VERBVM

De este número se han impreso sesenta ejemplares sobre papel ilustración "Chamois", numerados de 1 a 60.

VERBVM

83 - 84

BIBLIOTECA DE L.C. DE FILOSOFIA Y LE... BUENOS A...

DIRECTOR
ERWIN F. RUBENS

SECRETARIO DE REDACCIÓN
LEÓN OSTROV

ADMINISTRADOR
SARA L. DE VOGOGNA

DESPLEGADO

FEBRERO 1933
AÑO XXVI - NÚM. 83

N - 83

DESPLEGADO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Viamonte 430 - Buenos Aires

R. MÜLLER-FREIENFELS Y LOS VALORES (1)

por *Francisco Romero*

SEGÚN Müller-Freienfels, los que investigan el problema del valor en nuestro tiempo adoptan ante el asunto dos actitudes muy diferentes. Mientras unos someten a una elaboración psicológica las valoraciones que nos ofrece la experiencia, otros intentan determinar los valores *a priori*, como esencias anteriores a cualquier experiencia. Los valores se consideran relativos en el primer caso, y absolutos en el segundo. Y así se tiene dos órdenes de valores independientes entre sí, sin miembros intermediarios que establezcan una transición entre ellos. Con ser resueltamente relativista y psicologística la posición de M.-F., cree él poder en cierto modo establecer una especie de conexión entre ambas esferas, la relativista y la absolutista; cree poder dar cuenta, al mismo tiempo, de los valores y de la exigencia de absoluta, incondicionada validez latente en ellos mismos y manifiesta en muchas teorías axiológicas. Estas instancias de — en su opinión — supuesto absolutismo las explica recurriendo al concepto de "ficción" en el sentido que da al término Vaihinger en su *Filosofía del Como-Si*.

En todo fenómeno de valor intervienen un *sujeto* que valora y un *objeto* valorado; entre ambos sucede la *valoración*, proceso psíquico mediante el cual sujeto valorante y objeto valioso asumen su específica significación respectiva.

Las discrepancias aparecen en cuanto se pasa a establecer la naturaleza de este proceso. De tres maneras se lo ha concebido. Las teorías psicologísticas del valor sostienen que la valoración consiste en una reacción emocional del sujeto, o en una actitud volitiva, o bien en un proceso anímico de carácter peculiar; Kreibig y también Meinong representan la primera posición, Ehrenfels la segunda, H. Schwarz la tercera.

(1) *Grundzüge einer neuen Wertlehre*, en *Annalen der Philosophie*, I, 1919.

Pero ninguna de ellas abarca en su totalidad el fenómeno de la valoración, sino que sólo advierte una de sus caras. Las emociones o tendencias que suscita en nosotros el objeto valioso, no constituyen todo el fenómeno de la valoración, sino una de sus partes, la que se puede llamar *el fundamento*. A él se agrega un segundo acto, que se puede denominar *la puesta del valor*, y que es algo así como un aceptar o reconocer. Y sólo existe valoración efectiva cuando intervienen las dos instancias; es decir, primero, una reacción de índole emocional, y después, una afirmación o reconocimiento de esa actitud primaria. Para la observación superficial ambos momentos aparecen unificados o confundidos, pero un examen atento los distingue y hace patente la duplicidad de la valoración.

El elemento emocional-volitivo por sí solo no determina el valor. Experimentamos con frecuencia sentimientos de placer o agrado, sin atribuir dignidad de valor a los objetos que nos los suscitan, así como deseamos a menudo cosas cuya condición de no valiosas nos consta. Hay, pues, sentimientos y tendencias que no significan valores; pero se convierten en su *fundamento* apenas se sobrepone a ellos la *puesta de valor*. También hay *puestas de valor* sin base emocional ni volitiva. Los dos momentos suelen darse separados; pero valoración perfecta y completa sólo existe cuando se dan conjuntamente. La *puesta de valor* por sí sola, sin *fundamento* vivencial, nunca constituye una valoración efectiva, sino una valoración incompleta, una valoración *admitida* o aceptada, en contraposición a la completa o *vivida*.

El *fundamento de valor* puede estar constituído tanto por elementos emocionales como volitivos; mejor dicho, es en todos los casos una vivencia emocional en sentido amplio, una *toma de posición* en que intervienen elementos emotivos, volitivos y aun otros afines. La emoción es el contragolpe en la conciencia de una tendencia satisfecha o contrariada, y del correlativo movimiento del apetecer recibe cada emoción su coloración específica, con lo que se suprime toda radical separación entre emoción y apetencia, ya que la primera es sólo una cara o un aspecto de un fenómeno anímico complejo cuyo fondo constituye la segunda. A estos contenidos se agregan otros ingredientes psíquicos todavía poco estudiados, pero de indudable tipo reactivo, y todos ellos forman la totalidad unitaria que es el *fundamento de la valoración*.

Para que exista valoración propiamente dicha, como ya se ha indicado, el *fundamento* ha de complementarse con la *puesta de valor*. La *puesta de valor* puede imaginarse como un juicio. Pero ¿qué es un juicio? Un juicio es, según M.-F., una proposición en la cual se expresa

una *toma de posición*. Sin duda se puede corrientemente dar forma explícita a una *puesta de valor*, pero ni ello es indispensable, ni es posible en todos los casos. Lo esencial es que la *puesta de valor* es una *toma de posición*, pero de segundo grado, es decir, una *toma de posición* ante la *toma de posición* primaria que es el *fundamento*. No hay inconveniente para admitir que podamos adoptar una posición frente a nuestros propios contenidos emocionales, como frente a las cosas. Hay otros ejemplos de lo mismo: El llamado "tipo sentimental" se singulariza por estar constantemente vuelto hacia sus propios contenidos emocionales, por tomar posición, no ante los objetos, sino ante los sentimientos que éstos provocan en él. —La *puesta de valor* es una *toma de posición* secundaria de esa clase. Supone una especie de desdoblamiento del yo: el yo primario experimenta todo lo que se suma en el *fundamento* de la valoración; el segundo yo, la instancia superior, acepta o rechaza aquella primera toma de posición, es decir, reconoce o no en ella un valor. Esta segunda actitud es, como la primera, de índole plenamente emocional, aunque frecuentemente más abstracta.

Hay valoraciones positivas y negativas. Para la positividad o negatividad de la valoración sólo importa la segunda *toma de posición*. Un sentimiento placentero, por ejemplo, que en la segunda instancia se nos muestra como de valor negativo, es un valor negativo a pesar de presentarse con signo positivo en la primera instancia. Pero cuando, como en este ejemplo, la segunda instancia contradice la primera, surge un conflicto de valor, porque la valoración no es ya una actitud coherente y unitaria, ni el valor es realmente vivido. La valoración efectiva exige la concordancia de los dos momentos.

Antes se ha llamado *admitidas* a las valoraciones en que la segunda instancia funciona independientemente de la primera, por oposición a las *vividas*, en que ambos momentos concuerdan. En las valoraciones *admitidas* la puesta de valor responde a influjos exteriores al sujeto, pero en ellas se puede llegar a la valoración efectiva mediante la adecuación de la primera *toma de posición* a la *puesta del valor*. Son innumerables tales valoraciones *admitidas*, y hasta puede afirmarse que el individuo educado en un medio culto recibe casi todas sus valoraciones de su contorno; la forma en que se nos imponen estas valoraciones es la del deber. La auténtica autoexperiencia de los valores es mucho menos general de lo que habitualmente se supone; es tan rara como la genialidad, o, mejor dicho, es una manera esencial de la genialidad.

El valor es valor para un sujeto; un valor en sí, sin sujeto que lo valore, es según M.-F. un contrasentido. Como ya se ha enunciado,

a veces el sujeto del *fundamento* no es el mismo sujeto de la *puesta de valor*. Tal diversificación del sujeto no es exclusiva de los fenómenos de valor, sino que se presenta en éstos como caso especial de un hecho psicológico general bien conocido, aunque relativamente poco estudiado: la coexistencia de diferentes subjetividades en el mismo "individuo", en la vida psíquica normal como en la patológica.

Dentro de la misma individualidad se suceden diferentes sujetos vivenciales, siguiendo el fluir continuo de emociones y tendencias, cambiantes no sólo en el contenido, sino también en sus modos. Cada corte en esta fluencia subjetiva da lo que llama M.-F. el *sujeto momentáneo*.

Este *sujeto momentáneo* suele enmascararse o recubrirse con una imagen ficticia de nuestro propio yo, a la cual, por un fenómeno de traspaso semejante a la "Einfühlung" estética, convertimos en centro de nuestra actividad emocional y valoradora. Un caso especial de tal superposición o substitución subjetiva ocurre cuando aislamos un sector de nuestro yo, cuando abstraemos una parte de él y reaccionamos exclusivamente como miembros, por ejemplo, de un grupo social, político o religioso. Entre todas las subjetividades artificiales asume importancia excepcional aquella que superponemos como durable unidad a nuestros estados psíquicos transeuntes, y que luego convertimos en *sujeto ideal* o *unitario*.

Examinemos más de cerca la escisión de la subjetividad en sujeto *momentáneo* y sujeto *unitario* o *ideal*. El sujeto *unitario* es la imagen más o menos clara que cada uno se forja de sí mismo, la representación de un yo "verdadero" y permanente, al lado o por encima del cambiante sujeto *momentáneo*, ficción que permite al individuo aprehenderse a sí mismo como una constante. No es de ningún modo un sujeto "medio" obtenido promediando las diferentes subjetividades efectivas, sino un ente ficticio e ideal. Müller-Freienfels prescinde de los problemas especiales que plantea este yo ficticio — para los cuales remite a otro trabajo suyo (2) — y toma en consideración únicamente los que son ineludibles para el asunto en discusión. El sujeto *unitario* es importantísimo para la dualidad de la valoración, porque la raíz de tal dualismo está en que sujeto *momentáneo* y sujeto *unitario* son respectivamente el sujeto del *fundamento de valor* y el sujeto de la *puesta de valor*. Puede ocurrir, y ocurre en la valoración unificada o coherente, que el sujeto *ideal* afirme en la *puesta de valor* el *fundamento de valor* vivido por el sujeto

(2) *Der Begriff der Individualität als fiktive Konstruktion*, en *Annalen der Philosophie*, I, 1919.

momentáneo, pero no siempre sucede así: la discrepancia es frecuente, y se presenta, por ejemplo, en los conflictos morales, en los que la costumbre adquirida o un tacto ético innato contradicen la inclinación primaria vivida por el sujeto *momentáneo.* El sujeto *unitario,* en cuanto reprime las valoraciones momentáneas, se convierte en un sujeto "normal" situado más allá de todo particularismo. "Norma" y "normal" poseen doble significado: apuntan a "lo que debe ser", pero también a lo que, más allá de cualquier individuación, es generalidad, universalidad. Cuando se sostiene que todo hombre debe valorar según un principio de validez universal, se presupone que ello es posible, es decir, que hay en el hombre un sujeto "normal" capaz de *vivir* esas valoraciones universales como *fundamento del valor.* Pero la existencia de tal sujeto nunca ha sido probada, y aun puede afirmarse que ese yo "normal" es pura abstracción y no una realidad; una ficción utilizable, y nada más. —Prosiguiendo por la errada vía que conduce al sujeto "normal", se llega a un sujeto "absoluto" que pone también absolutamente los valores y permite la eliminación de todo particular sujeto, con lo que se establece la independencia y objetividad del valor.

La negación del supuesto sujeto "normal" — cuya utilidad aun como ficción para la vida práctica es dudosa para M.-F. — no lleva consigo desconocer la existencia de subjetividades sobreindividuales, como las que condensan las preferencias de una nación o de una época, que se instalan en cada individuo junto a su subjetividad propia o sobre ella y le imponen sus valoraciones. Otra subjetividad ficticia por el estilo es el sujeto "social", que no supone ya una *suma* de rasgos individuales, como los anteriores, sino una peculiar *combinación* que da origen a totalidades con vida y determinaciones propias. —Y el concepto de sujeto de valor se amplía aún y se complica, porque en la vida diaria no sólo hay adecuación del individuo a estos sujetos sobreindividuales, sino también a otros sujetos individuales, concretos.

El objeto valorado no es la "cosa" tal como la concibe el realismo científico. "Cuando valoro estéticamente un cuadro de Rembrandt, no considero una tela tensa en un espacio y cubierta con colores al aceite, sino sólo mi impresión, el objeto psíquico". Los objetos de la valoración son, pues, los contenidos de conciencia, que nos pueden ser dados bajo las formas de la sensación "pura", de la percepción concreta, de la mera representación. También los conceptos y aun las relaciones entre diversos contenidos llegan a ser objetos de valor. Pero todos estos contenidos no son propiamente objetos de valor por sí, en cuanto objetividades puras — aparte de que tales objetividades puras sólo existen como con-

venciones. El *fundamento de valor* se funde, por decirlo así, con el contenido intelectual, y este producto complejo es el verdadero objeto de la valoración. El pleno objeto de valor es, pues, el contenido intelectual *más* la primera *toma de posición,* la del sujeto *momentáneo,* y a los innumerables sujetos de este orden corresponden, en este sentido, innumerables objetos momentáneos de valor.

Casi todas las valoraciones, sin embargo, son otra cosa que mera admisión de nuestras respuestas emocionales inmediatas, espontáneas, como que tienen su centro en los sujetos ficticios ya analizados. Al sujeto *unitario* de valor corresponde un objeto *unitario* de valor, construído mediante la convención de que podemos repetidamente no sólo percibir *idéntico* objeto valioso, sino también experimentar ante él en todos los casos en que se presenta una *idéntica* vivencia de valor, es decir, el mismo *fundamento de la valoración.* Del objeto de valor *unitario* se pasa al *normal* cuando suponemos que la validez residente en él es reconocida obligatoriamente por todos los sujetos, suposición que permite en una instancia próxima eliminar el sujeto y proclamar la *objetividad* del valor, poniéndolo como *absoluto* y afirmando que hay *valores en sí.* El evidente paralelismo entre el dominio del objeto de valor y el del sujeto, se completa con el reconocimiento de valores de vigencia general dentro de cierto ámbitos locales (grupos humanos) y temporales (épocas), y de valores sociales. En todos los casos de universalidad ficticia se llega a la valoración efectiva cuando el sujeto individual adapta su vida emocional a la exigencia contenida en el valor puesto como universal.

A la segunda *toma de posición,* que establece el valor, se sobrepone una tercera, que *valora el valor,* es decir, juzga su licitud y su rango. Este nuevo escalón de la valoración suscita un nuevo problema, que para M.-F. es de índole psicológica como los anteriores: el de averiguar si hay un valor fundamental y último, supuesto o antecedente general de que todos los valores dependen, que los gobierna y les asigna su posición respectiva en el orbe del valor.

En nuestro tiempo se ha pugnado por hallar este valor fundamental en *la vida;* se ha creído descubrir un sentido biológico en todas las puestas de valor. El pragmatismo, por ejemplo, refiere los valores lógicos a una exigencia de utilidad que ancla en un fondo de conveniencia vital. Nietzsche y W. James transitan también estos caminos para llegar a la raíz de estos o aquellos valores. La vida es sin duda el supremo y oculto supuesto de todas nuestras valoraciones, aun de aquellas que como las cristianas desvalorizan la existencia terrena, porque este me-

nosprecio cae sobre una vida que se juzga imperfecta y al mismo tiempo se proyecta el valor sobre una vida más elevada.

Pero aunque la vida sea el común basamento de todos los valores, no es posible hallar en la vida práctica cuotidiana la piedra de toque para los valores singulares. Muchas valoraciones están ya tan apartadas de aquella base vital, que es tarea inútil la de querer reconducirlas a ella. Aun cuando se acepte y mantenga el principio biológico como criterio teórico, las complicaciones en la esfera del valor son tales que no se lo puede aplicar paso a paso y a cada uno de los fenómenos. Por otra parte, el principio biológico no ha entenderse como un mero principio de conservación, porque toda vida supone, además de la autoconservación, la tendencia a la evolución y proliferación, el tránsito continuo a formas más altas de vida. Y en efecto, casi todas las teorías biológicas del valor son de tipo evolucionista. Pero aun así son innegables las dificultades, porque si el ímpetu vital de evolución y superación — fuente última del valor — es inmanente a la vida misma y consubstancial con ella, bastaría abandonarnos a su corriente para no errar, para estar constantemente orientados hacia el valor sumo. La más elemental reflexión nos denuncia la inconsistencia de este ingenuo naturalismo de los valores, que contradicen a cada momento nuestras valoraciones éticas, religiosas, estéticas. Otras dificultades impiden además asignar a la evolución vital en sí el papel de criterio del valor, y si recordamos que culturas enteras, como la búdica, han confesado valores antivitales, podemos concluir que *no existe* criterio único y general. Y con el mismo rigor puede sentarse la inexistencia de un principio jerarquizador de los valores.

Entre todos los filósofos de su dirección — la llamada "filosofía de la vida" — se singulariza M.-F., no por el irracionalismo, común en grado diverso a todos ellos, sino por cierta delectación morosa en la irracionalidad, por una especial fruición ante ella, muy explicable después de tantas ocasiones del pensamiento de Occidente en que el formidable fondo irracional de la realidad no ha sido advertido siquiera, o bien, reconocido, se lo ha encajado violentamente en los moldes conceptuales tras una arbitraria conformación previa — hazaña ilusoria que recuerda la que cumple en público el domador de circo con la bestia debilitada y enferma.

Históricamente, acaso la función de M.-F., como la de otros pensadores de su línea, haya sido lisa y llanamente la de dar testimonio

de lo irracional, la de mostrar su presencia, y con ella, su más grave deber y su más pesada tarea al pensamiento de nuestros días. La tradición clásica de nuestra filosofía es decididamente enemiga de toda irracionalidad; no sólo la ha desconocido unas veces y otras la ha resuelto racionalmente a toda prisa y de cualquier modo, sino que llegó a ver en ella el "escándalo", la vergüenza que se oculta cuanto se puede: dígalo, si no, la apasionada queja platónica en el libro VII de las *Leyes*. Uno de los rasgos que mejor definen para mí el pensamiento actual es la franca resolución con que afronta la cuestión de lo irracional, y si ya no es lícito dejar de lado tal cuestión, lo debemos sin duda al grupo de pensadores que en los primeros años del siglo se consagraron a destacarla, con una vocación y un *pathos* filosófico que dieron el tono a una hora de la historia de la filosofía.

Al elaborar el problema de los valores, la delectación morosa de M.-F. en la irracionalidad, a que antes me he referido, lo retiene en el plano empírico, es decir, lo ata a la manera inmediata y primaria según la cual la irracionalidad surge ante él. Me parece casi inútil advertir que irracionalismo y empirismo no están ligados entre sí necesariamente; que su alianza no depende de la esencia misma de ambos. La filosofía actual — en el problema de los valores y en otros problemas — proporciona ejemplos sobrados de distintos modos de reconocimiento de lo irracional con superación completa, y aun atrevidísima a veces, del momento empírico.

En esta *voluntad* de mantenerse en el plano empírico encuentro la falla de la tentativa de M.-F., quien sólo tímidamente y como dándose de antemano por vencido ensaya caminos de salida. La filosofía es casi toda ella el intento de sobrepasar ese plano, de establecer y definir un orden trasempírico, ideal, constante, fijo. Y cuando se niegue la seriedad o la posibilidad de esta gigantesca empresa, recordando la inseguridad de los resultados, las soluciones diversas o contradictorias, detengámonos un instante a ejercer una de las operaciones filosóficas por excelencia — la de *distinguir* — y distingamos dos cosas conexas, pero esencialmente diversas: *las concepciones,* múltiples y aun infinitas si se quiere, de ese orden trasempírico, por un lado, y por otro, *la exigencia* de ese orden, la aspiración a él, constante, una, idéntica, que late en el fondo de todas esas formas desemejantes, que las llama a la vida, que las reemplaza apenas revelan su insuficiencia. En la esfera ontológica, en la gnoseológica, en la de la práctica, la historia del pensamiento filosófico es la historia de los esfuerzos tendientes a comprender y determinar una sola oculta aspiración, la aspiración a aquel

orden ideal que parece connatural con el espíritu. El mismo ímpetu lleva a afirmar el ser tras la realidad sensible, en lo metafísico; el saber perfecto y necesario por encima del saber contingente de meros hechos, en lo gnoseológico; las normas o los valores absolutos más allá de la confusión de los afectos y de los impulsos, en la esfera práctica. En el problema predilecto de la Edad Moderna — el del conocimiento — la aspiración al orden ideal adquiere una evidencia sorprendente. Cuando Hume pone en peligro la concepción del saber necesario vigente en el Racionalismo, Kant acude en su auxilio poniéndola a salvo en uno de los recintos del sujeto trascendental; cuando el Positivismo reedita a su modo los argumentos humianos, Meyerson descubre otro reducto donde defender la noción de la necesidad del saber, reducto que ahora coincide con la ciencia misma, descubriéndonos que toda aspiración al saber es aspiración al saber necesario, que la idea de necesidad es inmanente a la de saber científico. Es decir, que la necesidad del saber, realícese o no efectivamente en cada etapa histórica, es una permanente exigencia — exigencia que no es sino la aspiración al orden ideal o trasempírico en el ámbito del conocimiento.

Desde el mismo ángulo podemos considerar la cuestión del ser. Mientras nos atenemos a las formas históricas del orden ideal en el dominio ontológico, la filosofía se desgaja en filosofías y los juegos caprichosos del agua al caer en hilos de gotas sobre el tazón de la fuente puede apartar nuestra atención del hecho original y primitivo, que es la ascensión vertical del chorro único. Es fácil confundirse — sobre todo los que buscan de continuo motivos de confusión y hasta se confunden, diría yo, por un gusto especial y aun "profesionalmente" —, o desesperarse — los capaces de tales desesperaciones — si se atiende sólo a las sucesivas concepciones del ser, casi materiales en los primeros Presocráticos, abstracta en los Eleatas, ideal en Platón, y todas las demás que contiene el vasto muestrario de la historia de la metafísica, sin olvidar los casos en que lo ontológico se refugia en el amplio seno de la divinidad. Sin duda, puede sostenerse una unidad, una posibilidad de integración, coherente y con sentido, en tal diversidad histórica — reparando, por ejemplo, en la parcialidad complementaria entre sí de muchas de esas concepciones, o descubriendo una marcha desde la materialidad a la idealidad, o de la exterioridad a la interioridad, etc. Pero no es esto lo que ahora nos importa. No llamamos aquí la atención hacia una posible unidad, por integración o por dirección, de todas esas formas, sino hacia la unidad más honda de la perenne *exigencia* de que todas esas formas proceden. Lo significativo

es la constancia con que, desde la primera especulación presocrática, se afirma el ser, se pone el ser sin discutir la licitud, el derecho, de tal afirmación — asunto mucho más importante que el de las sucesivas transformaciones de la noción de ser. Y no sólo se lo pone, se lo afirma casi unánimemente, sino que se le atribuye una validez superior a la de la inmediata realidad sensible. Yo creo que el aparato de deducción y fundamentación del ser — cuando aparece, lo que no ocurre en todos los casos — tiene un papel subalterno respecto al acto primario de ponerlo, de afirmarlo, y que en la noción de ser hay una dimensión esencial no bien vista todavía, la dimensión de valor. El ser se determina generalmente, frente a la realidad empírica, por una serie de notas entre las cuales no suele destacarse que el ser es la realidad que vale plenamente, mientras la realidad sensible vale menos o llega hasta a desvalorizarse. Y por aquí se llega a ese núcleo vivo de la exigencia de un orden ideal, que satisface la noción de ser en su dominio propio y contraponiéndose a la realidad empírica. En general, el trabajo filosófico casi se ha agotado en fundamentar y dilucidar *las formas* en que se encarna la exigencia de un orden trasempírico — en lo metafísico, en lo gnoseológico, en lo práctico —, pero se ha aplicado en medida mucho menos considerable a investigar la naturaleza y el sentido de esa *exigencia* misma. Por sobre cualquier cuestión de hecho, el pensamiento filosófico — es decir, la reflexión crítica y hasta los límites mismos de lo pensable — se ha puesto desde sus orígenes la cuestión de derecho, *pero no ha problematizado suficientemente esta cuestión misma,* no ha proyectado lo bastante o lo debido la admiración, la extrañeza que tradicionalmente se considera como raíz o motor del filosofar, sobre la callada y continua energía con que la cuestión de derecho se nos impone, aspirando a sobreponerse a toda cuestión de hecho y a juzgar de ella en instancia definitiva. Y la cuestión de derecho no es sino la exigencia de un orden ultraempírico, que se diversifica — manteniendo empero su profundo sentido unitario — para gobernar desde arriba cada gran provincia de la meditación filosófica. Al parecer, esta misma exigencia da razón de la cultura efectiva misma, de la historia, cuyo principio animador es quizá la tensión, de abajo hacia arriba, entre el plano empírico y el ideal.

Cae, desde luego, fuera de los límites que a estas reflexiones asigna su propósito — que es apenas mover algún reparo inexcusable a M.-F. —, una fundamentación más satisfactoria de lo que aquí sólo puede sumariamente indicarse. Pero conviene todavía alguna aclaración. Puede alguien imaginar la marcha del pensamiento como una lucha

entre dos tendencias contrarias y equilibradas, la de los filósofos que dan contorno a la aspiración al orden ideal, y la de los que se atienen resueltamente al plano empírico y desde allí mueven guerra a todo lo que lo trasciende. No creo verdadera esta interpretación, aunque confieso que puede dar lugar a ella con visos de verosimilitud la circunstancia de que el contraste sucede de ordinario entre la propensión empírica y las *formas* parciales y transitorias en que la aspiración al orden ideal se corporiza, — más que entre el empirismo y la *exigencia* misma de un orden que lo supere. Ni siquiera faltan los casos en que la exigencia de trasempirismo, obligada a salir por la puerta, vuelve por la ventana. Entre estos casos es representativo y ejemplar el de Nietzsche, por la semejante actitud que asume — con parecidas consecuencias — ante la cuestión ontológica y ante los valores. Paralelamente, niega todo trasmundo ontológico y afirma el sentido biológico del valor; pero, en seguida, este mundo inmediato y sensible, el único que nos quedaba, adquiere dignidad metafísica al eternizarse cada fugitivo instante suyo por el "eterno recomenzar", y los valores se potencian y subliman en el Superhombre, exigiendo la ascética renuncia a toda empiria efectiva. Subrepticiamente, el mismo orden empírico se cambia en otra cosa, se depura y eleva hasta ser capaz de satisfacer la exigencia de trasempirismo.

El centro de gravedad del problema del valor, tal como M.-F. lo plantea, está en la segunda *toma de posición*, en la *puesta del valor*, y, por lo tanto, en el yo ficticio que la realiza. Pero la voluntad de valor funciona ya al ponerse ese ficticio yo ideal; mejor dicho, aun aceptando provisionalmente el punto de vista del autor, su yo secundario no podemos concebirlo sino como un producto de la voluntad de valor, y, naturalmente, lejos de explicar él la valoración, la supone. Otra vez debemos precavernos contra la confusión entre la unicidad de la exigencia y la variedad de las formas en que esa exigencia se realiza. El análisis puede descubrir la pluralidad de las formas de ese yo de segundo grado; pero el problema verdadero está en la aspiración a un yo ideal unitario, exigencia que hemos de reconocer en el yo empírico — y que apunta precisamente a trascender y aun a negar la empiria. Dentro de la misma "filosofía de la vida" — cuando se enunció que la vida es siempre más que vida — se reconoció la insuficiencia de la noción capital y se preparó el advenimiento de una noción más satisfactoria y desde luego más compleja, por ejemplo, la de "existencia". Prisionero entre las contradicciones propias de la actitud que adopta, M.-F. rechaza tomar en serio la aspiración que, antes o además de dar tan

largo trabajo a los filósofos, ha sido y es por ventura el nervio de la historia y el secreto de nuestro destino. Cuando se arroja a alguien por la puerta conviene comprobar antes que las ventanas están cerradas. Por haber omitido esta elemental precaución, el problema de M.-F. queda casi intacto, pero centrado en el yo unitario, que no es sino una de las encarnaciones de la exigencia ideal.

SOBRE LA IDEA CLÁSICA DE "BILDUNG"

por *Juan Mantovani*

La palabra alemana "Bildung" suele traducirse de modo indistinto como equivalente a "formación" o "cultura". Su concepto varía según la época que la aplica. En las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX tuvo en Alemania una elevada significación. Implicaba un sentido especial de cultura y constituía el fundamento obligatorio del *hombre formado*. Representó la preocupación central del hombre alemán que va de 1770 a 1830. Llegó a ser una fuerza histórica de primer orden, el ideal cultural de una época.

Se habla de *Bildung* de la época clásica para distinguirla de cualquier otra idea de *Bildung* dominante en períodos distintos. Hoy ya no rige aquel concepto. Iluminó todo el siglo XIX y llegó aproximadamente hasta nosotros. En la actualidad ha perdido su fuerza originaria. Constituye, solamente, una categoría histórica de gran valor, y no una realidad vital y concreta.

La idea de *Bildung* de la época clásica alemana representa un nuevo estado espiritual, un nuevo concepto de formación humana, opuesto al reinante en la "época de las luces".

Los iluministas del siglo XVIII postularon la dualidad de objeto y sujeto, materia y espíritu, hombre y naturaleza, mundo y Dios, tal como procedía del cristianismo, y reafirmado, más tarde, por la doctrina kantiana. Pero la generación postkantiana parte de la idea monista del universo. Antes de aparecer formulada en un sistema filosófico, Goethe la había intuído y expresado en forma poética.

Esta idea incorpora también el principio de lo "orgánico", opuesto a la concepción mecánica y dualista del universo que imperó durante la mayor parte del siglo XVIII. A este principio se supeditaba — especialmente en Goethe — la evolución de la naturaleza. La esencia del mundo

se revela a través de todos los aspectos y manifestaciones de él, en la forma de desenvolvimiento, o mejor aún, autodesenvolvimiento. Este principio, como se verá más adelante, constituye uno de los elementos integrantes de la idea clásica de *Bildung*.

La nueva concepción del mundo y del hombre produjo, inevitablemente, nuevas ideas acerca de la educación y de la cultura. Triunfa la idea de *formación* — formación interior — opuesta a la idea de "iluminación", del siglo XVIII. La *Aufklärung* dió a la educación carácter externo. La concibió como un proceso de aclaración, como una conquista del mundo exterior por iluminación, o sea, por la intervención directa de la razón sobre las cosas. Parten, como es natural, del supuesto dualismo de espíritu y naturaleza y de la oposición entre sujeto y objeto. Pero el espíritu y el sujeto quedan reducidos, fundamentalmente, a razón. Por ello, la formación del hombre se dirige en primer término, a desenvolver la vida representativa, los poderes racionales, y a alcanzar, por medio de ellos, ideas claras — aclaración, iluminación, esclarecimiento — respecto del mundo.

Pero en los representantes del clasicismo alemán la unidad de espíritu y naturaleza convierte al hombre, no en un medio para la conquista racional del mundo, sino en un fin en sí. La educación derivada de la idea de *Bildung* no espera nada de fuera. La determinación del hombre la produce su aptitud originaria individual, no un sistema de moldes exteriores. Sus posibilidades en forma de primaria predisposición y poderes de crecimiento y desarrollo actúan mediante propias direcciones internas. Por estos conceptos el ideal cultural de esa época clásica es la formación del *individuo*. Deja éste de ser una simple parte del mundo y deviene un mundo en sí, con rigurosa unidad. Alcanzar esa unidad, llegar a *formarse*, lograr una configuración o imagen, ser un "microcosmos" es el ideal de *Bildung*. Representa, pues, el ideal de cultura, de formación humana, que sostuvo con ardor la época que va de Herder a Humboldt. Se dirige a estructurar un mundo espiritual en cada individualidad para convertirla en "persona". El ideal de la personalidad era la razón de existencia de cada ser individual. "La dicha suprema de las criaturas humanas — decía Goethe — consiste en la personalidad".

El principio de *Bildung* se convirtió en dirección espiritual dominante. El que aspiraba a elevar su ser individual hasta la conquista de una personalidad se regía por él. Federico Schlegel escribía en 1798 que el "bien supremo y lo único útil es la *Bildung*". Con igual estimación que Schlegel la valora Guillermo de Humboldt, para quien *el verdadero fin del hombre* — que responde no a sus inclinaciones cambiantes, sino a

la razón eterna — es la *Bildung suprema de todas sus fuerzas en una totalidad.*

Esta idea, que constituía en la época del clasicismo alemán una fuerza y una dirección, convierte al individuo en punto céntrico de las preocupaciones del hombre. Por eso, afirma el mismo Humboldt que la primera ley de toda verdadera moral es "fórmate a tí mismo", y después de ella, la segunda es "actúa en los otros por lo que tú eres".

Fórmate a tí mismo es la ley ética inexcusable de cada uno de los hombres que integran la nación alemana de 1770 en adelante. *Bildung* es la ley espiritual de la nación. Por ella, el hombre llega a su verdadero ser, a la realización de lo que hay, potencialmente, de más valioso en él. En la *formación* el *yo* aislado está triunfante. Se liga únicamente a valores espirituales, no a poderes sociales. Las relaciones de convivencia no juegan papel superior en la formación cultural. Concepciones posteriores, algunas de nuestra época, sustentan formas de cultura y educación en las que ningún hombre puede resultar indiferente a sus semejantes. Basta recordar, sin mayor análisis, la concepción cultural de Natorp, para quien el hombre individual es una abstracción, como el átomo del físico. "El hombre por lo que respecta a todo lo que hace de él un hombre — dice — no se presenta al principio como individuo particular para entrar después con otros en una comunidad, sino que, sin esta comunidad no es de ningún modo hombre". Unicamente la comunidad ofrece a cada individuo un plano de universalidad que hace posible la formación.

El complejo social que caracteriza a nuestra época no permite que aquella ley ética, dictada por Humboldt, pueda regirla. Hoy la formación de sí mismo está decidida, en una inmensa proporción, por el aporte de los demás, por la fuerza de valores sociales.

El ideal clásico de Bildung vive en la actualidad una notoria crisis. No es problema ni preocupación del hombre contemporáneo. Por esto Hans Freyer señala admirablemente — en su trabajo titulado *Sobre la crisis de la Bildung en la actualidad* — que aquella idea se desarrolló y expandió con brío y vigor en la época precitada. Pero hoy carece de fuerza. Y toda meditación — afirma — sobre la crisis de la *Bildung* en la actualidad debe honestamente comenzar por reconocer que la preocupación en torno de esta idea ha sido desalojada del centro de nuestra vida, y en tal forma que para los clásicos de ella significa la caída brusca de la humanidad en la barbarie; y quizás aún — agrega — para la buena burguesía de 1850 significaría la renuncia de todo lo que hace valiosa la vida.

Fuerzas de distinta naturaleza se han concentrado en ese concepto, que hizo de la persona el centro de gravedad de la vida, y de esa época un momento en el que florecieron grandes individualidades. La tendencia a lo individual domina las relaciones de los hombres entre sí. En la relación amistosa de Goethe y Schiller sobresalen dos personalidades inconfundibles, sustentando cada una su firme dirección espiritual. El individuo no es aislamiento e inconexión respecto del todo. El está en el todo y de éste extrae elementos creadores de una personalidad. En la lucha por la conquista del ser individual se abarcaba al mismo tiempo la inmensidad. Goethe decía: "Anhelas vagar hacia lo lejos, te preparas a un raudo vuelo. Sé fiel a ti mismo y a los demás y la estrechez se ensanchará lo bastante".

Bildung es un mundo cerrado. Por él se convierte la persona en un mundo autónomo, en "microcosmos", no en una partícula del mundo. "Cada uno de nosotros es un mundo espiritual" decía Plotino; y su escuela — el neoplatonismo — generalizó el vocablo "microcosmos" que procedía de Demócrito y Aristóteles.

Razones históricas — espirituales y sociales — han favorecido el desarrollo y expansión de esa idea en la época clásica alemana, convirtiéndola en una fuerza obligatoria para toda la nación. Las mismas razones explicarán su invalidez actual. Un concepto, un ideal se convierte en principio de vida individual o colectiva cuando las condiciones espirituales o sociales de la época facilitan y protegen su desenvolvimiento y aplicación. Tal es lo que aconteció con la idea de *Bildung* en esa edad de poetas y pensadores.

Muchos conceptos de orden filosófico — sobre la idea del hombre, la esencia de la vida y el alma, una determinada doctrina sobre la estructura del mundo espiritual, otra sobre las relaciones del hombre con la sociedad, etc. — se unificaron mediante el concepto de *Bildung*, y constituyen los fundamentos histórico - espirituales de esta idea.

Hans Freyer señala tres corrientes de pensamientos que han contribuído a crear la trama espiritual de esa idea, de origen y direcciones separados, pero que más tarde, en Herder, se unen y constituyen el concepto total de *Bildung*.

La primera — a la que ya se ha aludido — es *la creencia de que en el hombre hay una capacidad natural, que por medio de un proceso orgánico de crecimiento llega a madurar y fructificar.* Bildung es, por ello, un proceso cerrado sin dependencia de algo externo. Es crecimiento de dentro hacia afuera. No admite determinación exterior alguna. Esta fuerza tiene un símbolo en el crecimiento de las plantas y con ello de-

nuncia su origen rousseauniano. Para el pensador ginebrino el niño era una planta y el maestro un jardinero. La cultura tomaba una orientación interna. La educación no se dirigía en primer término, a los fines de la convivencia social, sino al perfeccionamiento interior. Educar no es prescribir autoritariamente, sino desenvolvimiento autonómico. Es estímulo y desarrollo del movimiento que viene de dentro, de la intimidad humana. El principio fundamental de la educación — decía Juan Pablo Richter — es traducir en acto el ideal del hombre perfecto que cada uno lleva dentro de sí. El trabajo y las actividades no son valiosos como resultados, sino como instrumentos para manifestar el sentido y la fuerza interna de cada ser individual. Se quería "a través del objeto, contemplarse a sí mismo". Por eso el arte se convierte en un medio, la educación estética en una de las más acentuadas direcciones, y el romanticismo literario inicia su extendida trayectoria. La vida íntima individual se transforma en el centro de toda actividad.

Descansa este concepto en la filosofía de la historia y de la naturaleza de sentido idealista imperante en esa época. Ambas, naturaleza e historia, están representadas en ella como una plenitud de seres individuales que sólo mediante el despliegue de sus propias fuerzas alcanzan su perfección. Es decir, a la perfección se llega por crecimiento de lo originariamente individual. Aún va más lejos esta doctrina. No sólo alcanza a todo hombre individualmente considerado. Se afirma también que todo pueblo, todo acontecimiento histórico, "tiende hacia una perfección individual propia, conferida por Dios".

Sobre esta base se puede ensayar una definición primera de *Bildung*. Adoptamos para ello las palabras de Freyer para quien "no es otra cosa que el florecimiento o maduración de un alma individual para llegar a su propia perfección".

La segunda, es la creencia de *que el hombre es capaz y tiene que realizar la tarea de formar, partiendo de sus fuerzas naturales, una individualidad bella*. Tal es la concepción propiamente humanista de esa época. Repite el concepto de "alma bella" que procede del humanismo y de la antigüedad clásica. El alma no está dotada, simplemente, de un poder de crecimiento. No es sólo naturaleza. Es algo informe que debe conformarse, configurarse. Debe alcanzar una armonía y realizar una unidad en la combinación de las variadas y desproporcionadas fuerzas de la individualidad natural. Según la fórmula de Humboldt se puede configurar un mundo partiendo del alma y dentro del alma misma. El alma posee la materia que debe llegar a ser forma. Llegar a esa "forma" — a *la formación* — es la más alta tarea que el hombre debe realizar.

Fuerzas de distinta naturaleza se han concentrado en ese concepto, que hizo de la persona el centro de gravedad de la vida, y de esa época un momento en el que florecieron grandes individualidades. La tendencia a lo individual domina las relaciones de los hombres entre sí. En la relación amistosa de Goethe y Schiller sobresalen dos personalidades inconfundibles, sustentando cada una su firme dirección espiritual. El individuo no es aislamiento e inconexión respecto del todo. El está en el todo y de éste extrae elementos creadores de una personalidad. En la lucha por la conquista del ser individual se abarcaba al mismo tiempo la inmensidad. Goethe decía: "Anhelas vagar hacia lo lejos, te preparas a un raudo vuelo. Sé fiel a ti mismo y a los demás y la estrechez se ensanchará lo bastante".

Bildung es un mundo cerrado. Por él se convierte la persona en un mundo autónomo, en "microcosmos", no en una partícula del mundo. "Cada uno de nosotros es un mundo espiritual" decía Plotino; y su escuela — el neoplatonismo — generalizó el vocablo "microcosmos" que procedía de Demócrito y Aristóteles.

Razones históricas — espirituales y sociales — han favorecido el desarrollo y expansión de esa idea en la época clásica alemana, convirtiéndola en una fuerza obligatoria para toda la nación. Las mismas razones explicarán su invalidez actual. Un concepto, un ideal se convierte en principio de vida individual o colectiva cuando las condiciones espirituales o sociales de la época facilitan y protegen su desenvolvimiento y aplicación. Tal es lo que aconteció con la idea de *Bildung* en esa edad de poetas y pensadores.

Muchos conceptos de orden filosófico — sobre la idea del hombre, la esencia de la vida y el alma, una determinada doctrina sobre la estructura del mundo espiritual, otra sobre las relaciones del hombre con la sociedad, etc. — se unificaron mediante el concepto de *Bildung*, y constituyen los fundamentos histórico - espirituales de esta idea.

Hans Freyer señala tres corrientes de pensamientos que han contribuído a crear la trama espiritual de esa idea, de origen y direcciones separados, pero que más tarde, en Herder, se unen y constituyen el concepto total de *Bildung*.

La primera — a la que ya se ha aludido — es *la creencia de que en el hombre hay una capacidad natural, que por medio de un proceso orgánico de crecimiento llega a madurar y fructificar.* Bildung es, por ello, un proceso cerrado sin dependencia de algo externo. Es crecimiento de dentro hacia afuera. No admite determinación exterior alguna. Esta fuerza tiene un símbolo en el crecimiento de las plantas y con ello de-

nuncia su origen rousseauniano. Para el pensador ginebrino el niño era una planta y el maestro un jardinero. La cultura tomaba una orientación interna. La educación no se dirigía en primer término, a los fines de la convivencia social, sino al perfeccionamiento interior. Educar no es prescribir autoritariamente, sino desenvolvimiento autonómico. Es estímulo y desarrollo del movimiento que viene de dentro, de la intimidad humana. El principio fundamental de la educación — decía Juan Pablo Richter — es traducir en acto el ideal del hombre perfecto que cada uno lleva dentro de sí. El trabajo y las actividades no son valiosos como resultados, sino como instrumentos para manifestar el sentido y la fuerza interna de cada ser individual. Se quería "a través del objeto, contemplarse a sí mismo". Por eso el arte se convierte en un medio, la educación estética en una de las más acentuadas direcciones, y el romanticismo literario inicia su extendida trayectoria. La vida íntima individual se transforma en el centro de toda actividad.

Descansa este concepto en la filosofía de la historia y de la naturaleza de sentido idealista imperante en esa época. Ambas, naturaleza e historia, están representadas en ella como una plenitud de seres individuales que sólo mediante el despliegue de sus propias fuerzas alcanzan su perfección. Es decir, a la perfección se llega por crecimiento de lo originariamente individual. Aún va más lejos esta doctrina. No sólo alcanza a todo hombre individualmente considerado. Se afirma también que todo pueblo, todo acontecimiento histórico, "tiende hacia una perfección individual propia, conferida por Dios".

Sobre esta base se puede ensayar una definición primera de *Bildung*. Adoptamos para ello las palabras de Freyer para quien "no es otra cosa que el florecimiento o maduración de un alma individual para llegar a su propia perfección".

