

(89) Cf. R. P. G. SCHMIDT. « *La Révélation Primitive et les donnés actuelles de « la Science »*. (Tr. R. P. A. Lemomyer, J. Gabalda, 1914). « *Les documents scientifiques caractérisent pareillement l'époque la plus ancienne qu'ils soient susceptibles « de nous faire connaître, comme l'enfance de l'humanité, pendant laquelle l'ensemble « du développement spirituel présente des caractères enfantins très marqués »*. (p. 212).

(90) JACQUES MARITAIN. *Signe et Symbole. In Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle*. (Desclée, de Brouwer et Cie., París 1939). En general, remitimos a ese estudio para la teoría escolástica del signo y para lo expuestos en el presente capítulo.

(91) « La noción de « mágico » está tomada aquí en un sentido muy amplio, en cuanto designa, no tanto las operaciones y creencias « mágicas », sino, desde el punto de vista de la filosofía de la cultura, todo el régimen del psiuisimo y de la civilización (primitiva) que describimos en el texto ». (J. MARITAIN, *op. cit.* p. 91.<sup>n</sup>). El régimen aludido parece haber sido la ocasión de la « magia » en la significación usual, que, si por una parte satisfacía la apreciación, naturalmente preponderante en aquel régimen, del conocimiento-poder (MARITAIN), por otra, no lo hacía sino corrompiendo la religiosidad primitiva, de un modo que implicaba una caída humana substancial. La etnología confirma esta última estimación (Cf. W. SCHMIDT, *op. cit. passim*, en especial p. 327 sgts.).

(92) Cfr. J. MARITAIN. *Op. cit.*

(93) ENRIQUE B. PITA, S. J. *La frase infantil monopolábrica y la inteligencia (Buenos Aires, 1935)*. (A consultar también con respecto a lo que decimos adelante en la materia).

(94) SCHOOLCRAFT. *cit.*, ap. L. LÉVY BRUHL. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. (Alcán. 1910). p. 175.

(95) L. LÉVY BRUHL. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. *cit.* p. 175.

(96) GALLATIN. *Transactions of the American Ethnological Society*. II. p. CXXX-I. « Un indio Ponka para decir: « Un hombre ha muerto una liebre », dirá « El hombre, él, uno, animado, de pie, ha muerto, a designio, lanzando una flecha, a la liebre, ella, animada, sentada ». (POWELL *The Evolution of Language*. E. B. Rep. I. p. 16). Los investigadores relatan cómo, en numerosas lenguas indígenas de América del Norte, del Brasil, de la India, de las islas Marshall, etc., las palabras que designan los órganos del cuerpo, las ascendientes, etc., están siempre en composición verbal con pronombres personales o posesivos. Las formas verbales suelen significar, no simplemente la acción por modo de acto, sino presentar variedades indefinidas para significar las modalidades de la acción (circunstancias de personas, momento del tiempo, diferencias del imperativo, etc.). Se cita alguna lengua en que « el verbo es capaz de 400 designaciones (tiempos, modos, personas, etc.), sin contar los tiempos formados mediante auxiliares. (HENRY, *Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute*) citados por LÉVY BRUHL, *op. cit.*, pág. 151 y sgts.

## La filosofía existencial

CARLOS ALBERTO ERRO

La actualidad del movimiento existencialista indujo a los organizadores de la Muestra B. de F. a incluir entre sus temas esta autorizada exposición, para que se puedan apreciar sus aproximaciones y sus desviaciones respecto de la filosofía católica. *N. de la R.*

