en la onda de la radio, vibra de nuevo, rejuvenecida, la vieja forma en que el occidente volcara el acervo sabio de sus grandes etapas culturales.

Pero en la base de este último renacimiento de la retórica no está, como en los anteriores, una voluntad consciente. Hay en él, sin duda, un azar favorable.

Esta circunstancia no podría, ciertamente, operar tal resurrección, si la forma no viviese, a consecuencia de una íntima e inacallable exigencia del espíritu occidental, de una perenne juventud.

La necesidad existencial de actualizar la forma clásica ha sido, desde luego, previa a la invención de la radio, la que ha encontrado en aquélla el resorte impulsor de su empleo en gran escala. Pero el advenimiento de la radio ha recreado y fortificado, tornándola plenamente conciente, aquella latente tendencia a la que proporciona atmósfera propicia para su desarrollo y satisfacción.

La técnica aporta un invento y las soterrañas urgencias existenciales se canalizan inmediatamente en él, imprimiéndole su ritmo y sometiéndolo a su albedrío. Pero la existencia humana –y aquí está la paradoja- corre el riesgo de quedar aprisionada en la red inexorable desplegada por el producto de la invención técnica. Y así la existencia, también en este caso, se ve fatalmente condenada a ver mecanizado lo que en ella fuera posibilidad viva...

IV.

FENOMENOLOGÍA DEL FILM

La contribución del arte soviético a nuestra época es hacer, mediante la intelectualización del film, que el arte llegue a ser vida.

Eisenstein.

¡Rubia! Vd. levanta la cabeza y su cabello replegándose deja ver su rostro. Esta visión, como el movimiento suyo hacia la puerta, es capaz de dar el sentido que a mí me agrada. Si las palabras pudiesen otorgar a Vd. vida, sería para mí imposible desglosar a Vd. de la fuerza de ellas. Vd. sería la prisionera de esas palabras. Sea Vd., en cambio, mi amada, hermosa imagen!

René Clair.

Fijemos, ante todo, la posición desde la que enfocaremos la perspectiva múltiple y dinámica que recoge y enmarca la pantalla luminosa.

No es nuestro propósito investigar cómo se expresa el arte en el film, ni de qué modo en la práctica tiene lugar esta manifestación, o sea el proceso técnico que la condiciona; tampoco establecer los resultados y posibilidades del film como obra artística, en general. Vale decir que dejamos de lado el *film como obra de arte*, tanto en sus antecedentes originarios como en sus consecuencias exclusivamente artísticas.

Queremos sólo ensayar una elucidación filosófica del fenómeno del film, tal como éste se ofrece a nuestra mirada en medio de la total situación existencial del presente. Esto es, determinar las proyecciones que tiene el film para la existencia humana, y qué clase de relación instaaura con ésta.

* * *

¿Qué buscan la mayoría de los hombres en el cinema?

Lo sepan o no, una ampliación de la vida en espacio, en tiempo y en dimensión humana.

Huyendo de la creciente mecanización de los estados vitales, de la limitadora división del trabajo y de la opresiva y monótona simetría de la existencia cotidiana, el hombre contemporáneo se refugia en la penumbra para ser transportado en el movimiento del

lienzo, iluminado a una vida bella y distante. Vida que discurre adherida al flanco de la aventura y de lo inédito, en todas sus formas.

El ser del espectador transmigra así a otros paisajes, a existencias colocadas en circunstancias excepcionales, impelidas por lo interesante e insólito.

Los hombres de esta época quieren experimentar y gustar intensamente otra vida, libre de las circunstancias que oprimen y limitan la propia.

Buscan en el cinema la vivencia aventurera de sus posibilidades sociales y eróticas, de sus fallidas oportunidades, de sus ensueños truncos.

El film, merced al elemento motor que implica y lo caracteriza fundamentalmente, les proporciona este placer. En un paréntesis de olvido, sustraídos a la monotonía de toda cotidianeidad, ellos se dejan llevar en el elemento móvil del film a la ribera donde impera y triunfa una vida bella, dramatizada por el amor y la aventura.

* * *

El elemento motor del film define hoy el nuevo momento de la esencial faena estética y vital de *dar forma*.