La segunda, es la creencia de *que el hombre es capaz y tiene que realizar la tarea de formar, partiendo de sus fuerzas naturales, una individualidad bella*. Tal es la concepción propiamente humanista de esa época. Repite el concepto de "alma bella" que procede del humanismo y de la antigüedad clásica. El alma no está dotada, simplemente, de un poder de crecimiento. No es sólo naturaleza. Es algo informe que debe conformarse, configurarse. Debe alcanzar una armonía y realizar una unidad en la combinación de las variadas y desproporcionadas fuerzas de la individualidad natural. Según la fórmula de Humboldt se puede configurar un mundo partiendo del alma y dentro del alma misma. El alma posee la materia que debe llegar a ser forma. Llegar a esa "forma" — a *la formación* — es la más alta tarea que el hombre debe realizar.

Cuando ha llegado a formarse a sí mismo queda convertido en una totalidad. Ha dejado de ser un punto del cosmos. Se ha hecho "microcosmos".

La tercera, *es la creencia en el espíritu como un mundo autónomo de valores objetivos.* Tal es el fundamento del ideal de *Bildung*. Esos valores no son trozos fragmentados que se pueden poseer como una provisión de bienes, sino que constituyen una totalidad, un orden indivisible, un mundo, un cosmos. Hans Freyer sostiene que el hombre es incapaz de contemplar adecuadamente esa totalidad del mundo espiritual. Por otra parte, como esa totalidad aparece en forma de proceso continuo de devenir, provoca en el hombre la tendencia hacia la búsqueda y la posesión activa. Entonces, ese mundo del espíritu se abre. Llega a comprenderlo y captarlo, y el hombre, que es una individualidad, se convierte en una totalidad. Así se demuestran íntimamente ligadas dos totalidades, hombre y espíritu. La idea de *Bildung* no es sino el reflejo de la relación que se produce entre "macrocosmos" y "microcosmos", entre mundo espiritual e individualidad formada.

Es de importancia esta idea y esta relación para la comprensión de nuestro tiempo. El concepto de cultura que predominó en el siglo XIX procede de él. Pero hoy, ya no rigen tales direcciones espirituales. La idea de que se pueda formar una totalidad con la propia individualidad no la acepta nuestra época. Razones sociológicas orientan hacia otro sentido la idea de *formación*, con la cual es imposible llegar a la estructuración de la personalidad como un "todo" autónomo. El complejo social establece recíprocas relaciones inevitables de dependencia.

Razones sociológicas explican también el predominio del ideal de *Bildung* en la época clásica alemana. Era necesario una situación histórica especial para que esta idea pudiera adquirir fuerza obligatoria en toda la nación. Hans Freyer advierte que el portador específico del principio alemán de *Bildung*, y especialmente la clase media burguesa, pertenecía a capas *apolíticas* de la sociedad. Indiferente a la vida, sordo a los clamores sociales, el hombre regido por el principio de *Bildung*, no tenía participación responsable en los hechos políticos, ni en las luchas revolucionarias, ni anhelo alguno por alcanzar el poder social o estatal. Basta recordar la indiferencia con que Goethe advirtió los acontecimientos inmediatos de la Revolución francesa. Sintió desagrado por sus violencias, sin mayor emoción ante el sentido político y social de la misma. Se recuerda también la frialdad con que contemplaba las luchas por la independencia nacional, y su escasa pericia en el conocimiento de las

fuerzas reales de la vida política, no obstante las funciones de Estado que desempeñaba.

El mundo tenía su eje en la intimidad del ser humano. La individualidad, sumada al mundo espiritual autónomo, formaba una totalidad de la que quedaba excluída la vida político - social. Afirmaba Goethe en *Poesía y Verdad* que el individuo no es movido desde fuera hacia ninguna clase de actividades fundamentales. Lo más importante para el hombre es la plenitud de su existencia, la formación, la personalidad, el desenvolvimiento de lo genéricamente humano, no el hombre profesional, parcial, ni el hombre de clase, que se rigen por exigencias exteriores. El reino de la formación era lo esencial. Todo lo demás que ofrecía la vida, sus necesidades y conveniencias prácticas, era de valor secundario, especialmente la política externa. El individuo tenía una gran misión: el cultivo de sí mismo, la que exigía — según Goethe —, el cuidado de "no mezclarse en las disputas de los reyes". — Así pensaba también Federico Schlegel. Repitamos una hermosa afirmación suya: "no malgastes en el mundo político fe y amor, y sacrifica tu espíritu en el mundo de la ciencia y el arte, en la sagrada corriente de una cultura eterna".

El Estado que hoy tiene un extraordinario poder sobre la vida individual, en aquella época no era nada. Estaba representado por una multitud de pequeñas dinastías, sin ninguna fuerza espiritual. Aparecía como una máquina inanimada que mantenía la organización externa de la sociedad, sin tomar en cuenta la cultura interior. Guillermo de Humboldt publica en esa época una obra sobre "los límites de la eficacia del Estado", señalando que nada esencial para la vida podemos esperar de él. Fichte advierte en forma paradójica que el fin del gobierno es "hacer el gobierno innecesario".

La Nación no constituía, tampoco, una preocupación central. La formación del individuo era un ideal superior a todo ideal nacional. Fichte, antes del desastre de Jena, que despertó en él un vigoroso sentimiento patriótico - nacional, creía que "la patria del verdadero europeo culto es toda Europa". El concepto de pueblo ofrecía idéntico sentido. No jugaban papel alguno las conexiones políticas ni las conexiones sociales. Débil el Estado, inexistente los gremios, la única conexión vigorosa desde Herder hasta Fichte y los románticos descansaba en la poesía, el idioma, que nacía del espíritu popular.

Sólo envueltos por esta atmósfera ideológico - espiritual aquellas figuras ilustres pudieron entregarse con fervorosa fe a la formación interior de sí mismas, sin que los clamores guerreros perturbaran la serenidad de sus espíritus, y sin ser estremecidos por los profundos cam-

bios revolucionarios de esa época. "Hoy — afirma Eucken — nos es difícil entender y apreciar un estado espiritual que hizo posible, en medio de grandes revoluciones, trabajar incansablemente en la formación interior del hombre, mantener una unanimidad espiritual y proseguir sin estorbo la producción literaria como un servicio en el templo de lo bello y lo verdadero".

No existía, en efecto, una fuerza o un poder social. El individuo se convirtió en centro de toda actividad. Los propósitos de la acción moral no descansaban en la esfera social. Pasaron a la esfera espiritual - cultural, al mundo de la *Bildung*. Faltaba, pues, un orden social riguroso. El orden gremial aún imperaba, pero sin consistencia. La aristocracia sólo era una unidad externa que carecía de poder espiritual. La burguesía aún no había alcanzado la estructura y unidad indispensable, que más tarde, a mediados del siglo XIX, llegó en Alemania a identificarla con la nación. No hay, pues, fuera del individuo mismo poder capaz de engendrar normas, costumbres y direcciones. El individualismo era una realidad social. Como ya se ha expresado, ni el Estado, ni la nación constituían realidades efectivas. Ni gremios ni clases existían para socializar a los hombres. El individualismo que florecía de un modo extremado, tenía aceptación en el campo ético y metafísico. Se explica que haya sido también el fundamento del principio de *Bildung*. A este respecto destaca Freyer el hecho de que el ideal de *Bildung* se refería a aislados burgueses, individualizados, sin conexión y sin sensibilidad gremial. Se trata — agrega — de una época de transición entre el sistema feudal y la sociedad capitalista, una época en la que no hay más gremios y todavía no hay clases. Queda, en consecuencia, un libre espacio social para pensar que el hombre sea ante todo y sobre todo una persona individual, una persona cuyo valor y finalidad consistan en perfeccionarse como individualidad. En los lugares sociales a donde el hombre acudía y en todos sus trabajos, se manifestaba por sus propias fuerzas y podía llegar a ser una totalidad armónica. Alemania fué el ámbito indicado para el más amplio desarrollo de un principio sin contenido social, de valor puramente espiritual, que alcanzó en esa época *validez real y universal*.

Esta idea clásica de *Bildung*, entendida como la exigencia de realizar el mundo autónomo del espíritu en la propia persona, configurando una totalidad en cada ser individual, sufre — como ya se ha dicho — una intensa crisis en la actualidad. Nuevos hechos y potencias — el mundo de la técnica, las distintas formas de la economía, las realidades políticas y las urgencias sociales, el sentido material de la civilización

europea — han forjado nuevas expresiones y provocan nuevas exigencias humanas. Los poderes de autodeterminación y autodesenvolvimiento que sustentara el ideal clásico de *Bildung*, han sufrido serias limitaciones. La vida individual está hoy firmemente incrustada en la vida social. No puede apartarse de sus características, y necesita de ella para realizarse plenamente. Constituye la atmósfera vital que la configura y determina en gran medida. Un ideal de formación contemporáneo no puede aceptar el sentido estrictamente interior que la idea de *Bildung* tuvo en la referida época clásica. Hoy, al mismo tiempo que se desenvuelven los poderes y atributos internos que producen la formación del hombre, se liga éste a su situación social e histórica. La formación no puede dirigirse únicamente al desenvolvimiento de la intimidad. No preocupa sólo la perfección de lo individual, sino también establecer conexiones entre el hombre y el movimiento histórico, entre la conciencia individual y las características sociales de su época. Querer liberarse del complejo social demuestra no tener conciencia histórica de nuestro tiempo, e intentar un empeño imposible. Responder solamente a la ley interior que mueve la vida equivale a ser extraño del medio y de la época. Ello resta sentido concreto a la existencia humana.

Pero aquella idea clásica de *Bildung*, inadaptable a nuestras condiciones actuales, puede ayudarnos poderosamente en la realización de un ideal contemporáneo de *formación*. Precisamente, hay que defender hoy al individuo de la absorción social que ha llegado a extremos nefastos. Así como carecería de significado una existencia que se desenvuelve en el aislamiento individual, perdería sentido humano una vida que renunciara a sus originales y personales atributos para responder solamente a valores y exigencias rigurosas de la comunidad. Para que la vida humana sea auténtica es inevitable la comunidad. Pero en el contacto estrecho con los semejantes cada hombre debe producir diferenciaciones con ellos. La comunidad no es, en consecuencia, anulación individual, sinó el ámbito natural para el efectivo desenvolvimiento de la personalidad. Lo que Goethe proclamaba: "Como el sol y los planetas, tú debes obedecer a una ley: tú debes ser tú mismo, tú no puedes huir de ti mismo", responde integramente al ideal clásico de *Bildung*. Esa ley puede subsistir en nuestra época, a condición de que se realice en una individualidad ligada al medio histórico y del que recibe influjos y aportes inevitables. Lo que el hombre es en el fondo de su ser debe quedar intacto frente a las variaciones contingentes a que ese mismo ser está obligado por el juego de sus vínculos intersociales. Es decir, debe llegar a ser lo que es, no en el aislamiento individual, sino en el contacto con los demás, pero no por

los demás, sino por sí mismo. Nada importaría que negocios externos ataran al hombre, ni que el conocimiento de la naturaleza y los problemas de la vida social constituyesen serias preocupaciones para él, si sobre ellos diera a su existencia interna el primer lugar.

Así realizaría la personalidad, no fuera sino desde y por el medio histórico al cual pertenece. El hombre de nuestra época puede realizar un ideal de *Bildung* que contenga ciertas direcciones del ideal clásico, si después de recibir el influjo de las relaciones sociales, subsiste en él el que es, triunfando su verdadero ser sobre el ser de los demás con quienes necesita y debe convivir.

"¿QUÉ ES METAFÍSICA?"

por *Angel Vassallo*

EL breve ensayo de Martín Heidegger *¿Was ist Metaphysik?* (1) corresponde ceñidamente a su título. No se trata en él de exponer un concepto histórico-sistemático de la Metafísica en los términos impersonales del saber escolar, sino de asistir al surgimiento de *lo metafísico* en la concreta existencia humana.

El itinerario no nos es desconocido, a pesar de las originalidades de estilo y el uso insólito de algunos términos que basta rodear para referir a determinaciones familiares, históricas.

1

¿Qué pasa en nosotros, en este ente entre los entes, cuando nuestra existencia está determinada por la ciencia, es decir, por el conocimiento riguroso no metafísico? Por diferentes que sean entre sí, en todas las ciencias se da la referencia hacia el *ente*, la referencia al mundo. Esto acontece también en la conducta humana no científica — en nuestra vida cotidiana estamos siempre orientados hacia *esto* o *aquello* —; pero en la ciencia esta referencia hacia el ente es buscada deliberada y libremente, en la ciencia "se concede la primera y la última palabra a las cosas mismas". Esta subordinación de la existencia en cuanto sabe, al ente, es la *objetividad* científica.

"De esta manera, si tomamos para nosotros y explícitamente posesión de la existencia científica, nos es preciso decir:

A lo que se refiere la referencia universal es al ente mismo — y fuera de él, nada.

(1) *¿Qué es metafísica?* Versión castellana de Raimundo Lida, en *Sur*, N.° 5.

De donde toda actitud toma su dirección es del ente mismo — y más allá de él, nada.

Con lo que la discusión indagadora se produce en la irrupción — la ciencia es la "irrupción" de un ente (el nuestro) en el ente — es con el ente mismo; y por encima de él, nada".

Y he aquí cómo, según Heidegger, en el mismo instante que se insiste en lo más propio de la ciencia — el ente — se ve uno precisado a mencionar su opuesto — la Nada. ¿Y *qué es la Nada?*

Así surge, en manera natural y dialéctica, el asunto cuya dilucidación constituye la materia de su monografía.

Ensayemos una definición: "la Nada es la absoluta negación de la totalidad del ente".

Como quiera que no es posible concebir, sin contradicción, una *realidad* de la Nada, ésta debe ser un concepto lógico. La Nada parece función del *no* y de la *negación*. Sólo quedaría en pié el ente y la Nada sería su aniquilamiento.

De esta manera se heriría de muerte la majestad de la lógica si se dijera que la Nada es más originaria que el no y la negación. Y sin embargo es esto precisamente lo que ocurre. La Nada no es un ente — por cuya absoluta negación se define — ni mera función de la negación, — operación lógica del entendimiento. Sin ser ente, la Nada es más originaria que el no y la negación.

Y es que se da, en efecto, según Heidegger, una experiencia básica de la Nada.

Esto parece al pronto imposible. Si hemos definido la Nada la absoluta negación de la totalidad del ente, no parece concebible una experiencia de la Nada ya que, en primer lugar, no es posible experimentar la totalidad del ente de golpe y de una vez, al ente finito que somos. Y por la misma razón, será imposible experimentar la negación de esa totalidad.

Pero así habla la lógica. Empero, dejemos de lado la lógica y preguntémosnos — y no lo preguntaríamos si no lo hubiéramos ya experimentado — si "ocurre en la existencia humana una disposición en que el hombre es traído a la presencia de la Nada".

Pues bien, "la *angustia* es el acontecimiento de la existencia en que la Nada está presente. Por tal angustia no entendemos la inquietud angustiosa (Aengstlichkeit) que sólo corresponde, en el fondo, al temor demasiado propenso a presentarse... En la angustia, decimos, está uno con zozobra. Pero no podemos decir ante qué se está en zozobra. Se está así en totalidad. Todas las cosas y nosotros mismos se hunden

en la homogeneidad. Pero esto, no en el sentido de una mera *desaparición*, sino que todo, en su alejamiento como tal, se *vuelve* hacia nosotros. Este alejamiento del ente en su totalidad que nos asedia en la angustia, nos oprime. No queda ningún punto de apoyo. Unicamente queda y cae sobre nosotros al huir el ente, ese *ningún*".

La Nada según se da en la angustia no es ente ni negación lógica del ente. Lo que pasa en realidad en la angustia es que el ente en su totalidad se torna *inseguro*. Al ente le ha salido un juzgador, un criterio *anulador* del valor del ente aunque no del ente mismo. Así, no bastaría aniquilar el ente para que la Nada apareciese; por el contrario, la Nada se diría anterior al ente y el efecto inmediato de su fuerza anuladora consiste en delimitar el ente como ente. "El anular — dice Heidegger — no es un acaecimiento cualquiera, sino que, en cuanto rechazo alejador hacia el ente en fuga en su totalidad, manifiesta ese ente en su plena *extrañeza* — encubierta hasta entonces — como *lo absolutamente otro*, frente a la Nada. En la clara noche de la Nada, la propiedad originaria del ente de revelarse aparece primeramente así: *es* (mero) *ente y no Nada*. La esencia de la Nada originariamente anuladora consiste en que lleva la "existencia", en primer lugar, ante el ente como tal" (como "nada más" que ente).

En cuanto la existencia se mantiene a sí misma en el interior de la Nada — de la Nada precedentemente definida — ya se encuentra por encima del ente como tal; "a este estar por encima del ente lo llamamos TRASCENDENCIA". Y es en el acto de trascenderlo que el ente se delimita como *mero* ente, mientras que el ser mismo pasa a contenerse en aquel trascender, en la Nada.

"El ir más allá del ente (ese *trascender*) se realiza en la esencia de la existencia. Ahora bien: ese ir más allá *es* la *Metafísica misma*. La Metafísica no es un capítulo de filosofía escolar ni un campo de ocurrencias antojadizas: *es el acontecimiento fundamental en la existencia y en cuanto a la existencia misma*".

2

Una apreciación del ensayo de Heidegger debería comenzar con la crítica de su apariencia dialéctica. Luego de referirse a la universal referencia al ente que se da en la existencia en cuanto está determinada por la ciencia, el problema de la Nada se articula artificiosamente en expresiones como ésta: "a lo que se refiere la referencia universal es

al ente mismo — y fuera de él, nada"; donde no es difícil percatarse que "y fuera de él, nada" es sólo un suplemento verbal, mera figura de paralelismo.

Parecería que se comenzara por el ente y, dialécticamente, se llegara al interior de la Nada, a lo metafísico; cuando en realidad el proceso es precisamente inverso, o por mejor decir, no hay proceso. Porque no hay aquí movimiento dialéctico, sino "salto cualitativo" según la abrupta pero sagaz expresión de Kierkegaard.

Sólo porque nos mantenemos en el interior de la Nada, en efecto, el ente puede aparecernos como tal. "La existencia humana — dice Heidegger — sólo puede orientarse hacia el ente cuando se mantiene en el interior de la Nada". Y "la esencia de la Nada originariamente aniladora consiste en que lleva a la existencia, en primer lugar, ante el ente como tal".

El ente y la trascendencia del ente — lo metafísico o la Nada — se dan juntos en un acto simple y originario de que se engendra el ente a la vez que su trascendencia. "Unicamente porque la Nada está oculta en el fondo del ente es por lo que la *rareza* del ente puede sobrecogernos. Sólo cuando nos oprime la rareza del ente, esa opresión provoca y atrae sobre sí el asombro".

Pero el mayor equívoco del ensayo de Heidegger está en la insidia insólita que encubre la expresión: la *Nada*, que de tal modo contradice a su significación desprevenida que el ente como ente sólo existe en función de esa Nada. ¡Y para eso que es, por lo menos, *más* que el ente ha ido a buscar Heidegger el nombre que indica precisamente lo contrario de su intención primera: la Nada!

Cierto, en cuanto lo metafísico aparece, pone al ente en fuga en su totalidad, lo *anula* y *niega* como ser. Pero esa función anuladora, ese *no*, pone la negación y el desvalor en el ente y no en *aquello* que permite anularlo y negarlo. Porque esa negación del ente que es el trascender del ente es, al mismo tiempo, la afirmación de un *más* del ente. Lo metafísico entraña la anulación — la *Nada* — del ente, pero sólo porque es más que el ente.

Puede llamarse Nada — pensamos nosotros — en cuanto no es nada *entitativo* y *nada* quiere tener que ver con el ente: quizá sea *valor* o, acaso, *acción*. Pero, en todo caso, el nombre que le conviene debe hablar el lenguaje de la afirmación y de lo que es *más*. En Kierkegaard, segura fuente de Heidegger, lleva los nombres de *salvación, redención, libertad*

— "la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad" —; y *gravedad, certeza, intimidad.* (2).

Y esto nos lleva como de la mano a indicar una tercera observación. Bajo la impasibilidad de la exposición filosófica, se siente en el ensayo de Heidegger la presencia de un datum que sobrepasa aquella forma, — materia y terminología de Kierkegaard.

La fuente de la experiencia religiosa está escondida y sólo se muestran las claras linfas de la disquisición teorética. De ahí la mezcla de sistematización conceptual y descripción psicológica que dan su singular forma literaria al ensayo que en esta breve nota hemos querido considerar rápidamente y en sí mismo.

Apuntaría aquí, ahora, la cuestión interesante del posible aporte del pensamiento de Heidegger a un planteo mejor del problema de la *posibilidad* de la Metafísica, a que nos tiene acostumbrados una tradición que podemos llamar kantiana.

Pero antes de abordar la cuestión deberíamos meditar despacio o acceder dócilmente a esta fórmula: "La Metafísica no es un capítulo de filosofía escolar, ni un campo de ocurrencias antojadizas; *es el acontecimiento fundamental en la existencia y en cuanto a la existencia misma*".

(2) Sören Kierkegaard. *El Concepto de la angustia;* Revista de Occidente, Madrid.

LA ESENCIA DEL VALOR Y SU FUNDAMENTACIÓN

por *W. G. Schuwerack*

El problema del valor se ha venido a situar con una rapidez sorprendente en el primer plano del interés filosófico de nuestro tiempo. Aparte de las innumerables cuestiones que por sí suscita, y que ahora ocupan sin descanso a considerable número de investigadores, comienza a proyectar su sombra hacia atrás, aclarando ciertos momentos del pasado filosófico, modificando y completando nuestra visión de la evolución filosófica. Al aplicarnos a comprender su propia problemática actual, no debemos, pues, descuidar esta función retrospectiva del valor, que acaso llegue a darnos dentro de algunos años una visión de la historia de la filosofía sensiblemente distinta de la habitual. —En español, y aun en cualquier idioma latino, la bibliografía sobre los valores es todavía extremadamente escasa. Nos ha parecido oportuno contribuir en alguna medida a corregir esta molesta carencia de material informativo, con la traducción del excelente estudio publicado por Schuwerack en 1926-27 en el Philosophisches Jahrbuch der Goerres Gesellschaft, *prestigiosa revista católica de filosofía que concilia la dirección confesional y la objetividad científica con una dignidad que en vano buscaremos en países de embrionaria conciencia cultural. La exposición de Schuwerack se esfuerza en atenerse fielmente al espíritu y aun a la letra de los autores tratados, y, por lo menos en lo capital, da una ojeada completa del problema, en cuanto ello es compatible con la relativa brevedad del trabajo y la amplitud y dificultades del asunto. Confiamos en que cumplirá los fines que se ha propuesto* VERBUM *al reproducirlo en sus páginas: proporcionar la guía y las nociones generales indispensables a quienes deseen iniciarse en el estudio de uno de los problemas filosóficos más vivos y candentes de la hora.*

El concepto del valor, que por primera vez fué empleado científicamente por Adam Smith en economía política, ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Según veremos luego, el valor no es un simple *ser*, pero tampoco es una *nada*. Lo mismo que el ser, el valor es como un

resplandor que percibimos en determinados objetos. Lo mismo que el ser, es indefinible en cuanto concepto de género máximo: Dado que no es posible — como para el ser — un concepto superior, queda a la vez excluída toda definición por género próximo y diferencia específica. El ser mismo es superior al valor, pues éste sólo puede manifestarse como un determinado modo de ser en una determinada existencia, real o ideal. El ser es pues, en realidad, el soporte del valor; el valor expresa una determinada propiedad del ser.

El juicio de existencia trata de aprehender un contenido objetivo real o ideal, y lo mismo hace el juicio de valor. Precisar y aclarar la esencia de ese "algo" objetivo, propio de los valores, es todavía un problema filosófico que espera solución. El valor — como el ser — no puede definirse en forma rigurosamente lógica, sino que debe ser intuído mediante descripción y presentación directa.

a) *La concepción del valor fundamentada psicológicamente.*

Uno de los primeros investigadores que volvió a señalar la importancia del valor es Francisco BRENTANO. En una conferencia, publicada luego en libro bajo el título de *Origen del conocimiento moral* (Leipzig, 1889), Brentano tomó posición frente a R. Ihering (1) en el problema de la existencia de un derecho natural, afirmando "una verdad moral independiente de toda autoridad" eclesiástica, política "y en general de toda autoridad social, y enseñada por la naturaleza misma" (2). Esta toma de posición fué, en Brentano, resultado de estudios especiales, proseguidos a través de largos años. Sus investigaciones sobre Aristóteles, así como su profunda elaboración de los puntos de vista axiológicos de Lotze, hubieron de dirigir su atención hacia las disposiciones y fuerza de la psique natural. Esto debía llevarle a rechazar lo que otros filósofos habían dicho sobre la sanción natural de lo moral. "Cierto impulso del sentimiento" nunca será suficiente para desarrollar esta sanción en el hombre, cuando se trate de determinadas formas de conducta. La esperanza y el temor ante las potencias superiores no pueden reivindicarlo para sí, pues entonces cualquier servilismo tendría derecho de envanecerse de una "sanción natural". Incluso la educación, que es siempre de tanta

(1) Cf. *R. IHERING, Ueber die Entstehung des Rechtgefühls [Sobre el origen del sentimiento de derecho], en Allgem. Jur. Zeitung,* Viena, 1884.

(2) *BRENTANO, obra citada,* pág. 22 de la traducción española de García Morente (Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1927).

importancia para el hombre, da lugar, en cada uno de sus preceptos, a que surja la cuestión de si está o no justificado. De este modo, la respuesta se torna aquí una mera posición de planteamiento del problema.

Pero un precepto no recibe sanción ninguna desde fuera. Se desarrolla y despliega libremente siguiendo líneas que él mismo se traza y marchando hacia su realización por sus propios caminos. Las normas de la Lógica son líneas directrices — naturales, válidas — del juicio y del razonamiento humanos. Como todo juicio que las respete es seguro, hay que atenerse a ellas para no permitir la entrada al error. "Se trata, pues, de una prioridad natural del pensamiento adecuado a las normas, sobre el pensamiento que las contradice" (3). También en lo moral se tratará de una parecida prioridad, con referencia a una regla que sirva de base. La disposición moral, como el intelecto, se desarrollaría por sí misma de acuerdo con normas basadas en sí mismas: Por tanto, un proceso puramento psíquico. El elemento común a todo lo psíquico es el existir para la conciencia: en el sujeto que tiene conciencia hay un objeto presente. Brentano llama a esto "*referencia intencional* a algo que puede no ser real pero que se da interiormente como objetivo" (4). En esta conciencia se desarrolla la actividad de la psique humana: el pensar, el juzgar, el sentir.

Brentano fué quien, a propósito del sentimiento, llamó la atención hacia el hecho de que nunca se había tenido en cuenta más que la especie inferior del agrado y del desagrado, mientras se pasaba por alto la superior, tan común a todos los hombres como el afán de conocimiento (5). Esa forma superior del agrado constituye, en este terreno, el término correspondiente a lo que es la evidencia en el terreno del juicio.

Si tal o cual clase de seres amara el error en cuanto error y odiara el conocimiento, no diríamos, como en el caso del agrado de especie inferior, que *de gustibus non est disputandum*: afirmaríamos resueltamente que ese amor y ese odio son fundamentalmente erróneos. Lo mismo si hubiera seres que estimaran en menos la alegría que la tristeza. En la actividad psíquica inferior existe un "impulso instintivo"; en el caso presente, existe un "agrado natural, un amor superior que lleva la marca de lo debido (richtig)" (6).

En este amor que lleva la marca de lo debido está el centro de

(3) Pág. 28. Esto recuerda la distinción que establece Protágoras entre el conocimiento sensorial sano y el enfermo.
(4) Pág. 34.
(5) Pág. 43. Pensamiento de Aristóteles: "Todos los hombres sienten, por naturaleza, anhelo de saber".
(6) Pág. 44.

gravedad de la concepción axiológica de Brentano. Merced a él, algo se nos presenta como indudablemente bueno; mediante él nos es accesible el conocimiento de los valores en todas sus formas. Rastrearlo hasta en sus más leves impulsos es oficio del sentido moral y, en término generales, de la moralidad.

Así, pues, el conocimiento de lo mejor y más elevado lo alcanzamos en actos de preferir "marcados con el sello de lo debido". "Porque, de igual modo que la simple actividad del agrado, también el preferir es, en parte, de especie inferior, es decir, impulsivo, y en parte de especie superior, y está — en forma análoga al juicio evidente — marcado con el sello de lo debido" (7).

La actualización puramente anímica de las disposiciones afectivas permite conocer lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor. Amor y odio: aquí lo primario es el preferir, lo secundario el conocer. Brentano introduce con esto una concepción totalmente nueva del conocimiento moral. Sin duda, algunos sistemas éticos prekantianos no excluían de la actividad moral la vida afectiva, pero no la valoraban en tan alto grado. Para el principio ético de Kant, que excluye toda inclinación y que hasta entonces había conservado la hegemonía, esta concepción de Brentano significó una verdadera revolución copernicana.

Fué en especial la llamada *escuela austriaca* la que adoptó estas ideas de orientación psicológica pura. Alexius MEINONG planteó por primera vez la cuestión de una teoría de los valores (8). Meinong observa certeramente que no hay ningún ámbito de experiencia que no pueda ser naturalmente tomado como objeto axiológico expreso. "Justamente la universalidad del área de los objetos axiológicos posibles denuncia de modo inequívoco que lo que interesa no son los objetos o, al menos, que no lo son en primer término, sino nuestra actitud frente a los objetos" (9). Las cosas se nos presentan, ante todo, como indiferentes, y sólo cuando nos colocamos a nosotros mismos en relación con ellas es cuando puede aparecérsenos su valor. Lo que a mí me parece valor, lo que yo tengo por valioso, por eso mismo tiene valor. Todo valor se reduce por tanto a ese acto psíquico de tener por valioso. Pero Meinong se guarda de identificar el "tener por valioso" (das Werthalten) con el "considerar como valor" (für Wert halten): Si "tener por valioso" fuera idéntico

(7) Pág. 49.
(8) *A. MEINONG, Psychologisch ethische Untersuchungen zur Werttheorie [Investigaciones ético - psicológicas sobre la teoría de los valores]*. Graz. 1894.
(9) Pág. 14.

al "considerar como valor", se trataría de un acto intelectual, puesto que habría que poseer el concepto de valor antes de poder aplicarlo, antes de poder considerar "como valor" un objeto. Para Meinong, "tener algo por valioso" significa lo que "tener algo por superior" (10).

Mas para que sea posible tener algo por valioso, en ese sentido, es preciso poseer un conocimiento del objeto, es decir, estar convencido de su presencia, de su existencia. El aplauso que tanta satisfacción produce al músico al terminar el concierto, debe empezar ante todo por ser percibido. Sin el conocimiento de este aplauso percibido, la satisfacción no puede nacer en el artista. Este saber, o, mejor dicho, este estar convencido — pues también puede basarse en un error — es la causa directa del sentimiento de valor. Si para "estar convencido" nos servimos del término *juzgar*, usual en psicología, podemos decir: "Donde el objeto axiológico no produce el sentimiento de valor, allí un juicio sobre la existencia del objeto axiológico es la causa del sentimiento de valor" (11). El juicio restablecería aquí el enlace entre el sentimiento de valor y el objeto axiológico.

El valor va referido al sentimiento de valor, sin ser idéntico a él. En efecto, los pensamientos de un hombre no pueden estar constantemente detenidos sobre aquello que para él tiene el valor máximo, como no pueden estarlo sus sentimientos. El valor no está, pues, amarrado a este sentimiento de valor, a este "tener por valioso" — ambas expresiones tienen en Meinong idéntico sentido —, sino a un *posible* "tener por valioso". También aquí hay que admitir, como supuesto, que el sujeto que valora se halla suficientemente orientado y en una situación anímica y afectiva normal. "El valor consiste, pues, no en ser considerado valioso, sino en *poder* ser considerado valioso, supuestas las necesarias condiciones favorables. Un objeto tiene valor en la medida en que es capaz de proporcionar base efectiva a un sentimiento de valor para un sujeto suficientemente orientado y de condiciones normales" (12).

Todo valor es relativo desde doble punto de vista. Primero, en cuanto que hay en él la capacidad de impresionar agradable o penosamente a un sujeto que lo conoce; segundo, en cuanto que únicamente puede ser sentido si ese sujeto lo conoce (13). Un valor objetivo o abso-

(10) Pág. 15.
(11) Pág. 21.
(12) Pág. 24.
(13) "El valor es relativo, en primer lugar, en cuanto que es capacidad; pero también es relativo en la medida en que su existencia está enlazada no sólo a la existencia del objeto valorado, sino también a la existencia de otra cosa: del sujeto que valora". Cf. *MEINONG, obra citada*, pág. 28.

luto lo admite Meinong sólo en juicios de semejanza — o de otras formas de comparación — sobre varios objetos que contengan en sí, todos, esta capacidad de impresionar agradable o penosamente. Pues sólo en el caso de que por valor se entienda tal capacidad, es posible esta inserción en lo objetivo. De otro modo, el valor depende de algo que le es externo. La *actitud* valorativa sigue siendo siempre, para Meinong, el mejor indicio de la presencia de un valor (14).

La tesis de Meinong — a saber, que sólo puede atribuirse valor a objetos existentes (15) — fué ampliada luego por él mismo, en un trabajo posterior (16), en el sentido de que también por su inexistencia puede un objeto atraer hacia sí el "sentimiento del sujeto respectivo".

Christian von EHRENFELS, en su *Sistema de axiología* (17), llamó la atención de Meinong sobre un proceso análogo en los sentimientos de no existencia.

Ehrenfels coincide con Meinong en buscar una fundamentación psicológica de la teoría del valor partiendo de elementos afectivos. Pero para Ehrenfels el factor básico de la valoración no es el sentimiento, sino el deseo. En el deseo está la relación entre el sujeto y el objeto (18): por su intensidad se mide la magnitud del valor. "El valor de una cosa es su deseabilidad" (19). No podemos entrar aquí a considerar las tesis especiales de Ehrenfels sobre las "utilidades marginales" (20), tesis que

(14) "El signo natural de la presencia de un valor es siempre la actividad valorativa". Pág. 81.

(15) "A un objeto puede atribuírsele valor únicamente en la medida en que existe". Pág. 16.

(16) *A. MEINONG, Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in den allgemeinen Werttheorie [Para la psicología — y contra el psicologismo — en la teoría general del valor]*, en *Logos*, III (1912), y *Ueber Werthaltung und Wert [Sobre valoración y valor]*, en el *Archiv für systematische Philosophie*, I (1895). En este segundo trabajo, pág. 337, se lee: "La magnitud del valor no depende sólo de la intensidad con que se tiene por valiosa la existencia del objeto, sino también de la intensidad con que se tiene por no valiosa su inexistencia. El valor de un objeto no resulta, por tanto, sólo de su capacidad de atraerse el sentimiento del sujeto en virtud de su existencia, sino también en virtud de su no existencia".

(17) *System der Werttheorie*, Leipzig, 1897.

(18) "Valor es una relación entre un objeto y un sujeto, la cual expresa que el sujeto desea efectivamente el objeto o que lo desearía si no estuviera convencido de su existencia, o bien que la representación — lo más clara, vivaz y completa — de la existencia del objeto determina en el sujeto, a lo largo de la escala afectiva de placer - desplacer, un grado más alto que el que corresponde a la representación — en iguales condiciones — de la inexistencia del objeto. La magnitud del valor es proporcional a la intensidad del deseo, así como a la distancia que separa a los dos sentimientos mencionados". Pág. 65.

(19) Pág. 54.

(20) Págs. 81 - 82.

se enlazan a la teoría económica de las utilidades marginales, de Menger (21); ni tampoco sus discusiones sobre la existencia de las valoraciones (22). Si Ehrenfels coloca el deseo en el centro de su definición del valor, esto no significa una oposición de principio al concepto de sentimiento axiológico de Meinong, puesto que, conforme a su psicología, sentimiento y voluntad concurren por igual en la característica de "relativo favorecimiento de felicidad", que determinadas representaciones poseen (23). En Ehrenfels pierde terreno decisivamente el aspecto de juicio lógico del fenómeno de valor.

Si se abstrae lo que hay de común en acciones dirigidas por varios sujetos hacia fines análogos, se obtiene una "cadena típica" de acaecimientos, donde se distinguen con claridad el medio, el fin y la consecuencia. A esta "cadena típica para un determinado ámbito de efectos de acciones orientadas hacia fines" la llama Ehrenfels *sucesión de fines* (24), concepto que pasó a adquirir excepcional importancia en su sistema. En él distingue Ehrenfels un movimiento axiológico "hacia atrás" (dirigido del fin al medio), otro "hacia adelante" (dirigido del fin hacia la consecuencia), "hacia los lados" y "hacia adentro". Con esto erige todo un andamiaje, como ha dicho Kreibig (25), para describir la sucesión de los valores dentro de las series de acciones.

Félix KRUEGER señala, en oposición a Ehrenfels, el hecho de que el valor no radica meramente en el deseo, sino en un "deseo constante": con esto se refiere Krueger a una conexión entre un deseo y "determinadas situaciones psíquicas". Se trataría entonces de una "relación cons-

(21) Precisamente Ehrenfels tiene el mérito de haber enriquecido en muchos puntos esa teoría, relacionándola con trabajos anteriores de economía política austriaca.

(22) Pág. 146 y sigs.

(23) "No existe el deseo (anhelo, impulso o querer) como elemento psíquico especial. Lo que llamamos deseo no es otra cosa que la representación — en la cual se basa un favorecimiento relativo de la felicidad — de la exclusión o inclusión de un objeto en el nexo causal cuyo centro es la representación actual y concreta del yo" (págs. 248-249). Otra fórmula: "Toda especie de impulso o volición favorece, al presentarse, el estado de felicidad, en comparación con el estado que resultaría si no se produjera ese acto de volición o impulso" (pág. 32).

(24) "Si se comparan los efectos totales de numerosas acciones dirigidas hacia fines semejantes, ya sean de varios individuos o de uno solo, y se abstrae lo que tienen de común", se obtiene una cadena de acaecimientos, cada uno de los cuales contiene una parte de la causa del que le sigue, y en la que se pueden distinguir tres grupos: el de los medios, el de los fines y el de las consecuencias. Esta cadena típica para un determinado ámbito de efecto de acciones orientadas hacia fines, representa justamente ese nuevo concepto que tratamos de fijar. La llamaremos *sucesión de fines*". Pág. 133 y sigs.

(25) *J. C. KREIBIG, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie [Bases psicológicas para un sistema de axiología]*, Viena, 1902, pág. 15.

tante entre contenidos psíquicos" (26). Recuerda a Brentano el hecho de que Krueger hace radicar la ley moral absoluta meramente en una conciencia valoradora, así como la ley del pensamiento meramente en una conciencia pensante. El juicio axiológico de validez absoluta es para él expresión de la "específica sujeción a leyes de la vida de la voluntad que se nos da en el hecho de valorar" (27). Jos. Clemens KREIBIG, en su definición de valor, se enlaza cada vez más resueltamente a Meinong. Para él, el valor es en general una "significación afectiva" (28). En correspondencia con la dimensión afectiva placer - desplacer, el área de los valores se escinde, para Kreibig, — como el dominio todo de lo psicológico — en valores positivos y negativos (29), y el valor es siempre de carácter subjetivo (30).

Asimismo en otros trabajos de esta dirección axiológica se vuelve continuamente a hallar esa negación del valor objetivo en sentido usual, es decir, del valor independiente de todo sujeto. Coinciden en afirmar la imposibilidad de que existan valores objetivos en el terreno axiológico, pues sólo tienen en cuenta el carácter axiológico partiendo del sujeto. Una "cualidad axiológica objetiva" sólo puede presentarse en el terreno del ser, y significa entonces una realidad exterior al sujeto. Así opinan, además de los autores nombrados, H. SIEBECK (31), H. WESTPHAL (32), O. KRAUS (33). "Toda efectiva valoración es "subjetiva", vale decir, es la reacción afectiva de un sujeto, reacción que no representa ninguna

(26) "Lo característico del deseo *constante*, que yo designo como valoración, consiste... en la conexión constante entre mi desear y una determinada situación psíquica; vale decir, en términos generales: una relación constante entre contenidos psíquicos". *F. KRUEGER, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie [El concepto de lo absolutamente valioso como concepto básico de la filosofía moral]*, Leipzig, 1898, pág. 35.

(27) Pág. 50.

(28) *KREIBIG, obra citada*, pág. 3.

(29) En correspondencia con la oposición cualitativa fundamental del mundo afectivo: placer - desplacer, el dominio del valor se resuelve por entero en la zona del *valor en sentido estricto* (*valor positivo*) y en la zona del *desvalor* (*valor negativo*). Pág. 5.

(30) "El valor no es nunca una propiedad o condición adherida a un objeto del mundo exterior; sino simplemente de carácter subjetivo". Pág. 6.

(31) *H. SIEBECK, Ueber das Grundproblem der Ethik [Sobre el problema fundamental de la ética]*, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLX, 1916.

(32) *H. WESTPHAL, Untersuchungen zur Werttheorie auf Grund einer Betrachtung der Wertgrösse [Investigaciones sobre teoría del valor a base de un estudio de las magnitudes del valor]*, en *Zeitschr. für Philos. und phil. Kritik*, CLVIII, 1915.

(33) *O. KRAUS, Die Grundlagen der Werttheorien [Los fundamentos de las teorías axiológicas]*, en *Jahrb. für Philosophie*, editado por Frischeisen - Köhler, vol. II, 1914.

propiedad (carácter, cualidad, momento) del objeto", — dice Kreibig ([34]); más aún: llega a sostener — y esto, desde el punto de vista psicológico, hay que concedérselo también en absoluto —, que un bien no sólo puede ser un mal para distintos sujetos, sino hasta para un mismo sujeto en distinto tiempo.

La dirección psicologista considera como valor todo aquello que favorece el placer, inmediato o mediato. Rechaza la existencia del valor puramente objetivo. La sentencia de SOMLO ([35]) de que "lo único absoluto es que nada hay absoluto" concuerda perfectamente con la afirmación de que "sólo hay valores condicionados subjetivamente (individualmente)". Esta máxima axiológica trueca el problema del reconocimiento del valor por el problema del valor mismo. Pero este trueque metódico se basa por entero en la constitución de la psicología, que se propone como fin estudiar la actitud del sujeto tal como de hecho es. Sus indagaciones y afirmaciones acerca del valor son una psicología de la valoración que tiene lugar *en el sujeto*, y de los sentimientos de valor; pero no son una filosofía de los valores. En la medida en que se limiten a la investigación de las vivencias subjetivas — y a esto deben limitarse, puesto que son psicología — , no podrán penetrar en la justa valoración del objeto.

Pero la axiología psicologista tiene siempre el innegable mérito de haber indagado, y en buena parte aclarado, las bases psíquicas de la valoración. Tampoco hay que desestimar su afirmación de que muchas valoraciones son subjetivas. Hay que reconocerle completa razón cuando establece que los valores vitales y económicos son subjetivos. Sin duda, depende de la constitución momentánea del sujeto — condicionadas a su vez por las funciones físicas, psíquicas, y quizá también fisiológicas — qué objeto de la esfera vital es en este modo valioso para él. También está sujeto a condiciones subjetivas el valor económico en un momento determinado. Pero para los valores espirituales, ya no es el sujeto solo quien fija la norma. Cierto que todo sujeto, en cualquier situación y cualquiera que sea su constitución, estima también valores de esa clase. De-

(34) *KREIBIG, Ueber den Begriff des objektiven Wertes [Sobre el concepto de valor objetivo]*, en *Archiv für system. Philos.*, XVIII, 1912. Un mismo objeto puede ser — no sólo para distintos sujetos, sino incluso para el mismo sujeto en distintos momentos — unas veces un bien y otras un mal, según la situación emocional del sujeto que valora... Para ocasionar una valoración basta la simple creencia del sujeto en la existencia (o en determinada propiedad) del objeto, y aún su simple representación imaginativa"... *"Valor objetivo* no puede significar sino la existencia... de un objeto real fuera del sujeto".