Esta conferencia ha sido anunciada con el título de *La Filosofía Existencial* en el ciclo que se cumple en ocasión de la Muestra Bibliográfica de la Filosofía Católica y de su posición en la Filosofía Universal, organizada por las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San José, con el sentido de dar representación y acogida a la moderna posición filosófica que Martín Heidegger ha desarrollado en sus obras y en los cursos de la Universidad alemana de Fridburgo, pero no con el designio de ofrecer así una exposición sintética de la misma. En general puede entrarse en contacto con la filosofía existencial como con toda filosofía, durante el breve lapso de una conferencia, en dos formas: ya sea mostrándola en sus líneas generales, en sus más acusadas aristas y parangonando luego sus principios con los de las demás, para exhibir de tal modo lo que la distingue entre todas y le presta fisonomía propia; o bien explicando un tema cualquiera de filosofía tal como lo trata el sistema en cuestión y sirviéndose luego de esta coyuntura a efectos de señalar, aquí y allá, los rasgos característicos, que lo individualizan. Este es el camino que vamos a seguir ahora. Es casi seguro que al hacer tal opción, bastante perdamos en facilidad, y la comprensión se torne más difícil —lo que indudablemente no quiere decir que salgamos perdiendo su auténtica claridad—; pero también es muy probable que en la misma medida salgamos ganando en exactitud. La filosofía no se puede simplificar, hacer sencilla, sino hasta cierto límite; más allá de éste, la simplificación conduce a la inexactitud o al error.

### EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

Tomaremos, pues, un tema preciso de filosofía existencial, el problema del fundamento —del que, a lo que yo sé, nada se ha escrito hasta ahora en castellano— desarrollado por Heidegger en su opúscu-

lo *Vom Wesen des Grundes, De la Esencia del Fundamento*, que viera luz en 1929, en el volumen publicado para celebrar el jubileo de Edmund Husserl.

Se trata de uno de los problemas principales de la filosofía. Aristóteles lo estudia en la *Metafísica* y después de haber analizado las diferentes significaciones de la palabra fundamento, condensa así su exposición: « Lo que hay de común entre todos los fundamentos es el ser lo primero a partir de lo cual existen el ser, el devenir, el conocimiento ». A esta triple división de los principios superiores corresponde un fraccionamiento de la causa en cuatro especies, que ha llegado a ser clásica en la historia de la filosofía: causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. Entretanto adviértase bien que el carácter común de todo fundamento es el ser lo primero a partir de lo cual...

Sin duda, no es por una coincidencia fortuita que Heidegger hace su entrada en el tema con una cita de Aristóteles. Está convencido de que debemos volver decididamente hacia aquella magnífica aurora del pensamiento metafísico que fué el comienzo de la filosofía entre los griegos, si no queremos perder la pista de los verdaderos problemas. Contestando a preguntas que le formulara en 1936, escribió las siguientes palabras que he reproducido en mi libro *Diálogo Existencial*.

« Todas mis contribuciones a la filosofía están destinadas a vincularla, de la manera más libre y compenetrante, con el gran comienzo de la filosofía occidental entre los griegos, procurando que los futuros pensadores vuelvan a plantearse otra vez las pocas y sencillas cuestiones. Mi inclinación hacia estas preguntas proviene de la experiencia básica de que la filosofía con Hegel y con Nietzsche, así como con lo que se desarrolla entre ambos, ha llegado a un fin. Y ésto se revela por el hecho de que la esencia del ser y la esencia de la verdad se han tornado completamente confusas, carentes de una base sólida. La más clara demostración de la verdad de este suceso fundamental en la historia de Occidente la ofrece la circunstancia de que la esencia del ser y de la verdad es hoy considerada como comprensible por sí misma.

« Aquello que Nietzsche señalara como rasgo esencial de la historia de Occidente, el nihilismo —vale decir que los valores superiores se desvalorizan y no poseen ya más fuerza actuante y constructiva— debe reconocerse como la *consecuencia* de la verdad básica de que la esencia del ser y de la verdad no está aún dominada. Es, pues, necesario comenzar otra vez con las preguntas al respecto. Hay que preguntar auténticamente, ésto es, emprender una larga reflexión, cuya in-

tonción no puede radicar en llegar a descubrir alguna sentencia que traiga aparejada la transformación de la existencia histórica, sentencia mediante la cual renovamos las referencias a todo ser en lo sencillo y esencial. Contestaciones verdaderas son únicamente las *últimas* preguntas en una larga sucesión de preguntas.