Toda arte plástica es estática; es inalterada quietud.

Hasta ahora, las artes plásticas no conocían ningún elemento de movimiento que pudiese ser susceptible de recibir forma.

Ellas sólo podían ofrecer a la contemplación su majestuosa e invulnerada estática, simetrizada en líneas, planos, superficies. Para sus obras vale lo dicho en el verso de Baudelaire, en que se define un ideal de belleza:

Je suis le mouvement qui déplace les lignes.

El film introduciendo el concepto de *tempo* ha aportado una posibilidad completamente nueva del arte.

El sentido de la generación actual para el movimiento -sentido que por primera vez se manifiesta- ha encontrado satisfacción en el film.

Esta generación todo lo concibe viendo las cosas, ópticamente. El primer plano de su perspectiva intelectual es, ante todo, óptico. En virtud del *tempo*, el film modifica arbitrariamente el tiempo y también modifica el espacio. Nada acontece en el film en nuestro tiempo normal, cotidiano. Por medio del movimiento todo tiempo es modificado, transformado. Debido a esto el film no puede implicar ningún realismo. Sólo un elemento superrealista, esencialmente motor, puede ser el instrumento del verdadero film, del film que transcurre en un nuevo tiempo, en otro espacio visual.

¿En qué estado de ánimo sale del cine el espectador? Sencillamente con la sensación de terminar un viaje; alucinado por el desplazamiento de tiempo y espacio, operado por el *tempo* cinematográfico.

Paisajes, hombres, toda clase de objetos están sometidos a este proceso mágico de transformación y cambio, peculiar del film. Todas las cosas que afloran al área de luz de la pantalla yacen bajo la ley de movimiento del film.

En el film se puede formar libremente el *tempo* vital en cuyo ritmo cobran nueva vida hombres y cosas. Un nuevo cosmos plástico, dinamizado por el movimiento, se ofrece al ojo del espectador.

Por obra de la hegemonía del ojo, instaurada por el cinematógrafo, y el sentido para el

movimiento que es correlativo de este fenómeno y, a la vez, lo condiciona, el mundo ha cobrado valor de sustancia plástica, dócil al ímpetu formador. El ojo humano, a través del film y en virtud de la potencia que éste le comunica, ha creado de nuevo el mundo, le ha dado forma y estructura.

Predominio del ojo y nuevo sentido para lo dinámico, para el total desplazamiento de la realidad concreta, han organizado conjuntamente el caos -¡el mundo sólo era mundo para el intelecto!- en cosmos plástico y vibrante, entregándolo a la penetración y goce de una visión ortal.

Antes, el hombre sabía del planeta, de sus regiones, de sus paisajes, de sus ríos y montañas, de sus habitantes, por haberlo leído en los libros, por los datos de los textos geográficos, por las cifras de la estadística. Hoy, merced al cinematógrafo, ve la gran masa telúrica, tras haber sido reducida al estado de fluidez, modelarse y tomar forma bajo sus ojos maravillados.

“Entre el mundo anterior al film y el mundo de hoy existe la misma diferencia que entre Italia y el Baedeker”, nos dice acertadamente Joseph Delteil. ¿Qué varita mágica ha operado esta fundamental transformación? Sólo el *regisseur* que reúne en su persona también al creador.

El artista ideal del film es el que, a la vez, es *regisseur* y creador. Esta unidad viva traduce una exigencia ideal que en el film cobra categoría de norma. Un ejemplo de implicación en una misma persona del *regisseur* y del artista creador lo suministra Chaplin. Para el verdadero *regisseur* el manuscrito es sólo mera ocasión para la creación del film; es material para el actor. En el film, lo que interesa primordialmente, no es la descripción realista de hombres y cosas, sino si el artista ha concebido y

captado bien el ritmo de su adecuada representación.

Otro ejemplo, índice decisivo de los admirables resultados que puede rendir el film, es el montaje introducido por los rusos. Aquí el material de la representación es transmutado figurativamente en el ritmo del acontecer hasta el punto de hacer de aquél una tarea en sí autónoma.