(35) *Fr. SOMLO, Das Wertproblem [El problema del valor]*, en *Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik*, CXLV - CXLVI, 1912.

bemos admitir que la valoración es siempre subjetiva, en el sentido de que un sujeto únicamente llega a experimentar un valor cuando lo estima mediante un acto psíquico. Ver la causa del valor exclusivamente en el sujeto tiene por consecuencia anular los valores, arrebatarles su existencia y hacerlos depender del sujeto. "Los valores y las distinciones entre valores no son inventados por la razón, sino meramente descubiertos" ([36]). Verdad que es el sujeto quien valora, pero sólo a condición de que previamente adquiera conocimiento de un determinado *quid* perteneciente a un objeto determinado, sea real o ideal. Porque los valores espirituales no pueden identificarse con los valores de placer y desplacer, que se realizan siempre en el sujeto y siempre son subjetivos e individuales.

b) *La concepción del valor fundamentada lógicamente.*

El anhelo de descubrir un valor objetivo trata de resolverse dentro de otros sistemas de ideas. Aquí habría que incluir al ya mencionado SOMLO, que considera como valor absoluto al valor verdad. Guillermo WINDELBAND, en su interpretación del criticismo de Kant, descubre valores en los juicios sintéticos a priori, cuya validez es precisamente el tema de la crítica kantiana. Tarea de la filosofía es la de demostrar la evidencia inmediata de esa validez. Como para esto no hay ninguna necesidad lógica, se opta por señalar su validez objetiva tratando de demostrar que esos axiomas poseen siempre validez en la vida racional del hombre; o bien se muestra que en ellos radica una muy distinta especie de necesidad: la necesidad teleológica, es decir que, para realizar determinados fines, éstos deben ser reconocidos como válidos ([37]). Partiendo de esta idea, Windelbland distingue dos clases de proposiciones en que exteriorizamos nuestro parecer: los juicios (Urteile) y los "juzgamientos" (Beurteilungen). En los juicios se expresa la "correspondencia de dos contenidos de representación"; en los "juzgamientos", una "relación de la conciencia juzgadora con el objeto representado" ([38]). En ambas proposiciones el predicado expresa algo del sujeto. La diferencia está en que el predicado del juicio declara un concepto "concluso en sí mismo, separado del contenido de lo objetivamente representado", mientras que el predicado del "juzgamiento" expresa una relación que apunta a una

(36) *RÜMELIN, Reden und Aufsätze [Discursos y ensayos]*, III serie, pág. 122.
(37) *W. WINDELBAND, Präludien*, Tubinga, 1884, pág. 257.
(38) Pág. 29.

conciencia postuladora de valores" (39). El juicio pone el sujeto en relación con un nuevo concepto de predicado; el "juzgamiento" no expresa más que la aprobación o desaprobación que un sujeto dado merece de la conciencia representadora.

Todos los "juzgamientos" que se realizan en los individuos y en la sociedad son "productos de la vida psíquica" (40) y están sometidos a una necesidad natural y general que responde a leyes. Siempre que la conciencia empírica descubre en sí la necesidad del objeto que se supone valioso, surge "una conciencia normal, cuya esencia radica, para nosotros, en que estamos convencidos de que es real, sin que interese para nada saber si es también real en el desarrollo natural y necesario de la conciencia empírica" (41). La filosofía, en cuanto ciencia explicativa, tiene por objeto señalar al hombre esa conciencia normal, reflexionar sobre ella (42). Esta conciencia normal es un "sistema de normas" que deben tener validez, pero que de hecho no la tienen. En el enlace de nuestra voluntad consciente con esa reflexión sobre las normas supremas, está la fuerza de la voluntad (43). Hasta a la misma libertad ético-espiritual la condiciona la "determinación de la conciencia empírica por la conciencia normal" (44). La conciencia normal indica a los hombres los verdaderos caminos que deben seguir. Pero a este mundo de los valores espirituales, sólo llega el hombre como ser histórico. La comprensión de los valores de la historia adquiere así, para la visión del mundo, una significación tan grande — o quizá mayor — que la del conocimiento sobre base conceptual, propio de las ciencias de la naturaleza (45). Sólo el camino de la realización une el reino de la ley con el reino del valor. Sólo en la realización se manifiesta la relación del medio con el fin, es decir la necesidad teleológica (46).

Aquí se revela con claridad una "teoría de dos mundos, de estruc-

(39) Pág. 29.
(40) Pág. 35.
(41) Pág. 43.
(42) "Ahora bien: la filosofía no es otra cosa que la meditación sobre esta conciencia normal" (pág. 44). "Filosofía es la ciencia de la conciencia normal" (pág. 45).
(43) Pág. 206.
(44) Pág. 239.
(45) "El hombre no asciende al mundo de los valores espirituales más que como ser histórico... Para la visión del universo que ha de ser anhelada y exigida por la filosofía actual, la comprensión axiológica de la historia debe cobrar la misma importancia fundamental que el conocimiento de los principios conceptuales de la ciencia natural". *Präludien,* cuarta edición, Tubinga, 1911, vol. II, pág. 21.
(46) "El concepto engranador que... enlaza el reino de la ley con el de los valores es el de *realización.* La más alta categoría en la consideración del universo es la relación de medio a fin. Tal es el principio de la evolución". *Präludien,* vol. I, pág 162.

tura platónica" (47), que trata de separar netamente el mundo de la realidad, del mundo del valor. Kant encontraba este valor en si en el concepto de "conciencia en general". Windelband no ha podido apartarse — lo observa Rickert — de la indentificación que Kant establece entre causalidad y sujeción a ley (48). Llega así a la idea de conciencia normal válida y valoradora, sin alcanzar, consecuentemente, la estructura lógica de esa idea. Su discípulo más importante, Rickert, lleva más lejos su pensamiento. También él admite que fuera de la realidad inmanente hay otro mundo, el del valor, que se nos enfrenta de continuo como un *debe ser*. Existe, pues, el mundo de las cosas que son y el de las cosas que valen. Entre uno y otro está el "sujeto teórico" que une a ambos mediante el juicio, sin el cual "tampoco podemos hablar con sentido de "objetos" existentes o reales del conocimiento" (49).

RICKERT separa rigurosamente ese "sujeto gnoseológico" del sujeto psicofísico — es decir, del cuerpo animado a quien rodea el mundo exterior — y del sujeto psíquico, esto es, de la conciencia individual y de sus contenidos. Para poder plantear el problema gnoseológico, cree tener que llegar a un punto en que sujeto y objeto se separen conceptualmente en forma tan absoluta que de un lado quede "exclusivamente el sujeto, esto es, nada que pueda ser también pensado como objeto" (50). De esta suerte el sujeto será considerado, para el problema de la transcendencia, como mera "forma". No pudiendo ser pensado en ningún caso como objeto, Münsterberg lo llama "sujeto gnoseológico". Se trata del mismo concepto que Kant denominaba "conciencia en general". Pero el concepto del sujeto ha de entenderse en Rickert en sentido más amplio que el de conciencia, "porque se puede pensar la existencia de sujetos que no están en el mundo consciente" (51). Pero ya que jamás podemos pasar de una conciencia empírica a una "forma de la subjetividad inconsciente", también el sujeto gnoseológico debe continuar siendo, para nosotros, la "forma del sujeto consciente". "El sujeto gnoseológico designa en cierto modo el punto de vista — de hecho nunca alcanzable — que

(47) *WINDELBAND, Ueber Sinn und Wert des Phänomenalismus [Sobre el sentido y valor del fenomenalismo]*, en *Sitzungsber, der Heidelb. Akademie der Wiss.: Philos. hist. Kl.*, Heidelberg, 1912, IX.

(48) *H. RICKERT, Wilhelm Windelband*, Tubinga, 1915, pág. 28.

(49) *RICKERT, Der Gegenstand der Erkenntnis [El objeto del conocimiento]*, Tubinga, 1915.

(50) Pág. 46.

(51) Pág. 47.

yo adoptaría, si pudiera, yo que juzgo como individuo, hacerme enteramente objeto" (52). Partiendo de esto, alcanzaríamos la "visión justa" de la esencia del acto real del juicio y de su objeto. Pero aun cuando hiciéramos abstracción — prosigue Rickert — del yo individual que juzga, y lo captáramos como objeto, quedaría siempre como sujeto o conciencia en general "un sujeto juzgante, que afirma el deber, y que nunca podrá pensarse como un yo - objeto juzgado, sino a la vez como sujeto y como juzgante" (53). Siempre llegamos a este "concepto de una conciencia juzgante que afirma el ser sobre la base del deber trascendente" (54). Inseparable de este concepto es el de "un deber transcendente como objeto de la afirmación" (55).

El acto de juicio, explica Rickert, no es una "consideración imparcial", sino que expresa una toma de posición frente a un valor. Este valor no lo agregamos al juicio; Rickert piensa "que el acto mismo de juicio, como afirmación o negación, debe ser asimilado, según sea su sentido, a la toma de posición frente a un valor o frente a un desvalor" (56). Conocer es, de acuerdo con su sentido lógico, reconocer valores o rechazar desvalores, mientras que el errar... debe entenderse como un rechazar valores y reconocer desvalores" (57). Así como los actos de juicio están orientados hacia el deber, que se manifiesta en la necesidad de juicio, así también el reconocimiento del deber es lo que les confiere su carácter de "verdad". Mas este valor de "verdad" no le pertenece al juicio porque sea verdadero; esta verdad sólo puede ser determinada con ayuda del valor "que debe ser reconocido o que es reconocido (cuando se trata de la verdad ya alcanzada)" (58). Pero esto es posible únicamente en la medida en que el valor que debe ser afirmado en el acto de su conocimiento es separado netamente de los demás valores, y en la medida en que el deber, como deber teórico y lógico, es separado netamente del deber práctico. Así, "la oposición entre el sujeto cognoscente y el objeto hacia el que se orienta el conocimiento, no es oposición entre la conciencia representadora y una realidad independiente de ella, sino entre el sujeto juzgante — es decir afirmante — y el deber que es reconocido en el juicio (59). La verdad de todos

(52) Pág. 325.
(53) Pág. 325.
(54) Pág. 332.
(55) Pág. 332.
(56) Pág. 189.
(57) Pág. 192.
(58) Pág. 207.
(59) Pág. 227.

los juicios se basa en el deber reconocido o en la afirmación, que expresa el sentido lógico inmanente del juzgar. Intuición del mundo no significa para Rickert comprensión del sujeto; sólo puede surgir, según él, de una comprensión de valores. Partiendo de la vida cultural, Rickert va siguiendo el desarrollo de la idea de una teoría del *valor* puro, que él contrapone a la "idea de las ciencias particulares, en cuanto idea de una teoría del *ser* puro" (60).

El sentido que se expresa en el acto de valorar no es el puro valor; se limita a apuntar en dirección a valores. "La interpretación del sentido... es (sólo) la captación de un acto subjetivo atendiendo a su significación axiológica; es su comprensión como toma de posición frente al objeto que vale" (61). Pero tampoco el deber es el valor puro. No hace más que indicar "lo no existente como un mandato, y lo relaciona con un sujeto del cual reclama obediencia, adhesión, sujeción" (62). Unicamente el valor que se basa en sí mismo, que se mantiene como valor — independientemente, no sólo de toda exigencia y reconocimiento real, sino también de toda relación con un sujeto al cual se aplica o para el cual vale —, sólo ese valor es, visto por su lado formal, el objeto trascendente: La esencia de lo trascendente, en terreno teorético, se resuelve por completo en su validez absoluta".

En lugar de la doctrina de Windelband, aferrada todavía a lo metafísico, Rickert propone otra que se atiene (63) "a la validez de valores libremente fluctuantes". Sólo el concepto — artificialmente formado — de "sujeto gnoseológico" es capaz de aprehender, en el juicio, los valores en su necesidad de deber.

A Emil LASK, que adopta un punto de mira situado "más allá del juicio", no le satisface todavía el objeto que se alcanza, según vimos, por vía subjetiva, — como dice el mismo Rickert, su maestro (64). Cree necesario destacar que la correspondencia (en la que Rickert veía ya un criterio de medida del valor), lo mismo que la no correspondencia, nos están indicando un criterio superior. "De ahí se infiere que en el arquetipo objetivo no puede haber de ningún modo una correspondencia

(60) *RICKERT, Vom Begriff der Philosophie [Sobre el concepto de filosofía]*, en *Logos*, I, 1910, pág. 19.
(61) Pág. 27.
(62) *Der Gegenstand der Erkenntnis*, pág. 279.
(63) *E. SPRANGER, Rickerts System [El sistema de Rickert]*, en *Logos*, XII, 1923-1924, pág. 187.
(64) *Der Gegenstand der Erkenntnis*, pág. 283.

o no correspondencia de elementos" ([65]). Ambas regiones no están, para Lask, "en paz una con otra", sino que una se eleva sobre la destrucción de la otra. Correspondencia y no correspondencia son modos de clasificar la región de las copias o imitaciones, no la de los arquetipos. En los objetos se dan relaciones que todavía no se han separado artificialmente en "relaciones" y "material de relación"; en esas relaciones no hay más que un "simple estar los contenidos en la forma". Semejante implicación objetiva de categoría y material categorial ([66]) debe ser explícitamente caracterizada como una relación ajena a toda desarticulación en partes ([67]) — por lo tanto, a toda correspondencia entre partes — y, en consecuencia, como una relación que se alza por encima de la oposición entre valor y desvalor: una relación exenta de oposiciones" ([68]). Sin duda la relación existe, pero la categoría y el material no pueden considerarse elementos de ella. *Forma* categorial indica ya una referencia a algo; *material* contiene ya un objeto referido. Si la forma es ya una referencia, "se impone la idea de algo todavía independiente de la situación formal, de algo — diríamos — preformal, que sólo por su entrelazamiento con otro algo es como puede originar el carácter formal" ([69]). Lask compara la categoría con la dirección de un haz de rayos luminosos que tuviese su punto de partida fuera de lo sensible y "cuyo punto material de llegada estuviera ya señalado inequívocamente por alusiones e indicios" ([70]).

¿Dónde reside el valor? ¿En la estructura primaria ([71]) como totalidad o en uno de sus elementos? Puesto que la estructura primaria no es una estructura "armónica" ni está marcada de valor, sólo pueden interesarnos aquí los elementos. Y de ellos, únicamente el no sensorial, pues el material puede ser de especie sensorialmente perceptible, es decir, ajena al valor". Será, por lo tanto, el no sensorial, "que, pasando a ser forma, se rebasa a sí mismo; la capacidad de valor estará, pues, sólo del lado de sus quilates específicamente lógicos, del lado de la

(65) *E. LASK, Die Lehre vom Urteil [La teoría del juicio]*, Tubinga, 1912, pág. 89.

(66) El mismo Lask utiliza, para significar "forma" y "materia", las expresiones de *categoría* y *material categorial*.

(67) "Las diferencias que separan el reino de lo mensurable y el reino de los criterios de medida se nos ha aparecido como una separación entre lo fragmentado y lo no fragmentado". *Obra citada*, pág. 96.

(68) Pág. 97.

(69) Pág. 100.

(70) Pág. 107.

(71) "La estructura primaria objetiva debe ser reconocida en su totalidad y unidad como arquetipo del valor y del sentido, situado por encima de toda antinomía". *Obra citada*, pág. 136. "Estructura primaria" significa lo no sensible, lo preformal.

forma de Verdad, que imprime su sello en todo este ámbito" (72). Y dice luego Lask: "Con la unidad de lo no sensorial, absolutamente pura y libre de multiplicidad, vienen a coincidir la validez y el valor. Y las innumerables significaciones formales se revelan ahora como un haz de rayos de estimación axiológica".

El sentido que sale a luz en los juicios, Lask no lo considera sólo como objetivo y trascendente; va más allá, y advierte que se requiere además el conocimiento por parte del sujeto, y que hay una actividad de vivencia axiológica. "La teoría del sentido inmanente (73) es, claro está, una teoría del sentido, pero tal que no consta simplemente de elementos sensoriales lógicos; al contrario, en ella la teoría de la verdad puede erigirse sólo sobre un subsuelo gnoseológico, en el cual todo gira exclusivamente en torno de la actitud o de la intervención de la subjetividad" (74).

El reproche que Eduardo Spranger (75) hacía a Rickert, es decir, el intento de éste de excluir la psicología reemplazándola por "relaciones axiológicas entre los actos psíquicos ("intenciones", vivencias, funciones)", Lask lo reconoce como justo. Hace notar que el sujeto es necesario para la estructura dotada de sentido. La teoría del sentido o del valor es una "teoría de la subjetividad, lo que no le impide desembocar en una perfecta doctrina del sentido trans-subjetivo" (76).

Esta concepción axiológica que hemos designado con el rótulo de *orientación fundamentada lógicamente* tiene el mérito de haber, en su pugna contra el psicologismo, rechazado el relativismo y subjetivismo axiológicos. Pero desde el momento que hace residir la esencia del valor en su "tener que valer" para una conciencia en general, vuelve a resolver el valor en una relación, prescindiendo del carácter de realidad, presente tanto en el valor como en la conciencia estimativa en general. Sin embargo, Lask ha intentado, como hemos dicho, dar cabida a lo subjetivo en su teoría de los valores, señalando con esto un nuevo factor (77).

Para los partidarios de esta doctrina, todo juicio implica valor o desvalor. No es que se añada un elemento nuevo, sino que el acto

(72) Pág. 137.
(73) Aquí *sentido* equivale a valor.
(74) *Obra citada*, pág. 169 y sigs.
(75) Pág. 187.
(76) Pág. 170.
(77) Todos los trabajos de Lask deben considerarse como preparación y rectificaciones para una obra mayor que debía comprender su sistema completo. Lástima que la vida no le alcanzase para dar solución acabada a sus problemas. Lask murió en el campo de batalla de los Cárpatos, en 1915, combatiendo como voluntario.

mismo de juzgar es una "toma de posición frente a un valor o a un desvalor" (78). También nosotros advertíamos parcialmente la presencia del valor en el juicio, pero en otro sentido. Para nosotros, en oposición a la escuela de Windelband y Rickert, el valor es algo que pertenece al ser. El valor no es un concepto que proceda del mundo trascendente y que sólo después sea reconocido por una "conciencia en general" o por un "sujeto gnoseológico". No es extraído de un "mundo de valores o de estimaciones" para ser introducido en la realidad, sino que lo encontramos ya en el mundo real, presente a la conciencia. El valor no es creado o producido por el sujeto; el sujeto lo descubre en su objeto.

Si en un juicio, siguiendo un deber, yo atribuyo valor de realidad a la necesidad lógica y afirmo la presencia de este valor en aquel juicio, indudablemente el valor viene a agregarse como cosa nueva. Este *algo* axiológico es atribuído a una objetividad, que debe, sin embargo, ser portadora del *algo*, pues éste no le es atribuído después de habérsele tomado de un lejano mundo de estimaciones.

No entremos a decidir hasta qué punto ha de ser incluído en esta orientación Otto LIEBMANN, o si acaso él mismo ha influído en ella con su pensamiento. Limitémonos a recordarlo aquí como el filósofo que ha reconocido la insuficiencia de la *cosa en sí* kantiana (79), pero que ha proclamado, no obstante, un vigoroso "retorno a Kant" (80). A propósito de su primera obra de importancia, *Analysis der Wirklichkeit [Análisis de la realidad]*, 1876, ha escrito Windelband: "Es una de esas obras peculiarísimas... en que no hay huella de exposición erudita de conjunto...; pero quien observa con más detenimiento descubre que todos estos detalles (estudio de temas aislados) son partes de un todo orgánico que se reclaman y se condicionan mutuamente y representan una vida unitaria del pensamiento" (81). No es la suya una posición metafísico-trascendente, sino metacósmica y trascendental. Como "lógica de los hechos" Liebmann entiende que los hechos sólo pueden ser tales sobre la base de su propia constitución trascendental.

(78) *RICKERT, obra citada*, pág. 189.
(79) *O. LIEBMANN, Kant und die Epigonen*, Berlín, 1912, pág. 68.
(80) Pág. 216.
(81) *Obra citada*, apéndice, citado por B. Bauch.

c) *La concepción del valor sobre base pan-metafísica.*

Mientras la concepción del valor de base lógico-trascendental logra, a través de su desarrollo, aprehender los valores en un *deber ser* absoluto, necesario desde el punto de vista del juicio y de la finalidad, otro pensador dirige la mirada más bien hacia la realidad de los valores. Según Hugo MÜNSTERBERG (82), tenemos que decidirnos entre un mundo de valores absolutos sobrepersonales y un ensueño abandonado al azar y desprovisto de valores, en que el afán por la verdad y la lucha moral resultan en definitiva inútiles. Münsterberg, por su parte, se decide en favor de la primera alternativa, y reconoce consecuentemente la validez de valores eternos, absolutos, independientes del relativismo histórico (83). La naturaleza nunca podrá llevarnos a estos valores absolutos, pues ella está atada a sí misma por la relación de causa-efecto y es, por tanto, fundamentalmente ajena al valor. Pero tampoco el sistema teleológico de los individuos conoce tales valores. Toda relación con personalidades individuales debe conducir siempre a valores condicionados. "Los valores dotados de validez general... deben pertenecer a la más profunda esencia supracausal y supraindividual del mundo" (84). Los valores serían inmanentes a la esencia del mundo, pero serían, sin embargo, independientes de toda formación histórica. Puesto que el mundo de nuestra experiencia es el único sobre el que puedan extenderse nuestras fuerzas cognoscitivas, la realidad aprehendida en el juicio se apoyará en esta aprehensión espiritual. Esta realidad sólo puede ser, para nuestro conocimiento, objeto de problema si "la conciencia, por sus propias condiciones de experiencia posible, ha determinado previamente sus formas" verdaderas (85). Pues un mundo sin ninguna relación con una conciencia no puede tampoco ser nunca conocido. Los valores absolutos deben, por lo tanto, residir en un mundo susceptible de ser objeto de experiencia.

No están, pues, en un mundo platónico, supraterreno, desde el cual se las ve brillar como estrellas. No nos señalan una realidad lejana, de la que es imagen borrosa esta otra realidad accesible a nuestra experiencia. En el mundo, en la única realidad cognosible para nosotros, están presentes los valores absolutos. "Los valores absolutos tienen va-

(82) *Philosophie der Werte [Filosofía de los valores]*, Leipzig, 1908.
(83) Pág. 38.
(84) Pág. 39.
(85) Pág. 40.

lidez general porque son válidos para todo ser espiritual que con nosotros comparte este mundo nuestro y orienta hacia él su pensamiento y su impulso" (86).

Pero no bien entramos a examinar este mundo accesible a nuestra experiencia, descubrimos toda una serie de valores. ¿Son todos igualmente absolutos? ¿Poseen todos igual jerarquía, o habrá un valor supremo que abarca a todos los demás? Aquí Münsterberg toma también posición frente al deber absoluto, al que la orientación axiológica que hemos examinado anteriormente tomaba como medida de valor. Münsterberg acepta de la concepción de Windelband y Rickert su explicación del valor verdad. Al unirme yo, en el juicio, con el deber necesario para el pensamiento, reconozco el valor absoluto y supraindividual de la verdad. De igual modo el artista reconoce como absoluto el valor estético, y en su libre creación se deja guiar por ese deber estético. Hay que reconocer adhesión al valor absoluto.

Lo deficiente de esta teoría lo encuentra Münsterberg en que ese deber, contenido en el valor, no logra "ordenar en unidad los dispersos valores de nuestra existencia", ni siquiera abre un camino a la posibilidad de hacerlo. Numerosos ideales están uno al lado de otro, inaccesibles, como objetos valiosos, "pero ningún lazo reúne tantos ideales divergentes" (87). Si se nos aconseja acudir a la historia, es cierto que se nos aclara el conocimiento de la conciencia axiológica de las distintas culturas; percibimos el despliegue y la realización de una determinada línea de pensamiento; la desaparición de ciertos valores y el naufragio de la conciencia axiológica general parecen explicarnos las tendencias de disolución de determinadas épocas culturales; pero quedamos en la incertidumbre de si nuestras valoraciones son absolutas, de si en épocas distintas no son otras las vigentes. "No es un sistema cerrado de valores lo que se nos ofrece, sino un caos de valores que discrepan unos de otros" (88). La psicología no puede proponerse articular en sistema los valores últimos. Sobre un mecanismo psicológico podrá erigirse una *psicología* del sentimiento de valor, pero no una *filosofía* de los valores (89). "Es en el mundo mismo de los valores donde hay que buscar tanto la unidad como la articulación de lo que debe reconocerse como válido" (90).

(86) Pág. 40.
(87) Pág. 49.
(88) Pág. 50.
(89) Pág. 50.
(90) Pág. 50.

Münsterberg encuentra la base más profunda del valor en la voluntad. A su juicio, ninguna vivencia de valores puede estar enlazada al deber, pues es impensable un no querer el valor. Pero la voluntad tampoco puede ser individual, porque esta especie de voluntad está siempre determinada por el placer o desplacer. Münsterberg sigue un procedimiento original para demostrar la posibilidad de una satisfacción de la voluntad en que no entra el tono de placer-desplacer. Así como "en la vida psicofísica es el estímulo — y no el placer — lo agradable", así también la satisfacción de la voluntad nace de la realización del estímulo representado. Así como en la vida psicofísica el placer que sobreviene es lo que "añade al estímulo su carácter de agradable", así "placer y desplacer expresan la relación del estímulo con la personalidad, sin ser ellos mismos fuente de satisfacción o de insatisfacción" (91). Y como la satisfacción de la voluntad nada tiene que hacer con el placer y el desplacer, los valores pueden ser sobreindividuales, y puede realizarse la más honda satisfacción a pesar de la ausencia de placer o desplacer.

El querer que exista un mundo; más aún: el querer que el contenido de nuestra experiencia psíquica valga como mundo, es nuestro "acto primario". Quien no se adhiere a este "acto de libertad", en que no entra deber ninguno, debe renunciar a la validez general de los contenidos de su experiencia psíquica. Para él los preceptos éticos no pueden ser sino sensaciones personales (92).

Sólo para aquél que postula este "acto de libertad" tiene sentido el hablar de la esencia del valor válido. El que hace de su vivencia un mundo independiente debe también pretender que esa vivencia se afirma dentro del fluir de su experiencia misma. Si con esta voluntad nos enfrentamos a nuestra propia experiencia psíquica, entonces todo retorno de una vivencia, "todo mostrarse idéntico, satisfará la voluntad". Y puesto que esa voluntad no está en relación con el placer y desplacer del individuo, tal satisfacción posee validez general. "El mundo de los valores es, pues, el único mundo verdadero, el único que se afirma a sí mismo; y todos aquéllos para quienes de alguna manera existe un mundo deben, sin más, considerar valiosas todas las relaciones que resultan de la autoconservación de las vivencias" (93).

Münsterberg postula para toda vivencia valiosa una triple identidad. Debe permanecer idéntica a sí misma en medio del cambiar de

(91) Págs. 66 - 69.
(92) Pág. 74.
(93) Pág. 76.

las demás vivencias; sus partes deben armonizar, y aun a través de sus propias variaciones debe continuar siendo idéntica. Triple identidad que confiere a la vivencia un triple valor: valor de conservación, de armonía y de comprobación. Si el mundo ha de afirmarse a sí mismo, los tres valores deben a su vez identificarse entre sí. En este cuarto valor requerido — valor de perfección —, halla su satisfacción la voluntad suprapersonal (94). Este mundo real está colmado de valores puros.

En esas cuatro clases principales de valores encontramos las bases del primer sistema axiológico construído rigurosa y unitariamente. En cada uno de los cuatro valores fundamentales, Münsterberg distingue dos partes. En primer lugar, en cada uno de ellos se manifiestan los "valores vitales inmediatos", pero además se manifiestan los "valores culturales con conciencia de fin". Tenemos, pues, cuatro pares de compartimientos: ocho valores. Münsterberg va examinando cada uno en especial, en sus relaciones con el mundo exterior, con el mundo de los demás sujetos y con el mundo interno, y su sistema llega a abrazar así veinticuatro valores, que en última instancia se unifican, merced a las fuerzas racionales afirmadoras del valor, como "configuraciones de una misma e idéntica realidad primaria" (95). A la realidad primaria conduce el problema, ampliamente discutido, de si los valores fundamentales — verdad, bien y belleza — están subordinados unos a otros, y si tenemos derecho a considerar un grupo de valores como dependiente de otro. Pero querer renunciar a la unidad de los valores importaría una contradicción, pues en ese caso se les consideraría, en el fondo, como antivaliosos. Ese anhelo de unidad sólo puede llevarnos, por tanto, a una "causa primera, anterior".

Si la reflexión filosófica considera que la esencia última del mundo radica en su valor de causa primaria, Münsterberg piensa, saliendo al encuentro de toda posible objeción, que éste es un hecho de conocimiento. Es un "acto de convicción: De las más profundas raíces de la personalidad brota esa aspiración (al valor primario)... Esta valoración de la totalidad es, por tanto, un valor peculiar, un valor metafísico de convicción" (96). Debemos separarlo rigurosamente del valor lógico; está, en cambio, en estrecha conexión con el valor religioso de creencia. El camino hacia esa causa primaria lo abre la supresión del yo, vale decir que los contenidos de mi experiencia deben ser captados fuera

(94) Pág. 76.
(95) Pág. 442.
(96) Pág. 444.

de toda relación con mi yo. Pero de esta manera, tales contenidos dejan de ser experiencia. El contenido de experiencia "se ha tornado multiplicidad impersonal; el Yo se ha ampliado a Totalidad" (97). En semejante ampliación del yo que pasa a impersonalidad, sólo resta del yo aquello que mi yo tiene de común con cualquier yo pensable: el dominio de los valores. El cual no es un mundo exterior contrapuesto a la voluntad, sino que está "fundido en la voluntad misma. La voluntad es contenido de sí propia" (98).

Mediante ese "acto de convicción", el yo afirma al "supra-yo". En la imagen del universo que resulta de tal afirmación, el supra-yo es la única esencia fundamental, y todo lo que responde a su querer es valioso (99). Todo yo debe ampliarse a supra-yo para encontrar "descanso, seguridad y correspondencia con la Totalidad última". Pues "el universo es, simplemente, valioso porque todo lo que conocemos de él — el afanoso supra-yo, afirmado por el acto de convicción, y la verdad, la belleza, el bien, afirmados con la experiencia — conciertan en él con perfecta unidad" (100).

Una concepción análoga de la vida total, vida que nunca puede ser para el individuo una sumersión en "ambiente extraño, sino una ascensión a su propia esencia", es la que desarrolla Rudolf Eucken. El sentimiento de valor, que para él significa mero placer y desplacer, y el valor, que considera como "reflejo y refracción en el sujeto" (101), pueden ser expresión de una "configuración característica de la vida" únicamente cuando se colocan en "complejos espirituales" más vastos. "Toda actividad espiritual es una superación de la antinomia entre sujeto y objeto; es actividad plena, formadora y progresiva" (102). La "conciencia en general", de Kant, no le parece suficiente a Eucken, pues no puede reportar claridad ni seguridad ninguna (103); el hombre debe reconocer una realidad a la que él mismo está subordinado. Mas esta realidad no debe tener existencia platónica. No; el hombre debe sentirla como realidad única, en la que él mismo toma parte, pero que

(97) Pág. 446.
(98) Pág. 448.
(99) Pág. 452.
(100) Pág. 451.
(101) *R. EUCKEN, Geistige Strömungen der Gegenwart [Corrientes espirituales de la actualidad]*, Leipzig, 1904, pág| 25.
(102) *EUCKEN, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung [Bosquejo de una nueva visión de la vida]*, Leipzig, 1907, pág. 208.
(103) *EUCKEN, Mensch und Welt [Hombre y mundo]*, Leipzig, 1919, pág. 478.

él no ha creado ([104]). La relación vital básica consiste en ese acto de "sentirse el hombre presente en la realidad como en su lugar propio": realidad que no le es extraña, sino que corresponde a su propia y peculiar esencia. Ese "mundo activo" de la realidad debe obrar en el hombre; el verdadero conocimiento debe ser autoconocimiento. Sólo esa relación del hombre con el universo — del que él mismo no es sino una parte, pero que en el hombre vive, que él encuentra en sí mismo y que le hace posible el conocer —, sólo esa relación es lo que permite la existencia de una vida espiritual. "Para la formación del ser, la idea de una vida absoluta es la primera y la más segura; es el supuesto básico de toda verdad particular, la fuente de la posibilidad de toda verdad" ([105]).

La axiología de orientación metafísica destaca, según hemos visto, la realidad del valor que se da en la conciencia. Con esto se contrapone a la tendencia psicologista que ve el valor sencillamente en la estimación subjetiva, y se opone también a la concepción lógico-trascendental, para la que el valor se reduce a un simple juicio de deber, mentalmente necesario, y que percibe la esencia del valor bajo forma de una "conciencia en general" o de un "sujeto gnoseológico". Unicamente en su interpretación metafísico-panteísta del fundamento del valor como una "realidad primaria" y también como una "vida total", es donde no podemos seguirla. No es que estemos persuadidos de la inexistencia de un ser primero que reúna en sí los valores supremos: verdad, bien, belleza; también nosotros nos sentimos obligados a admitirlo si queremos alcanzar una concepción unitaria del valor, porque "el que no se atreve a alzarse por encima de la realidad, nunca llegará a conquistar la verdad" ([106]). Pero ese ser primero no es para nosotros la vida total, sino una personalidad perfecta, que realiza en sí la perfección de los valores supremos. Debemos rechazar la interpretación panteísta del fundamento primario. Pero reconocemos, con Edith LANDMANN-KALISCHER, que el ensayo de Münsterberg es "el sistema axiológico más comprensivo y fértil con que contamos, y significa ya, dentro de la constelación actual de la labor filosófica, un poderoso im-

(104) *EUCKEN, Der Sinn und Wert des Lebens [Sentido y valor de la vida]*, Leipzig, 1910, pág. 77.

(105) *Mensch und Welt*, pág. 378. Cf. también *Die geistigen Forderungen der Gegenwart [Las exigencias espirituales del presente]*, Berlín, 1918, pág. 18 y sigs.

(106) *SCHILLER*, en las *Cartas sobre la educación estética.*

pulso en el sentido de proponer como tarea imediata el estudio de todos los dominios del valor a partir de una idea unitaria" (107).

d) *La concepción del valor fundamentada fenomenológicamente.*

En la *Crítica de la razón pura,* la tabla de categorías la deduce Kant de la tabla de los juicios, persuadido de que debe haber tantas categorías cuantas sean las formas del juicio. Mucho se ha discutido sobre lo exacto y completo de ambas tablas. La forma de derivar las categorías, la concepción del juicio como origen de ellas, tuvo por adversario a Bernardo BOLZANO, quien creó una nueva manera de estudio del problema. Bolzano piensa que ha de elogiársele a Kant la separación que establece entre intuición y concepto; pero considera que incluso el espacio y el tiempo son conceptos, no intuiciones (108).

Bolzano distingue, por una parte, el contenido del juicio, y, por otra, el proceso mental de juzgar. El primero, el *sentido* del juicio, es permanente y no tiene existencia temporal, puesto que es ya independiente de todo acto de ser pensado. En cambio el proceso mental es un hecho que transcurre en el tiempo, un hecho real. Bolzano afirma la existencia de verdades en sí, de representaciones y proposiciones en sí, perfectamente distintas del correspondiente acto de ser pensadas. "Las verdades en sí no tienen existencia real, es decir, no son de tal suerte que puedan encontrarse en un lugar o en un momento como cosas rales. No hay duda de que las verdades conocidas o meramente pensadas tienen, en la conciencia del sujeto que las conoce o piensa, una existencia real en un tiempo determinado: existen como pensamientos que comienzan en un punto del tiempo y terminan en otro. Pero a las verdades mismas que son la materia de esos pensamientos, esto es, a las verdades en sí, no se les puede atribuir existencia" (109).

De igual modo, Bolzano entiende por *proposición* en sí la expresión de que algo es o no es, tanto si la expresión es verdadera como si es falsa, tanto si es aprehendida por alguien en palabras como si no lo es, y, finalmente, tanto si es meramente pensada en la conciencia como si no es siquiera pensada" (110). La representación en sí no

(107) *E. LANDMANN-KALISCHER, Philosophie der Werte [Filosofía de los valores],* en *Archiv für die gesamte Psychologie,* XVIII, 1910, pág. 30.
(108) *BOLZANO, Wissenschaftslehre [Epistemología],* vol. I, § 79, pág. 361 y siguientes, Sulzbach, 1837.
(109) *Obra citada,* vol. I, § 25, pág. 112: cf. también vol. II, § 196, pág. 328.
(110) *Obra citada,* vol. I, § 19, pág. 77.

necesita de "sujeto alguno..., sino que existe — no como un ser, pero sí como un determinado *algo*... — sin multiplicarse por el hecho de que uno, dos, tres y más sujetos la piensen, como se multiplica la representación subjetiva correspondiente" (111). El *sentido* del juicio existe, pues, en la realidad; es independiente de un acto subjetivo — o también objetivo — de ser pensado (112).

Es característica, en Bolzano, la reducción de todas las proposiciones — hasta las de estructura más complicada — a la fórmula: *A* posee *b* (113). *A* es el objeto a que se refiere la proposición; *b* representa la cualidad que la proposición atribuye al objeto. De ahí que Bolzano designe a *A* como "soporte" o "representación de sujeto", y a *b* como "elemento declarativo" o "representación de predicado". Así, la proposición "*A* hace" significa: "*A* posee participación en el hacer, *A* posee la propiedad de hacer". La proposición "*A* es" significa que "*A* posee existencia". La *b* designa el abstracto correspondiente al concreto *B*.

Apoyándose en estas dos conclusiones de Bolzano (114), e influída también por las "referencias intencionales" (115), de Brentano, este nuevo método de investigación fué por primera vez elaborado, esto es, formulado con rigor y hasta sus últimas consecuencias, por la Fenomenología, inaugurada por Edmundo HUSSERL.

En el sistema kantiano desempeñan importante papel las funciones categoriales o lógicas. Pero según Husserl, el filósofo del criticismo no alcanzó a "extender fundamentalmente los conceptos de percepción e intuición al dominio categorial, porque... no valoró la gran diferencia entre intuición y significación, ...y por lo tanto no llevó a cabo el análisis de la diferencia entre intuición adecuada e intuición inadecuada" (116). La fenomenología se ocupa, en lo que atañe al apriori, de la intuición de esencias y del conocimiento de esencias. El juicio no se limita a presentarnos sólo una proposición gramatical; en él se nos aparece una "unidad ideal de significación" (117). "Para la existencia

(111) *Obra citada*, vol. I, § 48, pág. 217; cf. también vol. I, § 54, pág. 238.
(112) *Obra citada*, vol I, § 25, pág. 215; cf. también vol. II, § 122, pág. 4.
(113) *Obra citada*, vol. II, § 127, pág. 9 y siguientes.
(114) *E. HUSSERL, Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]*, Halle, 1913, vol. I, pág. 225.
(115) *Obra citada*, vol. II, 1, pág. 367.
(116) *Obra citada*, vol. II, 2, Halle, 1921, págs. 202 - 203.
(117) *Obra citada*, vol. I, pág. 175.

de las relaciones aprióricas, es indiferente que sean reconocidas por todos los hombres — u otra clase de sujetos —, o por muchos, o por ninguno. Tienen validez general, en primer término, en el sentido de que todo aquél que quiera juzgar rectamente debe reconocerlas" (118).

La fenomenología parte de la afirmación de que los conceptos y los juicios particulares se basan en un sentido y una significación, y de que ese sentido no necesita, para manifestarse, de una larga experiencia, sino que basta una vivencia (119), y hasta un simple acto de imaginación. La significación, de la que es soporte la palabra, y el sentido, captado por la vivencia, existen independientemente de toda conciencia.

El esfuerzo de los fenomenólogos se dirige, no a consignar los hechos según su alcance de realidad o de eficacia representativa, sino a extraer y cristalizar la significación que está presente en el dato, a descubrir la esencia subyacente a la dispersa multiplicidad de las vivencias, reales y posibles, de los sujetos hablantes y pensantes. El contenido que representa la unidad de estas variaciones individuales es el fin a que apunta la "intención".

Cuando el matemático compara la fórmula $(a+b)\ (a-b)$ con a^2-b^2, y la fórmula $(a+b)\ (a+b)$ con $a^2+2ab+b^2$, y las considera equivalentes, este simple hecho no significa nada. El conocimiento acerca de la identidad de esas fórmulas no es la vivencia "intencional", sino la visión, la comprensión de que las cosas son necesariamente así y no pueden ser de otro modo. En Matemática pura, en Lógica pura, "el conocimiento no quiere explicar el ser psicológico o psicofísico, el acaecer fáctico en la naturaleza objetiva, sino que, de acuerdo con el concepto de conocimientos, aspira a arrojar luz sobre sus elementos constitutivos o sus leyes...; comprender... el sentido ideal de los complejos específicos" (120).

Al hablar de complejos objetivos, cabe aludir a dos cosas distintas (121). En primer lugar puede tratarse de un complejo de objetos a los que se refieren las vivencias del pensar. O bien se quiere dar a entender un complejo de verdades en que se expresa una unidad objetiva. "Que algo sea, y que sea en este preciso modo, tal es justamente la verdad en sí, que constituye el correlato necesario del ser".

(118) *A. REINACH, Gesammelte Schriften [Obras completas]*, Halle, 1921; *Ueber Phänomenologie [Sobre fenomenología]*, pág. 397.

(119) La palabra *vivencia* (alemán *Erlebnis*) ha sido introducida en filosofía y psicología moderna por Guillermo Dilthey.

(120) *HUSSERL, obra citada*, II, 1, pág. 21.

(121) *Obra citada*, I, pág. 228.

La esencia, el eidos, es cosa totalmente nueva. Mientras la intuición de lo individual o intuición de experiencia termina en el objeto individual, a la intuición esencial se le manifiesta la "esencia pura". Si se excluye de la situación objetiva concretamente dada e individualmente vivida todo lo que corresponde al individuo como tal, todo lo que constituye el objeto en cuanto *este* objeto concreto, todo lo que interesa a las determinaciones de tiempo y espacio, entonces queda únicamente lo que el objeto tiene de común con toda su especie. Esa es su esencia. Hasta a mí mismo, a mi propio *yo*, debo "encerrarlo entre paréntesis" para llegar a la pura esencia, a la ideación. Los juicios referentes a esta esencia pura, estos "juicios universales, tienen carácter de generalidades esenciales" o de rigurosa "generalidad absoluta" (122).

La fenomenología quiere colocar ante sí, como objeto de estudio, los distintos procesos particulares de conciencia pura, a fin de poner en claro su esencia. Quiere someter lo intuído a un análisis y comprensión de esencias, rastrear los complejos de esencias, desarticularlos y aprehenderlos en expresiones conceptuales que reciban su sentido puramente de lo intuído (123).

Expresar significa informar de algo, nombrarlo o designarlo de algún modo (124). Es claro que pueden expresarse dos cosas distintas: En primer lugar, el objeto mismo como "objeto mentado de una u otra manera", pero también, "su correlato ideal en el acto del cumplimiento significativo (acto que le constituye), esto es, el *sentido impletivo*". Ahora bien: cuando una representación ha sido cumplida a base de una percepción idealmente completa; cuando el objeto concuerda con su correlato ideal; cuando resulta una igualdad entre ambos, como en $a^2 = b^2$, o, para volver a nuestro ejemplo anterior, $(a + b)\ (a - b) = a^2 - b^2$, $(a + b)\ (a + b) = a^2 + 2\ ab + b^2$, entonces se ha realizado la verdadera "adaequatio rei et intellectus"; lo objetivo es exactamente tal como es aludido intencionalmente; es en realidad "actual" o "dado" (125).

Este sería el cumplimiento pleno. El apriori fenomenológico, los complejos objetivos que nacen y transcurren independientes de toda conciencia pensante y percipiente, no tienen que identificarse con la "necesidad del pensamiento" de tal modo que sólo un deber "mental-

(122) *E. HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica]*, Halle, 1913, pág. 14. *Jahrb. für Philosophie und phänom. Forschung*, vol. I.

(123) *Obra citada*, pág. 213.

(124) *Logische Untersuchungen*, II, 1, pág. 50.