« Estas preguntas acerca del ser, nosotros los que hemos venido más tarde, sólo las podemos formular mediante la constante recordación del gran comienzo de la filosofía occidental y de su esencia histórica.

Sabe quien continuamente realiza esta operación retrospectiva, que la filosofía nunca ha sido la base de una « cultura » y que jamás podrá serlo. La filosofía se halla siempre « apartada » de la vida activa y obradora. Nunca puede actuar de inmediato, sino sólo con rodeos de vario linaje. La filosofía nunca es la roca y nunca la montaña sobre la que cabe construir la casa y la granja; es tan sólo el viento fuerte que sopla alrededor de la montaña y que coloca en una claridad transparente a todas las cosas. En esta intensa atmósfera se hace palpable y decisivo dónde y cómo actúan las fuerzas de la destrucción y de la ruina; dónde y cómo las fuerzas constructivas de la salvación tienen su origen. La desgracia histórico-espiritual de Europa ha llegado a ser tan honda que ningún hombre culto puede desconocer la necesidad de la filosofía.

« Pero, cuanto más necesaria se torna la filosofía, más apartada debe permanecer. Y cuanto mayor sea su apartamiento, como más provisionales debe considerar sus propias preguntas, cuidándose de malograr su esfuerzo por excesivo rigor o por la ambición de medir pretensiones imposibles.

« En nuestros bosques montañosos poseemos desfiladeros angostos y olvidados que penetran hasta muy adentro y que de pronto terminan entre la obscuridad de los altos troncos. A estos desfiladeros los llamamos caminos de la madera, porque por ellos se transportan los troncos desde el interior del bosque. Yo considero mis esfuerzos en filosofía —los escritos publicados y los aún no publicados— como tales caminos de la madera. Los caminos de las preguntas no sólo sirven para avanzar hacia adelante; también se utilizan para retroceder y abandonarlos.

« Suelo iniciar mis lecciones sobre la filosofía griega con unas palabras de Nietzsche que podrían ser agregadas como lema a las presentes consideraciones:

« Quizá dentro de algunos siglos llegue a juzgarse que el mayor mérito de la filosofía alemana consiste en el hecho real de ser una reconquista palmo a palmo del terreno antiguo, y que toda pretensión de originalidad suena mezquina y ridícula comparada con la gran ambición germana de reconstituir una unión que parecía rota y renacer los vínculos con los griegos, quienes representan el tipo de hombre más perfecto producido hasta el presente ». (*Voluntad de Poder*, N.º 419).

Y como respuesta a una pregunta sobre la influencia que en él ha ejercido Kierkegaard, escribió, entre otras cosas, ésto:

« No tengo la ambición de ser original, sólo tengo la voluntad de pensar realmente en aquello en que la gran filosofía siempre ha pensado. Esa firme voluntad me parece esencial para el porvenir de la filosofía, porque nosotros los pensadores de hoy, estamos muy alejados de los orígenes del pensamiento filosófico, necesitamos lógicamente muchos rodeos y preparaciones para llegar a pensar en sus primeros problemas, y sucede muchas veces que tomamos esos rodeos y preparaciones por la filosofía misma, sin llegar a la verdadera meta. Nos quedamos en mitad del camino ».

Conviene subrayar estas palabras porque mucha gente ve a Heidegger a través de Kierkegaard; muchos lectores se impresionan por el lugar preeminente que en su filosofía ocupan la finitud de la existencia humana, la angustia y la nada y la entienden y comentan como una meditación puramente ética sobre la vida, sobre el destino del hombre, cuando seguramente pocos sistemas filosóficos están tan exclusivamente centrados en torno a las primeras cuestiones de la filosofía. El ser, el tiempo, la esencia de la metafísica y la esencia del fundamento son los grandes y únicos temas de Heidegger.