Asimismo se ejemplifica esta finalidad, consustancial al film, en algunos productos del film sonoro. Es particularmente perceptible la característica que anotamos en el film *Bajo los techos de París*. En este film, los actores, lugares de la acción y requisitos deben estar subordinados a un ritmo de movimiento, a un *tempo* prescripto, propio de París, ritmo y *tempo* que el *regisseur* se había previamente representado. Y todos estos elementos están enhebrados en el hilo de la *chanson*, la que, recorriendo el film desde el principio hasta el fin, hace recaer sobre su *tempo*, colorándolo, un acento lírico, de lograda sugestión estética.

De este modo, también en el film sonoro surge la obra de arte de acuerdo a la superrealista ley de *tempo*, que rige todo el film.

* * *

El cine se ha revelado como un gran, plasmador de mitos. También en esta característica se delatan las proyecciones existenciales que él entraña. Sus consecuencias y objetivos están en función de la existencia humana, la que así prolonga sus dimensiones sociales, estéticas y, en general, mundanas.

La fuerza formadora de mitos ínsita en el film está fuertemente acusada en nuestro tiempo. En este aspecto, el film ha sobrepasado en mucho al teatro. Por obra del film, el

mundo está lleno de figuras míticas que ya han devenido familiares en el ambiente cotidiano de la existencia. Ante todo, el film ha formado mitos cómicos, que han logrado difusión universal. Chaplin y Buster Keaton han llegado a ser figuras elementales de la consideración del mundo. En no menor medida, aunque en un plano más bajo, la *Girl* y el *Cow-boy*.

Tenemos también el mito de las ciudades, que obra como poderoso incentivo de la necesidad de ensueño y aventura de la existencia. París, New York, Viena, son hoy mitos de incalculable fuerza sugestiva. Ellos han prendido la ilusión del viaje, con la consiguiente ampliación del horizonte existencial, en miles de almas. Merced a estos mitos, hasta en la aldea más alejada del tráfico internacional hay una vivencia del pulso y brillo de la gran urbe, de la ciudad seductora, embellecida por el arte. Adentrados en el *tempo del film*, los hombres se dejan arrastrar un instante por el vértigo que estremece sus grandes arterias, ambulan soñando por sus famosos rincones artísticos.

No menor difusión ha alcanzado el mito de los pistoleros de Chicago, operante en temperamentos audaces y febriles. ¡Cuántos peligrosos pistoleros ha procreado ya en todas las latitudes este mito del bajo fondo yanqui!

* * *

El film político de los rusos ha comprendido plenamente, poniéndola a su servicio, la forma creadora de mitos del film. Hoy, el film de los rusos ha logrado, para el arte formador del film, ser un concepto ampliamente reconocido por los creadores de films. Este film, aparte de la rigurosa exactitud del estudio del material filmable, ha puesto en actividad ideas, fuerzas espirituales; el mito del nuevo hombre ruso, que él proyecta sobre el mundo. A este flamante tipo humano, elemento de una nueva sociedad en

gestación, escorzo vivo de formas inéditas de convivencia en trance de alumbramiento, el film ruso le está infundiendo un troquel ecuménico.

Veamos cómo Sergei M. Eisenstein, el gran *regisseur* ruso, concibe este film y su destino futuro.

Según Eisenstein, el proceso abstracto del pensamiento debe recibir el bautismo del fuego fundente de la actividad práctica. La vacía forma especulativa debe ser de nuevo henchida por la riqueza y exuberancia de la forma sensible y viviente. Sólo una forma de arte es apta para responder de tarea, para satisfacer esta exigencia perentoria de la sensibilidad histórico-social de nuestra época: únicamente la *cinematografía intelectual*. Tal es la fórmula acuñada, para el film, por Eisenstein.

La *cinematografía intelectual* debe ser la síntesis del film emocional, del film documental y del film absoluto. Es la convicción firme del *regisseur* ruso que sólo el *film intelectual*, sobre la base del “lenguaje de la dialéctica del cine” –resultante de aquella síntesis- podrá decidir la pugna estéril entre la “lógica del lenguaje” y la “lógica de las imágenes”.

El cinematógrafo intelectual no será el de las anécdotas y episodios, sino el cinematógrafo de los *conceptos*. Llegará a ser la adecuada expresión inmediata de completos sistemas ideológicos y, por lo mismo, él también un sistema de conceptos.