(125) *Obra citada*, II, 2, pág. 118.

mente necesario" sea lo que nos permite juzgar de esta manera, y no de otra, como pretendía la orientación axiológica de base lógico-trascendental. No obstante, hay en el apriori una forma de necesidad, aunque no del pensamiento sino del ser.

La esencia de *A* reclama necesariamente el ser *b*; en la esencia *hombre* está necesariamente la *facultad de pensar*. Las relaciones objetivas subsisten, haya o no una conciencia que trate de captarlas; hasta podría decirse que nada tienen que ver con el pensamiento y el conocimiento. Existen. Tarea del pensamiento es perseguirlas y aprehenderlas. Y si el pensamiento quiere aprehenderlas en su significación más profunda, en toda su plenitud, en su esencia última, y no contentarse con un "cumplimiento significativo", en ese caso el pensamiento debe apuntar hacia la verdadera esencia de la situación objetiva, debe buscar en el análisis esencial las leyes que rigen las esencias. Tales leyes están en la base de todos los hechos y complejos de hechos. Las esencias no están sometidas a un "ser casualmente así"; rige en ellas un "deber ser necesariamente así", un no poder ser de otro modo. Esta intuición pura no ha de ser pensada como iluminación repentina. Debemos realizar grandes esfuerzos para vencer el "alejamiento" (Reinach) en que nos hallamos con respecto al objeto. Reinach (*ob. cit.*, pág. 405) compara este trabajo con el que, en la alegoría del *Fedro* de Platón, debe llevar a cabo el carro del alma para ascender al cielo y contemplar las ideas. Abrazar las esencias en conceptos es ya tarea secundaria. Ante todo es preciso haber vivido el ser, haber intuído la esencia, antes de intentar su traducción verbal.

El aferrarse a nominaciones y designaciones impide, más bien, el libre contacto con los complejos reales. Hay en el hombre una experiencia y un pensamiento sin palabras. Un elemento de conciencia puede ser de por sí claro y su carácter cualitativo puede distinguirse netamente del de todo elemento de conciencia, sin que sea menester nombrarlo especialmente (T. Parr. *ob. cit.*, pág. 17).

Si una esencia *A* reclama necesariamente la propiedad *b*, nos basta interpretar *b* como predicado de valor para tener ante nosotros la íntegra doctrina fenomenológica del valor, desarrollada en sus rasgos principales en la lógica de Husserl. En cambio, esta nueva orientación metodológica ha sido elaborada y perfeccionada como verdadera teoría del valor por Max SCHELER.

Los valores pueden asimilarse a las esencias. Así como en el mundo

de las cosas la esencia de lo rojo, por ejemplo, se nos manifiesta en objetos concretos de la realidad — en la flor roja, en el vino rojo, en el papel rojo, en el tejado rojo —, así en el mundo de los valores la nobleza, por ejemplo, se revela en una acción o pensamiento noble, o en una conducta o en un sacrificio nobles. Pero el valor se da — y debe siempre darse — intuitivamente, o por lo menos debe poder ser referido a esa manera de darse. (Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik [El formalismo en la ética y la ética material de los valores]*, Halle, 1921, pág. 9).

Imposible llegar a él por inferencia, partiendo de señales y propiedades que no pertenezcan a la esfera misma de los fenómenos de valor; imposible derivarlo "de una forma del ser real" (pág. 41). "Los valores son ya — precisamente como fenómenos del valor — verdaderos objetos, así se trate de apariencias o de realidades: objetos que se distinguen de toda situación afectiva" (pág. 14). A pesar de esta indudable objetividad de los valores, debemos descubrirlos en las acciones o en los pensamientos para calificar esas acciones de "nobles" o "vulgares", de "valientes" o "cobardes", para calificar esos pensamientos de "puros" o "culpables", de "buenos" o "malos". El valor no es tampoco una relación (págs. 11 y 248) que pueda incluírse entre otras relaciones tales como igualdad, semejanza, diversidad. Sin duda los valores pueden proporcionar una base sobre la que establecer relaciones, pero los valores mismos no son relaciones, como no lo son "azul" ni "rojo". "A menudo confundimos con el valor de las cosas mismas el mero valor de estar relacionadas ellas con el *sentimiento* de su valor o, menos aún, con el posible uso que podemos hacer de ellas. Esta es una de las más importantes fuentes de equivocación. Si se quiere abrazar en una sola categoría... los valores en general... habrá que designarlos como cualidades, pero no como relaciones" (págs. 248 - 249) ([126]).

En el mundo de las esencias, Scheler cree posible descubrir, como ley rigurosísima, que las cualidades y unidades axiológicas son previas a todo ser. En el pensamiento, en la percepción, en el recuerdo, en la espera, no existen seres ajenos al valor. Al pensar y al juzgar, es imposible que "algo se nos dé como originario sin que antes se nos haya dado de alguna manera su cualidad de valor o su relación axiológica con otra cosa" (su igualdad, diversidad, etc.) ([127]).

(126) Ya Aristóteles había hecho esta observación.

(127) *SCHELER, Religiöse Erneuerung [Renovación religiosa]*, vol. I, 1, Leipzig, 1923. *Vom Ewigen im Menschen [De lo eterno en el hombre]*, pág. 89.

Sólo mediante una abstracción, más o menos artificiosa — por la que prescindimos de todo valor dado simultáneamente, o también previamente — es como puede llegar a pensarse un ser ajeno al valor.

Los valores existen como cosas plenamente objetivas; no pueden derivarse del concepto de ser. Antes de toda aprehensión del ser, está la aprehensión del valor. ¿Dónde se encuentra el valor supremo? Para Scheler, en el valor "personal". El hombre, que en sentido biológico nunca puede ser lo más valioso de la naturaleza viva, es el ser sumo en la medida en que, independientemente de su organización biológica, ejecuta actos y percibe y realiza valores, que son los valores supremos. Al valorar así al hombre, presuponemos ya estos valores — lo espiritual, lo santo — independientes de los valores vitales. "Lo nuevo que irrumpe en el hombre, o en determinada etapa de su desarrollo, consiste justamente en una superflua exuberancia (superflua si se mide con criterio biológico) de actividad espiritual: Es como si en el hombre y en su historia se hubiese abierto una fisura por donde se mostrara a la luz todo un régimen de acciones y de materiales (los valores) existentes por encima de la vida, y al mismo tiempo una nueva forma unitaria de ese régimen: como tal debemos considerar — en contraposición al yo, al organismo, etc. — lo personal; el lazo que da unidad a esa forma es el amor y, basada en él, la justicia pura. (*Der Formalismus*, pág. 298).

La idea de esta unidad plena, el soporte del valor — último, supremo — de lo "santo", es Dios y el reino de Dios. El desarrollo de esta idea, al que Scheler ha procedido especialmente en sus *Problemas de religión* (*Das Ewige im Menschen*, vol. I, 2, Leipzig, 1923), es ya, en este filósofo, una investigación teológica: va demasiado lejos para ser simple doctrina filosófica, es decir, conocimiento humano natural.

El punto de partida está para Scheler, en el hecho de que los valores no son accesibles al hombre sino mediante la participación de éste en el amor, al cual está sometido el reino todo de los valores: mediante la sumisión de sí mismo y la subordinación de los propios actos al valor supremo y absoluto de la santidad o de Dios, (*ob cit.*, I, 1, pág. 106). "La filosofía es por esencia un conocimiento rigurosamente evidente, que la inducción no puede aumentar ni anular; conocimiento válido *a priori* para toda existencia contingente, cuyo objeto son todas las esencias y complejos de esencias del ser que nos son accesibles mediante ejemplos, dispuestos en la misma ordenación jerárquica en que se encuentran con relación al ser absoluto y a su esencia" (*ob cit.*,

I, 1, pág. 122). Este ser absoluto es precisamente Dios, es el valor supremo, y "no es sino Amor" (*Das Ewige...*, I, 2, pág. 106).

El amor, en el hombre, no debemos de ningún modo confundirlo con el impulso o tendencia. Los movimientos impulsivos podrán a lo sumo servir de haces luminosos enfocados sobre los contenidos axiológicos objetivamente existentes, que pueden tornarse "objetos determinantes del amor" ([128]). Lo maravilloso del acto de amor radica en que no es un "inmovilizarse el hecho meramente empírico", sino un movimiento "dirigido hacia valores más altos aún que los ya dados y actuales" (pág. 177). El acto de amor capta su objeto en una esfera del ser donde el ser de tal o cual modo está todavía indeterminado como existencia y como ser axiológico, de suerte que "tanto el resultado inequívoco del acto de conocimiento adecuado, como el resultado posible de su transformación por el querer y el actuar, continúan siendo determinables por el acto de amor" (*Das Ewige...*, I,2, pág. 361). Sólo en el acto amoroso llega el hombre a intuir el valor: el hombre es transportado fuera de la limitación de su yo individual, al mundo objetivo de los valores, que existe independientemente de todo sujeto y que es anterior al ser. El amor, que es lo que realiza esa superación de lo subjetivo, no es el acto sino la íntegra actitud espiritual que predispone a los hombres para la visión de la esencia y del valor, visión que a su vez protege contra toda influencia perturbadora el *reconocimiento* de esencias y valores ([129]).

La superioridad de un valor es una relación que radica en la esencia del valor mismo. Se nos torna visible en el acto de *preferir* — o de posponer — el valor (*Der Formalismus...*, pág. 85 y sigs). La ordenación jerárquica de los valores está dada de una vez por todas, invariable, mientras que las normas del preferir pueden cambiar en el curso de la historia. El sentir los valores está basado necesariamente en el preferir y el posponer: no puede ser, por lo tanto, norma para el modo

(128) *SCHELER, Die Sinngesetze des emotionalen Lebens [Las leyes de sentido de la vida emocional]*, Bonn, 1923, vol. I, *Wesen und Formen der Sympathie [Esencia y formas de la simpatía]*, pág. 215.

(129) *PRZYWARA, Religionsgründung [Fundamentación de la religión]: Max Scheler, Henry Newman*, Friburgo, 1923, escribe acerca de este amor como fundamento último del conocer (pág. 53): "Desde el punto de vista de la historia del espíritu, podría... comprenderse esta metafísica personalista del amor como una superación de la "voluntad ciega" de Schopenhauer y de la "voluntad de poderío" de Nietzsche: una superación interna, lograda por una depuración que transforma lo "ciego" en "vidente", y la "voluntad de poderío" en amor; y una superación externa, que se logra empalmando la línea Schopenhauer - Nietzsche (según Troeltsch habría que incluir en ella también a Bergson) con la línea platonizante Brentano - Eucken - Husserl".

de preferencia de los valores. Toda ampliación del alcance estimativo (de un individuo, por ejemplo) se realiza exclusivamente "en el preferir y el posponer" (pág. 87). Sólo los valores que se manifiestan aquí, en estos actos, pueden ser sentidos "en segundo grado". La altura del valor debe ser, pues, aprehendida cada vez en un nuevo acto de preferir o posponer. Hay en este terreno una "evidencia intuitiva del preferir" (pág. 87) que no puede sustituirse por deducción ninguna.

Dietrich von HILDEBRAND, lo mismo que Husserl y Scheler, ve el valor en un objeto. La vivencia axiológica no debe confundirse con el placer provocado por una cosa; el valor no necesita, para ser poseído conscientemente, la realización de un determinado acto; los "valores son poseídos siempre" (130).

Hildebrand, pensando que la idea de "sentimiento de valor" de Scheler se puede fácilmente confundir con la doctrina del sentimiento del siglo XVIII, tiene la precaución de separar rigurosamente el sentir como toma de conocimiento, del sentir como toma de posición, y esto en correspondencia con otra distinción suya entre "toma de conocimiento" y "reconocimiento de valor" (131). La *toma de conocimiento* del valor es, sin más, una aprehensión perceptiva de los valores. Puede acercarse a tal punto a la esencia del valor, que implique todo un acto de vivirlo y sentirlo a fondo, pero será incapaz de dar una neta y clara exposición, un examen y captación puramente conceptual. El *reconocimiento* del valor consiste en penetrar su significado, importancia y altura jerárquica, sin que esto importe la necesidad de sacar a luz su hondura y riqueza. "La capacidad de reconocimiento axiológico, en un hombre, nada tiene que ver con la toma de conocimiento de la profundidad y amplitud de su capacidad (132).

La toma de posición resulta del conocimiento o reconocimiento de un valor. Como en toda verdadera acción se realiza un objeto, debe

(130) *HILDEBRAND, Die Idee der sittlichen Handlung [El concepto de acción moral,* en el *Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung,* III (1916), pág. 202.

(131) El mismo Hildebrand, en su estudio sobre *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis [Moralidad y conocimiento ético del valor]* (en el *Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung,* V, 1922) señala otra precisa distinción dentro de la captación intuitiva de los valores: separa el *sentir* valores del *ver* valores. El *sentimiento* del valor añade a éste profundidad, vida, intimidad. Pero a "la hondura infinita de los valores éticos corresponde una infinita gradación en la comprensión de los valores" (pág. 471). El *ver* valores es "la facultad de percibirlos con la mayor claridad a fin de poderlos reconocer como tales" (pág. 472).

(132) *HILDEBRAND, obra citada,* pág. 205.

haber previamente una conciencia de este objeto y de su valor. Sobre la base de esta conciencia del objeto valioso (también aquí el valor precede al ser), es como puede realizarse la toma de posición (pág. 153).

La concepción fenomenológica del valor destaca el valor como cualidad de orden específico. Si ya Aristóteles consideraba la virtud como un *habitus*, como una cualidad (*Etica a Nicómaco*, II, 6), la interpretación del concepto de valor como cualidad es un descubrimiento de nuestra época. Aquí el valor ya no se instala en un mundo construído de conceptos lógicos, ni en un fluctuante principio metafísico. No: el valor se torna realidad, y su pura esencia halla la última perfección en el ser más profundo, en la actividad suprema, en el "nada más que Amor", en Dios. La fenomenología, que sólo aspira a ser un método nuevo, una nueva manera de considerar el objeto y el mundo objetivo, ha hecho la presentación de los valores. Pero no los demuestra ni los fundamenta ([133]).

e) *La esencia del valor y su fundamentación en la metafísica realista.*

¿Qué es, pues, el valor? ¿Cuál es su esencia? Para penetrar claramente la esencia de una cosa, es necesario captar lo que hace que esa cosa sea precisamente lo que es. Hay que descubrir aquello sin lo cual la cosa no puede existir; aquello cuya ausencia le privaría de toda

(133) J. Geyser no discrepa de la opinión de los fenomenólogos cuando dice, en su libro *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart [San Agustín y la actual filosofía fenomenológica de la religión]*, Münster, 1923, vol. I, 3: "Redúzcanse cuanto se quiera los fenómenos empíricos; lo cierto es que, si no se los reduce hasta eliminarlos por entero, siempre restará algo que ya asomaba en el fenómeno original, si bien no podía ser entonces reconocido distintamente, ni en su significación para la totalidad del fenómeno" (pág. 110). También los fenomenólogos saben que en el objeto concreto e individual está contenida la esencia, lo esencial de la especie íntegra. Pero para descubrir la pura esencia de la especie o del género, deben "encerrar entre paréntesis" todo lo concreto e individual. Lo esencial está precisamente incrustado en las individualidades existentes. Si no sacamos a luz la esencia en un objeto determinado, no podremos conocerla, aunque exista — o a pesar de que exista — independientemente de toda conciencia, de todo sujeto. La fenomenología me indica un camino para llegar a la esencia en sí; esto, sin olvidar que hay también otros caminos. El "pensamiento comparativo", que Geyser considera también válido para la intuición de esencias, es justamente uno de esos caminos. Podemos enfrentarnos a los universales absolutos, en sí mismos, una vez que los hemos separado de las cosas en que aparecen. Y también podemos elevarlos a una generalidad ideal comparándolos con multitud de objetos particulares en que aparecen. Cf. también *TOMAS DE AQUINO, Opusculum de sensu respectu sensibilium et intellectu respectu universalium*, en la edición de las obras completas (25 vols.), Parma, 1852 - 1873, vol. XVII, pág. 118.

especie de ser. Hay que destacar exclusivamente ese "algo" *único* que determina su ser, que de esa X hace necsariamente una X. Pues ningún objeto puede tener dos esencias. "Todo objeto — sea cual fuere — tiene una esencia y solamente una, que en cuanto esencia propia de ese objeto, determina la totalidad de los rasgos que lo constituyen" (134).

Pues bien: ¿cuál es la esencia del valor? Lo que hace que los valores sean valores es su "ser valor"; si esto les faltara, hasta sería absurdo hablar de valores. Allí donde esté el "ser valor" está también el valor. Pero ¿en qué consiste este "ser valor"?

Nos resistimos a declararlo mera vivencia subjetiva, psíquica, carente de toda objetividad y existencia por sí, pues entonces deberíamos sin más, confundirlo con lo agradable o desagradable, con el placer o desplacer (135).

Es posible, claro está, que lo agradable o el placer encierren un valor, y que lo desagradable o el desplacer encierren un desvalor; pero

(134) *JEAN HERING, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee [Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea]*, en el *Jahrb. f. Philos. und phänom. Forschung*, vol. IV (1921), pág. 497.

(135) Este peligro amenaza a la concepción de Scheler, que atribuye valor o desvalor a lo agradable y desagradable. Lo agradable no siempre es valioso: puede implicar el más grande desvalor; ejemplo, la lujuria. Lo desagradable puede implicar un valor; ejemplo: el cumplimiento de una promesa, que encierra el valor de lealtad y buena fe. Sólo el *contenido* de lo agradable o desagradable es lo que decide si se trata de un valor o desvalor. Si el contenido no es valioso, tampoco será valioso lo agradable. Parece absurdo, no obstante, calificar de valiosas o no valiosas las tendencias físicas o las sensaciones. Unas y otras pueden sin duda contener una referencia o un valor; por ejemplo, la tendencia sexual, referida al valor de propagación, o el hambre, referido al desvalor de nutrición deficiente. Pero con estos casos ya salimos, a decir verdad, del concepto estricto de valor. Quizá se justifique también la designación de *sentimiento de valor* allí donde es el sentimiento quien determina el valor, como ocurre, en última instancia, cuando lo agradable o desagradable se toman por el valor mismo. Cf. *Der Formalismus...*, pág. 104. — La vivencia de placer provocada por un valor es, a su vez, considerada por Scheler como valor: afirmación también discutible. El placer que experimentamos por un valor es, sin duda, el verdadero acto de volverse conciencia, interioridad, el valor (o desvalor) preexistente. Es el verdadero *sentimiento* axiológico, la alegría por el valor. Pero si por vivencia de placer se entiende el placer sensorial subjetivo — por ejemplo, de la posesión de un objeto —, tal vivencia puede basarse en el conocimiento del valor de la posesión. Sin embargo me parece dudoso que en ambos casos un nuevo valor se agregue al *sentimiento* axiológico. La vivencia de placer o desplacer no es sino un sentimiento axiológico más intenso y profundo, que, debido precisamente a su fuerza, se transforma también, en parte, en actividad nerviosa; véase *Der Formalismus...*, págs. 31 - 32. Es de temer que con semejantes consideraciones la objetividad de los valores se resuelva, una vez más, en mera vivencia subjetiva o psicológica, lo que estaría en pugna con el resto de la concepción axiológica de Scheler. — Igualmente dudosas parecen las nuevas ideas sobre "captación de relaciones", de Joh. Lindworsky, para quien la aprehensión certera de una relación — por ejemplo, de igualdad o de semejanza — reside justamente en "ser más agradable, más fácil". No es imprescindible la "vivencia reflexiva": basta con la vivencia inicial, "nuclear". Véase *LINDWORSKY, Revision einer Relationstheorie*, en *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1924, I.

el *ser valor* no es lo agradable; no es el placer o el desplacer. Tampoco es una simple construcción del espíritu o de una conciencia. No; lo que llamamos valor es una cosa real y objetivamente dada: una verdadera objetividad. El objeto se da independientemente de toda conciencia; no puede ser modificado por la conciencia. El sujeto se limita a ser el receptor y trata de aprehender el objeto. *El valor está objetivamente ante nosotros como una cosa susceptible de ser aprehendida.* Los valores existen de por sí: no son producidos por una conciencia, no son creados por un sujeto. Admitamos que el valor, para manifestarse a un sujeto, deba necesariamente aparecer en su conciencia, puesto que sin conciencia ningún sujeto puede saber algo de algo; pero el objeto aprehendido por la conciencia puede existir sin el sujeto cognoscente.

¿Cómo se nos enfrenta el valor? Como los valores se realizan en las cosas, es natural que también en ellas — en los bienes — los valores se nos manifiesten a nosotros. Para captar el valor puro, tenemos que prescindir de toda otra entidad con que esté ligado nuestro objeto. El carácter de *color* nos será accesible únicamente si dejamos de lado los colores que se nos presentan como azul, rojo, verde, amarillo, violeta, etc. y retenemos sólo el carácter de estar coloreado (136).

El valor en sí puede, como objetividad, ser real, y sin embargo presentarse bajo distintas formas en la realidad existencial. Así, por ejemplo, el carácter de *humanidad*: Todo ser que tenga este carácter de humanidad como carácter necesario, es hombre, sin que sea necesario atender al hecho de que el carácter de humanidad esté presente en unos hombres con formas de desarrollo más altas que en otros. Los artistas de las diversas épocas reflejan en sus obras la distinta configuración con que, a través de la historia, los hombres van pensando este carácter de *humanidad.*

El valor, pues, no es una nada, sino un carácter, una *qualitas,* una propiedad ligada a un objeto, al que muestra bajo un aspecto peculiar. Es válido independientemente de toda relación y de todo sujeto, aunque le es posible entrar en relación con un sujeto.

Pero los valores, aparte de esta relación — posible, aunque no necesaria — con un sujeto, están además en relación objetiva con un valor que les sirve de criterio de medida axiológica. Comparado con

(136) J. Geyser, en su libro *Einige Hauptprobleme der Metaphysik [Algunos problemas esenciales de la metafísica],* Friburgo, 1923, pág. 70, piensa que no es posible la "percepción intuitiva" del color. A mi juicio, puesto que la existencia del color es sacada a luz en un objeto cualquiera, el *ser color* puede también manifestarse al sujeto, por ejemplo en una vivencia de *rojo.*

él, los valores se muestran efectivamente como tales o bien como desvalores, es decir, que el valor sólo llega a ser valor merced a ese otro valor tipo. El morir por la patria sólo adquiere categoría de valor cuando se le considera desde el punto de vista del abnegado amor a la patria, que impulsa al ciudadano a tomar las armas para acudir, despreciando su propia vida, en defensa de lo que para él constituye el más alto bien de la tierra. El matrimonio se torna valioso únicamente merced a la fidelidad conyugal. La renuncia a los placeres de la vida sólo adquiere valor cuando es determinada por un valor más alto, como el bien de la sociedad — que puede llevar, por ejemplo, al cuidado de enfermos o de niños —, o el valor religioso — que lleva al ascetismo. Pero tal fundamentación del valor no se nos da directa y sencillamente: es conclusión de un razonamiento. Ese valor más alto, que sirve de criterio de medida axiológica, y gracias al cual una acción o una intención llegan a ser valiosas, sólo puede ser fundamentado mediante el pensamiento reflexivo. Pero en última instancia el valor tipo debe ser un valor supremo, cardinal y definitivo.

Los valores pueden clasificarse en propios y derivados. Valores propios serían los valiosos por sí mismos, como la fidelidad, la bravura etc., mientras que los valores derivados — matrimonio, milicia, etc. — sólo son valiosos por su relación con los valores propios. Tampoco los valores propios están simplemente enfilados uno al lado del otro, sin comunicaciones entre sí, sino en relación objetiva con un valor supremo que es lo que los justifica como valores. Ya hemos visto que el valor y el ser no son idénticos; pero no es que ambos conceptos estén tampoco uno al lado de otro, aislados. En efecto: nada es real, ni siquiera pensable, sin el ser. El ser es el soporte del valor. Como no podemos poner ningún concepto a la misma altura que el concepto de ser, éste es el concepto primario, al que todos los demás están subordinados. La unidad, el algo, lo verdadero, lo valioso, expresan cada uno una faz especial del ser: tratan de completar el concepto de ser, lo dilucidan y aclaran por sus caracteres; lo integran. Si las relaciones del *ens* con el *unum*, con el *aliquid*, con el *verum*, representan problemas básicos de metafísica, lo mismo ocurre con la relación entre el *ens* y el *bonum*, entre el ser y el valor. El estrecho enlace de lo valioso con lo existente se manifiesta a la conciencia pensante en la teleología de todo ser.

Todo ser tiene una finalidad. Cuando un objeto existente responde a su finalidad, ese objeto tiene sentido, es valioso. La finalidad se da como real en el ser; radica en la estructura del ser. Y esto rige incluso en el mundo corporal. Toda deformidad, toda desviación de la forma

normal de un objeto, comporta un desvalor. A. Fischer designa con el nombre de *plasticidad orgánica* la capacidad de desarrollo y formación, adecuada teleológicamente a su norma. También en el mundo espiritual, en el mundo de lo psíquico, existen tales estructuras, que siguen sus propias leyes; la finalidad de esas estructuras es justamente el pensar, el análisis y la síntesis. Con el desarrollo del pensamiento racional, se van formando productos de conciencia cuya peculiar conformación ya no puede explicarse por la conciencia misma. Se basan en algo independiente de la conciencia real. Me refiero a conceptos como el de identidad, contradicción, igualdad, semejanza; a universales como el ser, la verdad, la belleza; a los valores. Es cierto que los valores sólo pueden ser captados en una conciencia, pero existen independientemente de una conciencia que los piense: son reales. Pero como todo lo finito e imperfecto tiende a lo finito y perfecto; como el ser relativo y contingente se esfuerza por alcanzar un ser infinito y absoluto; como toda multiplicidad aspira a la unidad: así también la verdad relativa reclama una verdad absoluta, y lo relativamente valioso, un valor absoluto. Todo lo existente tiene sus raíces en el ser y todo ser encuentra su valor en su correspondiente finalidad o en el impulso hacia ella: el valor reside, por tanto, en el ser, y es plenamente real. El ser absoluto es la fuente de todos los seres; todos deben tener en él su origen y fundamento. En el ser absoluto, que es infinito y lo abraza todo — aquí podríamos ya hablar en términos religiosos y decir *Dios* — está la realidad axiológica suprema. Todos los valores propios, y por consiguiente también todos los derivados, se revelan como valores gracias a ese valor supremo y absoluto. Sin él nos faltaría el criterio de medida axiológica. Pero el ser absoluto, que es a la vez el valor absoluto, no puede ser la totalidad del universo, pues entonces afirmaríamos como lo absoluto la autonomía, el autodesarrollo de las estructuras. Lo absoluto no es la totalidad cósmica ni la energía creadora del universo.

Dado que, entre todos los valores, consideramos valores supremos a los espirituales — verdad, bien, belleza —, lo absoluto, para que pueda ser precisamente lo absoluto, valor supremo, unidad de todos los valores, debe ser un valor espiritual. Los valores espirituales verdad, bien, belleza deben tener en él su acabamiento y perfección: ese Absoluto sólo puede ser, por tanto, una esencia espiritual. Ahora bien: si a un ser capaz de pensar por sí, de sentimiento moral y de sensibilidad estética, lo designamos con el nombre de *persona*, entonces la unidad de la absoluta bondad, verdad y belleza debe constituir una persona. El va-

lor primero y absoluto pasa a ser, pues, una persona espiritual suprema (137).

Pero sería erróneo considerar la verdad, el bien y la belleza como arbitrariamente establecidos por el ser absoluto. Los valores están corporizados en él de manera absoluta, alcanzan en él la absoluta perfección, pero no están sometidos a su voluntad arbitraria. El ser absoluto debe necesariamente, en cuanto ser espiritual, regirse de acuerdo con esos valores objetivos; vale decir que en él, como ser absoluto, los valores deben realizarse según su propia esencia — y según la del ser absoluto —, pues aquí, tratándose de la suprema plenitud del ser y realidad del valor, es imposible ninguna separación entre el valor y el ser.

En todas aquellas concepciones axiológicas que reconocen la existencia de un valor objetivo, la verdad, el bien y la belleza son considerados como valores supremos. Todos los demás valores (o desvalores) se miden sobre esa escala. La diversa altura axiológica correspondiente a los distintos valores determina su ordenación jerárquica formal, que no ha de confundirse con su ordenación jerárquica material como sistema de valores, es decir, con la mutua coordinación de los valores desde el punto de vista de sus contenidos. Pueden aquí distinguirse grupos enteros de valores. En Münsterberg habíamos encontrado una división en veinticuatro valores. La fenomenología, especialmente bajo el influjo de Scheler, destaca en general cuatro clases principales, a su vez subdivididas en múltiple forma: valores puramente personales (valores del yo), valores condicionales, valores de cultura espiritual, valores religiosos. Nosotros no nos proponemos aquí establecer un sistema de valores, y renunciamos por tanto a ahondar este tema.

Vale la pena decir algunas palabras acerca de la relación entre el hombre y el valor. ¿Cómo llega el hombre al valor? En términos generales, pueden distinguirse dos caminos: el de la búsqueda conceptual y el del descubrimiento vivencial. Frente a un objeto, puedo valerme del pensamiento analítico para colocar ante mis ojos las distintas características de ese objeto y, al descubrir entre ellas ciertas características de valor, inferir el valor del objeto. Si un objeto *A* consta de las características *a, b, c, d, e, f,* de las cuales *c* y *f* son características de valor, necesariamente un sujeto *B* debe considerarlo valioso. Un reloj de oro puede serme valioso precisamente en cuanto que es de oro, o también

(137) No podemos intentar aquí un desarrollo más amplio de estas ideas, lo que correspondería más bien a la metafísica.

por su utilidad como indicador de la hora, o por ser recuerdo de una fecha grata de mi vida, o legado de mi padre, etc.

Pero también podemos ser llevados a la presencia del contenido valioso de un objeto mediante una vivencia de valor. Un sujeto *B* puede en el objeto *A* "vivir" el rasgo valioso *c*. Aunque le sea imposible decir, y aún darse cuenta cabal, de qué valor se trata, *B* puede experimentar (vivir) que *A* es valioso, y hasta puede quizá tener clara conciencia de que hay en *A* un valor determinado y, sin embargo, no conocerlo. También es posible que el sujeto *B* penetre plenamente el rasgo valioso *c* del objeto *A*. En mi opinión, hay que distinguir tres modos de conocimiento axiológico:

a) la simple vivencia del valor,
b) la captación vivencial del valor,
c) la penetración vivencial en el valor.

El sujeto *B* "vive", en el objeto *A*, el rasgo valioso *c;* pero no hace más que "vivirlo": no puede captar su impresión como tal o cual impresión determinada; no puede trasmitir con palabras a otro sujeto, *D*, ese rasgo *c* experimentado. Un alma sensible "vive" en un andante una melodía; siente que su alma está vibrando, pero no sabe si esa melodía refleja un callado y apacible regocijo o profundo dolor: la melodía es para él valiosa, nada más. No sucede lo mismo cuando una persona advierte lo que hay de doloroso en la Marcha fúnebre de Chopin, y lo que de regocijo triunfante en la Entrada de los Dioses, de Wagner, o descubre la bondad en los armónicos rasgos faciales de otra persona. En este caso, el sujeto *B*, al "vivir" el objeto *A*, capta como preciso y determinado el rasgo valioso *c*, el valor con su coloración característica.

Pero *B* puede descubrir toda la profundidad y amplitud del valor sólo cuando logra *penetrar* el valor de *A*. A un joven de convicciones "idealistas" puede aparecérsele de pronto, en una vivencia, toda la tragedia del vivir. En la actitud espiritual de una persona puedo ver resplandecer su pureza interior. Sin análisis ninguno, sin la menor desarticulación en conceptos, es posible en ambos casos una plena penetración de valores en un acto vivencial. Aquel primer camino de la comprensión conceptual, del pensar reflexivo, puede, sí, separar netamente los distintos caracteres del objeto, pero no nos permite penetrar en lo hondo de ellos, como cuando los "vivimos". El pensamiento conceptual, valiéndose de sutiles análisis, resuelve, por ejemplo, la belleza en sus rasgos componentes, y me indica las razones por las cuales la belleza es un alto valor; pero nunca podrá posesionarse de mi espíritu como la penetración vivencial axiológica de la belleza: ese "vivir" la belleza,

que abre al alma las puertas de acceso a las profundidades de lo bello. Y en muchos casos la vivencia sirve de estímulo al pensamiento conceptual. Ese afán de conocer, inherente a todos los hombres ([138]), lleva a descomponer la vivencia en sus elementos, para conocer su estructura. Pero con tal análisis no logramos que la comprensión se torne más profunda: y hasta es posible que con ello pierda en hondura la vivencia misma.

Traducción de RAIMUNDO LIDA

(138) *ARISTOTELES, Metafísica,* A, 1; 980, a, 20: "Pantes ántropoi tu eidénai orégontai fisei".

LA REALIDAD DE LO MORAL EN LA EXPERIENCIA HISTÓRICA (1)

por *Hermann Cohen*

La cuestión de la realidad de lo moral la tomamos aquí en sentido histórico; en Kant, según lo sabemos por la definición del método trascendental, ha sido al comienzo determinante (director).

La efectividad de la ciencia y la "marcha firme de la ciencia" fueron los *leitmotifs* que rectificaron la tendencia de la época precrítica de Kant y le llevaron a imitar el "método de Newton" y lo hicieron madurar.

Hemos comprobado ya varias veces que la ética no tuvo realidad científica, pero si antes hubimos de tomar como "analogon" de esa realidad la conciencia de la ley moral con todas las prerrogativas de ese criterio, era que ya entonces lo hicimos con vistas a la aplicación histórica y los ejemplos se refirieron a ésta.

Ahora formulamos el problema en sentido más preciso.

¿Acaso se le ha escapado a Kant que la historia de los pueblos, en la conformación general de sus instituciones y constituciones, hubo de tener íntima vinculación con la que él formuló y fundamentó como ley moral? Sabemos ciertamente, y en adelante hemos de tenerlo en debida cuenta, que su claridad metódica debió mantener la distinción, que no podía desaparecer, entre la ciencia newtoniana y las comprobaciones empíricas que se quiera extraer de la historia de la cultura moral.

Pero a pesar de ello podemos suponer que su sinceridad, su activa e ininterrumpida participación en los acontecimientos políticos mundiales y finalmente su vida y su obra en la *Aufklärung* alemana lo debieron obligar a confrontar sus principios con la experiencia moral de

(1) Introducción a la cuarta parte de *Kant's Begründung der Ethik.*

la humanidad. Si no en la formulación metódica, debió, cuando menos, habérsele suscitado muchas veces la reflexión de si su ley moral, que no pretendió haber descubierto sino solamente haberle dado forma nueva, permitiría verificar una manifestación, como siempre débil y oscurecida en la historia de los hombres y de los pueblos y en qué medida. De semejante comparación no pudo separarlo del todo ningún escrúpulo metodológico por fundado que fuera.

En la teoría pura navegaba con la brújula de la experiencia. ¿Cómo habría podido substraerse, para el conocimiento de lo moral, a las pruebas del ejemplo o a verificar sus principios en la experiencia moral?

Toda la vida de Kant, como en especial el desarrollo de su actividad de escritor, contradice semejante posibilidad. Apenas iniciada su carrera con la *Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, fueron los problemas de actualidad, de la teología natural y de la moral, los que lo indujeron a la publicación de trabajos menores, y cuando después de largos años libró, por fin, la batalla capital, fueron pronto los tópicos generales de la *Aufklärung* los que lo incitaron a la labor de escritor. En tanto, quedó enteramente absorbido por la elaboración interior del edificio recién levantado y por la tarea de defenderlo de los múltiples ataques que no faltaron y de agregar nuevos pisos que le quedaban por construir como partes del sistema. Ya alrededor del año 80 del siglo XVIII aparecen, sin embargo, considerables en número y extensión, los escritos y monografías que investigan la aplicación de los principios morales al derecho, a la religión y a la historia.

Las aplicaciones a la historia no han sido tratadas por Kant en forma orgánica, en un libro, y quizás sea instructivo buscar razón de ello. Otra cosa sucede, evidentemente, con el derecho y la religión, que fueron tratados ambos en libros especiales. La razón puede deducirse con alguna seguridad de la manera en que Kant se orientaba acerca de la validez de los conocimientos. El derecho aparece para él en la ciencia jurídica y en la historia como un hecho, y hasta la misma religión, que por cierto no es una ciencia y no puede, en consecuencia, ser considerada como tal, es sin embargo, abordada en libros y documentos que se apoyan en autoridades comparables a las de la ciencia.

Pero la historia que ahora aparece bajo el aspecto moral como "historia niversal" no puede, siquiera, ostentar tales libros. Su concepto mismo es un problema; y por cierto, en un sentido completamente distinto de aquel en que el derecho y la religión son siempre problemas, como ciencia y forma de conocimiento. Para la historia existe el problema tanto desde el punto de vista literario como en lo referente a su base

efectiva. Pues aún después del derecho y de la religión subsiste el problema de si los hombres son sólo animales o algo más. Este "algo" depende precisamente de si los principios morales tienen aplicación a la especie humana y en qué medida. Y esta aplicabilidad, a su vez, está condicionada por el concepto de la historia humana o, como Kant decía, en el espíritu de su época, "der Geschichte in weltbürgerliche Absicht". Sólo la "historia humana universal" asegura el valor moral de la especie humana y el sentido moral de la historia.

Si Kant hubiera intentado aplicar a la historia una sistematización especial habría logrado con ello algo más que su fundamentación unilateral. El derecho, es verdad que lo ha fundado éticamente, y, en forma parecida, también la teoría de la religión. Pero ¿acaso se ha ganado algo con ello? Ejemplos aislados de grandes fuerzas de civilización han sido utilizados para la demostración de lo moral; y quizás podamos decir más: en estos ejemplos se ha conseguido la exposición de objetos y hechos en los cuales lo moral procura realizarse. Sin embargo, la realidad de lo moral no podía tampoco ser comprobada por estos formidables ejemplos, desde luego porque falta el nexo entre estos ejemplos; así que surge la siguiente cuestión: si acaso no estará en la historia, cuyo estudio sistemático se ha omitido, la razón de la unidad de todos esos campos de aplicación. La historia, precisamente, constituye la integración de todos los problemas de la civilización y en consecuencia de todas las cuestiones morales. Y podría parecer que según el nuevo concepto de la historia universal se prescindiera de esta vinculación de los problemas. Con esto nos hallamos en el punto decisivo de la metodología sistemática de Kant, que ha sido desarrollado en la *Etica de la voluntad pura*. Allí, la cuestión ha sido dilucidada especialmente con atención a la fundamentación lógica que hubo de buscarse en la ciencia jurídica. Aquí hemos de encararla aún más definitivamente en su generalización con respecto a las demás aplicaciones. Allí se dijo: falta el fundamento para el problema de las ciencias del espíritu y esta deficiencia debe también señalarse aquí. Pero en tanto que allí la consideración metodológica conduce a encontrar en la ciencia jurídica el "analogon" de la matemática, aquí no tenemos por qué seguir el pensamiento que allí nos condujo a erigir la *Etica de la voluntad pura*. Aquí se trata, por el contrario, de la aplicación de la ley moral al derecho, a la religión y a la historia, aplicación ésta que Kant ha realizado. Pero debemos preguntarnos: ¿Cuál es la vinculación íntima entre estos tres campos de aplicación?; no puede considerárseles simplemente como coordinados, porque la historia abarca los

otros dos. Pero falta efectivamente la prueba de que la historia se haya concebido en este significado central para los otros campos de la experiencia moral. Pero, por otra parte, veremos que no se ha asignado a la ciencia jurídica una importancia metodológica fundamental para ella misma y para los otros campos. Mas se ha de pensar en atribuir a la religión este fundamento unitario. Esto sólo habría podido hacerse si no se hubiera planteado al mismo tiempo el problema del derecho. Donde aparece el derecho natural podrá en todo caso subsistir todavía la moral natural, pero la teología natural misma deberá eliminarse como fundamento posible del derecho. Debe surgir, en consecuencia, la siguiente cuestión: ¿en qué unidad metodológica ha coordinado Kant estos tres campos para comprobar en ellos la aplicación de la ley moral?

De nuevo nos encontramos aquí en presencia del hecho, que no debemos dejar a oscuras, que Kant no ha encontrado tal vínculo unificador para la prueba cultural de su ética. ¿Lo ha buscado? Esta pregunta de ningún modo puede contestarse obviamente en sentido afirmativo; porque en Kant predominaban los escrúpulos metodológicos que le hicieron encarar como característica de la filosofía genuina la clara distinción entre el conocimiento teórico y el práctico. A pesar de ello no pudo substraerse del todo a su natural sentido sistemático para la unidad de la razón; así como los campos del conocimiento científico, metodológicamente escalonados, se unifican en la unidad de la razón, en análoga manera, también, los distintos fenómenos de la civilización habrían de tener su unidad en la historia de las tentativas de realización de lo moral. Veremos que Kant sigue a menudo este pensamiento y que él en manera alguna carece de conexión con el concepto teórico central de la gnoseología. Sólo que no pasa de esas indicaciones y no las desarrolla. Encontraremos en la consideración de los distintos problemas motivos que nos hagan comprensibles estos defectos de detalle y de conjunto.

Ahora sólo haremos consideraciones generales atingentes a los elementos comunes de los tres campos. No puede ponerse en duda que por sus hechos y su contenido la vinculación debió buscarse en la historia. Pero si la historia hubiera de concebirse como la vinculación entre el derecho y la religión, el concepto de Estado debería haberse desvinculado más aún de la historia que del derecho. El Estado es la institución universal donde la historia de la especie humana se genera y desarrolla. La religión, en cuanto fenómeno histórico, tampoco puede prescindir del Estado; en el fenómeno histórico imita al Estado hasta en la Iglesia.

Si Kant hubiera fijado en el problema del Estado la unificación de los problemas históricos, habría surgido con ello, al mismo tiempo, la vinculación íntima de los problemas prácticos con los problemas metodológicos fundamentales de la ética. Porque en el Estado, el hombre se presenta en su dualidad histórica: se siente como individuo y actúa como colectividad. Y esta colectividad puede, a su vez, interpretarse en dos sentidos. Aún prescindiendo de la participación del individuo en ella.

Aquí la conocida corriente de ideas de la época que el nombre de Rousseau define, constituye una innegable dificultad. Señalaremos sólo un punto de esta dificultad. El concepto de Estado fué desalojado por el concepto de Sociedad. La causa que contribuyó a esto no la consideraremos ahora, y así tampoco las ventajas que resultan de este movimiento colateral para el desarrollo del concepto de Estado. En cambio, aquí sólo atendemos a la innegable desventaja que para el problema ético constituye la ficción de unidad de parte del Estado; éste exige el concepto de una unidad, en tanto que la sociedad se aleja del individuo y abarca la noción de colectividad, por más que ésta se amplíe.

Sólo el Estado en su base metodológica, en su diferenciación de conceptos, puede objetivamente distinguir "la volonté universelle" de la "volonté de tous". Y de esta distinción objetiva se obtiene nada menos que la personalidad del individuo ético. Esta teoría es la esencia de la "ética de la voluntad pura". Aquí el antagonismo entre el Estado y la Sociedad sólo se toma en consideración por el obstáculo que constituye para la unidad de la cultura; de modo que Kant no pudo encontrar en el concepto de Estado la vinculación entre el derecho, la religión y la historia.

Ahora consideremos, al fin, las dificultades resultantes de la terminología filosófica de la época y especialmente en la acepción dominante de "metafísica". Todo el desarrollo del criticismo ha sufrido gran perjuicio a causa de esa ambigüedad del término y no sólo para el sentido íntimo y la influencia unificante posterior. La inseguridad de Kant en el empleo de este término, el más importante en la filosofía, se debe a una circunstancia histórica de peso tal que podríamos estar tentados a considerarla como el centro de gravedad de toda la historia de la filosofía. No puede dudarse que la historia toda de la filosofía padece de este falso concepto, de esta errónea acepción de la palabra "metafísica". Por eso es atacada la metafísica por la filosofía crítica.

Y así aparece Kant como el impugnador metódico de toda metafísica y como su demoledor histórico.

Sin embargo, la crítica aparece sólo como una metodología; y la filosofía necesita también de la doctrina, y por cierto que la necesita mucho, ya que le falta firmeza científica.

Así se defendió Kant inútilmente en la Etica contra el despotismo de ese término cuya delimitación fué el asunto principal de todas sus críticas. La "crítica" polémica continúa en lucha con la metafísica; sin embargo, la "crítica" de enseñanzas positivas no desdeñó la vieja expresión, que a pesar de todas las impugnaciones le pareció venerable.

Así como Kant publicó para completar su *Crítica de la razón pura* los fundamentos metafísicos de las ciencias naturales, así, para completar la *Crítica de la razón práctica* publicó en los *Fundamentos metafísicos del derecho* y en los *Fundamentos metafísicos de las virtudes* las dos partes de la *Metafísica de las costumbres*. Por lo demás, ya antes había aparecido la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Y por fin aparece, precedida por importantes monografías, *La religión dentro de los límites de la razón*. Aquí ciertamente había evitado el título de "metafísica", pero como la simple razón, debía designar la oposición con los documentos literarios de la religión en el mejor sentido. Ahora sólo nos preocupará la circunstancia de que Kant, por las diversas "metafísicas". no pudo llegar fácilmente a una vinculación central de todos estos campos de aplicación de la ética.

Una dificultad más merece considerarse. Si bien la "teoría de la virtud" fué publicada después de la "religión" y de la "teoría del derecho", debía, sin embargo, por su naturaleza, estar entre ambas. Con ello se obscureció la dependencia y aplicación del derecho y la religión con respecto a lo moral. Por esta aparente correlación se fortaleció la opinión, en la que por otra parte no era necesario insistir, de que sólo en la virtud privada podía realizarse la moralidad; la opinión de que la religión, por su parte, seguía sus propios y distintos rumbos de moralidad, y de que el derecho en la exterioridad de sus instituciones no era de tenerse en cuenta ni metodológicamente ni por su contenido para la realidad interior de la moral. Así surgió también, en el concepto director de la metafísica de Kant la honda dificultad que le impidiera fundar unitariamente la metafísica de las costumbres tanto desde el punto de vista metodológico como del sistemático.

Traducción de León Dujovne

MARTIN HEIDEGGER: SEIN UND ZEIT (1)

por *G. Ryle*

Es ésta una importante y dificilísima obra que marca un gran avance en la aplicación del método fenomenológico; sin embargo, puedo adelantar, desde ya, que sospecho que este avance es un avance hacia el desastre. Heidegger es probablemente el más original y poderoso de los discípulos de Husserl. Este libro, que está dedicado a él y que apareció primeramente en el volumen VIII de su *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* presupone un conocimiento de las obras publicadas y de las referencias explícitas a las doctrinas y escritos de este difícil autor, como así también de sus trabajos no publicados aún. Ahora si *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) fuera nada más — y es más — que una reexposición de las ideas del maestro de Heidegger, sería bastante difícil entenderlas. Además hay que añadir a nuestras dificultades que, hasta recientemente, ha existido un obstáculo histórico para la comprensión de Husserl. No se ha podido, especialmente, formar una idea segura de la naturaleza y extensión de la influencia de Franz Brentano sobre Husserl, aunque se sabía que ésta fué considerable. Hasta Kraus y Kastil, muchas de las doctrinas psicológicas y filosóficas de Brentano permanecieron impublicadas e inaccesibles. Y finalmente el "realismo lógico" de Bernard Bolzano (1781 - 1848), el que con el de Frege constribuyó extensamente a la formación de las teorías lógicas de Husserl, debe permanecer, al presente, como un terreno inexplorado para los investigadores, desde que la primera y única edición completa de su más importante *Wissenschaftslehre [Epistemologia]* (1837) no puede conseguirse, y aun la reedición de Hofler de 1913, de los dos primeros de los cuatro libros, está ahora agotada.

(1) De la revista *Mind*, N.º 151.

Sin embargo, ahora ha llegado a ser posible ver, con alguna perspectiva, cuáles fueron los comienzos y etapas sucesivas del desarrollo de la fenomenología; y un corto esbozo de su génesis debe prologar mi tentativa de presentar el programa y método de Heidegger, muchas de cuyas conclusiones, por carecer de comprensión de ellas, yo debo dejar de exponer y comentar.

Brentano fué, como Bradley, un hijastro de la filosofía asociacionista. Para él como para Bradley, los problemas están ampliamente fijados por Locke, Berkeley, Hume y los dos Mills así como también por Herbart; y Brentano como Bradley efectúan una independización parcial de las conclusiones de Hume por medio de una teoría del juicio, la cual niega la posición básica (para Locke) de que juzgar es unir o tener juntas dos ideas. Brentano afirma que el juicio contiene una idea y otro elemento que no es posible reducir a la idea, especialmente el elemento de aceptación, rechazo, afirmación o negación. A diferencia de la metafísica de Bradley, la de Brentano es aristotélica y tomística más bien que hegeliana, y a diferencia de Bradley, también, evita toda tentativa de definir el juicio (en términos de sujeto y predicado) y se contenta con declarar que éste es el acto psíquico último, irreducible e indefinible, difiriendo cualitativamente del acto psíquico primitivo de "tener una idea" (Vorstellung), en el hecho de que en el juicio está presente un extraelemento de "aceptar o rechazar". Brentano buscó una tercera clase de actos psíquicos igualmente irreducibles a "ideas" o aún a juicios, especialmente los sentimientos de "gustar y no gustar de algo", de "deseo y aversión". De este modo rompió con la escuela inglesa al rechazar a la "asociación" como el único principio y a las "ideas" como el único elemento de los complejos psíquicos, estableciendo, en cambio, una división de tres tipos irreducibles,—capaces, por supuesto, de ser combinados entre ellos — de los actos psíquicos o "phenomena". Esta división fué aceptada como básica al principio por todos sus discípulos y en particular por Meinong y por Husserl, y ha conducido a ellos y a otros, a profundas e importantes investigaciones en la psicología y filosofía del pensamiento.

A pesar de las perturbaciones introducidas, Brentano fué, fundamentalmente, un miembro de la escuela de Locke. Lo muestra el hecho de que para él las "ideas" son, si no enteramente todo, a lo menos el substractum de toda experiencia consciente. Porque mientras el acto de "tener una idea" puede ocurrir solo, un acto de juzgar o de sentir debe estar siempre fundado en uno de esos de "tener una idea". Juzgar es tener una idea y hacer algo con ella; sentir es tener una idea y tomar

una actitud hacia ella. Nosotros que nos hemos vuelto juiciosos por los hechos mismos, nos asombramos de que tales premisas condujeran con el tiempo a una teoría del conocimiento subjetivista o agnóstica.

Hay un carácter compartido por los actos de representación, juicios y sentimientos, en virtud del cual todos ellos pueden ser clasificados como psíquicos en oposición a físicos, a saber, la presencia necesaria en todos ellos de un objeto inmanente o contenido.

No hay un "tener una idea" que no sea tener una idea de algo; ni afirmación que no sea afirmación de algo; ni deseo que no sea deseo de algo. Esta relación del acto psíquico con su contenido u objeto inmanente es llamada por Brentano la relación intencional, tomando el término de la escolástica. Y el contenido u objeto inmanente al cual se refiere el acto es el objeto intencional. La intencionalidad es el carácter esencial de la conciencia y lo que diferencia lo psíquico de lo físico (la "res cogitans" de la "res extensa").

Dos cosas importantes deben observarse respecto a la intencionalidad (la cual es, por supuesto, última e indefinible): ella no tiene nada que hacer con la "intención" en el sentido de intentar o proponerse uno algo; sus afinidades están más bien con la doctrina de las "primeras y segundas intenciones". Heidegger en uno de sus primeros trabajos, en una obra sobre Duns Scotus, mostró que su uso de "intentio" estaba estrechamente vinculado a la significación de Husserl. El objeto intencional de un acto de conciencia, no es una realidad extramental sino inmanente en la conciencia de la cual es su contenido. Este estado es psíquico y existe, si de algún modo existe, cuando el acto que lo tiene existe. Su esencia es ser "acusativo" de un acto de conciencia.

Es decir que la teoría de la intencionalidad, de Brentano, no está construída como una premisa o una conclusión de la teoría realista del conocimiento, sino únicamente como un deseo de aclarar la ambigüedad latente en el uso de términos tales como idea, juicio, sentimiento. Sin embargo Brentano no es un solipsista. Así la última distinción tiene que ser hecha entre el contenido u objeto intencional de un acto psíquico y el objeto real extra mental, es decir: una "cosa" en el espacio y el tiempo. Todos los actos psíquicos tienen un objeto intencional, sólo que algunos poseen, además, objetos reales. Por ejemplo la "idea" de una montaña de oro tiene un contenido pero no un objeto, la de Monte Everest tiene ambos. De este modo también la idea de autor de la *Iliada* y la de autor de la *Odisea* tienen diferente contenido pero (tal vez) el mismo objeto real.

Así como hay tres últimos tipos de actos psíquicos, así existen tres últimos tipos de intencionalidad, aunque los relativos al juicio y a los sentimientos están fundados en la representación.

El otro importante legado de Brentano y uno de los que fueron condición necesaria y casi la suficiente para el nacimiento de la fenomenología, fué su teoría de la evidencia propia absoluta de la percepción interna, o de la percepción de nuestros actos psíquicos presentes y sus estados con sus objetos intencionales.

Volviendo al método de Descartes de la duda y a su "Cogito ergo sum", sostiene que, mientras nuestros juicios de la realidad externa son contingentes y problemáticos (desde que ellos están fundados en ideas, cuyos contenidos son diferentes y en último término incomparables con sus objetos reales extra-mentales), nuestros juicios de lo que es inmanente en la conciencia del que juzga, son propias auto-ratificaciones desde que hay identidad entre el contenido y el objeto de la idea.

En estos términos, yo puedo dudar que realmente estoy viendo un barco, pero no puedo dudar que lo que veo se me aparece realmente tal como lo veo; es decir, no puedo dudar de mi creencia de que estoy viendo un barco. Puedo dudar que las sardinas son buenos alimentos, pero no puedo dudar que me gustan.

Brentano da a los objetos de la percepción interna el nombre general de fenómenos psíquicos o de fenómenos de conciencia, usando la palabra fenómenos (es importante hacerlo notar para apreciar el significado del término fenomenología) no en el sentido de Kant sino en el de Comte. Es decir, significa no una apariencia como opuesta a una realidad, sino una realidad que aparece, que se manifiesta ella misma. Así, un fenómeno psíquico es una simple y particular manifestación de conciencia. A menudo, el término significa por cierto, algo más que "hecho" o "acto" en el lenguaje corriente.

Tenemos, entonces, en la percepción interna de nuestro propio fenómeno psíquico, una fuente de la evidencia misma de los juicios, los cuales son, a la vez, afirmativos y existenciales; y no tenemos otra fuente (aunque podemos formular juicios negativos evidentes de la forma "X no es Y" o "no hay X que sea Y", simplemente desde un punto de vista lógico).

Así, todo conocimiento positivo está fundado en la percepción interna, y la ciencia de los objetos de la percepción interna adquiere, de consiguiente, prioridad sobre todas las demás ciencias.

Las ciencias de los objetos de la percepción interna, caen, para

Brentano, en dos grandes divisiones. Al principio únicamente en su práctica, pero después también explícitamente en su teoría, divide a la psicología en psicología "genética" y psicología "descriptiva". Bajo la primera división clasificó todas las formas de psicología inductiva, experimental, estática, antropológica, evolucionista, patológica o fisiológica; pero todas ellas presuponen la búsqueda de la psicología "descriptiva", la función de la cual es analizar y descubrir los tipos generales del fenómeno psíquico o de los modos generales de intencionalidad que el dato particular de la psicología "genética" ejemplifica. El método de la psicología descriptiva es intuitivo, movido no por la inferencia, la deducción, sino por la directa inspección de las instancias individuales del fenómeno psíquico, en las que puede ser interpretado el tipo de estructura universal. Hemos dicho que Brentano, reservando el título "psicología" para la rama genética o inductiva, llegó a llamar más tarde a la ciencia descriptiva del fenómeno psíquico con el nombre de "psicognosis". Kraus más recientemente ha inventado para ella el nombre de "fenómenognosis", pero el nombre que ha persistido es el adoptado por Husserl y su escuela: "fenomenología". Hubiera sido más exacto, aunque menos conveniente, llamarla "Psicofenomenología", desde que su objeto principal está limitado por el fenómeno psíquico; pero como la conclusión es alcanzada por entidades que como son psíquicas son propias manifestaciones, es decir, propiamente el fenómeno, podrá parecer tal vez extravagante esta precisión.

Pienso que éstas son las más importantes de las doctrinas de Brentano para la historia de la fenomenología; no son, sin embargo, su única doctrina y en algún aspecto ellas no contienen sus teorías finales. Alarmado por las proposiciones hechas sobre sus fundamentos por sus dos discípulos, Husserl y Meinong, él retiró o rehizo, a lo último, algunas de sus teorías. Estas últimas teorías no necesitan ser expuestas aquí.

Husserl empezó su carrera como un psicólogo teórico de la escuela de Brentano, y un interés natural por la teoría de las matemáticas guía a su primer libro *Filosofía de la Aritmética,* donde aplica los principios de Brentano al campo de las "ideas" aritméticas. De aquí, como Meinong, él vuelve al problema general de la naturaleza, estados y origen de las ideas abstractas, por ejemplo, conceptos e ideas de relación; los primeros trabajos de ambos, son, de consiguiente, críticas asombrosamente agudas y profundas de la forma en que consideró estos problemas la escuela inglesa de Locke y Spencer. Y tal vez no sea coincidencia que Brentano, que pretendía ser el discípulo de Aristóteles y de la escolástica, pudiera ser el maestro de discípulos que reafirmaron la realidad inde-

pendiente de los "entia rationis" y encontraron en los elementos de nuestro pensamiento que no había sensaciones o ecos de sensaciones.

Llegó luego Husserl, en particular, a considerar el dominio de la lógica no como una mera división en el dominio de la psicología, y en la primera parte de sus *Investigaciones Lógicas,* él ataca en su raíz y ramas la falacia del "psicologismo", del cual a la fecha eran víctimas casi todos los lógicos; la falacia, principalmente, de que los objetos de la lógica, hechos, implicaciones, relaciones, tipos, totalidades, etc., son simplemente variedades de los estados mentales, procesos y disposiciones. El sostuvo, y magistralmente lo demostró, el propio carácter pernicioso de todas esas teorías psicologísticas, y la necesidad de una lógica como una ciencia pura e independiente, respecto a la cual son una valiosa contribución, ciertos pasajes de la segunda parte de sus *Investigaciones Lógicas,* que fueron de una importancia radical para la filosofía y psicología alemana en el último cuarto de siglo.

Pero Husserl tenía otro asunto que tratar que elaborar meramente un "platónico" realismo lógico, y aunque muchos hubieran preferido verlo trabajar siguiendo las directrices de Bolzano y Frege, en la dirección de una ontología formal, como la "Gegenstandstheorie" de Meinong, él no tuvo intención de abandonar su primer amor: el estudio del fenómeno de conciencia. Emanciparse del psicologismo no significó deserción del deber de analizar los tipos de las "experiencias intencionales"; y el tener ideas claras sobre los objetos del conocer y el pensar fueron un auxilio y no un obstáculo para el estudio de lo que son en esencia el conocer y el pensar.

En forma especial se dedicó Husserl al grupo de problemas de la naturaleza y estadios de la significación. A este rótulo general — y aún al católico — lo cubren los "términos" y "proposiciones" (es decir, rudamente expresado, las significaciones de las palabras y las significaciones de las frases) con los que tiene que hacer la lógica, y las "ideas", "concepciones" y "juicios", los cuales son los objetos de la psicología o fenomenología del pensamiento. La teoría de las matemáticas necesitan una comprensión de qué son símbolos y qué significaciones de símbolo; las teorías metafísicas deben tener o dar un informe de qué clase de existencia poseen los "conceptos", "hechos" y "proposiciones" (u "objetivos" de Meinong); la filosofía del lenguaje y gramática fijar la idea de "expresión". Estos son todos los problemas de la significación. Y, por último, la caracterización de todos los actos conscientes como las "experiencias intencionales", es decir, experiencias en la esencia de las cuales está el ser ellas de algo distinto de ellas mismas, conduce a

la adopción del nombre *significación* para indicar el objeto intencional de un acto psíquico, y el del verbo *significar*, para señalar la intención de su objeto inmanente como un acto.

Es en la primera instancia de la fenomenología de esos actos psíquicos donde tienen significaciones lógicas, vale decir, de actos del pensar; concurrentemente, Husserl desarrollaba la teoría general de la fenomenología y la de su asunto principal, la intencionalidad o plena significación de la conciencia. Esta teoría general puedo esbozarla ahora. Fenomenología es, para Husserl, la ciencia del "fenómeno de conciencia" o de las "experiencias intencionales". Pero no es una ciencia del hecho, de la realidad; no trata con los ejemplos actuales en el sentido de que primero registra y explora éstos y luego efectúa generalizaciones inductivas de ellos. Es más bien una ciencia de esencias; la ciencia del carácter que cualquier experiencia debe tener para ser un caso (dice) de duda, de interrogación, de imaginación o deducción. Su sujeto principal es el tipo o estructura tipo de las experiencias intencionales, discernidas intuitivamente en algún caso ejemplar real o imaginario. En una palabra, su principal tema son las esencias, pero no las individuales, y su método es como una "intuición ejemplar". Así, esto es a la psicología empírica como la geometría es a la geografía (2).

Lo que son esencias y lo que nosotros podemos conocer de ellas ha sido ya establecido en las partes más puramente lógicas de *Logische Untersuchungen*.

Ahora, como la fenomenología es la ciencia eidética de la experiencia intencional, como tal, cubre con su red, en cierto sentido, toda cosa. Porque todo lo que de algún modo es (sea una existencia o una subsistencia) es algo existente o subsistente, una imagen, un hecho, una relación, el número siete, una esperanza, el fragmento de un disparate, el ecuador, etc.; en una palabra, cualquier cosa que podamos concebir como designable o pensable existe potencialmente para mí. Es potencialmente correlato objetivo o el objeto intencional de uno u otro acto de mi conciencia. Yo puedo conocer algo, asombrarme de algo, entretenerme con algo, disgustarme con algo y este "algo" es, por esta razón, efectiva o potencialmente el objeto (Gegenstand). Y la clase de intencionalidad que hace a mi vivencia ser lo que es, es en su detalle espe-

(2) Una buena exposición en inglés de lo que es en verdad el asunto principal y método de la fenomenología y sus relaciones con la psicología empírica, nos la da — por supuesto sin saberlo — Cook Wilson en su obra *Statement and Inference*. Sus análisis de la opinión, convicción y creencia son admirables aplicaciones del método fenomenológico.

cífico y en su estructura genérica algo cuyo análisis pertenece a la fenomenología. Esto significa una importante y — pienso — peligrosa consecuencia. Da a la ciencia de la fenomenología una primacía sobre todas las demás ciencias sin formular, sin tener supuesto alguno; y es de imaginar que, ella que carece de todo supuesto, rige todos los supuestos que deben formular las demás ciencias.

Ya Husserl en sus *Investigaciones lógicas,* cuyos fundamentos considero como un serio error en su teoría de la significación (derivado, sospecho, de la fundamentación que propone Brentano del juicio y conocimiento en la representación) había erigido una teoría del conocimiento o del propio juicio evidente, de acuerdo a la cual los objetos del conocimiento como no son experiencias "vividas" por el conocedor de ellas, están entretejidas de significaciones. Estas significaciones son datos de la conciencia. Así que la conciencia está constituída por todos los objetos que son — o pretenden ser — trascendentes.

Esta teoría culmina en una doctrina explicitamente formulada en sus *Ideas para una fenomenología pura,* que nos recuerda fuertemente a Kant o Green, donde la "pura" conciencia es la única realidad subsistente y el "prius" absoluto. El habla en ella, de consiguiente, de todos los objetos del acto psíquico, incluyendo todos los objetos de conocimiento, como correlatos de conciencia; cosas cuya esencia es ser "acusativas" de la actual o posible experiencia intencional.

Existe una visible y progresiva tendencia en la filosofía de Husserl y de sus discípulos, hacia un idealismo subjetivo rarificado, y aún hasta a un solipsismo; tendencia que según mi opinión no es necesaria a la idea de la fenomenología, que yo considero buena, sino únicamente de una elaboración particular, de una parte de un especial tema de la significación, la que, si no estoy equivocado, es una dañosa herencia de las hipótesis de Locke y Brentano sobre la existencia de las "ideas", ciertas entidades mentales que constituyen de algún modo el conocimiento, aunque ellas mismas no son los objetos conocidos, ni aún nuestros actos de obtener conocimiento, pero sí representativo entre uno y otros.

Este muy somero informe de unos pocos hilos de la filosofía de Husserl — no puedo dar aquí una exposición de otros muchos elementos de ella que estimo de notable importancia — puede servir de prólogo a Heidegger.

El único libro anterior publicado por Heidegger fué un pequeño trabajo sobre Duns Scotus, cuya doctrina de las categorías, intenciona-

lidad y significación, expuso claramente comparándolas "en route" con las opiniones correspondientes de Husserl.

En *Sein und Zeit,* sin embargo, abre Heidegger nuevo campo y en 440 largas páginas, levanta lo que él pretende que es el umbral de la solución de un problema más profundo y radical que cualquiera de los que Husserl se había formulado. Además, en el curso del libro, Heidegger establece la construcción de una nueva terminología filosófica especialmente destinada a designar sin ninguna ambigüedad las categorías básicas de la significación, las que trata de explicar.

La fenomenología debe ser sin supuestos; es decir, que las interpretaciones o análisis fenomenológicos no deben tomar por concedida ninguna teoría u observación hecha en un estado (fenomenológico) de simplicidad. Este es el terreno común. Pero, de hecho, así piensa Heidegger, los primeros fenomenólogos no se independizaron de la pesada herencia de los supuestos, cuya presencia sujetaba y viciaba sus resultados. Por ejemplo, el hecho de que la fenomenología procede históricamente de la psicología, la supervivencia en esta psicología del simple dualismo de Descartes de pensamiento y materia, la teoría de las ideas atómicas, la dominación universal de las categorías platónicas y aristotélicas sobre todos los filósofos contemporáneos y pensamiento psicológico, habían perdurado en el camino de la estricta aplicación del método fenomenológico.

Quizás todavía no sea el tiempo para que la fenomenología analice los tipos de actos psíquicos y sus interconexiones, examinando la relación de acto y contenido y la de esas "cosas físicas reales" y "el mundo". El original aislamiento de cosas tales como tipos, actos psíquicos, contenidos intencionales y cosas físicas y mundo, fué herencia del simplismo de los predecesores y no hallada por la fenomenología.

Los más fundamentales son supuestos ontológicos, y es en este terreno donde la fenomenología debe ir deliberadamente posponiendo el estudio de la rama hasta haber completado su examen de la raíz. Y la raíz es el ente. Y por ente, la fenomenología significa no esta o aquella entidad de la que yo puedo decir que es o que es algo, sino lo universal que estas ejemplifican.

Aunque Husserl había llegado a decir que el ser no es nada más que el correlato de la conciencia, es decir: ser, es, justamente, lo que la conciencia tiene como su acusativo, no pudo emanciparse enteramente del punto de vista cartesiano de que la conciencia y el ser son *vis - à - vis,* el uno para el otro, en tal modo que al estudiar la conciencia nosotros

estudiamos algo fuera de ella que trasciende y que está en una región de absoluta realidad.

Y en esta construcción de la mente, él pudo separar las esferas de la fenomenología y ontología diciendo que la primera es la ciencia de la conciencia y la última la ciencia de algo más.

Pero Heidegger critica esta sencilla consideración. Nuestra actitud de considerar el ser como lo opuesto a conciencia es ella misma una experiencia intencional y, tal vez, la más importante de las experiencias intencionales que la fenomenología puede examinar.

En este modo Heidegger vuelve el asunto ante la objeción de que una fenomenología más ortodoxa podría ser levantada; principalmente que, siendo por definición la fenomenología la ciencia de la conciencia, puede únicamente tomar al ser dentro de su dominio ante la ilegítima consideración de que el ser es una vivencia o un compuesto de una vivencia.

Como una consecuencia práctica de este punto de vista, Heidegger se impone a sí mismo el duro trabajo de inventar — y para nosotros la alarmante tarea de entenderlo — un nuevo y completo vocabulario de términos ([3]), hecho para indicar significaciones más primitivas que las que Platón, Aristóteles y subsiguientes hombres de ciencia y filósofos nos han enseñado a pensar y decir, y que por la fuerza del hábito hemos considerado como las últimas y, a la vez, ideas ejes, siendo en realidad compuestas y derivadas. La fenomenología ontológica de Heidegger nos lleva a contemplar con un nuevo método y una nueva claridad el origen de la significación de la cual fluye una concepción y clasificación nuestra más familiar y doméstica. El principio en el que parece fundarse su nueva terminología, es la hipótesis de que ciertas palabras y frases de ese lenguaje que ya hemos indicado, poseen un estado original y primitivo y están libres de la sofisticación, lo que hace que estén más cerca de la adecuada expresión de la significación realmente primitiva, que los términos técnicos que la ciencia y la filosofía han establecido en el curso de su largo desenvolvimiento.

Esta hipótesis me parece peligrosa, porque al menos puede argumentarse que es aquí, y no en el lenguaje efectista del pueblo donde el hombre se ha emancipado parcialmente de la metáfora.

En *Sein und Zeit* Heidegger no acomete la realización de su obje-

([3]) [El original es más expresivo: "compounds of everyday nursery words and phrases".]

tivo final. El inicia la campaña con una ocupación preliminar del terreno que está más cerca de la casa. En la esencia de su punto de partida está el tratar de interpretar primero qué es el ente, qué es cualquier entidad que como tal es, y el tratar de examinar qué clase de ente somos nosotros que estamos realizando el examen.

Como Brentano y Husserl, Heidegger vuelve al "Cogito ergo sum" de Descartes e inquiere más profundamente que lo que éste lo hiciera, no meramente qué es "Cogitatio" o qué puede ser hecho con él, o qué puede suceder a ese "ens cogitans", sino qué es el yo y debe ser para que sean posibles tales acciones y pasiones. El umbral de la hermenéutica del "Esse" es la hermenéutica del "Sum"; y si Heidegger puede descubrir qué es en último término un sujeto de experiencia, abrirá una puerta, quizás la última, para la próxima búsqueda de la íntima significación del ser.

El nombre que Heidegger encuentra apropiado para un yo que piensa, que en particular está interrogando las cuestiones, usando los métodos y considerando las respuestas que yo estoy ahora haciendo es *existencia* (uno de los numerosos préstamos de la terminología establecida por la filosofía, que, sin embargo, es confuso). El fin, entonces, del presente libro de Heidegger es la hermenéutica o el análisis de la existencia; y como mi existencia no es una subsistencia intemporal sino un ser yo mismo a través de unos continuos "ahoras", el problema especial del libro, como lo indica el título, es analizar la intrínseca temporalidad de mi existencia.

Tal vez, también el interés de Heidegger en el modo en que el tiempo entra en la experiencia conciente, fué estimulado por algunas conferencias que dió Husserl en 1905 y después, sobre la íntima experiencia del tiempo. Estas conferencias acaban de ser editadas y publicadas por Heidegger.

El más fundamental y primitivo momento de una *existencia* es "estar en el mundo"; estar en él no como una silla está en el cuarto o una vaca en el campo sino estando ocupado "con él" y "por él". El mundo en el que yo estoy, en este sentido es todo lo que significa para mí, es lo que me hace sujeto de experiencias. "Estar en el mundo" para esa *existencia* es, justamente, el tejido de sus actitudes, intereses y utilizaciones. En una palabra, el mundo en el que yo estoy, es simplemente la suma de lo que yo soy respecto a ese mundo. La distinción entre teoría y práctica o pensamiento y voluntad, entre pensar "respecto a" y "hacer respecto a", es derivada del modo primitivo de ser existencia, a saber: "ser respecto a" (preocupación). Tampoco es un mero atributo de esta exis-

tencia que éste tenga este carácter de "ser respecto a". Más bien es la esencia de su existencia que es "ser respecto a". Y así, como en el mundo, especialmente en el que yo soy "respecto a", pertenece intrínsecamente a lo que soy, el pretendido dualismo de Sujeto - Objeto es una pura ficción introducida de la tentativa naturalista de ver la relación entre yo y mi mundo, como semejante a una relación entre un fragmento y otro fragmento de mi mundo.

Uno de los modos de "ser respecto a" es "pensar respecto a", siendo uno de ellos el hecho de conocer. Y que éste es derivado y no originario, lo demuestra el hecho de que primero que conocer yo debo "admirarme de", debo estar "interesado en", el cual al fin resulta estar incluído en el modo más primitivo de "estar respecto a" y también de "ser un yo" que existe.

Ahora, mientras cada cosa que yo soy en y con el mundo, tiene el carácter de ser algo de lo que yo soy "respecto a", esto no es bastante todavía para caracterizar lo que ordinariamente llamamos "cosas". La significación de "cosa" no es primitiva sino derivada, porque antes que el mundo que yo tengo esté provisto de "cosas", está provisto de instrumentos o herramientas. Es decir, que yo puedo trabajar con ellas en la ejecución de alguna tarea con algún fin. Luego viene la concepción de una "cosa" principalmente cuando no podemos trabajar con ella o no necesitamos trabajar con ella. La idea de "cosa" es derivada de la idea de "no utilizado" y de "instrumento". Así la forma de "ser respecto a" que contiene la idea de "usar" es primitiva con relación a las formas de "ser respecto a" que son el conocer, clasificar y nombrar "cosas".

Puedo incluir aquí que Heidegger parece que estuviera confundiendo lo que es antropológicamente primitivo con lo que es lógicamente primitivo. Es un hecho de la naturaleza humana, que yo empiezo por estar interesado en las cosas con las que yo puedo o no puedo hacer algo, y sólo después deseo conocer, a semejanza de un hombre de ciencia, lo que ellas son. Pero la primera actitud envuelve, igualmente que la última, el conocimiento de las cosas como teniendo atributos y relaciones, aunque en la infancia uno limita su interés a unos pocos de esos atributos y relaciones, principalmente a los que atañen a mi fin.

Debo dejar para después mi última y fundamental objeción de que todas esas actitudes llamadas "primitivas" o modos de *ser un yo*, envuelven, en realidad, conocimiento, conocimiento que requiere categorías universales sobre la que los análisis de la existencia (Dasein) no arrojan — ni pueden arrojar — absolutamente ninguna luz.

Es importante notar que en todas las formas de "ser respecto a",

"ser en", "ser con" y "ser sin", que caracterizan a "existencia", la existencia posee cierta especie de "comprensión" de lo que es o está haciendo. No es que ella posea un conocimiento científico, temático — porque esto es un resultado último — sino que los modos, tiempos e inflexiones de ser ella, están iluminados y como hechos transparentes por ella misma.

La espacialidad del mundo es derivada de actitudes tales como "tener en la mano algo útil para usar" o "no tener en la mano"; y aparte de mencionar la similitud del tratamiento del espacio y después del tiempo de Heidegger con el de Bergson y algunos antropologistas pragmáticos, debo pasar rápidamente sobre esta y otras importantes partes en las que los elementos constituyentes del mundo que "nosotros tenemos" y su estructura, son derivados y analizados.

¿Qué es en último término una existencia? ¿Qué significa últimamente "sum" en "Cogito ergo sum"? Detrás del problema: "¿cuáles son los tipos raíz de mi conducta, actitudes, acciones y pasiones?" está la cuestión de "¿qué es ser un yo?".

La respuesta suena extraña al principio. "Existencia es preocupación". Lo que yo soy es concernir o interesar. Poder, desear, asombrar, reflexionar, conocer, hacer con sus "acusativos" son todos modos de interesar o "interesarse respecto a" o "interesarse por".

Heidegger nos dice que él llegó a esta concepción de "interesarse", de "importarle a uno", como lo absolutamente primitivo que tiene un ente, al estudiar la naturaleza humana en los agustinianos y otros filósofos cristianos. Pero yo sospecho que hay también en ella, herencia de la caracterización de Brentano y Husserl de la conciencia como de lo que tiene intencionalidad. Con "interesar", "importar", Heidegger no significa ninguna emoción particular de temor, de ansiedad, deseo o cualquier acto particular de esforzarse, o cualquiera especial inclinación o impulso, sino la primitiva clase de existencia en la cual están fundados todas esas emociones, actos y estados. Para ellos son todas las formas particulares de "interesar".

Luego (lo que tiene especial significación en el problema de la naturaleza temporal de un yo) lo que yo soy no está agotado por lo que yo he hecho hasta el presente y he llegado a hacer; más bien es por la esencia de mi existencia que existen potencialidades en mí. Yo puedo ser lo que no soy todavía; y lo que puedo ser pertenece precisamente, como algo intrínseco a mi existencia como lo que yo soy ya, es decir, aquello de mi existencia que yo ya he realizado.

Interesar, importar, es de consiguiente, de modo esencial, un inte-

resarse respecto a lo que yo puedo ser, como un interesarse respecto a lo que yo ya soy. Esto conduce a un análisis de lo que es el ente como un todo, la total estructura en la que lo que yo soy hasta el presente y lo que yo puedo ser son momentos integrales. Ahora, una de las características de mi total existencia es que la vida termina en la muerte; termina en muerte sin encontrar su acabamiento en ella. Así, nosotros tenemos que investigar qué clase de totalidad es la que tiene ambas terminaciones, en muerte y un acabamiento (nunca totalmente realizado) en la existencia, todo lo cual posee la potencialidad de mi existencia. A esta totalidad pertenece la conciencia — la certeza de lo que yo puedo ser — y el sentido de pecado o culpa — la certeza de que yo no soy lo que pude haber sido — (Aquí Heidegger resucita a San Agustín, lo que nos lleva a preguntarnos si la segunda parte de este libro no será una suerte de filosofía de Eckhart con una cubierta fenomenológica).

Pero aquí, la neblina ha llegado a ser muy espesa para el investigador, y el resultado del análisis de nuestra temporalidad intrínseca, de los varios conceptos del tiempo, su desarrollo histórico, la historia y la crítica de las teorías de Dilthey y Hegel deben quedar sin ser expuestas.

Una palabra respecto al método de la fenomenología. Se jacta este método de no construir ni presuponer construcciones lógicas, teorías o sistemas. "La fenomenología no hace hipótesis". Ella no se realiza haciendo deducciones de axiomas o inducciones de actos observados y recordados. Su método es el de la intuición ejemplar. Es decir, la inspección de los ejemplos individuales *que son* ejemplificaciones de esencias o tipos, esto, por supuesto en la región de la conciencia. Nosotros intuimos en este o aquel sentimiento de cólera, un acto de elección o imaginación; este carácter esencial, faltando en el caso particular examinado, podría ser alguna otra cosa que un caso de estar enojado eligiendo o imaginando.

Heidegger pretende simplemente revelar, desentrañar o interpretar la esencia de lo que nosotros hacemos y somos. De consiguiente sus palabras que en una primera lectura parecen ser meras aserciones dogmáticas, deben ser leídas como una expresión de un análisis hermenéutico para entender que lo que se ha de examinar es lo cierto. Simplemente, de una manera explícita, Heidegger nos dice lo que nosotros debemos haber conocido "en nuestros huesos" en todo tiempo. Igualmente que Cook Wilson no nos dice ninguna novedad sobre concepción, opinión o creencia; nos dice algo que nosotros reconocemos que conocíamos implícitamente desde el principio.

El peligro está en la indebida extensión de su método. Si por ejemplo nuestro intérprete tiene, sin realizarla, una teoría del conocimiento o

un sistema metafísico, él puede fácilmente interpolarlo dentro de las interpretaciones que él nos da; nos da así, algo que nunca podía haber sido íntuído o deducido del ejemplo particular que él examina, desde que aún en el caso de que esta interpretación fuera cierta, no estaba nunca en la esencia de ese ejemplo. Y más aún, bajo la misma influencia, puede omitir notar un elemento integral en tal esencia. De este modo sospecho que ciertas teorías sobre la naturaleza humana, han sido interpoladas en el análisis de Heidegger. Y en otra parte, la posición básica del conocimiento en *el estar en el mundo* o en cualquiera experiencia de la significación, ha sido olvidada. Y así una metafísica antropológica parece haber sido desechada de nuestra experiencia diaria, de la cual ambos elementos, como el positivo del humanismo y el negativo y escéptico del relativismo, aparecen como derivados de opiniones insertadas y no logradas por el método fenomenológico.

Queda por hacer una pequeña tentativa de comentario y crítica de la idea en general y especialmente del método de este aproximarse a la hermenéutica del ser, por medio de la hermenéutica de la "existencia de un yo".

1. — En primer lugar es tomada como la propia evidencia, cierta clase de comprensión de lo que yo hago y soy, perteneciente, esencialmente, a mi hacer lo que yo hago y ser lo que soy. Esta doctrina es — imagino — como aquella de Brentano y Husserl en la que en la percepción interna o inmanente, tiene uno el principio de la propia evidencia positiva del juicio, no poseyendo ninguna otra como tal principio. Así es como en cualquier grado de evidencia, en cualquier juicio positivo que yo haga, debe el uno y el otro estar o ser fundados en la propia evidencia de la percepción interna. Pero mientras no hay objeción a la tesis de que yo puedo conocer mis propias experiencias y el yo que ellas contienen, la afirmación de que esto es todo lo que yo puedo conocer, o que si yo puedo conocer alguna cosa más, puedo únicamente conocerla si yo primero conozco mis experiencias y mi yo, está lejos de ser evidente. Verdaderamente esto me parece contradictorio. En cualquier forma supone una teoría del conocimiento, y una metafísica; como así que una fenomenología basada en esta teoría, ya no carece de supuestos. Sin embargo puede ocurrir aún el caso de que el análisis de lo que es ser un yo y experimentar mis experiencias fuera la mejor, sino la única aproximación al último análisis de qué es el ser como tal. El "yo" puede ser el más accesible o el más transparente ejemplo del ser.

2. — Algunos podrán reñir con el modo original de considerar que existe un problema respecto a la significación del ente. Pero como la

relación — tal vez parcial — entre el ser intemporal "subsistente" y existir en el mundo del tiempo y espacio paréceme algo verdadero, no tengo por qué discutir.

3. — Pero hay lo que yo considero como una ambigüedad vital, presente en esta difundida y desarrollada teoría de la fenomenología, que hace a ella la lógica "prius" no únicamente de la psicología sino de la lógica, metafísica, matemática y ciencias naturales. Aceptando el mejoramiento hecho por Brentano de la teoría de Locke y Hume sobre las "ideas", de acuerdo a la cual la distinción era hecha entre el acto y el contenido (u objeto inmanente) de una representación, el fenomenologista ha generalizado el principio y buscando en cada fenómeno de conciencia en cada acto intencional de experiencia, un acto próximo o un contenido próximo a la significación. Mirando luego al mundo, ellos ven que cada cosa o suceso, cada relación, cada concebible "ello", puede ser considerado como el objetivo correlato o contenido de un acto apropiado de la conciencia, tal vez: conociendo, suponiendo, o molestado por, o deseando, o estando interesado en.

Así como es el propio fin de la fenomenología analizar estados y actos de conciencia, cada cosa es, en este sentido, arrastrada dentro de su red; para cualquier cosa y cada cosa es o tiene una forma de significación, y el significado del acto u actos, en los que él tiene su significación, es para mí el sujeto propio o asunto de la fenomenología.

Pero mientras es una metáfora peligrosa hablar de actos que tienen significados, o de cosas como siendo el significado de actos, es un fatal error hablar de una cosa conocida como el correlato de un acto conocido y como si esto implicara que nosotros pudimos obtener el corazón de la cosa analizando nuestras experiencias al conocerla.

Conduce esto a resultados peligrosos en la práctica del método fenomenológico; conduce a ellos aquí, en este libro, en *Sein und Zeit.* Por la presencia del conocimiento de alguna realidad (la cual es seguramente presente en cualquiera y en cada experiencia conciente) aunque ella nos es explícitamente reconocida, es introducida subrepticiamente en términos tales como entendimiento e iluminación, como en los innumerables términos (nursery - terms) con los que Heidegger trata de construir un nuevo vocabulario filosófico.

Para el ejemplo de la caracterización general de nuestra existencia consciente como un *ser en el mundo,* seguramente quiere decir que bajo nuestras reacciones y actitudes existe conocimiento. Nosotros "tenemos" o estamos "en el mundo", únicamente si sabemos que, al menos, algo existe. Igualmente la tentativa de derivar nuestros conocimientos de las

"cosas" de nuestras actitudes prácticas hacia herramientas rotas; porque usar una herramienta implica conocimiento de lo que ella es, qué puede ser hecho con ella y qué queremos hacer.

Y si nosotros gustamos de llamar a las cosas que conocemos "correlatos de actos de conocimiento" debemos reconocer, al menos, que el análisis de lo que son aquellas cosas, no es en último grado motivado por un análisis de nuestros actos de conocer a ellas, sino únicamente por conseguir conocer aun más acerca de las cosas mismas.

Esta ambigüedad está especialmente bien oculta como así profundamente involucrada en la concepción de la significación. La cosa que yo conozco y que yo significo con símbolos tales como palabras u oraciones, es en un sentido de la palabra, la significación de mis palabras u oraciones; pero no es (excepto por accidente) una vivencia o un acto de conciencia. Unicamente en otro sentido del término es la significación algo derivado del estado o acto de conciencia, principalmente cuando no está la cosa simbolizada por un símbolo, sino que el hecho simboliza esa cosa.

Ciertamente un símbolo simboliza algo porque nosotros elegimos que él pueda serlo; así su significación (plena de significado) es el producto de un acto de conciencia. Pero el origen del funcionamiento de un símbolo no es más el origen de la cosa cuya función es simbolizar por ejemplo, que la floresta, en la cual crece un poste marcado es la casa paterna de la ciudad en la que se ha puesto el poste marcado.

Y yo doy importancia a estos argumentos contra el tratamiento de Husserl y Heidegger de la significación, por dos razones relacionadas entre sí:

a) Yo pienso que puede demostrarse que las teorías de Husserl de la significación son primariamente, desarrollos de la teoría de Brentano de las ideas. Una significación es, al principio, justamente el acusativo intencional de un acto de tener una idea; después el término cubre también los acusativos intencionales de actos de juicio, así, estas proposiciones tan bien como conceptos son significaciones. Ahora (como el representacionismo siempre termina en subjetivismo) esta teoría tiene que decir, al fin, que el mundo de cosas y hechos, como "un aprehenderlo", debe ser un tejido de significaciones, las cuales deben ser la contribución de los actos de conciencia.

b) Creo, también, que puede mostrarse que la única razón porque la hermenéutica del "Dasein" de Heidegger, toma o promete tomar la forma de una suerte de metafísica antropologística (huele un poco a James y San Agustín) es porque Heidegger presupone que las signifi-

caciones, que la hermenéutica desenreda e ilumina, debe darla, en cierto modo, la constitución del hombre.

Aunque yo deploro el perjuicio que han hecho a su metafísica los supuestos que Heidegger inconcientemente ha heredado, no tengo sino admiración por la empresa que ha acometido y por algunas de sus realizaciones, principalmente, el análisis fenomenológico de las funciones más íntimas y primarias del alma humana.

Muestra Heidegger ser un pensador de real importancia por la inmensa sutileza y penetración de su examen de la conciencia, por el atrevimiento y originalidad de sus métodos y conclusiones y por la persistente energía con la que trata de pensar detrás del stock de categorías establecido por la filosofía y psicología ortodoxa.

Y debo, también, decir en su defensa que, aunque es mi opinión personal que la primera filosofía fenomenológica está al presente lista para el desastre y ha de terminar en un ruinoso subjetivismo o en un henchido misticismo, me atrevo a dar esta opinión con humildad y reservas desde que yo sé qué deficiente es mi comprensión de esta difícil obra.