Los temas actuales y necesarios del film conceptual no son otros, para Eisenstein, que “método dialéctico”, “idealismo”, “materialismo histórico”, etc.

Pero el tratamiento de estos temas por el film intelectual no puede reducirse a desarrollarlos como particulares casos individuales, tampoco a generalizarlos o

recluírlos en fechas. La filmación de estos temas ha de consistir, por el contrario, en la exégesis e interpretación concreta de los métodos y sistemas de las concepciones filosóficas que ellos implican.

Esta, y no otra, es, para Eisenstein, la misión que incumbe plenificar al cinematógrafo del porvenir.

En este film, el sonido hallará un lugar discreto y necesario entre los restantes recursos efectistas y de acción. La transformación del cinematógrafo no tendrá lugar por obra del sonido y sus innovaciones sino como resultado de la intelectualización del film.

El cinematógrafo intelectual es el único que está en condiciones de incluir, sin apelar a mediaciones, en la dramatizada exposición de conceptos, conflictos dialécticos. De aquí que él ofrezca la posibilidad de introducir y difundir, en masas de millones de hombres, nuevos conceptos y nuevas ideas.

El film intelectual representa el momento social del film, de la plasmación de nuevas realidades sociales, con sus correspondientes formas existenciales de convivencia. Este es el film *concreto* que, según el *regisseur* ruso, desplazará al film abstracto y aislado.

Para Eisenstein, la verdadera contribución artística de Rusia a nuestra época es la intelectualización del film. Merced a ésta, el arte deja de ser arte para llegar a ser vida.

Lo que no ha visto Eisenstein es que mediante esta radicalización de la tendencia del film concreto, es decir, al llegar a ser vida su arte, esta vida, porque transcurre ya en forma, adquiere un ritmo estético y se revierte de nuevo en arte.

La influencia social que un film de esta índole y orientación está llamado a tener es ciertamente enorme. En este sentido, al margen ya de su valor como obra de arte, se

yergue ineludible el problema de un *ethos*, de la responsabilidad que toca asumir a su creador. El *regisseur* deviene plasmador de realidades humanas, anticipa la forma en que éstas se volcarán para cobrar vida y sentido históricos. El film trasciende, así, el film para imprimir una determinada dirección histórica a la existencia, ofreciendo a ésta una nueva forma social de convivencia.

Así, la vida deviene un film superrealista desde que ella discurre según el *tempo* de un ideal, de un ensueño humano, ensueño que, incidiendo en la historia, abre el proceso sin fin de su realización.

El film de la historia, mediante la pantalla cinematográfica, transmite en escorzo sus imágenes futuras a la existencia presente.

Rosario, enero de 1933.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles: *Metaphysica. The Works of Aristotle*. W.D. Ross (ed.) vol. VIII. Oxford, 1928.

Beloch, Carl Julius: *Hellas und Rom. Historia Universal*, ed. Propyläen. S/f.

Butler, Samuel: *Erewohn*, Londres, 1872.

Cassirer, Ernest: *Philosophie der Symbolischen Formen*. Berlin, 1923.

Celms, Theodor: *Der Phänomenologische Idealismus Husserls*. Riga, 1928.

Davoser Revue, nº 7, abril de 1929.

Cocteau, Jean: *La voix humaine*. París, Stock, 1930.

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia*. Oeuvres t. VII. Ch. Adam y Paul Tannery (eds.) París, Le Cerf, 1897-1910.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1921.

Dilthey, Wilhelm: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*. W.W., V. Berlín, 1924.

Eisenstein, Sergei: Cinematismo **

Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Berlín, 1930.

Frobenius, Leo: *Paideuma*. Munich, 1921.

Geiger, Moritz: *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, págs. 587-684. Halle, 1922.

Gurvitch, Georges: *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*. Vrin, París, 1931.

Hegel: G.W.F.: *Vorlesungen über die Aesthetik: Einleitung*. Hgr. H.G. Hotho. Berlín, 1832-1838.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Cohen, Bonn, 1929.

Husserl, Edmond: *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag. Halle, 1922.