Sein und Zeit es una contribución valiosa, está bellamente impreso y sus páginas tienen generosos márgenes.

Traducción de ENRIQUE MALLEA

NOTAS

B. CROCE: *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1)

TODA época interesa siempre en función del presente. La labor histórica implica dos maneras inseparables de referencia al presente: conocer un momento histórico es hacerlo presente en mí, traerlo a mi vida actual, *contemporanizármelo* — "perchè è evidente che solo un interesse della vita presente ci può movere a indagare un fatto passato", *Teoria e storia della storiografia,* pág. 4, Laterza, Bari, 1920—; y para entender el presente es por lo que llego a ese proceso histórico que me interesa — "A che cosa serve la cultura storica? A intendere il presente", *Cultura e vita morale,* pág. 265, Laterza, Bari, 1926 —. Para conocer el presente Croce investiga la historia europea del ochocientos: significa — al verter la actualidad en el pretérito — que reconoce en el novecientos algo esencialmente diverso y lo atribuye a una crisis. El cuestionario ideal de su libro empezará con un *qué pasa en Europa desde la iniciación del novecientos.*

¿Pero qué sucesos utilizará para aquel *entender el presente?* Dicho de otro modo: ¿es, por ejemplo, crisis de la economía o de la cultura, la actual? La entenderá como total — crisis en la historia — y al tratar sobre la historia de Europa se referirá a la de su vida moral o civil. En el acto de hacer presente un hecho dado, lo presente es la totalidad, no sólo de ese hecho sino el conjunto de todo lo realizado por el hombre. A la narración de la realidad —historia— no puede suprimírsele ningún hecho. Relato de la totalidad llamado por Croce historia de la vida moral o civil, o historia ético-política, en el capítulo *Storia economico-politica e storia etico-politica* del libro *Etica e politica,* Laterza, Bari, 1931. La crisis será, por tanto, crisis total, de arte, de filosofía, de economía.

El modo de totalidad del acontecimiento histórico hace que en la historia — vida del espíritu — cada uno de los hechos sea síntesis de otros. ¿Cómo dividir entonces la historia? Introduciendo conceptos empíricos temporales, de culturas y pueblos, etc., responde Croce en la *Logica.* Pero la vida del espíritu es infinita, y como el progreso no es más que la vida del espíritu, cada suceso es la tesis necesaria para una síntesis, que será, a su vez, tesis: Cada hecho es progreso. Así como el espíritu es Libertad,

(1) Laterza, Bari, 1932.

cada hecho — pues Croce concibe los *hechos,* los *sucesos,* como realización de la vida del espíritu, o sea, actividad, no *fatti* sino *farsi* — será un momento de la Libertad; y el progreso o vida del espíritu, el desarrollo evolutivo de la Libertad. Se ha convertido entonces en predicado el sujeto de la historia. La historia es juicio individual en cuanto pensamiento de lo universal — y lo universal es el espíritu, igual a Libertad — en su concretización, es decir, en su determinación individual. En la formulación del juicio *la Europa del siglo XIX es liberal,* suponiéndolo exacto, el sujeto es concreto, y universal el predicado, como en todo juicio individual, según Croce. Pero ahí se individualiza el predicado *liberal,* y lo universal pasa a ser concreto. La Libertad es así el exclusivo sujeto de la historia, y los momentos de la Libertad — únicos reales por efectuarse sólo en ellos la síntesis de lo universal y de lo individual — constituyen los hechos de la historia. Nuevamente historia y filosofía se identifican. No es que, como en la *Logica,* confluyan juicio individual y juicio definitorio, sino que se identifican en la historia-filosofía, vale decir, en el pensamiento de lo universal — igual a espíritu, igual a Libertad — en su sucesivo determinarse: Evolución o progreso que es realización de lo universal en lo existencial. "Una storia che sia storia, e non già mera cronaca o favola passionale, è necessariamente una storia pensata conforme a certi criterii, epperò storia filosofica", (Croce, en la revista *La Critica* de enero de 1929).

El suceder histórico consiste en la concretización de la Libertad; la crisis histórica de los tiempos actuales será, por lo tanto, crisis de la libertad. Corresponde entonces modificar aquel ideal cuestionario: No ya qué ocurre en Europa desde la iniciación del novecientos, sino por qué el hombre de hoy es antiliberal, o sea, ¿cuáles son las fuerzas contrarias al liberalismo durante el siglo XIX y cuál el motivo de su actual primacía?

Se supuso exacto un juicio no libre de equívocos — *la Europa del siglo XIX es liberal* — donde al predicado *liberal* se daba validez universal, es decir, se lo identificaba a Libertad. ¿Qué relación hay entre la concepción de vida denominada liberalismo y la Libertad? La Libertad — la historia no es más que la progresiva conciencia de la Libertad — es la protagonista de la historia, mientras que el liberalismo es su momento ochocentista, la libertad en el siglo XIX. Ninguna época ha poseído íntegro el ideal de libertad; ocurrió a veces su declinación; pero en la Europa del mencionado siglo se acumulan las experiencias del pasado y las soluciones del pensamiento filosófico, coincidiendo filosofía historicista e ideal de libertad: de ahí que constituya una época de la historia espiritual. El liberalismo es la individualización de la Libertad en el siglo XIX y en lo que va del XX. La *Storia d'Europa nel secolo decimonono* deberá limitarse a historia del movimiento liberal. A principios del ochocientos, la libertad se erige en "il criterio per interpretare la storia dell'umanità, e l'ideale o la religione che le è intrinseca", *Contrasti d'ideali politici in Europa dopo il 1870* en *Etica e politica,* pág. 302. Ideal de libertad que, trasladado a la esfera práctica, se constituye en ideal moral, en religión, o sea, "in una concezione della realtà e in un'etica conforme" (*Storia d'Europa,* pág. 21). El problema esencial de la narración histórica sobre el siglo XIX estriba en la exposición de su *religión de la libertad.*

La fundamentación del liberalismo no debe ignorar que él es, sobre todo, una concepción de la vida, es decir, una religión. Son designadas *religiosas* las verdades — de una filosofía, de una cosmo-visión — que valen por premisas y que fundamentan imperativamente la acción. Y el problema central de todo tiempo es de fe. Las

transformaciones del ideal religioso, los sucesivos criterios de fe dan la pauta para una nueva forma de división histórica. Cada época se caracteriza por la distinta configuración que en ella asume esa *guerra religiosa*. Respecto al siglo XIX, la *gran guerra* (*Storia*, pág. 62) se entablará entre el ideal liberal y las demás confesiones.

De aparición simultánea, identificados en la misma filosofía historicista e inmanentista, romanticismo y liberalismo se relacionan por la concepción del mundo que les acompaña y que deberá llamarse liberal-romántica. Al considerar el romanticismo, lo usual es referirse al *sentimental* o *moral* — marcha afectiva y mística hacia el catolicismo por angustia religiosa; búsqueda de fe, aún en Oriente, aún en el paganismo; religión romántica del amor: divinización de la mujer; vuelta al pasado: se restauran las catedrales; concepción estetizante de la vida; mal del siglo: Byron, Max Nordau, Anatole France; poetas malditos, decadentismo de postrimerías; activismo—. Pero el romanticismo es bien distinto, y hasta su opuesto. El primero es fruto de "anime femminee" (*Storia*, pág. 51), incapaces para compenetrarse del espíritu de la época; es resurrección de antiguas estructuras eliminadas por el liberalismo romántico. Las fuerzas del siglo XIX forman "un unico processo, nel quale quella che abbiamo definita la religione della libertà si afferma lottando con le proprie e necessarie opposizioni" (*Storia*, pág. 61). El romanticismo teórico y especulativo no pertenece a la esfera práctica como aquél, sino a la teorética: Romanticismo auténtico, que surge en la actividad teorética, caracterizado por la contraposición a todo academicismo e intelectualismo iluminista — filosofía que va de Kant a Hegel: filosofía del romanticismo (*Storia*, pág. 49) —.

De esa manera, descartado el movimiento romántico-sentimental de la *guerra religiosa* durante el siglo XIX, el liberalismo afronta las diversas corrientes que provienen del pasado, cada una con su concepción de la realidad y su ética correlativa.

El liberalismo opone, al absolutismo de origen barroco, la "libertà spirituale della personalità storicamente concreta" (pág. 14). La casi totalidad de la historia externa del siglo XIX se podría resumir en la antinomia absolutismo-liberalismo — Europa contra Napoleón; revoluciones hispanoamericanas, española y las de 1830, y la Santa Alianza; progreso material representado por ferrocarriles, congresos científicos, apertura de escuelas; Austria contra la unidad italiana; cartas, constituciones, progresión ascendente del número de sufragantes; revoluciones nacionalistas del 48; monarquías constitucionales; universalización de la economía—.

La religión de la democracia tenía el dogma de la razón iluminista y una hazaña cumplida: la revolución jacobina. Concuerda con el liberalismo en la refutación al clericalismo y al absolutismo, pero difieren sus concepciones de la vida. Llevado a la política, tal antagonismo se singulariza por una distinta comprensión del individuo, de la igualdad y del ideal político. Para los demócratas, la igualdad entre los individuos es un hecho, y el estado y el individuo se hallan en oposición. Su ideal político se circunscribía al culto de la mayoría numérica y al contractualismo. Su filosofía provenía de Rousseau. Según el liberalismo, en cambio, los individuos son personas iguales en tanto que participan de la humanidad, y el pueblo, no suma de fuerzas pares sino organismo, diferenciado en clases — según su oficio social — de gobernados y gobernantes. En lo referente al ideal político, el de la libertad, o sea, religión de la espiritualidad y de la calidad (pág. 36).

Aliado, ya a la democracia, ya al absolutismo, pero siempre antiliberal, modernización de utopías y filosofías poco infiltradas en la acción política europea, el comunismo del siglo XIX se origina en el progreso industrial y en la congregación

urbana del proletariado. Su programa coincide, sin embargo, con el liberal: Mejor organización de la producción; atemperar los sufrimientos obreros; educación de las nuevas clases sociales; justicia y humanidad (pág. 141).

Por la superficie del siglo se advierte el conflicto liberalismo-absolutismo. Pero obra en su entraña una oposición más radical: la de liberalismo-catolicismo. Dos filosofías diferentes que pugnaban por sustituirse no dejarían problema o institución de la época donde no se enfrentaran. El liberalismo, por ser filosofía de la inmanencia, acusa al catolicismo de trascendencia; vuelto hacia la libertad, no tolera sujeción a vínculos teocráticos (pág. 285); reemplaza la religión de la revelación y del milagro con la religión de la crítica y del pensamiento (pág. 288); la finalidad en la vida ultramundana con la fundamentada en la vida misma (pág. 25). El pensamiento historicista anula toda metafísica. El liberalismo quiere ser prosecución del catolicismo — "l'ideale liberale, consapevole della propria genesi storica, non rifiutava il legame col cristianesimo, che sopravviveva pur nella Chiesa cattolica" (pág. 30) —. El valor del catolicismo radica en su defensa de la vida espiritual contra bárbaros y reyes (pág. 26). Si bien representó en un proceso histórico el ideal de libertad, hoy — edad liberal — es lo contrario, la antítesis del liberalismo, y es mera sobrevivencia.

La crisis actual es el momento de disolución de ese mundo liberal, elaborado aquí por Croce con tanta lógica. El mismo Croce no permanece impasible ante esta verdad. El liberalismo es su concepción del mundo y su ideal de vida más bella. Y dice que no, que no hay tal crisis del liberalismo. Señores, aquí no ha pasado nada. "La risposta a quest'ultima domanda [por qué parecen primar las posiciones erróneas] non potrebbe aversi piena se non col ripercorrere il corso della storia, e particolarmente di quella del secolo decimonono... donde si vedrebbe come nessun nuovo ideale di vita spirituale e umana si sia levato dopo quello che culminò per l'opera congiunta della rivoluzione francese e della filosofia idealistica e storica, ma che quell' ideale, nel suo svolgimento, ha incontrato molteplici e gravi difficoltà nello stato degli spiriti e nei nuovi spiriti suscitati dal moto economico e sociale, da dar luogo ad arresti e sviamenti, i quali, per importanti che si stimino, arresti e sviamenti sono e non punto ideali, e se, nelle convulsioni che ne conseguono, a ideali pretendono atteggiarsi, si traducono nelle sopra definite asserzioni d'irrazionalismo o di astratto razionalismo" (*Antistoricismo,* disertación de Croce en el Congreso internacional de filosofía de Oxford, publicado por Laterza, Bari, 1931).

Las religiones del pasado — absolutismo, democratismo, comunismo, catolicismo — originan la actual crisis al intervenir en la vida de la libertad. El romanticismo-sentimental, antes desdeñado, está latente en ellas y se contrapone ahora al liberalismo. Periódicamente la historia enferma de romanticismo sentimental. "È una perpetua ricorrente crisi dell'anima umana" (*Storia,* pág. 341). Se manifiesta en las cuatro fuerzas antitéticas del pasado. Suscita en el absolutismo nacionalismos agresivos de "razas fuertes" y "razas débiles" e imperialismos económicos — guerra del 14—. Al liberalismo le era inmanente el principio de los nacionalismos; influído por el romanticismo sentimental, asume forma de *chauvinismo* y parcela a Europa. La democracia se inclinará al socialismo de estado. El comunismo, al que acaso se podría reconocer, junto con la filosofía del sentimiento, como la única antítesis creada por el siglo, se sistematiza en una fenomenología económica y antepone a la unidad social su dictadura del proletariado. El catolicismo, pese a los ataques del liberalismo, se convierte en el quizá único camino, y guía a los pueblos, como siempre, hacia las naves que han soportado veinte siglos. La enfermedad, según Croce, se propaga en el propio liberalismo. Dos

filosofías romántico-sentimentales se le sobreponen: el activismo — filosofía irracionalista y de aspiración metafísica — y el naturalismo — en el cual comprende especialmente a la dirección epistemológica desde Comte y a la teoría política en contacto con el marxismo—.

El libro reseñado es una lanza más que rompe Croce en favor de su concepción del mundo, ya defendida en una teoría política y desde bancas parlamentarias y ministeriales. Ensaya la demostración de que la crisis actual de su cosmo-visión coincide con la vigencia de un tipo de hombre enfermo de romanticismo sentimental. El ochocientos y lo corrido del siglo XX se individualizan por la dialéctica de la historia, en cuanto ésta es obra del espíritu, y como espíritu es Libertad, obra de la Libertad. Es en la actualidad cuando se afirma la supremacía de ese hombre atacado de romanticismo sentimental, pero no en este momento de la historia, que es concretización de la Libertad, o sea, la libertad o liberalismo europeo.

Aceptemos que el progreso es la vida del espíritu — igual a Libertad—. Pero, y es el paralogismo crociano, no son lo mismo Libertad y libertad. Y no siéndolo, el liberalismo se reduce a lo que fué en época antigua — Croce lo dice — el catolicismo: un momento de la Libertad (2). Sostener que el progreso se detiene en el liberalismo sería dar carácter de absoluto al ideal liberal — entendiendo *absoluto* como idéntico a *definitivo* —, lo cual implicaría antihistoricismo: Lo absoluto no sería un *farsi* sino un *fatto*. Pero el sistema crociano rechaza toda filosofía definitiva; "e si è portati a riconoscere che lo spirito, crescendo in eterno sopra sé medesimo, produce pensieri e sistemazioni sempre nuove" (*Teoria e storia della storiografia,* pág. 143). En el libro reseñado — mera aplicación de la metodología historiográfica de Croce — no se postula el carácter definitivo del ideal liberal. Para ello ha de recurrir a la doble acepción del término *definitivo*. No es que el progreso — movimiento hacia la Libertad — haya terminado, sea un proceso concluído. El liberalismo es definitivo dialécticamente — momento de la Libertad—, en cuanto el espíritu no le ha creado aún su antítesis, cuya síntesis — de ideal liberal y de ideal todavía por crearse — superará al liberalismo. Entendido así, el liberalismo sería *aún definitivo*. Y aquí está el quid. El ideal liberal es definitivo, no porque el espíritu no pueda manifestarse en otro ideal de libertad, sino en cuanto no lo ha hecho todavía. De ahí que Croce, para sostener ese modo de *definitividad,* tenga que recurrir a la negación del carácter antitético del activismo y del desequilibrio actual. Y negar que la crisis sea un momento en la expresión o concretización histórica del espíritu es privar de realidad a la crisis. ¿Qué es ella, no siendo la antítesis del liberalismo? ¿Una enfermedad del espíritu, como lo estableció antes? Entonces el progreso hacia la Libertad sería producto del espíritu y de su enfermedad, y el mal mismo una actividad. Para evitar tal contradicción, dirá Croce que no es enfermedad del espíritu sino de los hombres de hoy, cayendo en el dualismo y en el abstractismo — para usar sus palabras —, donde *espíritu* y *hombre* serían reales fuera del acto. La crisis es fisiológica — de "anime femminee"—, injustificable e inexplicable en su filosofía.

La *Storia d'Europa nel secolo decimonono* es polémica contra las filosofías no crocianas y confesión de la identidad de su propio pensamiento con la dirección liberal. Para quienes aún perdura la validez del ideal liberal, el actual momento histórico es

(2) Y suenan por eso extrañamente las frases airadas que el catolicismo le inspira: es el personaje dramático y nefando de su historia del siglo XIX.

de caos: Idea que se percibe entre líneas por toda esta obra de Croce. Pero es lo inexplicable de la crisis — dentro de su filosofía — lo que introduce dicha idea de caos. ¿No será que este irracional irrumpe porque Croce ha ensayado la acomodación de su filosofía a sus convicciones políticas? — *ERWIN F. RUBENS.*

OSWALD SPENGLER: *El hombre y la técnica* (1)

En este libro ratifica Spengler las lúgubres conclusiones a que llegara en *La decadencia de Occidente.* Es, si se quiere, una facilitación de su obra anterior. El inmenso material acumulado en aquella impedía a muchos lectores la visión total — y clara — del cuadro. Atentos, especialmente, a uno de los aspectos tratados — aquél que les era más familiar — dejaban de lado los restantes, no los consideraban o soslayándolos, a lo sumo, frustraban la comprensión del destino del hombre, que exige, ineludiblemente, la observación simultánea, comparativa, de su total actividad.

Relacionándose tan estrechamente, es necesario recordar — aunque más no sea, en apretado esquema — la tesis de *La decadencia de Occidente,* sin cuyo conocimiento es difícil ubicar la presente obra.

Spengler no admite, en el terreno histórico, una evolución ininterrumpida, en línea recta, de lo que suele llamarse "la humanidad", que para él es tan sólo una abstracción, una palabra vacía de sentido. La *cultura* es el sujeto de la historia, su protagonista, o sea, el conjunto de manifestaciones artísticas, religiosas, económicas, políticas, etc. que expresan el estilo, el *alma* de una determinada colectividad. Estas colectividades, estas culturas — Spengler distingue nueve, incluyendo la rusa que sería la próxima, la cultura que está por nacer — duran alrededor de mil años cada una y son entre sí independientes; constituyen círculos cerrados, organismos en el verdadero sentido biológico que, como tales, cumplen su recorrido vital. La etapa última, la de la vejez, es denominada por Spengler *civilización.* En eso estamos. Cada cultura tiene sus propios problemas, su peculiar manera de comportarse frente a ellos. En última instancia, todo se reduce a un radical relativismo: no existe "verdad en sí", lo verdadero y lo falso son conceptos relativos ante los cuales los hombres de las distintas culturas reaccionan singularmente. Spengler llevó sus afirmaciones relativistas hasta negar valor absoluto a las matemáticas.

La cultura occidental o fáustica que se desarrolla desde el siglo X aproximadamente, y en cuya edad senil, de civilización, entramos desde el 1800, ha sido escenario — y lo sigue siendo — de la trágica lucha del hombre con la naturaleza. No se quiere decir con eso que la mencionada lucha sea exclusiva de nuestra cultura — en realidad, hubo de ser esa lucha lo que debió planteársele al primer hombre antes que ninguna otra cosa — pero si se quiere significar que los caracteres con que se presenta no se han dado en ninguna otra. "La naturaleza no había de seguir siendo *saqueada* en sus materias, sino que había de ponerse *en tensión, con todas sus fuerzas,*

(1) Traducción de Manuel G. Morente, Espasa-Calpe, 1932.

sometiéndose al yugo y realizando trabajo de esclava, para multiplicar el poder del hombre".

Ese programa de épica ambición obligó el empleo de medios hasta entonces desconocidos. "Ya en el siglo X encontramos construcciones técnicas de índole completamente nueva".

La palabra técnica, en el libro que motiva esta nota, está dada en una acepción amplia, universal: "la técnica es la táctica de la vida entera"; no presupone, necesariamente, la herramienta; está implicada, más bien, en toda actividad que procure realizar un fin. Así, existe una técnica lógica presente en la consideración de un problema, una técnica diplomática, etc.

Los animales tienen, también, su técnica — el león que acecha su presa, por ejemplo — pero, mientras ésta se halla como impedida de toda acción creadora, que la independice de la especie, la técnica del hombre es variable, inventiva, personal. "El hombre es el *creador* de su táctica vital".

Acuciado por su *voluntad de poderío,* el hombre siente la necesidad de agruparse para poder así realizar nuevas técnicas. Animal de rapiña, por excelencia, el Universo es la presa deseada. "El concepto de botín en que piensa el animal rapaz" es "llevado hasta su extremo límite". Pero la naturaleza, implacable, se venga de ese rebelde que es el hombre, de "ese pequeño creador contra natura", convirtiéndolo en esclavo de su propia creación. Una invención trae aparejada, necesariamente, otras, a lo realizado sucede el deseo, la inquietud de nuevas realizaciones, y así, insatisfecho siempre, eterno sediento, ésta es la maldición que pesa sobre el hombre y, al mismo tiempo, su grandeza.

La técnica maquinista — considerada la máquina como el arma más eficaz para luchar contra la naturaleza — adquiere un desarrollo enorme. Tanto, que como si se independizara de su creador, el hombre, se rebela contra él y termina por dominarlo. "*La mecanización del mundo* ha entrado en un estadio de peligrosísima tensión". "La máquina anula su fin por su número y por su refinamiento". Y es inútil intentar nada: la técnica maquinista "se ha desarrollado por necesidad interna". Su derrumbe es inminente, así como el de la cultura de la que es expresión. Inminente e ineludible. Es el destino que se cumple: indiferente, cruel, inexorable. "El optimismo es cobardía". "Un fin honroso" es lo único que podemos gozar. "Hemos nacido en este tiempo y debemos recorrer violentamente el camino hasta el final. No hay otro. Es nuestro deber permanecer sin esperanza, sin salvación en el puesto ya perdido. Permanecer como aquel soldado romano, cuyo esqueleto se ha encontrado delante de una puerta en Pompeya, y que murió porque al estallar la erupción del Vesubio olvidáronse de licenciarlo".

Solo nos cabe, pues, esperar estoicamente, orgullosamente, el cumplimiento de *lo que tiene que ser.*

Ese determinismo, esa inevitabilidad del acontecer histórico — piedra angular de su ingente edificio — descansa sobre un acto de fe inicial: Spengler *cree* que la historia tiene lógica (2), es decir, toda su construcción — y las consecuencias que de ella

(2) Este problema de la lógica de la historia lo considera Spengler en la *Introducción* de *La Decadencia de Occidente.*

deriven — sería un ejemplo acabado de la imposibilidad — que diría Dilthey — de discutir su veracidad o su falacia, ya que entran en ella elementos extraños a la lógica, factores exclusivos e insobornables del filósofo-hombre que no se prestan, por lo mismo, a ser considerados lógicamente.

La influencia de Nietzsche — confesada, conjuntamente con la de Goethe, en *La Decadencia de Occidente* — manifiéstase vigorosamente en este nuevo libro hasta traducirse en expresiones gratas al Anticristo alemán. Por otra parte, la pesimista concepción spengleriana del hombre recuerda a la de Hobbes al declarar ajenos a su estructura los instintos generosos, al destacarlo como verdadero animal de rapiña: "magnífico, valiente, astuto, cruel. Vive atacando, matando y aniquilando". Pero esta calificación, fundamental en el libro que comentamos — "el hombre es un animal de rapiña" — cuadra, en realidad, solamente a los hombres que han nacido para ordenar, para dirigir — de acuerdo a la aristotélica clasificación que Spengler establece de hombres nacidos para el mando y hombres nacidos para la obediencia. Es decir, esa que quiere ser definición del hombre — ¿se puede definir, acaso? — no sólo no contempla los aspectos diversos que el hombre presenta, sino que, aún aceptando que destaque lo esencial, eso que lo sitúa en su plano humano — lo que es discutible — es válida únicamente para aquellos hombres que por sus condiciones naturales, por su *voluntad de poderío,* pueden ser considerados como animales de rapiña. No sirve, pues, la tal definición para referirse a todos los hombres sino a una parte de ellos, a determinada clase. Es, por lo tanto, insuficiente. Una definición del hombre — biográfica ha de ser, nó biológica, agregaría Ortega — debe implicar, se nos ocurre, la mezcla minuciosa y arbitraria de los conceptos más encontrados y dispares. Se obtendría así, varia, contradictoria, múltiple, su caracterización más aproximada.

Cabe preguntar, además ¿es cierto que no podemos librarnos de la tiranía del maquinismo? Daniel-Rops — figura destacada de la actual crítica francesa — participa, hasta cierto punto, de la afirmación del filósofo germano, al asegurar que sólo el anacoreta puede escapar de la dominación que la máquina ejerce sobre nosotros, que únicamente huyendo de la civilización podemos librarnos de ella (3). Pero esto implica ya una posibilidad de evasión, y ella basta para invalidar el carácter necesario que Spengler atribuye al fenómeno. Eso es lo que interesa: saber si el hombre *puede* orientar su acción, su vida, a pesar de la máquina, más, sometiéndola. La afirmación de Rops — por más limitada que sea — la admite. Ya no importa que los hechos se desarrollen de acuerdo con las predicciones de Spengler, ello no significará que su teoría sea exacta, que el derrumbe occidental sea "ineludible". Y esto: elegir, determinar, es la cosa más alta que le sea dado apetecer al hombre. A uno se le ocurre pensar que esa imposibilidad de evitar la próxima catástrofe de nuestra cultura, la afirma Spengler, más que nada, constreñido por las exigencias de su tesis. — *LEÓN OSTROV.*

(3) Daniel-Rops: *L'esprit et la machine* en *La nouvelle revue des jeunes,* junio 1931.

G. GURVITCH: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*

ESTE libro del profesor de la Universidad rusa de Praga, Jorge Gurvitch, apareció promediado el año 1930, editado por la "Librairie philosophique J. Vrin" (1).

Contiene el volumen cuatro estudios sobre la novísima filosofía alemana, en los que el autor — definitivamente incorporado al pensamiento francés — historia las doctrinas de los filósofos más representativos del momento: Edmundo Husserl, Max Scheler, Emil Lask, Nicolai Hartmann y Martín Heidegger.

Ya antes, en una serie de cursos dados en la Sorbona por los años 28, 29 y 30, había estudiado Gurvitch estos temas en detalle. El libro que nos ocupa no es más que un resumen de estos cursos. Y si su título parece al pronto demasiado amplio, una ojeada al subtítulo y al párrafo final de la advertencia, muestran claro a cuál de esas tendencias ha de prestar especial atención el autor.

La filosofía fenomenológica — única de que se trata aquí — es presentada en forma gradual y progresiva. A unas notas preliminares que caracterizan y definen el movimiento y lo diferencian y oponen a otras filosofías tales como el positivismo, el kantismo, el hegelianismo, el bergsonismo, el platonismo, etc., sigue el análisis de la obra del fundador de la escuela, Edmundo Husserl, de sus conceptos fundamentales (la "Wesenschau", la conciencia intencional y el Yo puro) y de su método (la reducción fenomenológica). En los sucesivos capítulos se ve bien cómo la fenomenología va apartándose de su posición inicial para dar cabida con Scheler — junto a la intuición intelectual de esencias que nos muestra Husserl en su concepción unilateral de la "Wesenschau" — a una intuición emocional de esencias, no ya lógicas sino alógicas e irracionales, que denomina valores. Esta introducción subrepticia del problema de lo irracional se acentúa en Lask con su irracionalismo de las esencias irreductibles (teoría de la diferenciación categorial y del "Hingelten"), se asienta en Hartmann con el descubrimiento de una nueva especie de irracional: la de lo transobjetivo transinteligible — que se agrega a las dos especies ya señaladas por Lask: la de lo irracional alógico, que se da en la individualidad concreta, y la de lo irracional como irreductibilidad y contingencia, característico de los principios lógicos mismos — y culmina en la filosofía existencialista de Heidegger con el concepto de la angustia.

Tal, a grandes trazos, el panorama de la fenomenología descripto por Gurvitch.

(1) Apenas aparecido — a principios del 31 — la casa editora M. Aguilar lanzó la versión española compuesta por F. Almela y Vives. De esta traducción poco bueno hay que decir. A las numerosas erratas (no resisto la tentación de señalar la siguiente: El *servicio* y el tiempo: L'être et le temps), frutos de una impresión negligente, deben agregarse las incorrecciones de una versión apresurada, puramente comercial. Una traducción más cuidada del ensayo sobre Husserl, anticipado por la *Revue de Métaphysique et de Morale* (octubre-diciembre 1928), hállase en la desaparecida revista *Síntesis* (año 1929, N.° 22, 23 y 24).

No entra en mis cálculos noticiar extensa y detalladamente este libro. Lo que sí quisiera es apuntar algunas cosas que he echado de menos en su lectura.

Ante todo, hay que destacar la ausencia de una introducción — ya que así no puede considerarse el prefacio de Brunschvicg que se detiene voluntariamente mucho más acá de los tiempos presentes, en Hegel y su escuela.

De entrada, el autor nos coloca en el corazón mismo de la filosofía fenomenológica. Ahora bien, sólo un conocimiento exacto de las filosofías próximas es capaz de ilustrarnos acerca de algunos de los aspectos de la nueva ideología. No es posible pasar por alto el movimiento neo-kantiano y dejar de lado, por una parte, la importancia de la escuela de Baden con su creación de las ciencias del espíritu y el descubrimiento del mundo de los valores, y por otra, la de la escuela de Marburgo que, con su preocupación metodológica y su elaboración de una filosofía del ser, se constituye en el punto de partida de esta nueva corriente del pensamiento germánico. Verdad es que aquí y allá, cuando el desarrollo de los temas lo exige, se encuentran referencias precisas a dicho movimiento; pero falta, así y todo, una noticia ordenada de las circunstancias que acompañan el advenimiento de la fenomenología.

A este reparo de carácter general quizás pudieran agregarse otros. Ya el mismo Gurvitch señala algunas omisiones al remitir al trabajo de V. Delbos para el estudio del ataque que lleva Husserl contra las tentativas de fundar la lógica en la psicología y al excusarse de no exponer las teorías éticas de Hartmann. A ellas vienen a sumarse la de la antropología filosófica de Scheler y la del problema metafísico de la oposición de vida y espíritu y su recíproca penetración en una unidad superior, la existencia humana. (Y aquí cabe citar el nombre de Ludwig Klages y su influencia en las direcciones irracionalistas de la filosofía alemana; nombre que no se pronuncia ni una sola vez en todo el libro). Omisiones, éstas, tanto más extrañas cuanto que la filosofía existencialista de Heidegger reconoce como antecesoras inmediatas las especulaciones antropológicas de Scheler. Unicamente el firme propósito de no apartarse un punto del objeto enunciado en la advertencia — y subrayado en nota en el extenso ensayo sobre Scheler — de referirse a las doctrinas en tanto estén estrechamente unidas a la aplicación del método fenomenológico, pudo conducir a Gurvitch a tamaña exclusión.

Antes de dar fin a esta breve nota, desearía completarla anotando los méritos indudables de la obra de Gurvitch.

A la claridad y llaneza en el estilo se une el método en la exposición. Los cuatro estudios son realizados de acuerdo a un mismo esquema: 1.° relación sumaria de las influencias ejercidas sobre el filósofo por otras filosofías; 2.° desarrollo de su doctrina, y 3.° y último, noticia crítica. Si añadimos, que el autor procura relacionar cuanto es posible las concepciones filosóficas que interpreta con las concepciones afines del país a cuyo público se dirige, no erraremos al afirmar que las dificultades con que a veces se tropieza, más se deben a la índole de las teorías que a su comentarista.

Finalmente, es necesario dejar constancia de que estos ensayos vienen a llenar un hueco por demás visible para todos aquellos que, curiosos del movimiento filosófico

de la Alemania actual, ignoran sin embargo la lengua germánica (2). Dispersas en el fárrago de las más variadas publicaciones, encontraba el estudioso informaciones serias, pero casi siempre fragmentarias, con las cuales engañar su premura por conocer. Faltaba el libro que diera la visión del conjunto. Gurvitch lo ha escrito. — *LEONOR GARCIA.*

HENRI BERGSON: *Les deux sources de la morale et de la religion*

El impulso vital, retenido en ese "tournoiement sur place" que llamamos especie humana, necesita romper su círculo para que le sea posible prolongar la línea de la evolución creadora. El "tournoiement sur place" de la especie determina, por inercia, una constricción que es su propia defensa y de la que surge una moral ordenadora donde la continuidad del impulso queda negada: presión social que es una manifestación de la vida, no contrapuesta sino complementaria con respecto al "élan d'amour" que intentaría la ruptura del círculo. La vida tiende a conservar la forma social que caracteriza a la especie humana, pero es al mismo tiempo capaz de superarla: la paloma no remonta su vuelo, como en el ejemplo kantiano, sino merced al apoyo que la misma resistencia ofrece, y para que el envío del lazo sea preciso y certero, se requiere el freno previo de la aceleración circular, porque toda conquista supone un doloroso *insistir* en lo ya conquistado.

La ruptura del círculo dilata en nosotros la humanidad, haciendo que ésta se trascienda. Nuestra especie — razón de ser de todas las demás — no es sino parcialmente sí misma; pero algunos de sus individuos, por un esfuerzo que se agrega al trabajo general de la vida, consiguen quebrar la resistencia de lo material y evadirse del círculo para encontrar en toda su libertad a la energía creadora, que es Dios. Esos hombres son los místicos. En ellos se *realiza* el nuevo esfuerzo de la energía divina; es, en última instancia, esa energía divina la que obra en ellos. La mística aparece como contraria a la religión porque ésta es, en su forma estática, de tipo conservador e inhibitorio: simple función mitológica —*fabulation* — tendiente a impedir el arranque individual. Cuando la inteligencia, egoísta, se dispone a herir un interés vital, la vida le contrapone el instinto. El hombre provoca esa defensa de la vida por su "pre-ocupación" inteligente que a veces puede aconsejarle el desprecio

(2) Quienes se interesen en estos asuntos pueden leer con provecho el artículo de nuestro profesor, señor Francisco Romero, *Literatura fenomenológica,* publicado en VERBUM (año 1930, N.° 77). A la larga lista de autores y artículos que se ocupan de fenomenología, cabría añadir — además de los escritos del mismo profesor desparramados en las revistas de *Humanidades, Nosotros, Síntesis, Sur,* etc. — las exposiciones de E. von Aster: *Les aspects ppaux. de la philos. allem. contemp.* (*Rev. de Métaph. et de M.,* abril-junio 1931), de G. Grasselli: *La fenomenologia di Husserl e l'ontol. di M. Heidegger* (*Revista di filosofia,* octubre-diciembre 1928) y de E. Grassi: *Empirismo e naturalismo nella filos. tedesca contemp.* (*ib.,* enero-marzo 1929), *Sviluppo e significato della scuola fenomen. nella filos. tedesca contemp.* (*ib.,* abril-junio 1929).

del interés general; esa defensa es una reacción automática de la naturaleza "contra lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia". Las Iglesias, por otra parte, representan el "sabio enfriamiento" de lo que los místicos depositaron, candente, en el corazón de la humanidad.

La evolución creadora se convierte, en este último momento de la especulación bergsoniana, en emoción creadora, en "amor" creador impulsado a su propia búsqueda. Este amor creador va a resolvernos un problema no planteado anteriormente: el de si la humanidad — término de una de las dos direcciones del "élan" — tiene su razón de ser en sí misma. El misticismo resuelve este problema en sentido negativo: para realizarse en plenitud, el hombre debe substraerse a su propio círculo, entregándose a un amor que suprima toda mediación con la energía que lo ha creado. La intuición mística es, entonces, la única acción que puede romper ese círculo y dar a lo humano contacto directo con lo divino. Si lo divino es la razón de ser de lo humano, queda iluminada la imagen última del filósofo: "el universo es una máquina de hacer dioses". Nuestra actitud en el mundo no ha de ser, pues, meramente contemplativa. La acción, la acción heroica es necesaria para quebrar el círculo. (Recuérdese la emigración del samsara y se advertirá ahora mejor por qué el pensamiento bergsoniano fué aparejado por algunos críticos a la especulación oriental). El misticismo cristiano es el más elevado, el más perfecto, según esto, precisamente porque ha sabido ser épico "hasta marchar a la conquista del mundo". La acción mística era un elevarse de la criatura hacia Dios para lograr la total identificación de las voluntades. Bergson concluye, bien místicamente, que la dirección del amor es la misma del impulso vital, es este impulso mismo "comunicado íntegro a hombres privilegiados que querrían imprimírselo a la humanidad toda y, por contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esta cosa creada que es una especie". La fórmula mística que expresa todo esto es mucho más escueta y punzante: *Dios quiere dioses.*

El místico es quien continúa la acción divina. Esta afirmación con que Bergson prolonga la línea de la evolución creadora, es un lugar común de la mística, el más común de sus lugares comunes. Los místicos sostienen que Dios nos crea un poco más cada día; la acción humana o divina de que los místicos nos hablan es eternamente reiterada; Dios, según los místicos, crea el mundo a cada instante, como el primer día; "la Biblia no es un libro cerrado, ¡la Biblia crece día a día!", exclamaba Novalis. Esta acción heroica es la vida más perfecta, porque es la más semejante a la divina. (Así queda vuelta del revés la defensa tomista de la vida contemplativa). El cielo padece fuerza...

El método para resolver el problema religioso ha de ser requerido, pues, a los místicos. No debemos, como el intelectualismo, comenzar dando una definición arbitraria de Dios y deducir luego su existencia. La naturaleza de Dios quedaría determinada a posteriori, cuando hubiésemos visto qué nos enseña la experiencia (la experiencia mística) acerca de un "ser trascendente tanto a la realidad sensible cuanto a la conciencia humana". Bergson incurre aquí en el mismo error que critica, pues empieza por definir a Dios como "ser trascendente", determinando ya en parte su naturaleza. El método, para no estar viciado, debe ser más radical: investigar la experiencia mística, que es un hecho, sin presuponer nada acerca del contenido de ese hecho. Pero un error mucho más grave de Bergson consiste en que *el filósofo no ha adoptado el método que aconseja;* es decir, no ha interrogado a los místicos,

ni ha partido del estudio de la experiencia mística. Prefirió ahondar el análisis del fenómeno vital y atender al juego de las líneas de la evolución, para terminar en lo que debió ser su punto de arranque. Y esta desviación del filósofo resulta más desconcertante si se piensa que la especulación bergsoniana había incidido, primitivamente, en el núcleo de la experiencia mística: el problema del tiempo.

El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia — que es el aporte fundamental de Bergson a la filosofía contemporánea, y que ha determinado toda una floración especulativa, cuyo ejemplo más brillante es el sistema de la naturaleza de Whitehead — queda inconcluso. Más extraño aún se nos aparece este olvido de Bergson cuando advertimos que ya otros pensadores intentaron proseguir el análisis del concepto de "duración", investigándolo precisamente en el fenómeno religioso, como en el caso de Mauss, de quien Bergson cita con elogio, y crítica, la teoría de la magia, sin prestar atención al estudio "sobre la representación del tiempo en la magia y en la religión", donde se llegaba a resultados como estos: En la magia y en la religión, *"las partes sucesivas del tiempo no son homogéneas"* y las que nos parecen iguales en magnitud, *"no son necesariamente iguales ni siquiera equivalentes"; "las duraciones no sólo no son concebidas como indefinidamente divisibles en partes distintas y homogéneas, sino que tampoco son concebidas como impenetrables las unas a las otras"; "los calendarios no tienen por objeto medir el tiempo, sino ritmarlo"* y su institución no tiende previamente ni únicamente *"a medir el transcurso del tiempo considerado como cantidad"*, pues *"procede no de la idea de un tiempo puramente cuantitativo, sino de la idea del tiempo cualitativo, compuesto de partes discontinuas, heterogéneas"; "las duraciones no fluyen con la misma rapidez"*; etc., etc.

Esto, en lo que respecta a la religión y a la magia. En lo que respecta al misticismo... ¿cómo pudo despreciar Bergson la importancia que al problema del tiempo concedieron sus propios maestros más o menos místicos? ¿Olvidó ya Bergson, desagradecidamente, el capítulo VII de la segunda Enéada de Plotino, y el libro XI de las Confesiones de San Agustín?...

No en vano insistió el maestro Eckart en resolver este misterio del tiempo, que le inspiró la maravillosa prédica sobre *Lucas I, 26.* La filosofía postkantiana, que revela una propensión mística turbulenta pero impetuosa, se empeñó en lo mismo (especialmente en el sistema de Schelling, pero también en Fichte y en Schleiermacher), comprendiendo que allí estaba la clave del problema religioso y de todos los problemas filosóficos, hecho que en forma indirecta señaló Kant al puntualizar que el tiempo era la forma *de todos los fenómenos.* Interrogando a los místicos propiamente dichos — a los que realizaron la experiencia y no a los que teorizaron sobre ella —, como lo querría el método que Bergson aconseja, se descubre también eso.

Esta última obra del filósofo ofrece, no la solución de un problema, sino la indicación de *dónde está el problema.* Tiene, por ello, no valor de aporte sino significado personal de conversión. Expresa el convencimiento de que aquel "reabsorberse en el todo" (obscura función asignada al esfuerzo filosófico en *L'evolution créatrice*) ha de ser buscado en la intuición mística y no en la especulación teorética acerca de esa intuición. La intuición bergsoniana es, ahora, franca intuición mística, sin regateos ni coqueterías.

Puede argumentarse que estas conversiones son la negación de toda filosofía. Eso equivaldría a resolver en uno de los muchos sentidos posibles las relaciones entre la mística y la filosofía. A los simples teorizadores discursivos, los místicos

contestarán con la frase ya contenida en un libro religioso oriental: "vosotros sois como los pastores que cuentan las vacas ajenas". Pero la solución de esas relaciones podría buscarse en otro sentido. Nosotros nos limitaremos a recordar una sospecha de Simmel — quien ya había señalado toda la importancia de la mística al contraponer Eckart y Kant y reducir a las de esos dos filósofos todas las tentativas para comprender la totalidad del ser —. La sospecha de Simmel es ésta: *No sostengo que la mística deba atribuirse sin reservas a la filosofía; quizá sea una formación autónoma, más allá de la ciencia y de la religión.*

De Bergson podríamos decir, ahora, lo que él ha dicho de Plotino: "Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d'en fouler le sol". — *VICENTE FATONE.*

HUSSERL Y HEIDEGGER (1)

La fenomenología es una dirección relativamente joven de la filosofía contemporánea, al menos en el sentido en que la concibió Husserl. Sus primeras afirmaciones se encuentran en las ya famosas *Investigaciones lógicas;* pero sólo en una obra posterior del mismo Husserl — las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* — es donde se llega a una concepción completa y rigurosa de la doctrina de las esencias. Aquí Husserl formula, en franca oposición a toda actitud psicologista, su método de contemplación de "esencias dotadas de sentido" y desligadas del individuo, del lugar y del tiempo en que empíricamente se presentan.

A partir de Husserl, la fenomenología va siendo objeto de sucesivas aprobaciones y rechazos, de elaboraciones y transformaciones. Mas, al mismo tiempo, no es raro que se la desconozca o que se la interprete torcidamente. Crece y se expande en Alemania con relativa rapidez; se pliegan a su causa pensadores como Pfänder, Scheler, Geiger, Reinach, Hildebrand, Misch. Pero al paso que se va haciendo conocer, se disgrega cada vez más. Hoy casi sería preferible hablar de fenomenologías, y no de Fenomenología. Pues aunque el pensamiento básico de Husserl se mantiene quizás invariable en sus sucesores, la *totalidad* del sistema ha sufrido muchas y grandes alteraciones. Por eso hoy se siente, más viva que nunca, *la fenomenología misma como problema.*

Paralelamente al desarrollo de la fenomenología, otros filósofos se orientaban, por rumbos distintos, hacia el viejo ideal filosófico del *conocimiento de la vida.* La filosofía de la vida, entre cuyos grandes maestros figuran Platón, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, tornó a ser cultivada en los últimos decenios por pensadores como Dilthey, Bergson, Eucken, Spengler, Keyserling, Simmel. Claro es que no pudo faltar una influencia recíproca entre esas dos grandes corrientes. Así nacieron obras capitales, como las de Max Scheler, en parte influídas por Bergson y en parte basadas en el método de la intuición esencial, de Husserl.

(1) Síntesis del estudio de FRANZ MUTH, *Edmund Husserl und Martin Heidegger. Ihrer Phänomenologie und Weltanschauung.* Universidad de Munich, tesis de doctorado, 1931.

A primera vista no hay dificultad ninguna en considerar que *Ser y tiempo*, de Heidegger, proceda de parecido cruce y sea justamente la más alta muestra de esa intuición de lo vital. Pero conviene guardarse de clasificaciones precipitadas. El problema de Heidegger — por lo menos el que hasta ahora ha tratado — no es el de la vida, sino el del hombre: el problema ontológico de la existencia humana, que Heidegger distingue explícitamente del de la vida. Para Heidegger, la ontología de la existencia humana es previa a la de la vida. La vida sólo puede ser indagada después de una auto-interpretación de la existencia.

I. LA FENOMENOLOGIA EN HUSSERL Y EN HEIDEGGER

1. *Fuentes, influencias, métodos, fines*

Husserl procede de la psicología de Brentano y se va emancipando paulatinamente de toda influencia psicologista, para andar por su propio camino (no alejado, por cierto, del de la escolástica).

En cambio Heidegger obedece a muy otras influencias: Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Yorck de Wartenburg, Dilthey, Bergson, Schelling, Lukacs, etc. Claro que no siempre hay que entenderlas en rigor como *influencias*: a menudo son simples parecidos, que acaso tengan su raíz en la parecida contextura espiritual de los filósofos de que se trate. Si de la obra de Heidegger, en oposición al acentuado intelectualismo gnoseológico de la de Husserl, puede decirse que está teñida de voluntarismo ético, sería absolutamente falso inferir de aquí que ella esté sujeta a la influencia de tal o cual pensador voluntarista. Pero sí puede hablarse con seguridad del influjo ejercido en Heidegger por Kierkegaard, Dilthey y Husserl, de modo que las diferencias entre Heidegger y Husserl no sólo se explican por la personalidad singular de Heidegger, sino por adaptación de las ideas de esos filósofos. Y aunque el método lo tome, en parte, del autor de las *Ideas*, el objeto de *Ser y tiempo* — el hombre — está aludiendo a las investigaciones de Dilthey; y las valoraciones éticas esparcidas a lo largo de la obra, de inconfundible raigambre en la teología cristiana, traen a la memoria el nombre de Kierkegaard. Lo que resalta aún más si se tiene en cuenta que el fenómeno de la angustia, al que han extraordinaria importancia asigna Heidegger, es también tema cardinal de la filosofía de Kierkegaard.

El fin, netamente ontológico, que se propone Heidegger — el sentido del ser — dirige la estructura íntegra de su obra. Heidegger no se detendría a considerar la existencia humana si ello no fuera necesario para alcanzar el sentido del ser en general. Haya sido o no alcanzado ese fin, lo indudable es que Heidegger lo plantea en términos inequívocos, reduciendo el análisis del hombre a mera etapa provisional de su investigación. Asimismo el método fenomenológico pasa a ser simple medio, indispensable, pero insuficiente.

No ocurre lo mismo con Husserl. También en él influye de manera decisiva, sin duda, el fin que se propone. Pero las relaciones entre la materia, el fin y el método de su obra son esencialmente distintas de las de Heidegger. En Husserl coinciden el fin y el método: uno y otro se identifican, en las *Ideas*, con la fenomenología misma. Y el medio o materia de su análisis es la conciencia pura y sus datos (prescindiendo aquí de las afirmaciones metafísicas de Husserl). En resumen:

Husserl: 1. Fin que se propone: Exposición de la fenomenología y de la filosofía fenomenológica.
2. Medio o materia: La conciencia pura y sus datos.
3. Método: El fenomenológico.

Heidegger: 1. Fin que se propone: Indagación del sentido del ser en general.
2. Medio o materia: El modo de ser del hombre, la existencia humana.
3. Método: El fenomenológico, combinado con los métodos de Dilthey y de Kierkegaard.

En Husserl nos encontramos ante la conciencia como ante una pantalla cinematográfica en la que van apareciendo distintos fenómenos, de sentido claramente analizable. En Heidegger la conciencia es como el baño fijador en fotografía, en que el "sentido de la existencia", todavía confuso, aunque ya presente en germen, es revelado mediante un cuidadoso análisis. Aquí no se trata de determinar los distintos fenómenos de conciencia — o la conciencia misma — en su esencia necesaria, sino del conocimiento *total* del hombre. Ya no basta la pantalla cinematográfica ni la lente de la pura conciencia: Lo que hay que explorar es todo ese aparato de proyección — el hombre —, con sus complicados mecanismos interiores: revelación, angustia, formas de existencia. El escenario de esta pesquisa no puede limitarse a la sola conciencia, a sus noesis y sus momentos noemáticos, como sucedía en Husserl; sino que por fuerza se requiere una base mucho mayor, en la que todos los elementos aprovechados por la fenomenología, e incluso la visión fenomenológica de esencias, no pasan de ser un factor mínimo y accesorio: una ruedecilla en el engranaje total del conocimiento ontológico de la existencia humana.

Esto importa un avance filosófico muy significativo, y de consecuencias imprevisibles. La existencia del filósofo mismo pasa a ser esencial en la revelación del mundo (y, por lo tanto, de sí propio). Es preciso que el lector sienta por propia vivencia las afirmaciones del filósofo. Expresiones como *estar arrojado, torbellino, huída,* no son para pensadas conceptualmente. De ahí, muchas veces, la dificultad de entender a Heidegger: no basta el intelecto; es necesaria la colaboración de la personalidad entera, con su vida sensible y afectiva, que tiene también su lógica especial y que sabe responder — por ejemplo al problema de la angustia ante la muerte — con un decidido *sí* o *no*. Tampoco se propone Heidegger ofrecer una visión sistemática del mundo o una determinada posición del hombre ante el mundo, sino aquellos principios de existencia humana que son válidos para todo hombre. Pues formas de existencia como el temor, la angustia, etc. tienen, según Heidegger, un sentido unitario y eterno en todos los hombres.

2. *La bipartición heideggeriana de la existencia*

Sus consecuencias para la fenomenología

La fenomenología se propone llegar a lo esencial de los datos de la conciencia, a la fuente de todo conocimiento inmediato, allí donde los datos últimos son directamente aprehensibles. Para esto señala Husserl varios caminos. Uno de los más importantes es sin duda la reflexión de la conciencia sobre sí misma: La intuición toma entonces por "objeto intencional" a la propia conciencia. Pero cabe además una reflexión en segundo grado, cuyo objeto intencional será aquella primera reflexión

sobre la conciencia. Y así puede proseguirse, etapa tras etapa, *ad infinitum*, y siempre con perfecta unidad de método y con terminología inequívoca y rigurosa, a pesar de la extrema complejidad del objeto estudiado.

Heidegger quiere, en cambio, determinar ontológicamente el hombre, para llegar a través de él — o, como dice Heidegger, a través de la existencia humana — al sentido del ser en general. Lo peculiar de la existencia es captarse a sí misma como algo que es, como un ente. El órgano de captación de la existencia por sí misma es la *preocupación*. Pero la preocupación no podría posesionarse de la existencia si no estuviera receptivamente abierta al mundo. Los modos de esta actividad receptiva son la comprensión, la situación existencial y la palabra. Mediante ellas es como la existencia puede aprehenderse a sí misma como "existencia en el mundo", "arrojada" en medio de posibilidades susceptibles de realizarse en ella en todo momento.

Cuando la existencia se considera desnudamente a sí propia y se siente acercar a su fin, a la muerte, surge la angustia. La angustia es la situación primaria de la existencia, la más adecuada para revelarle su propio ser inmediato. Pero la existencia tiende invenciblemente, no a considerarse a sí misma, sino a huir de esta angustiosa autocontemplación y a perderse en el mundo, especialmente en el mundo de la acción útil. Se refugia en una segunda manera de ser, en el "se..." anónimo (se dice..., se hace...) de la vida común, donde los tres modos de aprehensión del mundo subsisten todavía, pero como rebajados — *caídos* — a un plano inferior: la comprensión se torna inteligibilidad; la situación primaria de la angustia pasa a temor; la palabra, a discurso y escritura. Esta *caída* de la existencia en el mundo lleva al ser "impropio" (pero que pertenece a la esencia de la existencia con iguales títulos que el ser "propio"). Y es menester una determinación heroica para contrariar ese impulso de la existencia hacia la "facticidad".

A primera vista, ninguna relación parece haber entre estas afirmaciones de Heidegger y el método fenomenológico. Pero, bien mirado, la filosofía de Heidegger importa poner en discusión nada menos que la validez general de la fenomenología. No es el caso de decidir si Heidegger, personalmente, lo ha hecho, y si lo ha hecho con rigor científico. Ello es que el problema esencial de Heidegger interesa fundamentalmente al valor del método fenomenológico. Una existencia "arrojada" en medio de las cosas y perdida en el "se..." ¿cómo puede llegar a un conocimiento último de esencias, tal como aspira a alcanzarlo la fenomenología?

Pero cabría admitir la posibilidad de que el fenomenólogo adoptara, permaneciendo fiel a su método, la escisión heideggeriana de la existencia en propia e impropia. Esto determinaría el establecimiento de dos esferas de investigación — la del *yo mismo* y la del *se...* —, cada una con sus propios fenómenos, y ambas igualmente necesarias para la reconstitución de la existencia total. El mismo Heidegger, en *Ser y tiempo*, ha procedido de esa manera. Cierto que dedica mayor espacio a la fenomenología de la existencia humana impropia, pero no se limita exclusivamente a ella. Y como remate de su obra ensaya una exposición de las relaciones mutuas entre ambas formas de existencia. Tal procedimiento de análisis en tres etapas — existencia impropia, existencia propia, pasaje de una a otra — se advierte con claridad de esquema en *¿Qué es Metafísica?*

3. *Intelectualismo y voluntarismo*

En Husserl, la fenomenología es aún obra de la inteligencia reflexiva. Atiende también, sin duda, a todos los demás objetos de conciencia y a sus distintos modos de presentarse a la conciencia — voluntad, deseo, imaginación, presentimiento —, pero el hombre en cuanto sujeto que observa y analiza continúa sobre todo en actitud intelectual y receptiva, aunque su instrumento sea la intuición.

Para Heidegger, el hombre como pura inteligencia es incapaz de llegar al conocimiento último. Debe poner en juego todas sus capacidades de revelación para poder apoderarse del mundo, es decir, según Heidegger, apoderarse de sí mismo. Se trata de una toma última de posición ante la existencia, en la que participan todas las "partes" del hombre según su modo peculiar de servir a la revelación. Tal auto-reflexión del hombre — en que éste se coloca frente a sí mismo para ver cómo es arrastrado, de momento a momento, hacia la muerte, y cómo está "arrojado" en el mundo — es un acto de severa "voluntad de verdad", que ha de tener asimismo su papel en la fenomenología. La auténtica investigación fenomenológica exige también elevación y heroísmo. La voluntad de auto-consideración, de captación del núcleo esencial de la propia existencia, es supuesto previo de todo verdadero conocimiento fenomenológico.

4. *La intuición fenomenológica*

El método de Husserl se basa en la visión intelectual de esencias que se dan en la conciencia. Ya sabemos, especialmente después del hermoso trabajo de Teodoro Celms sobre *El idealismo fenomenológico de Husserl*, que "visión", en ese sentido, es la aprehensión intuitiva de los datos usuales de la conciencia tal como se ofrecen directamente al sujeto observador.

El intuicionismo fenomenológico experimenta, en Heidegger, una importante transformación o, más bien, un intenso desarrollo ulterior. El concepto que Heidegger introduce en lugar del de intuición es el de *revelación*. Ya hemos visto los tres modos posibles de revelación, últimas fuentes de las que puede surgir la imagen de un mundo: el hombre es un ser que comprende, que vive una situación existencial y que articula en lenguaje el contenido de su conciencia.

Pero con esto no queda agotado el desarrollo de la idea de intuición en Heidegger. También la zona iluminada por la intuición se amplía visiblemente. En Husserl la intuición es necesaria para que el dato de la conciencia pase de objeto de arrobamiento a objeto de aprehensión intelectual. En Heidegger, todo — existencia, mundo — descansa en la revelación, que saca a luz el "estar en el mundo" como situación existencial y nos hace accesible el sentido de la preocupación. No se trata, como en Husserl, de distintos modos del ser que, gracias a la intuición, captamos en su raíz como un ser único, sino de una brusca revelación de ese ser que es el hombre y que al principio se nos ocultaba. En Heidegger la intuición es la base última, no sólo de la fenomenología como ciencia de las ciencias, sino del mundo (que en el idealismo heideggeriano es, en último instancia, el hombre mismo). La intuición radica esencialmente en el hombre, y revela el hombre a sí mismo.

5. *El concepto de existencia*

En el lenguaje corriente se suele entender la palabra *existencia* en dos sentidos. Hablamos de "la lucha por la existencia", de "afirmación de la propia existencia": en este caso, existir significa vivir y actuar en el mundo. Pero también decimos que una cosa "no existe" o que "no existe en la realidad": con esto nos referimos a lo que en escolástica se entiende precisamente por *existentia*, en contraposición a *essentia*. Y fuera de este sentido ontológico, la filosofía se plantea también el problema de la existencia en lógica, al ocuparse de la interpretación de la cópula *es* y del valor de los juicios "existenciales".

Las *Ideas*, de Husserl, presentan la existencia bajo tres concepciones distintas:

1. Como existencia *eidética*: enlazada a la esfera vivencial rigurosamente sujeta a leyes. Husserl se refiere a las posibilidades de la esfera vivencial de ofrecer una estructura de sistema perfecto (por ejemplo, de nociones espaciales).

2. Distingue entre la existencia llamada *presuntiva* y la *absoluta*. El mundo exterior sería de existencia meramente presuntiva; pero la vivencia misma, el dato de la conciencia, tienen existencia absoluta. Es posible que tal o cual objeto no exista como realidad y sea, por ejemplo, simple imaginación o ensueño; pero no hay duda de que la percepción de ese objeto, con todas sus cualidades, existe *en absoluto* como percepción.

3. Finalmente, Husserl se refiere a la existencia, en oposición a la esencia, como a lo individual o fáctico frente a lo ideal o eidético.

Aunque Heidegger no está libre de la influencia de Husserl, su concepción de la existencia es muy otra. Cuando él habla de la existencia del hombre, no se refiere, claro está, a su ser físico, pero tampoco al alma, ni a una combinación o compromiso entre ésta y aquél. Alude más bien a una forma peculiar de ser: la existencia humana; concepción original, sin antedecentes *directos* en la historia de la filosofía. Lo peculiar de la existencia es ser un fluir en el tiempo, que transcurre, sin embargo, según leyes firmes.

¿Qué importancia tiene esto para la fenomenología como método? ¿En qué se distingue el concepto de existencia en Heidegger del de Husserl, en relación con el método fenomenológico?

En Husserl el problema de la existencia debe subordinarse a la fenomenología. En Heidegger al revés: la fenomenología sólo se justifica sobre la base de la idea de existencia. La fenomenología como ciencia es ya un modo de existencia. Por otra parte, en Heidegger la fenomenología se vuelve, de manera consciente y radical, hacia el problema de la existencia, a fin de aclararlo, mientras en Husserl se concentra en especial sobre sus propios problemas.

Pero más importante es la respuesta a la primera pregunta: ¿Qué implica esto con relación al método fenomenológico? ¿Gana algo la fenomenología con esta nueva actitud preconizada por Heidegger? Y este cambio de rumbo — cambio del objeto de investigación — ¿determina una transformación íntima de los métodos? Sin duda. La orientación hacia lo existencial opera en la fenomenología una suerte de *intensificación*. La fenomenología se torna, así considerada, el punto más alto de la vuelta consciente de la existencia sobre sí misma: el foco absoluto de toda la actividad cognoscitiva.

Por otra parte, la fenomenología está condicionada a la vez por los factores existenciales que la rodean. Para Heidegger, es claro que la fenomenología debe atender a los problemas ontológicos, pero igualmente claro es que el camino hacia el ser sólo puede abrirse mediante una previa dilucidación de la existencia humana.

6. *La fenomenología en* Ser y tiempo, *de Heidegger*

La fenomenología en el sentido de Husserl es, para Heidegger, una ciencia. Tiene sus raíces — lo hemos visto — en la existencia. Pero no es más que una forma, derivada y venida a menos, del comprender existencial, puesto que tanto la intuición como el pensamiento son ya formas "rebajadas" del comprender. Pero la comprensión, como la palabra y la situación existencial, es un modo de revelación de la existencia, y por lo tanto es aquí donde en propiedad arraiga la fenomenología.

Husserl no va tan lejos. Entiende la fenomenología como doctrina descriptiva de la esencia de los datos de la conciencia pura. Su instrumento sería una visión interior que capta lo eternamente necesario de la conciencia. Pero Husserl no se refiere explícitamente a la conciencia como *humana* ni busca apoyo para su doctrina en la totalidad del hombre como tal.

II. LA FILOSOFIA FENOMENOLOGICA

1. *El problema del mundo exterior*

Husserl separa claramente la *fenomenología pura* de la *filosofía fenomenológica*. Se trataría en el primer caso de una ciencia rigurosa y sin supuestos; en el segundo, de una concepción del universo sobre base fenomenológica. Es precisamente en la filosofía fenomenológica donde mejor resalta la posición de Husserl ante el problema del mundo exterior.

Husserl no admite una interacción entre conciencia y realidad. Considera la conciencia como un complejo cerrado en sí mismo. El mundo tempoespacial tiene existencia meramente "intencional", relativa a una conciencia. Sin embargo, podría pensarse que Husserl admite la existencia de un ser, heterogéneo con respecto a la conciencia y por lo tanto no aprehensible por ella, aunque existente como "cosa en sí". Pero también esto lo niega Husserl. Según él, todo lo que es debe ser experimentable por la conciencia, aun cuando de hecho no haya sido experimentado por ella. Pero los seres esencialmente heterogéneos con respecto a la conciencia — como serían esas "cosas en sí" — no pueden ser experimentables por la conciencia.

En la obra de Husserl ocurren en rigor dos conceptos de mundo. Uno de ellos alude, en el sentido del realismo corriente, a la totalidad de los objetos independientes de la conciencia: concepto combatido en absoluto por Husserl. El otro, en sentido plenamente idealista, lo refiere todo a la conciencia, cuyas estructuras noéticas y noemáticas dadoras de sentido son lo único que pueda constituir un mundo: esta concepción es la que Husserl sostiene explícitamente. Pero entonces el idealismo de Husserl, con su yo amurallado en una conciencia para la que no existe lo exterior, debe necesariamente conducir al solipsismo. Recuerda en esto a la monadología de Leibniz, cuya "armonía preestablecida" tiene que ser aceptada también por Husserl

si admite innumerables mundos colocados uno junto a otro y que, aunque no puedan corresponderse — por las razones arriba mencionadas —, al menos parecen hacerlo.

Para llegar al sentido del ser, último fin que se propone Heidegger, es menester un profundizado análisis fenomenológico de la esencia del hombre, que es el único ente capaz de reconocer la esencia del ente. El análisis capta la manera de ser del hombre, que es un ente y que a la vez se capta como tal *en su existir*. La existencia constituye una unidad fenoménica (aunque consta de diversos *existentialia*) que tiene por característica estar en un mundo: en su mundo.

En *¿Qué es Metafísica?*, Heidegger vuelve a referirse al problema de la existencia relacionándolo con el del conocimiento científico. El hombre — un ser entre otros — "hace ciencia". Este hacer ciencia equivale a la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad del ser, de tal suerte que en esa irrupción, y mediante ella, el ente irrumpe en lo que es y en como es: de esta manera el ente se revela a sí mismo.

Heidegger parece alejarse, por tanto, de todas las formas usuales del idealismo. ¿Será, pues, realista? No. Es verdad que se acerca más al realismo que al idealismo, como que defiende la posibilidad de existencia de lo real y distingue con todo rigor entre el *ente* (lo que es) y el *ser*. Pero Heidegger no se adscribe ni al realismo ni al idealismo, y a propósito del realismo declara su oposición, en el sentido de que "el realismo considera que la realidad del mundo necesita ser demostrada y que es a la vez demostrable, afirmaciones ambas que la posición existencialista niega". La realidad, para Heidegger, no es demostrable: es una evidencia última que está más allá de toda demostración.

En resumen:

a) EL PROBLEMA DE LA REALIDAD Y DE LO REAL

En Husserl	En Heidegger
1. Realidad, lo real.	1. Realidad, distinta de lo real.
2. Lo real y la realidad son modos de conciencia.	2. Lo real es la cosa en sí. La realidad es un modo de existencia (estar presente).
3. Lo real, considerado objetivamente no puede ser exterior al mundo.	3. Lo real, aun objetivamente, puede ser exterior al mundo.
4. Husserl toma posición ante el problema de la realidad como problema metafísico.	4. Heidegger no toma posición ante el problema de la realidad como problema metafísico.

b) EL PROBLEMA DEL MUNDO

En Husserl	En Heidegger
1. El concepto de mundo es alterado en sentido idealista.	1. El concepto de mundo, también en Heidegger, es alterado en sentido idealista.
2. La *conciencia* pasa a ser la sustancia y fundamento del mundo.	2. La *existencia* pasa a ser la sustancia y fundamento del mundo.
3. El mundo es un ente fuera del cual no puede existir ninguna otra cosa.	3. El mundo no excluye un ente exterior a él.
4. El mundo resulta "intencionalmente" de estructura noético-noemáticas.	4. El mundo, como parte de la existencia, es afirmado necesaria y primariamente con la existencia misma.

c) *EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA AJENA*

En Husserl	En Heidegger
1. Husserl habla de "corrientes extrañas de conciencia", de "mundo intencional" y de "corriente propia de conciencia".	1. Heidegger habla de "existencia impropia" (se...) y de "existencia propia".
2. En Husserl se concede lugar todavía a una conciencia unitaria que participa del "mundo intencional".	2. En Heidegger, la *existencia* correspondiente a la *conciencia*, de Husserl, se escinde en dos mitades, de las cuales la "impropia" atestigua el fenómeno de la existencia ajena (coexistencia).

3. Tanto en Husserl como en Heidegger se prescinde, en gran parte, del tratamiento fenomenológico de los modos de conciencia objetivos, es decir, de los que apuntan hacia la existencia de otros sujetos en cuanto seres independientes. Por eso mismo no se ve cómo ambos filósofos, al aceptar existencias (o corrientes de conciencia) independientes, puedan pensar razonablemente una correspondencia o coincidencia entre ellas — sea en forma de "mundo intersubjetivo" o en forma de "se..." — sin caer en el solipsismo.

2. *El problema del tiempo*

Este punto es particularmente significativo en el estudio de las relaciones recíprocas entre Husserl y Heidegger.

En Husserl hay que distinguir entre un tiempo trascendente, es decir, situado más allá de la conciencia, — tiempo cósmico, objetivo o del mundo (en sí) — y un tiempo dado en forma inmediata en una conciencia. Este tiempo inmediato y evidente es el que la fenomenología analiza en primer término. Husserl lo llama simplemente *tiempo fenomenológico*.

En la experiencia interna puede presentarse fenoménicamente el tiempo trascendente; pero, en principio, no tiene sentido suponer entre la representación y lo representado una analogía de estructura que presupondría a su vez unidad de esencia.

Husserl no estudia con especial detenimiento el tiempo cósmico y los modos de conciencia correspondientes. Este aspecto de la investigación fenomenológica lo deja a Heidegger, que amplía considerablemente ese primer punto de arranque, elaborándolo por vías propias.

El autor de las *Ideas* se vuelve con mucho interés al tiempo fenomenológico, tanto más cuanto que destaca el extraordinario papel del tiempo como forma básica de la conciencia. Es "una forma necesaria de enlace entre unas vivencias y otras". Sólo la existencia de un pasado, un presente y un futuro es lo que permite captar y experimentar un "fluir de conciencia". Toda vivencia tiene necesariamente duración. Toda vivencia empieza por ser tensión hacia el futuro y pasa luego a ser pasado. Experimentamos la vivencia en el tiempo, y podemos, simultáneamente con ella, "vivir" el tiempo mismo. A la conciencia del ahora se enlaza por fuerza la del pasado inmediato, que, en cuanto conciencia, ya es también un ahora. Ninguna vivencia puede cesar sin que sobrevenga la conciencia del cese mismo y del haber cesado, y esta conciencia es, nuevamente, un ahora. El fluir vivencial es una unidad sin fin que abraza todas las vivencias de un yo puro.

Volvámonos ahora a Heidegger. Característica de toda su obra (no sólo de *Ser y tiempo*) es el querer presentarse como rigurosamente científica. Este deliberado deseo se manifiesta de modos distintos. Heidegger se crea una terminología propia (a veces demasiado propia) y toma posición frente a las ideas de los grandes pensadores — Kant, Hegel, Dilthey, etc. —. Como hemos visto, lo decisivo en su método no es sólo la fenomenología. Verdad que, como para Husserl, la respuesta al problema del ser ha de nacer y desarrollarse partiendo de la conciencia transcendental (aunque extendiéndose luego a la existencia), pero, con todo, esto se realiza de manera muy peculiar en Heidegger. Comienza por adelantar una afirmación sin haberla en rigor demostrado: un "pre-ataque" al problema. Luego trata de mostrar lo admisible o inadmisible de ese a modo de proyecto o hipótesis. El problema del tiempo, tratado en Heidegger con mucho mayor detalle que en Husserl, lo es precisamente con ese método.

Recordemos la distinción heideggeriana entre existencia humana propia y existencia humana impropia. Propia es la existencia del hombre decidido a la muerte y que enfrenta sin prejuicios su situación personal de hombre. Impropia es la existencia del que huye de sí mismo y se disipa, como ser anónimo, en la sociedad. En estas dos posibles formas de existencia se basa el característico dualismo que, en *Ser y tiempo,* atraviesa de un cabo a otro el análisis del hombre, y que en la segunda parte de la obra, en el estudio del problema del tiempo, reaparece también como principio fundamental (porque, en efecto, la existencia propia vive el tiempo de modo muy distinto que la impropia).

El núcleo de la existencia es, para Heidegger, la preocupación, que está esencialmente enlazada al hecho de encontrarse el hombre en un mundo. Sólo este "estar en el mundo" es lo que posibilita el contacto con la realidad presente, con el mundo circundante y con el de los demás hombres, y es también lo único que puede explicarnos la preocupación misma. La preocupación está siempre dirigida hacia algo. No sólo en el sentido de referirse a un objeto, sino además en el de tensión o espera de lo porvenir. También tiene sus raíces en el pasado, pues de lo contrario nunca podría captarse a sí misma en su arrojamiento en el mundo (facticidad). Y el tercer modo posible de temporalidad — el presente — también está encerrado en la preocupación, pues el contacto de ésta con lo pasado y lo futuro puede realizarse sólo mediante la actualización de uno y otro. Pero el tiempo, dice Heidegger, no es una cinta, un rollo exterior de película que, a través del presente, va desenrollándose desde el futuro al pasado. El tiempo se actualiza en el "aparato" mismo de la preocupación.

Otros caracteres del tiempo se revelan en el curso del análisis de la existencia. Tal, por ejemplo, el *éxtasis.* El significado usual de este término es el de arrobamiento: el de los santos, de los místicos, de los visionarios y profetas, es decir, de hombres cuya vida interior es *arrancada* de la actividad y pensamiento cotidianos (*éxtasis* significa en griego "desquiciamiento, salida de su lugar"). Pero Heidegger no se refiere, al hablar de éxtasis, a esa peculiar situación de ánimo, sino al acto mismo de ser "arrebatado". Pasado, presente y futuro confieren a la preocupación el poder volverse hacia algo, estar en algo, esperar algo. Revelan el tiempo como un ser que traslada la preocupación hacia un objeto o situación, pero a costa de arrancarla del centro de la existencia. Desde ese punto de vista, el tiempo sería, pues, desquiciador: "extático".

De igual modo que Husserl, Heidegger también habla de un horizonte temporal.

Pero en Heidegger no es un horizonte de la experiencia interna; no se reduce al antes, ahora y después que unifican el fluir de la conciencia. Es un horizonte que da base y sentido a la preocupación: sin "éxtasis" la preocupación no sería posible. A esta concepción de las relaciones entre tiempo y preocupación está enlazada la tesis de que el tiempo es el horizonte de toda comprensión del ser, y aun del ser mismo, pues sólo él, el tiempo, es capaz de "desquiciar" el hombre hacia el ser.

Heidegger señala otros dos rasgos esenciales del tiempo:

1. *El tiempo se realiza partiendo primariamente del futuro.* "En la enumeración de los éxtasis — dice Heidegger — hemos nombrado siempre en primer término el futuro. Esto debe significar que, en la unidad extática del tiempo primario y propio, el futuro ocupa lugar privilegiado, aunque el tiempo no consiste en una acumulación y sucesión de éxtasis..."

2. *El tiempo primario es finito.* En primer lugar, es finita la existencia: Se dirige a la muerte, que es su fin seguro e irremisible. Por eso su tiempo es también finito. El tiempo que yo "vivo" instantáneamente en mí mismo y que se va realizando en mí en el pasaje de un ahora a otro ahora, este tiempo debe terminar cuando termine yo mismo como hombre, es decir, debe terminar con mi muerte. Todo hombre siente, en su interior, que su tiempo es finito, que sus horas están contadas. Quien viva su existencia propia y quiera captarse ontológicamente a sí mismo sentirá, pues, su propio tiempo como finito.

¿Qué debe entenderse por *tiempo de la existencia impropia?* Recuérdese que esta forma de existencia es la del hombre que, huyendo de la carga del conocimiento propio y de la existencia propia, se orienta hacia las cosas, con lo que encubre sin cesar incluso la realidad de los problemas relativos a esas mismas cosas. El hombre que no se atreve a mirar de frente su propia muerte, se refugia en ese "se..." colectivo en que "*se* suele morir", en que la propia muerte, "nivelándose", pasa a ser un acaecimiento usual y cotidiano. Para este tipo de existencia, el tiempo se resuelve en una sucesión de ahoras puntuales, con los que "*se* cuenta" y a los que "*se* utiliza". Y ése es el único tiempo que miden los relojes.

Semejante forma impropia del tiempo tiene su raíz en el tiempo propio. Si la existencia del hombre no fuera esencialmente temporal, nunca podría llegar ni siquiera a la concepción impropia del tiempo. El tiempo propio es, por tanto, condición necesaria del impropio. Y es también su causa, pues su angustiosa finitud empuja a la existencia a admitir un tiempo "nivelado", infinito, despojado de toda coloración de destino individual, aplastado bajo el "nivel" de las preocupaciones diarias.

La concepción heideggeriana del tiempo impropio puede resumirse en las siguientes proposiciones:

1. El tiempo impropio deriva del propio, que es su fundamento y su causa.
2. El tiempo impropio es la "nivelación" del tiempo existencial a las cosas, a las relaciones útiles, a las pequeñas preocupaciones diarias.
3. El tiempo impropio estorba el acceso al recto conocimiento, en todas las ciencias relacionadas de algún modo con el problema del tiempo.

Veamos ahora las afirmaciones presentes en las *Ideas,* de Husserl, que han podido servir a Heidegger de punto de partida para su concepción del tiempo.

I. En primer lugar, la *distinción entre tiempo objetivo o cósmico y tiempo*

fenomenológico. Heidegger hace suyo este dualismo, pero ilumina de manera totalmente nueva las dos formas de tiempo:

1. Ya no se refieren, en Heidegger, a la "conciencia fenomenológicamente depurada", sino a la existencia: El punto de vista fenomenológico es sustituído por el ontológico.

2. Las dos formas del tiempo constituyen una compleja y trabada estructura de la existencia, cuyos hilos va siguiendo Heidegger detalladamente.

3. Y constituyen, finalmente, un destacadísimo factor de la escisión de la existencia en propia e impropia.

II. *El tiempo cósmico.* Son indudables las relaciones entre el tiempo cósmico, de Husserl, y el tiempo impropio, de Heidegger. En ambos casos se trata de un tiempo del mundo, tiempo pretendidamente "objetivo". Pero en *Ser y tiempo* las expresiones *mundo* y *objetivo* cobran un significado muy particular, lo que determina también una concepción peculiar del tiempo objetivo. Este no es, para Heidegger, un tiempo realmente independiente del hombre, ni es tampoco el tiempo de un mundo objetivo: Hay que entenderlo más bien como un tiempo que ha sido artificialmente objetivado y "mundanizado" para regular el curso de la existencia impropia. Con lo cual Heidegger se aleja decididamente del idealismo de Husserl y entra en pleno análisis ontológico de la existencia.

III. *El tiempo fenomenológico* como forma unitaria del fluir de la conciencia. A esta idea de Husserl parece remontarse la concepción heideggeriana del tiempo propio. En efecto, Heidegger alude, al hablar de tiempo "extático" propio, a aquella forma de existencia que hace posible, en el momento actual, la aceptación de la muerte y el conocimiento del "estar arrojado en el mundo" (facticidad): forma de existencia que, por encima del ahora, revela al hombre su pasado y su porvenir, determinando por consiguiente la unidad de su destino.

En Husserl, el tiempo fenomenológico modifica y configura el horizonte de las vivencias que a través del presente van pasando sin cesar del futuro al pasado. En cambio en Heidegger el tiempo propio forma y hace posible la experiencia interna y el horizonte vivencial. Es la sola dimensión psíquica en que pueden tener lugar el "desquiciamiento" y la objetivación como modos de captación del ser. — *R. L.*

PSICOLOGIA CIENTIFICO - CULTURAL Y PSICOLOGIA DE LA "GESTALT" (1)

LA imposición de las categorías y métodos naturalistas a la realidad mental es procedimiento característico de la psicología clásica. Es natural que tales métodos y categorías, fundamentalmente inadecuadas a su objeto, llevaran a una incomprensión radical de la vida creadora del espíritu. De ahí tentativas como las del asociacionismo, behaviorismo, psicología sin alma, reflexología, donde el afán de explicar lo psico-

(1) Notas del seminario libre de psicología dirigido por el profesor Francisco Romero.

lógico inmovilizándolo en relaciones cuantitativas, matemáticamente formulables, importa un continuo falseamiento de la experiencia psíquica inmediata.

El reclamo de una actitud respetuosa de la realidad psíquica, condición necesaria para una ciencia auténtica de la vida mental, es escuchado casi al mismo tiempo por dos pensadores, que reaccionan de distinta manera pero sobre la misma base. Bergson sostiene su tesis sobre "los datos inmediatos de la conciencia" en 1889; poco después, en 1894, Guillermo Dilthey presenta sus *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica.* Ambos autores se vuelven contra la tradicional psicología explicativa, mostrando el primero la imposibilidad de una métrica aplicada a lo psíquico y el segundo denunciando el carácter hipotético de la ciencia en uso. Nos ocuparemos aquí en una breve referencia a la obra de Dilthey y a su significado en el pensamiento actual.

Como se acaba de señalar, nuestro autor rechaza toda psicología que se apoye en la explicación — las diversas orientaciones asociacionistas — porque consisten en meras hipótesis que terminan con la suplantación de la propia realidad psíquica por construcciones arbitrarias; dicho de otro modo, en psicologías sin alma, como se solía proclamar en el siglo pasado. Y por cierto que esta pseudo ciencia no podía ofrecer un fundamento serio al conocimiento de lo espiritual, cuya posibilidad supone una auténtica psicología; Dilthey espera proporcionarla en el ensayo aludido, que aspira a una exposición de las constancias, de las notas esenciales que integran la unidad psíquica, es decir, a una ontología del ser psíquico. Expone este complejo de la vida psíquica en un hombre tipo; observa, analiza, experimenta y compara; sus conclusiones pueden ser controladas por la percepción interna. Es notorio que siendo nuestra vida acaecer, su dimensión única es el tiempo y por eso el objeto de esta psicología es no sólo la descripción de las estructuras psíquicas, sino también su evolución.

Estructura es para Dilthey "la articulación arquitectónica del edificio psíquico", conexión interna que es vivida y por lo tanto aprehendida en su intimidad; por eso nos es posible comprender la vida humana y todo lo humano: comprender que es entrañarse, vivir desde dentro.

En resumen, las propiedades de la estructura interna de la psique se presentan como unidad, como totalidad peculiar, como acción recíproca entre una unidad viviente y su contorno y como un enlace interno originalísimo, al margen de la casualidad natural.

Ya hemos dicho que el complejo estructural se integra con su evolución. Estructura y evolución se condicionan mutuamente; de ahí que para comprender la vida de un hombre sea menester la intuición de su estructura o, lo que es lo mismo, de su carácter, mas para comprender su carácter es preciso se sepa cómo ha llegado a ser lo que es. Exigencia paradójica, pero inevitable e insuperable.

El sistema de conexiones que acabamos de ver es intuído a través de la estructura y de la evolución; de las uniformidades, de las constancias que condicionan la formación de las individualidades. Y la tarea última que se propone nuestro autor es su comprensión. Todos los hombres ofrecen en esencia las mismas disposiciones y las mismas formas de enlace entre ellas, pero en diversa proporción cuantitativa: tal es la base de la pluralidad de caracteres y de individualidades.

Estas líneas cardinales expuestas por Dilthey en su trabajo programático, las llevó a la práctica en numerosos estudios, pero no fueron elaboradas en sistema. Como aplicación de sus reflexiones teóricas nos ofrece una *tipología,* a la que llegó con el pensamiento puesto en la historia de la filosofía (sus continuadores la transportaron a otros dominios de la ciencia del espíritu y al arte). Partiendo de rasgos empíricos,

Dilthey alcanza por inducción histórica los tres tipos de la intuición filosófica del mundo, que él llama naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo. El primer tipo se caracteriza por el sometimiento del hombre al mundo, por su negación, por su sumergirse en lo que él no es; es el hombre extravertido, totalmente enajenado, que se siente una mera cosa entre las demás cosas; ejemplos de ella son: Demócrito, Lucrecio, Hobbes, los enciclopedistas, Comte, Avenarius, etc. El idealismo de la libertad es la antítesis del tipo anterior; interpreta el mundo como pura creación de una voluntad que se afirma exclusiva; su representante más genuino es Fichte. La tercera visión del mundo es una como conciliación de las otras dos perspectivas; busca la unidad entre el sujeto y el objeto; su conclusión es: comprenderlo todo es perdonarlo todo, como decía Spinoza.

Hagamos notar, por último, que nuestro autor persigue, como fin central, una gnoseología de las ciencias del espíritu.

Dilthey no se propuso explícitamente estudiar la conexión de nuestro vivir con un contorno ideal de valores, conexión que importa el reino peculiar del *sentido*, la estructura máxima que integra la existencia humana. Pero su esfuerzo ha preparado la fecunda integración de Spranger, cuyo mayor mérito estriba, precisamente, en su psicología comprensiva, donde "comprender quiere decir captar el sentido de complejos espirituales, en la forma de un conocimiento objetivamente válido. Sólo comprendemos las cosas que tienen sentido...; tiene sentido lo que está incorporado a un conjunto de valor como miembro constitutivo". (*Psicología de la edad juvenil*, capítulo I). Spranger aclara y completa la propia orientación del maestro, que ya había superado los límites de su ensayo "descriptivo y analítico". Expresión magnífica de la reforma impuesta por Spranger, es su *Psicología de la edad juvenil*.

Vamos a referirnos ahora a una dirección psicológica de creciente actualidad, la llamada psicología de la estructura o de la "Gestalt" (evitaremos la designación de estructura puesto que puede aludirse con ella a la psicología científico-cultural que ya hemos considerado; el concepto de estructura desempeña aquí un papel de muy distinto sentido, como veremos). Asimismo suele usarse la expresión de "psicología de la totalidad", pues las formas, en oposición a la simple suma (enlace de "y"), son caracterizadas como "totalidades", totalidades parciales dentro de la totalidad superior, de la vida psíquica, del yo. Desde este punto de vista, las formas o estructuras no significan sino una nueva especie de elementos psíquicos, al lado de los ya reconocidos, aun cuando se conceda que esta reciente psicología tenga razón frente a la teoría que podríamos llamar del "mosaico", donde todo se explicaba por combinaciones diversas de elementos simples y constantes. De ahí que esta nueva dirección pueda incluirse en la psicología de tendencia objetivista a la que se asocia también metodológicamente por su empleo de la experimentación; pero también se relaciona con la psicología subjetivista.

La psicología de la "Gestalt" se ha desarrollado en deliberada oposición a la tesis del mosaico y al asociacionismo. Todo complejo, para la tesis del mosaico, tiene por base la suma de elementos (sensaciones, etc.). Se trata, en el fondo, de una mera yuxtaposición de diversas piezas; de una *suma "y"* de los elementos en tal o cual forma; a las sensaciones se agregan residuos de percepciones anteriores: sentimientos, procesos de atención, de ideación, de voluntad, etc. A esto añade la tesis asociacionista: "si un contenido A se ha presentado a menudo conjuntamente con un contenido

B, el resultado es que al presentarse A determina la aparición de B". Principio idéntico de ambas tesis es la *suma "y"*: construcción a base de partes.

En cambio la psicología de la "Gestalt" dice: "lo dado está, ya de por sí, estructurado en mayor o menor medida; son totalidades o procesos totales, con concretas cualidades de totalidad, con leyes internas, con determinaciones totales de sus partes. Las piezas deben comprenderse como *partes* de procesos totales". (R. Müller-Freienfels, *Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie,* pág. 62, Leipzig, 1931).

Como ejemplo de una captación total de estructura en oposición a la agregación de piezas, a la suma de elementos, sirve la aprehensión de una melodía. No consiste en recibir sonidos sucesivos que se van sumando, sino que cada nota es una parte por su función concreta dentro de la totalidad, en la dinámica de la fluencia melódica.

Sujetándose a este punto de vista en el planteo de los problemas psicológicos, ha realizado Koehler sus conocidos experimentos para la demostración de la inteligencia de los chimpancés. Su principio era el de presentar una situación en la que no se podía seguir el camino directo para alcanzar el objeto deseado, pero en que quedaba abierto un camino indirecto. Ahora bien: cuando el animal es puesto en esta situación puede mostrar hasta dónde llegan sus aptitudes, especialmente si resuelve el problema siguiendo los rodeos posibles. Es, pues, decisivo que el animal elija por sí mismo un rodeo: de ese modo las soluciones debidas a la casualidad se pueden diferenciar de las que proceden de verdadera intención. Ejemplo típico es el caso en que delante de la jaula en que está el animal, y fuera del alcance de éste, se halla una fruta, y en la jaula un palo con el que puede atraerla hacia sí. Por el hecho de que el animal vislumbre la posibilidad de servirse del palo como instrumento, este objeto, indiferente al principio, es introducido en la situación, se torna valor funcional para la misma: todo el campo recibe una nueva estructura. En la situación resuelta cada cosa tiene su lugar determinado por la estructura total. El concepto de estructura se amplía, pues, más allá de la estructura simultánea, a una totalidad que transcurre en el tiempo y tiene un principio y un fin.