Husserl, Edmond: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1ª parte. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle, Niemeyer, 1913-1928. pág. 85.

Husserl, Edmond: *Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos*, I Band, Heft 3. págs. 289-341. Tübingen, 1910-11.

- Husserl, Edmond: *Nachwort zu meinen "Ideen..."*. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1930. Bd. XI.
- Husserl, Edmond: *Para una historia de la escisión de Fenomenología y Antropología*. *Cuadernos de Filosofía*. Bs. As., Año II, Fasc. IV, febrero de 1950. págs. 44-60. Trad.: Roberto J. Vernengo.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Reinen Vernunft*. Heinrich Schmidt, ed. Kröner Verlag, Leipzig, 1922.
- Kant, Immanuel: *Antropologie in pragmatische Hinsicht*. *Werke* Hrg. Karl Vorländer. Band 45 Meiner's Philosophische Bibliothek. Leipzig, 1922.
- Kant, Immanuel: *Vorlesungen Kants über Logik*. *Werke*. Hrg. Karl Vorländer. Meiner's Philosophische Bibliothek. Leipzig, 1922.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. *Werke*. Ed. Karl Vorländer. Band 42. Meiners philosophische Bibliothek. Leipzig, 1922.
- Kierkegaard, Søren: W.W., VI, *Philosophische Brocken*, III, 34. *
- Kierkegaard, Søren: W.W., VI, *Abschliessende unwissenschaftliche Naschrift*, 2ª II. *
- Koffka, K.: *Die Grundlagen der psychischer Entwicklung*. Osterwieck, 1921.
- Lipps, Theodor: *Asthetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*. Hamburgo, 1920.
- Löwith, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.
- Lukács, Georg von: *Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik*. *Logos*, vol. VII, 1917-18. págs. 1-39.
- Marcel, Gabriel: *Journal Métaphysique*. Gallimard, Paris, 1927.
- Misch, Georg: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger*. *Philosophischer Anzeiger*, III Heft, Berlín, 1929.
- Nietzsche, Friederich: *Nietzsches Werke*. Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1905-1911.

Ortega y Gasset, José: *Nuevo trozo de un prólogo*. *La Nación*, Bs. As., 13 de noviembre de 1932.

Piaget, Jean: *La formation du symbole chez l'enfant; imitation, jeu et rêve, image et représentation*. Neuchâtel, París, s/f.

Platón: *Platons Werke*. ed. Fr. Schleiermacher. Berlin, Reimer, 1855.

Reiner, Hans: *Phänomenologie und menschliche Existenz*. Niemeyer, Halle, 1931.

Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn, 1926.

Simmel, Georg: *Hauptprobleme der Philosophie*. Ed. Göschen, 1910.

Solger, K.W.F.: *Vorlesungen über Aesthetik*, Berlín, 1829.

Stein, Lorenz von: *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*. Leipzig, 1842.

Unamuno, Miguel de: *El sentimiento trágico de la vida*, III, 43. Madrid, 1913.

Unamuno, Miguel de: *El Cristo de Velásquez*, XXXIV, 65. 1920.

ÍNDICE

I. EN MEDIO DE LA EXISTENCIA

Cap. I

En el juego de la existencia.

El concepto existencial de mundo.

Existencia y mundo.

Existencia y juego.

Trascendencia como juego.

Juego de la trascendencia.

Cap. II.

Existencialidad de la filosofía.

Cap. III.

Existencialidad de la ciencia.

Cap. IV.

Existencialismo religioso. Kierkegaard, Unamuno, Gabriel Marcel.

Cap. V.
Existencialidad del arte.

II. DE TEORÍA EXISTENCIAL

Cap. I.
Fenomenología y ontología existencial.
Cap. II.
Ontología existencial y simbolismo de las formas.
Cap. III.
Coexistencia y oposición sujeto-objeto.
Cap. IV.
Concepción existencial de la sociología.

III. PROYECCIONES EXISTENCIALES.

Cap. I.
Suicidio y tarea existencial.
Cap. II.
La preocupación por la existencia primitiva.
Cap. III
Fenomenología de la radio.
Cap. IV.
Fenomenología del film.
Bibliografía.