Así la psicología de la estructura, ya en su comprensión de vivencias psíquicas aisladas, se aleja resueltamente de la vieja psicología (objetivista) atomista, y en la misma medida se acerca a la dirección (subjetivista) totalista, al tratar de comprender a los hombres mismos con sus peculiaridades. Destaca el hecho de que la misma acción, la misma cualidad en distintos hombres pueden ser cosas completamente diversas, según el carácter, es decir, la totalidad peculiar que es cada uno de ellos. Con esto se edifica sobre las totalidades plurales que comenzó por atender la investigación, aquella totalidad central que la psicología subjetivista sitúa en el foco de su investigación: el *yo*.

Las dos tendencias actuales de la psicología alemana que hemos bosquejado sumariamente, denuncian una transformación radical que se está operando en la actitud del hombre frente a sí mismo y frente al mundo; hagamos notar, solamente, la suplantación del atomismo tradicional por la categoría de estructura, como base de la "nueva concepción de la realidad" y la creciente importancia de ese nuevo método para el conocimiento de lo espiritual que es el *comprender,* el "Verstehen". Por cierto que la categoría de estructura no es cosa nueva en la filosofía desde que Aristóteles fué conmovido por ella; lo sugestivo es su actualidad, su vigencia progresiva, su extensión y aplicación a todos los dominios del saber humano. — *JORDAN BRUNO GENTA.*

DUNS SCOTO: *Summula* (1)

DOBLEMENTE meritoria es la obra que nos presenta el P. Diomedes Scaramuzzi O. F. M. en su traducción al italiano del resumen de las teorías del célebre filósofo Duns Scoto, apellidado en su tiempo el *Doctor sutil* por la agudeza de su ingenio. Y digo *doblemente meritoria,* considerando por una parte la fidelidad y exactitud de la traducción italiana y por otra la enorme dificultad que ofrecen las obras de filosofía escolástica para ser traducidas a otra lengua.

En efecto: téngase en cuenta que la filosofía escolástica ha ido formando paulatinamente su vocabulario, sus términos técnicos, y hasta sus locuciones y su fraseología; términos y locuciones que tienen un significado perfectamente establecido, términos y locuciones que sintetizan a veces toda una teoría y que no pueden por consiguiente ser traducidos a otra lengua, ya que en ninguna otra fuera del latín se ha formado ese vocabulario escolástico, viéndose el traductor obligado a recurrir a frases a veces largas y complicadas para traducir una sola palabra.

En la presente obra, bajo el título de "Summula" nos ofrece el P. Scaramuzzi una síntesis filosófico - teológica de las doctrinas *Escotistas* dividida en cuatro partes, de las cuales la primera resume las teorías de Scoto en Gnoseología, la segunda parte nos presenta las doctrinas Escotistas en lo referente a la Teodicea, es decir, al estudio de Dios bajo el punto de vista de la pura razón natural, y la cuarta parte trata sobre la Etica o Moral natural. Estas tres son las partes interesantes bajo el punto de vista filosófico, ya que la tercera trata temas teológicos que nada tienen que ver con las tres partes restantes sin dejar por ello de ser útil para captar en una forma más completa todo el sistema del pensamiento Escotista.

Lamento ciertamente que la brevedad obligada de esta simple información bibliográfica, me impida entrar a fondo en la cuestión y exponer parte por parte las diferencias esenciales existentes entre la Escuela Escotista y las Escuelas Tomista y Suareziana, que son las tres grandes ramas en que se divide la filosofía escolástica; me limitaré por consiguiente a mencionar tan sólo los puntos principales que sirven como de mojones para delimitar las escuelas.

Hay un punto importantísimo de la Metafísica que ha provocado acerbas discusiones entre las escuelas y es el referente a *"las distinciones".*

Para los Tomistas y Suarezianos hay dos clases de distinciones en los seres, a saber: distinción *real,* es aquella que existe en el objeto mismo independientemente de nuestro conocimiento, así distínguese un libro de otro *realmente.*

Distinción lógica a su vez es aquella que no existe en el objeto mismo, sino que se establece por nuestro entendimiento; por ejemplo: la sustancia se define *ente subsistente* pero estos dos conceptos no responden a dos objetos realmente distintos, sino a una sola realidad, aunque mi entendimiento mediante el poder de abstracción y

(1) Scelta di scritti coordinati in dottrina, a cura del R. G. Diomede Scaramuzzi D. F. M. (Testi cristiani, 1932).

precisión distingue dos notas o dos cualidades; son pues dos maneras de concebir una misma realidad.

Los Escotistas por su parte establecen un tercer tipo de distinción, que es algo así como un intermedio entre estas dos que acabo de mencionar y es la célebre distinción formal a la cual llaman *formalis ex natura rei* y es la que existe en el objeto mismo independientemente de nuestro conocimiento, pero no entre *cosas* sino entre *formalidades*. Sólo conociendo las vastísimas proyecciones que tiene en la escolástica la célebre cuestión de la materia y la forma podrá el lector darse una idea de la muralla china que representa la famosa distinción *formal*, extendiéndose a lo largo de todo el articulado sistema Escotista y separándolo casi por completo de los sistemas Tomista y Suareziano.

Al tratarse por ejemplo de la esencia y existencia de los seres, los Tomistas establecen que entre ellas existe una distinción *real*, los Suaristas distinción *lógica* y los Escotistas por fin aplican a la esencia y existencia la distinción *formal*.

Al estudiar en metafísica la cuestión de las relaciones, los Tomistas fundan la relación de semejanza entre dos seres en un *modo* realmente distinto de los términos de la relación, para los Escotistas es una *forma* y como tal distínguese la relación formalmente de los extremos, para los Suarezianos la relación se identifica realmente con los extremos distinguiéndose sólo lógicamente de los mismos.

Al tratarse también en metafísica el problema de la individuación, establecen los Tomistas que ella consiste en la famosa *materia signata;* mientras que los Escotistas la fundan en una *forma* añadida a la materia y forma del ser y la llaman *haecceitas*. Este problema tiene proyecciones importantes sobre la Gnoseología. En efecto: al tratarse allí del problema de las ideas universales, hay que determinar como de simples objetos particulares puede mi mente elevarse a conocer la esencia universal. Los Suarezianos por ejemplo, que establecen una distinción lógica entre la animalidad y racionalidad de Sócrates y su individualidad, acuden al poder de precisión y abstracción por el cual mi mente separa las notas individuantes que distinguen a Sócrates y a Pablo, de las notas en que se parecen y abstrae estas últimas formando así un concepto aplicable univocamente a ambos.

Los Escotistas no necesitan acudir a esta solución, ya que existe para ellos la naturaleza universal en la realidad, pero no al estilo de las ideas Platónicas sino formalmente distintas de la individuación, de modo que la naturaleza universal no existe separada y por una existencia propia, sino unida a la individualización y por una existencia común a ambas.

Sería por cierto interesante recorrer los diversos problemas filosóficos para observar las proyecciones incontables de esta famosa cuestión de las distinciones, que sería bastante por sí sola para marcarnos el rumbo de las tres grandes escuelas escolásticas en todo el vasto campo de la filosofía.

Además de la cuestión de las distinciones, hay en Scoto otro punto importante en el terreno de la Psicologías, bien es un punto secundario para el sistema mismo y secundario también, para la escuela Escotista, ya que esta abandonó casi en masa a su maestro en lo tocante a tal teoría. Me refiero a la indemostrabilidad de la inmortalidad del alma. Duns Scoto acepta la inmortalidad del alma, pero dice que los argumentos que puede darnos la filosofía no son argumentos apodícticos y firmes; por el contrario los Tomistas y Suarezianos afirman que dichos argumentos son en realidad probatorios. Adviértase sin embargo, que los argumentos más usuales en esa época para probar dicha cuestión eran los que se basaban en la "vox naturae" y en

la necesidad de una vida futura que sirviese como premio o castigo de la presente; por consiguiente el primer argumento se funda en un criterio Gnoseológico y el segundo en una teoría de Etica, y no hay duda que ninguno de esos dos argumentos son tan firmes para demostrar la inmortalidad del alma, como el argumento que se funda en la simplicidad entitativa y formal de la misma, que es el argumento más usual hoy en día entre los autores escolásticos modernos. Hay también otra cuestión interesante que no quiero pasar por alto puesto que tiene relaciones íntimas con la Psicología, Etica y Teodicea y es el problema del primado de la voluntad. Los Escotistas establecen en Psicología que la facultad superior del alma humana es la voluntad, mientras para los Tomistas lo es el entendimiento. Por esto, al tratarse en la Etica el problema de la esencia misma de la suprema felicidad del hombre, los Tomistas dicen que esta consiste en el conocimiento de Dios como verdad infinita, los Escotistas por el contrario defienden que la felicidad suprema no se obtiene hasta que la voluntad posea a Dios como bondad infinita por medio del amor, y finalmente los Suarezianos hacen consistir la felicidad en el conjunto de ambas cosas, a saber: en el conocimiento de la verdad suprema por el entendimiento y en la posesión de la misma bajo la forma de infinita bondad por medio de la voluntad, es decir: hacen radicar la felicidad suprema en el conocimiento y el amor.

Recordaré finalmente que otra de las célebres cuestiones en que difieren las escuelas es la que se refiere al *concurso* en Teodicea, pues mientras los Tomistas establecen el *concurso previo,* los Escotistas y Suaristas establecen el *consumo simultáneo,* cuestión esta que dividió profundamente a los filósofos durante largos años y que aun hoy se mantiene sin solución; problema tan fundamental por otra parte que puede decirse que este, conjuntamente con el problema de la distinción entre la esencia y existencia, son la piedra de toque para clasificar a un escolástico entre los Tomistas, Escotistas o Suaristas según la solución que adopte para los mencionados problemas.

Volviendo ya al traductor de la obra creo que merece el agradecimiento de todos aquellos que no pudiendo leer las magníficas obras del "Doctor Subtilis" en su lengua original, se interesen de veras por sus enseñanzas y por sus doctrinas. El traductor con muy buen acuerdo ha traducido a veces literalmente y otras veces al sentido, ya que la traducción literal hubiera sido inútil debido al terminismo escolástico. Mencionaré sin embargo un solo defecto, no por ser él importante en sí, sino porque se trata de una definición y allí precisamente es donde hay que proceder con más cautela máxime tratándose de definiciones escolásticas cuya exactitud y precisión clásica llama la atención del mismo Stuart Mill en su tratado de lógica y por consiguiente requieren sumo cuidado de parte del traductor para no desvirtuar su significado. Me refiero a la definición de libertad que da Scoto en la página 92: "Dicitur voluntas libera in quantum in potestate ejus est ita elicere actum oppositum inclinationi sicut conformem et non elicere sicut elicere", que significa: "Dícese la voluntad libre en cuanto que tiene poder, tanto para efectuar un acto contrario a la inclinación como para efectuar uno conforme y tanto para no efectuar un acto como para ejecutarlo".

El que conozca la doctrina escolástica descubre aquí las dos clases de libertad tan sabidas para el escolasticismo. En efecto: la primera parte de la definición, a saber: "la capacidad de ejecutar un acto contrario a la inclinación como para efectuar un acto conforme" llámase *libertas specificationis* o *contrarietatis* y es la libertad de hacer un acto o su contrario; mientras que la segunda parte de la definición, a saber: "la capacidad para efectuar un acto o no efectuarlo" es lo que se llama *libertas exercitii* o *contradictionis.* Esta distinción neta y clara que aparece en la definición de Scoto,

no aparece tan clara en la traducción italiana, sino que parecen juntas y como confundidas ambas libertades: "La volontá si dice libera in quanto é in suo potere di scieglere e non scieglere un atto oposto come conforme alla sua inclinazione naturale". El error como se ve casi no es tal en el fondo, es más bien un descuído al mezclar entre sí dos nociones que los escolásticos tenían mucho cuidado en separar, descuído que se nota más aún por tratarse de una definición.

Este y otros pequeños detalles que omito, en nada desmerecen la meritoria labor del traductor que nos ha brindado en su obra una de las fuentes más puras y una de las plumas más agudas y mejor cortadas del escolaticismo medioeval. — *JUAN J. IZURIETA CRAIG.*

WILLIAM STERN: *Filosofía de los valores*

HA sido sólo en los últimos años cuando William Stern ha comenzado a atraer la atención como pensador filosófico. Su filosofía del *personalismo crítico* está expuesta en una obra titulada *Person und Sache [Persona y cosa].* El primer volumen, *Ableitung und Grundlehre [Deducción y teoría fundamental],* publicado en 1906, ha aparecido en segunda edición sólo recientemente; el siguiente volumen, *Die menschliche Persönlichkeit [La personalidad humana],* publicado en 1918, ha alcanzado la tercera edición. El tercero y último volumen, *Wertphilosophie [Filosofía de los valores],* del que nos ocupamos en este trabajo, fué publicado en 1924.

El *personalismo crítico* de Stern ha sido desenvuelto principalmente en oposición a lo que él llama *idealismo abstracto,* aunque participa de la creencia idealista de que "la naturaleza verdadera del ser no puede encontrarse en el plano de *lo dado*". Pero considera al ser no como una idea abstracta, universalmente válida, sino como una jerarquía de personas, concreta e individual. El personalismo crítico se opone también a formas recientes de humanismo filosófico y de pluralismo de tipo pragmatista, rechazando sus rasgos antropomórficos, y se esfuerza por lograr una visión del *todo* como *unitas multiplex.*

El *personalismo crítico* es esencialmente metafísico apoyándose en convicciones últimas que no son de naturaleza racional. La metafísica misma no puede concebirse como algo fijo y terminado; está siempre en movimiento, en perpetuo cambio, consciente de que su tarea no puede ser nunca cumplida enteramente. Aunque la existencia de hechos y la validez de valores son categorías de orden enteramente diferente, la metafísica las une en una especie de convicción última. En el volumen que comentamos, Stern parece proponerse dos tareas: describir las concepciones en las que hecho y valor entran en relación; y hacer un análisis del reino de los valores. Trata de exponer una metafísica en la que "Lebensanschauung" y "Weltanschauung", — filosofía de la vida y visión del mundo —, estén unidas.

La persona es, sin duda, la concepción más importante de Stern; y para evitar malos entendimientos en el uso último de este término y de expresiones conexas, como el *yo,* es conveniente indicar qué se entiende por *persona.* "Por *persona* se entiende un *existente* (existent) que, a pesar de la multiplicidad de sus partes, forma una unidad

real de clase y dignidad propia y que como tal, a pesar de la variedad de funciones de las partes, tiene por sí misma una actividad unificada e intencionada". "Una cosa es un *existente* (existent) que formado por un cierto número de partes no constituye una unidad real de la misma clase y valor y que teniendo variedad de funciones no tiene intención propia unificada". El concepto de *persona* es muy diferente del de consciencia: es mucho más extenso, más amplio.

Volviendo al tema del valor, Stern sostiene que la búsqueda de un conocimiento racional, *a priori,* de los valores fracasa. Conceptual o intuitivo, siempre sería conocimiento y no tendría el carácter práctico del valor realizado en la persona. Por otra parte, el mero conocimiento empírico es insuficiente porque las normas están fuera de lo empírico. Stern critica el intento de llegar a una filosofía de los valores a través de la consideración de los valores particulares que se encuentran en la cultura humana. La filosofía del valor así orientada en la actualidad se satisface con un cierto número de últimas ideas de valor bajo las cuales se ponen las esferas particulares de la cultura: la esfera intelectual, la estética, la moral, la religiosa. Y no muestran cómo estos valores se relacionan entre sí y cómo se ponen en relación con la filosofía de la vida (Lebensanschauung) o con una visión coordinada del universo. Además, el principio del valor es infinitamente más amplio que la cultura humana y sus diferentes esferas. La metafísica de los valores debe, por lo tanto, ser algo distinto a una metafísica de la cultura. No puede quedar limitada a semejante visión antropomórfica, sino que debe dirigirse a categorías que, independientes de la cultura humana, gobiernan el orbe entero de los valores. La teoría de los valores del idealismo abstracto debe ser rechazada también, porque la noción de una existencia abstracta de ideas de valor es un absurdo (Ungedanke).

Es una convicción, evidente por sí misma, que el ser verdadero no puede concebirse sino como ser efectivo. De hecho el idealismo abstracto ha tendido siempre a hipostasiar y personificar las ideas. Pero la función de las ideas es *derivativa.* En una nota al pie, Stern hace la importante observación que el carácter *derivativo* de las ideas no responde a su existencia psicológica en la consciencia individual. Tienen carácter objetivo como elementos de un *todo* superior y son en cierto modo normativas para los individuos que están situados dentro de este *todo.* Las ideas son *derivativas* porque no tienen existencia fuera de una *persona* en el sentido de Stern.

La convicción última de la que parte la consideración de los valores puede ser expresada en la afirmación: "Yo valoro, por lo tanto yo soy" (Ich werte, also bin Ich). Stern pasa entonces a lo que parece una inferencia muy discutible, de hecho, un *non sequitur,* porque dice que la capacidad de valoración implica el valor intrínseco de la persona valorante. "Yo valoro, por lo tanto yo soy valor" (Ich werte, also bin Ich-Wert). Porque al valorar el "Yo se pone a sí mismo como el centro de valor de un cosmos de valor". La persona afirma el valor como teniendo validez, pero como la validez no tiene sentido a menos que el valor exista, lo supone también existente. Así se supone que hemos llegado al reconocimiento por una parte del valor del "Yo" al valorar, y por la otra del valor o valores del "no-Yo", el objeto valorado. "Yo tengo valor" y "hay valores". No se define el concepto de valor desde que no hay más conceptos elementales a los que pueda ser referido. A lo sumo puede decirse que el valor es una concepción *atributiva*: no es en sí misma substancia, pero se refiere a ella. No podemos decir correctamente: "esto es un valor", sino sólo "esto tiene valor o es valioso".

Stern clasifica los valores en *Selbstwerte, Strahlwerte* y *Dienstwerte. Strahlwerte*

puede ser traducido literalmente *valores radiales,* pero por muchas razones parece aconsejable usar los siguientes equivalentes para esos términos: *valores intrínsecos, constitutivos* e *instrumentales.* Stern sostiene que se incurre frecuentemente en el error de tratar los valores constitutivos como intrínsecos, como lo hace el *idealismo abstracto* que hipostasía las ideas de lo bueno, lo verdadero y lo bello, y también de considerarlos como meros valores instrumentales, como lo hace el pragmatismo. Esta distinción de una clase de valores intermedios entre los valores instrumentales y los valores intrínsecos es una de las contribuciones más originales e interesantes del volumen.

El valor intrínseco es absoluto: pero este *absolutismo* no debe ser identificado con la universalidad, la inmutabilidad, la eternidad o la atemporalidad. El valor intrínseco es absoluto en el sentido de que no depende de nada que esté fuera de él. Siguiendo las implicaciones de su convicción metafísica fundamental, Stern iguala el valor intrínseco con la persona. Una persona es un *todo* que tiene existencia y valor intrínseco. Sólo aquello que es un *todo real* tiene valor intrínseco, y sólo lo que actúa como un *todo,* es decir, que es un *todo* funcional, constituye un *todo real.* Pero ¿cómo se determinan los límites o confines de un *todo* semejante? Existe un *todo verdadero,* una persona genuina, no sólo cuando se desprende de ella actividad, sino cuando esa actividad desprendida vuelve también de algún modo a ella. Esta autodeterminación es el criterio filosófico de la persona y del valor intrínseco. Stern entiende que él ha llegado aquí a la unificación de las ideas de ser y de valor y que procura una piedra de toque para juzgar cualquier pretensión de valor absoluto.

El acto de valoración afirma la existencia de valores: los valores de las personas que valoran y los valores de los objetos valorados. Es imposible evitar el reconocimiento de una pluralidad de valores o, en otros términos, de personas. Es, sin duda, sólo por una paradoja metafísica que se puede hablar de *sistema de valores.* Porque la naturaleza del sistema exige que todos sus miembros estén en relación; y la naturaleza de los valores intrínsecos consiste en que sólo dependen de sí mismos. Aquí, dice Stern, estamos en uno de los puntos críticos de la metafísica, donde los conceptos del intelecto ya no bastan. Lo que no se puede explicar lógicamente debe, sin embargo, ser aceptado como un hecho fundamental del mundo, que algunos *existentes* puedan al mismo tiempo ser absolutos y relativos, teniendo a la vez valor intrínseco e instrumental. El término *sistema* no es apropiado para una combinación supralógica semejante, porque un *sistema* debe poder reconstruirse en el pensamiento y este *todo* está abierto sólo a la convicción y a la intuición metafísicas. La paradoja es también notable con referencia al problema de la jerarquía de los valores intrínsecos. Porque jerarquía implica sujeción a una norma, a una especie de *absolutissimum,* al cual los valores, aunque absolutos en sí mismos, son referidos. Stern aparta estas dificultades concibiendo una jerarquía de valores intrínsecos, o más correctamente, una jerarquía de personas que poseen valores intrínsecos. La relación exacta de las personas en ese *todo* jerárquico no puede ser adecuadamente comprendida por la inteligencia, pero Stern insiste en que la existencia de un *todo* no excluye de sí la existencia de otros *todos;* por lo contrario puede incluirlos lo mismo que a sus valores intrínsecos. *A priori* se llega a la concepción del grado más alto de la jerarquía, el *Todo - persona.* Una implicación de esta disposición jerárquica es que la distinción entre persona y cosa tiene sólo existencia relativa en el reino de los hechos: es una distinción de maneras de ver en el mismo conjunto de hechos. Porque en la región de lo finito cada *todo* es parte de un *todo* superior y con relación

a las personas colocadas más arriba es cosa. Pero los *todos* inferiores nc pierden su propio valor intrínseco por su inclusión en los superiores. El concepto del *Todo-persona* es alcanzado *a priori* pero los valores intrínsecos o personas de los distintos grados de la jerarquía son conocidos empíricamente. Exceptuando la importante consideración que Stern no da valor a los aspectos psíquicos, su enumeración de los grados de la jerarquía es influída por Paulsen.

La graduación de los valores intrínsecos, o de otro modo la posición de las personas en la jerarquía, depende de la extensión de "la plenitud de valor intrínseco" comparada con el *Todo - persona*. De esta noción de "plenitud de valor intrínseco", que Stern llama una categoría, se pasa a la distinción de valores intrínsecos *reales* e *ideales*. Como la persona es un *todo funcional*, la naturaleza de su valor intrínseco sólo puede ser comprendida claramente a través de su relación con el mundo. Para la persona individual el mundo tiene un doble sentido: es un sistema de fuerzas en el que tiene su sitio dando y recibiendo; y es una jerarquía de valores intrínsecos a la cual debe ajustarse y respecto de la cual debe tomar una posición. Es a este último sentido que se refiere la concepción del valor ideal intrínseco. El valor intrínseco real es la persona actual, el ser viviente con su esfuerzo interior y sus influencias externas. El valor intrínseco ideal es un *todo* concebido como completo y perfecto, no una realidad presente sino una tendencia a su realización. Cada persona es un centro del cosmos de valores intrínsecos y cada una tiene una relación común al valor-universo que determina de algún modo el valor ideal intrínseco de cada una. A través de su conexión con el valor cosmos, la persona individual tiene su rango religioso y su dirección ética.

El valor intrínseco de una persona es una cualidad del todo como tal; sin embargo, todo lo que concierne a la persona participa en cierto modo de este valor. A pesar de eso la parte es algo distinto del todo porque en la parte sólo se realiza un aspecto del ser. Hay una tendencia a considerar el valor de la parte como teniendo sólo dignidad instrumental. Desde otro punto de vista se considera que el *todo* está presente en la parte y entonces se tiende a tratar los valores allí expresados como intrínsecos. Sin embargo tales valores no son ni instrumentales ni intrínsecos. No son independientes de la persona como *todo;* tampoco son intrumentos sino elementos constitutivos de la persona. Son los valores intermedios, los *Strahlwerte* en la terminología de Stern; los valores constitutivos, como hemos resuelto traducir el término. Son elementos constitutivos de personas aunque no tienen la autodeterminación y el ser característico de las personas. Los valores intrínsecos fluyen y se expresan en *valores constitutivos.*

Desde la posición metafísica del personalismo crítico, la distinción de físico y psíquico no es fundamental: la persona es ambas cosas. Con alguna extensión pero también de modo indefinido y vago, Stern procura distinguir su concepción de la de Spinoza y de las formas modernas de paralelismo psico-físico. La distinción psico-física tiene una importancia fundamental en el campo de los valores constitutivos. Habiendo considerado las formas de modalidad de estos valores y el problema de su gradación jerárquica, Stern pasa a describir los tipos principales. La conciencia, que es sólo un estado de la persona y no un ser independiente, es un valor constitutivo. El haberla tratado como ser independiente llevó al error de considerarla un valor intrínseco. Stern cree que el descubrimiento de lo *inconsciente* ha sido fundamental para la teoría metafísica y para el conocimiento psicológico, y es quizás todavía más importante para la valoración justa del mundo. Pero lo *inconsciente* incluye, a

la vez, lo que está por encima y lo que está por debajo de la consciencia. Se puede hablar de la unidad de la persona pero no estrictamente de la unidad de la consciencia porque ésta para alcanzar su plena significación tiende continuamente a lo supraconsciente. En su consideración de los diversos valores constitutivos asociados a la autoconsciencia, es decir a la experiencia que tiene como *Yo* la persona de sí misma, Stern examina los estados de placer y dolor. Le parece que son inseparables del proceso de individuación. Representan el conflicto a través del cual la persona alcanza la autoconsciencia. Stern hace la afirmación muy discutible de que el placer requiere, para su existencia, la existencia de la capacidad de sufrimiento y la presencia de un sufrimiento actual. Sin embargo, el placer y el dolor son cualitativamente diferentes y no pueden ser cuantitativamente medidos o comparados. Y, sin embargo a pesar de la aparente corrección de estas afirmaciones ¿no es posible preguntarse si no hay en la práctica, de algún modo teóricamente inexplicable, una especie de adición y comparación de totales?

La verdad, considerada por el idealismo abstracto como valor intrínseco y por el pragmatismo como valor instrumental, es un ejemplo típico de lo que Stern clasifica como valores constitutivos. Presupone los valores intrínsecos de las personas que conocen y de los objetos conocidos. Pero no es constitutivo de cada uno de ellos separadamente, sino de una unidad en que ambos están presentes. Hay una multiplicidad de verdades en los distintos grados de la jerarquía de personas. Como están expresadas a través de ideas que representan elementos constitutivos de unidades superiores, tienen objetividad y alguna normatividad para las personas que están situadas más abajo en la jerarquía. Es difícil suponer lo que puede ser la teoría del error en Stern que él deja sin examinar. Hay un importante capítulo sobre el problema histórico. Las personas, *todos* particulares de valor intrínseco, pueden ser finitas en el tiempo, tener un comienzo y un fin. Esta parece ser su concepción de las personas humanas particulares, y aún de la humanidad, pero hay muchas cosas que no son compatibles con esta afirmación y llega más tarde a una concepción de Dios en el cual todas las personas, todos los valores intrínsecos, encuentran su acabamiento, perfección y persistencia. Es asombrosa la poca atención que Stern dedica a lo estético. Es interesante observar que aún en la breve consideración de los valores instrumentales, como por todo el libro, el concepto de *cosa* prácticamente no representa ningún papel.

En la tercera parte del volumen Stern elabora su teoría de la *introcepción* por la cual entiende la relación activa de la persona individual, como valor intrínseco, con el *cosmos-valor*. La *introcepción* es opuesta por un lado al subjetivismo teórico y al egoísmo práctico y por el otro al objetivismo teórico y el altruísmo. En la *introcepción* el *yo* hace de la afirmación de los valores del *no-yo* una parte constitutiva de su propio valor intrínseco. Las formas fundamentales de la *introcepción* son: el amor, en la erótica, en la familia y en los conjuntos sociales más amplios; el "conocimiento comprensivo", una comprensión intelectual que es algo más que la ciencia teórica; la expresión y la intuición estética, y la religión. El capítulo final trata de la moralidad desde el punto de vista del personalismo crítico, señalando el significado de la *introcepción* como imperativo ético fundamental. Oponiéndola al "yo debo, por lo tanto yo puedo" de Kant, Stern destaca la importancia de la implicación "yo puedo, por lo tanto yo debo", pero parece no apreciar la confusión que como máxima puede traer a la conducta humana.

Hemos dicho bastante para indicar la posición general de Stern. Ha hecho un

intento valiente para elaborar una metafísica que unifique la teoría del ser y la teoría del valor. Pero es necesario decir que aparte de insinuar su común relación con la persona, no es más feliz él al mostrar la unidad de los valores que la filosofía de la cultura que condena. Su olvido de aquel lado del problema del valor que puede ser llamado el mal, y concretamente el error, la fealdad o la inmoralidad, es un serio defecto (1). — *ALBAN G. WIDGERY.*

Traducción de ANÍBAL SANCHEZ REULET.

(1) De *Mind,* vol. XXXV, Londres, enero 1926.

NOTICIARIO FILOSÓFICO

DON *José Ortega y Gasset ha recopilado sus escritos en un gran tomo que acaba de llegar a Buenos Aires: En ese volumen único en que quisiéramos tener a cada uno de nuestros autores predilectos para sentirlos en integridad de presencia a nuestro lado — superada la dispersión del alma única en los volúmenes múltiples. Cuando amamos a un escritor, nos gusta esta apretada disposición de sus obras bajo una sola cubierta, cosidas por el encuadernador con una misma hebra de hilo. La actividad creadora va ofreciéndonos libros singulares a lo largo de los días, y cada uno de estos libros es como una posibilidad realizada, pero condicionada; una fecha de calendario henchida del contenido que volcó en ella un alma — con la complicidad no buscada del destino, del acaso. La proximidad de los libros distintos en el tomo unitario reconstituye la unidad originaria. Pone en su punto lo que es tono diverso en cada uno y varia preocupación de cada hora, para destacar y afirmar la unidad del espíritu y del propósito. Y la densa materialidad del volumen parece concentrarse en un centro de gravedad ideal, que es el yo profundo y último de la persona a quien se lo debemos.*

He aquí, puestos uno al lado del otro, una docena de libros en el estante, en cuyos lomos hay estampado un nombre de varón al cual hemos asociado tantas íntimas resonancias. Podemos ir de uno a otro, leer esta o aquella página en cada uno de ellos; la mirada puede detenerse unos momentos en la fila compacta. — Ahora, aquí, sobre la mesa, está abierto un grueso volumen solitario — y es otra cosa. Se vuelve una última página, y surge una página primera, y todas son las de un libro mismo — el mismo afán y el mismo fervor. Ya no hemos de contentarnos con que la totalidad sea sólo accesible a la mirada que contempla una fila de lomos sobre la tabla del estante. La tenemos bajo nuestra mano,

nuestra mano hace presa en ella, y acaso se finje así el apretón imposible a una diestra distante.

DON *Alejandro Korn, por ocasionales circunstancias, ha retrasado la publicación del segundo volumen de sus* Ensayos filosóficos, *que hemos esperado con tan vivo interés durante todo este año. Creemos que el trabajo de complementación y revisión de los escritos que entrarán en él está lo suficientemente adelantado como para que el volumen se publique antes de mediados de 1933. Aunque esto de publicar es muy relativo, porque Korn edita sus* Ensayos *en tirada privada que no va a las librerías. Muchos interesados se han visto impedidos por ello de leer el tomo publicado, y más de un ejemplar ha corrido de mano en mano, sin tornar a veces a la del legítimo dueño. Todo por una apreciación pesimista del interés filosófico de nuestra gente, sólo en parte justificada. Uno de nuestros más capaces y austeros estudiosos de filosofía, Alberto Rougès, sabemos que prepara un trabajo sobre Korn que conoceremos en breve.*

TAMBIÉN *es probable que conozcamos próximamente un libro de Carlos Astrada sobre Max Scheler. Astrada ha tenido la fortuna de poder estudiar a Scheler de cerca, en el propio ambiente del grande e inquieto filósofo, donde su palabra oral o escrita hallaba una repercusión inmediata, un eco vivo e inteligente. Esa filosofía que se ve nacer, transida de humanidad, con toda la angustia y todo el goce del alumbramiento, dista bastante de la que nos llega en el inevitable dogmatismo del libro. Así, el trabajo a que nos referimos será indudablemente, además de un estudio, un documento y un testimonio. Astrada — una de las vocaciones filosóficas más seguras en la Argentina — es ya autor de una serie de valiosos y penetrantes escritos, entre ellos* El Problema epistemológico en la Filosofía actual, Max Scheler y el Problema de una Antropología filosófica *y* Hegel y el Presente.

MIGUEL *A. Virasoro ha publicado un libro titulado* La Lógica de Hegel. *No corresponde juzgar aquí, porque es otro el propósito de estas noticias, la significación y el valor del libro; baste registrar el amplio esfuerzo del autor, hombre joven y de reconocida laboriosidad. La juventud supone largo tiempo a disposición; la laboriosidad es capacidad de*

ir llenando el vacío esquema temporal con la propia substancia. El tema del libro revela, además, arrojo y resolución. Los estudios de filosofía en la Argentina tienen mucho que esperar de la juventud, la voluntad de trabajo y la valentía de Virasoro.

El mapa filosófico de la América que habla español es una enorme superficie en blanco; apenas, aquí y allá, una leve manchita que no altera substancialmente la albura. En esto, como en tantas otras cosas — recordemos el bello mito de Rodó (1) *—, América - Leuconoe sigue dando la misma respuesta al gran Trajano: "Espacio". Espacio, es decir, pura posibilidad; es decir, pura nada. El hombre inventa las más extrañas y finas argucias para justificarse, para* salvarse. *Una de ellas es trastrocar el ahora vacuo en una infinita plenitud de futuro, como si el que no haya nada actualmente trajera consigo el derecho para lograrlo después todo. Y lo más curioso es ver cómo lo meramente negativo, la ausencia o inexistencia de contenido, cobra valor concreto como si fuera algo positivo, y hasta se lo contrapone orgullosamente a realizaciones actuales modestas, pero efectivas. Imaginemos a alguien que se enorgullece, sobre todas las cosas, de sus posibilidades, de su porvenir; y no en un particular instante, sino durante toda su vida. Nadie diría de él después de su muerte que ha vivido; cuando más, que ha soñado despierto. Cuidemos de no tener que aplicarnos el ejemplo.*

...Pero, afortunadamente, hay motivos para más fundada esperanza. Para una esperanza mejor y más consistente que esa con que se suele rellenar el hueco recinto de nuestra vida espiritual, para llenarla con algo, como los físicos llenaban con el éter el vacío cósmico. La esperanza que autoriza el germen o el brote, — y no la que superponemos a la desierta extensión de tierra nunca arada. De vez en cuando, una manchita más en la blancura del mapa. Ahora señalamos una que cae hacia Lima, y escribimos en su centro un nombre: Enrique Barboza. (2).

La bibliografía filosófica francesa se ha reforzado con una publicación de tipo relativamente original, las Recherches philosophiques *(Boivin & Cie., París 1931 - 1932), que dirigen A. Koyré, H. - Ch. Puech y A. Spaier, bajo el patrocinio más o menos nominal de un comité consti-*

(1) Motivos de Proteo, *XVII y XVIII.*
(2) *Enrique Barboza,* Ensayos de Filosofía actualista, *Lima 1931.*

tuido por respetables figuras del pensamiento francés. Recherches philosophiques *es, en esta primera salida, un espléndido volumen de más de 500 páginas repartidas en cuatro secciones: Tendencias actuales de la Metafísica; Symposium sobre los Métodos filosóficos; La Orientación de la Investigación filosófica en el Extranjero, y Bibliografía y Estudios críticos. Saldrá un volumen cada año, en el mes de abril.*

La filosofía francesa actual no acusa, por cierto, exagerada vitalidad, sino todo lo contrario. Lo peor no es que sea raro el libro filosófico considerable, sino que ni la producción libresca ni la periódica de revistas y anuarios muestren la existencia de un interés denso y orgánico, de una continuada elaboración de los temas del pensamiento nuevo. Atreviéndonos a leer entre líneas y a descifrar intenciones, creemos que Recherches philosophiques *va consciente y directamente — aguijón y fermento — contra la manera pausada y desarticulada de la filosofía de Francia en esta época. Los autores de la feliz iniciativa presienten el peligro o la resistencia, y se parapetan detrás de las glorias consagradas del comité patrocinador, y explican sus propósitos en una advertencia preliminar de evidente tono defensivo. Recomendamos vivamente esta magnífica publicación, a la que hay que desear todo el éxito que se merece por el plan y por la inteligente elección del material, entre el cual figuran excelentes cosas alemanas.*

UNA HISTORIA DE LA METAFÍSICA MODERNA

En uno de los últimos números de la Revista de Occidente (*septiembre*), *se anuncia como en prensa para la Biblioteca de la Revista el libro de Heimsoeth,* LA METAFÍSICA MODERNA. *Acaso cuando aparezca esta entrega de VERBUM ya se halle en las librerías* (3).

Se trata, sin duda, de la exposición que Heimsoeth ha redactado para el Handbuch der Philosophie, *distribuída a los suscriptores en tres entregas, de las cuales la primera salió en 1927 y las otras dos en 1929. Abarca desde Nicolás de Cusa hasta hoy, hasta Scheler, N. Hartmann y Heidegger, y ha de contribuir a poner un poco de orden en la confusa visión que se suele tener de la filosofía en marcha. Otro servicio nos prestará también: Ir aclarando nuestras nociones sobre el idealismo alemán. Mientras no vayamos enterándonos de la significación de este movimiento con relación, por un lado, al racionalismo, y por el otro, a todo*

(3) *Se halla ya cuando entregamos estas páginas en la imprenta.*

lo actual, seguiremos teniendo del trabajoso proceso del pensamiento occidental la antihistórica concepción que no ve en él sino una galería de construcciones independientes, geniales a veces, pero sin anclar en un fondo unitario y vivo, sin dirección ni sentido profundo. Conviene leer, releer y meditar la caracterización que da H. de los sistemas del idealismo en general antes de pasar a exponer cada uno de ellos.

El transeunte que pasa cien veces por el mismo sitio suele no ver lo más patente. Ante esta expresión: "historia de la filosofía", es habitual no advertir que se trata al mismo tiempo de historia y de filosofía. Hasta Hegel teníamos historias de la filosofía con historia pero casi sin filosofía; después han abundado las historias con filosofía pero casi sin historia. El sentido histórico y el sentido filosófico sólo se han dado simultáneamente en unas cuantas mentes de excepción, que han ido poco a poco descubriéndonos esta cosa todavía más inusitada y arcana de lo que comúnmente se imagina: la historia de la filosofía. Heimsoeth es uno de los escasos historiadores de la filosofía actuales, y su excelente libro Los seis grandes Temas de la Metafísica occidental, *es una bella muestra de elaboración histórica de la materia filosófica.*

Heimsoeth anuncia además ahora una exposición de la metafísica actual (Metaphysik der Gegenwart, *en la serie* Philosophische Forschungsberichte), *que es casi seguro tendremos también pronto en nuestro idioma, porque se está publicando en español la colección a la cual pertenece.*

Pero con todo esto no tendremos una historia completa de la metafísica. No creo que sea tarde para traducir la de Eduardo de Hartmann, obra muy estimada en Alemania y que ha ejercido considerable influjo en la formación de más de un pensador importante de nuestros días. No la reemplazaría la muy reciente de Max Wundt (1931), *por demasiado sucinta.*

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS VALORES

La colección Philosophische Forschungsberichte, *recordada en la nota precedente, cuyo propósito es exponer en cada uno de sus breves volúmenes el estado* actual *de una de las ramas o secciones de la investigación filosófica, se está traduciendo al castellano. Han salido ya en nuestro idioma unos cuantos tomitos, entre ellos los que tratan la* Psicología de la Edad juvenil (*de Otto Tumlirz*), *la* Filosofía de la Historia del Arte (*de W. Passarge*) *y la* Filosofía de los Valores (*de Augusto Messer*).

Como este trabajo de Messer es la única exposición de conjunto existente en español (4) sobre lo que por ahí se piensa en torno a los valores, conviene advertir que será de utilidad para quien la tome a modo de itinerario o guía en vista de un examen más reposado del asunto, o para quien, con un conocimiento a fondo de otros aspectos de lo filosófico, busque aquí una especie de información provisional sobre un territorio desconocido para completar su geografía. En cambio, ese ejemplar especial de lector, tan difundido en nuestros medios semicultos, que resuelve enterarse en media hora y sin esfuerzo de este o aquel problema, y quiere recetas terminantes y definitivas, pierde su tiempo si acude a la engañosa facilidad del librito de Messer. Como lo perderá con los demás volúmenes de la serie.

Messer es autor de otro libro afín, aunque concebido con plan distinto: Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart, publicado en 1926, donde da exposiciones monográficas de unos cuantos pensadores que toma como representantes típicos de posiciones diversas ante el problema: Max Scheler, Rickert, Münsterberg y William Stern. Para una primera aproximación al tema, este libro de Messer es más adecuado que el que se ha traducido.

Hace poco se anunciaban en Alemania dos historias del problema del valor. Una de ellas, de Oskar Kraus, saldrá en la colección Geschichte der Philosophie in Längschnitten. La otra, más extensa, de F. J. von Rintelen, deja suponer un amplio desarrollo del asunto; el primer volumen, dedicado a la Antigüedad y Edad Media, debía aparecer en octubre pasado. F. J. von Rintelen publicó hace poco un estudio sobre las corrientes actuales de la filosofía del valor en el Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (1932, H. 3).

Otras anotaciones hallará el interesado en el artículo Indicaciones al Margen de un Curso sobre el Problema de los Valores, en el número de abril de la revista Cursos y Conferencias (5). — F. R.

(4) Desde ahora tenemos otra, la de Schuwerack, que para este número de VERBUM ha traducido Raimundo Lida, con la conciencia y pulcritud a que nos tiene acostumbrados.

(5) Cerradas estas notas, nos enteramos de que Kraus ha tenido que retrasar la terminación de su Geschichte der Wertphilosophie; sin embargo, a fines de noviembre todavía confiaba en poder mandar los originales a la imprenta antes de terminar el año. —En cuanto al libro de von Rintelen (Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil I: Altertum und Mittelalter) se ha publicado y hemos de referirnos a él próximamente.

FEDERACION UNIVERSITARIA

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

COMISION DIRECTIVA

Período 1932 - 1933

Presidente	Francisco Nóvoa
Vicepresidente	Haydée E. Frizzi
Secretario de notas	Carlos A. Fernández Langlois
Secretario de actas	Delia Rasarivo
Tesorero	Roberto Combetto
Protesorero	Narciso Machinandiarena

DELEGADOS

5.° AÑO	León Ostrov Dionisio Vogogna	4.° AÑO	Ana M. López de Medina María T. Damboriana
3er. AÑO	Celina Munin María S. Montaruli	2.° AÑO	María L. Lucio Rebeca Cohen
1er. AÑO	María Molteni Raúl López		

BIBLIOTECA

Director ..... Elías Zagalsky

VERBVM

Director	Erwin F. Rubens
Secretario de redacción	León Ostrov
Administrador	Sara L. de Vogogna

DELEGADOS A LA F. U. DE BUENOS AIRES

TITULARES

Francisco Nóvoa - Carlos A. Fernández Langlois

SUPLENTE

Roberto Combetto

TERMINO DE IMPRIMIRSE
EL DIA 7 DE MARZO DE
1933, EN LOS TALLERES
GRAFICOS PORTER HNOS.
DE BUENOS AIRES

PROFESIONALES

MÉDICOS

Dr. Enrique Mouchet

Enfermedades internas y nerviosas

Piedras 361 - 1er. Piso U. T. 38 - 0495

Dr. Ramón S. Abad

Rayos X

Soler 3453 - U. T. 71 - 3283

ABOGADOS

Dr. B. Ventura Pessolano

Córdoba 1454 — U. T. 41 - 6454

Dr. Alberto J. Rodríguez

Av. R. S. Peña 530 — U. T. 33 - 3308

Dr. Roberto E. Rubens

Galería Güemes — U. T. 33 - 4414

CASA RETTES Ltda.

París - Buenos Aires

ALHAJAS FINAS DE OCASIÓN

SELECTO SURTIDO

CANGALLO 537 U. T. 33 - 2493