Es Leibnitz quien más nos ha familiarizado con el problema del fundamento, expresándolo en la forma clásica del principio de razón suficiente (*principium rationis sufficientis*). Se formula generalmente así: *Nihil est sine ratione*; nada hay sin razón; o, expresado en forma positiva, *Omne ens habet rationem*, todo ente, todo lo existente tiene una razón. El principio es, por lo tanto, un enunciado concerniente al ente, a lo existente, de lo que postula que una razón, un fundamento le es inseparable. Pero sobre qué sea este fundamento, en qué consista, nada nos dice. El principio de razón suficiente tal como lo ha formulado Leibnitz, alude al fundamento, y afirma su existencia, pero no explica cuál es su ser esencial. *Vom Wesen des Grundes*, de la esencia del fundamento, no nos ofrece ni siquiera un intento de for-

mulación. El fundamento « como tal » queda en la sombra y tan incógnito como antes.

De cualquier modo, a pesar de tal insuficiencia o vacío, la formulación leibnitzniana del principio de la razón suficiente puede servirnos como punto de partida para caracterizar el problema del fundamento. Leibnitz relaciona el principio de razón suficiente con la naturaleza de la verdad, de donde en realidad lo extrae y es lo que le ofrece como apoyo o sostén. La esencia de la verdad, para Leibnitz, reside en la conexión del sujeto y del predicado. Concibe la verdad como verdad de la proposición o juicio; el nexus, la conexión, se le aparece como un « inesse » del predicado en el sujeto, y a su vez el « inesse » como un « *idem esse* », como una identidad. Pero la identidad considerada así como la esencia de la verdad del juicio, no significa indudablemente la pura identidad de un ser consigo mismo; quiere decir unidad, entendida como unión original de lo que forma un solo y mismo todo. La verdad significa un acuerdo, una concordancia en un ser único. Las proposiciones verdaderas, en consecuencia, tienen por su naturaleza misma relación con algo en cuya virtud o en razón de lo cual pueden estar de acuerdo. En toda verdad, el enlace analítico es posible en razón de algo o por motivo de algo. Este algo es el fundamento o razón. El « *principium rationis* » tiene que ser admitido, porque si no se daría un ente sin razón, es decir, se daría una verdad que se opondría a una reducción en identidades; habría en suma verdades que atentarían contra la naturaleza de la verdad. Y vemos así cómo el problema de la verdad nos conduce necesariamente al problema del fundamento, cómo éstas son dos cuestiones recíprocas e inseparables.

#### PROBLEMA DEL FUNDAMENTO Y ESENCIA DE LA VERDAD. VERDAD ONTICA Y VERDAD ONTOLOGICA

Preguntémonos ahora —tenemos pleno derecho a formular esta interrogación— si la verdad como carácter del juicio es la esencia más profunda de la verdad o si hay algo todavía más original, más primario. Heidegger contesta afirmativamente. Muestra cómo la verdad entendida como una conexión de concordancia entre el sujeto y el predicado, es una definición derivada o secundaria. Las proposiciones verdaderas, la concordancia del nexus con lo existente que ellas implican, no nos hacen, como tales y por sí mismas, lo existente accesible. Es preciso que se haya ya manifestado como aquello respecto de lo cual es posible una determinación predicativa; es indispensable que lo *sea* antes de esta predicación y *para* ella. Para ser posible, la predicación,

o sea la conexión entre el sujeto y el predicado del juicio, debe poseer como base un acto de manifestación que *no tenga* en sí mismo *carácter predicativo*. La verdad de la proposición hinca sus raíces en una verdad, en un develamiento, en una operación de poner en descubierto de más alto origen, en un estado manifiesto de lo existente que es antipredicativo y que llamaremos *verdad óptica*.

La revelación óptica misma se produce en una *situación-experimentada* en medio de lo existente, según una cierta tonalidad afectiva, según ciertas impulsiones; tiene lugar en los comportamientos con o hacia lo existente, comportamientos intencionales, designios y aspiraciones que se encuentran simultáneamente fundadas en dicha situación afectiva. Sin embargo, ya se los interprete como predicativos o como antipredicativos, estos comportamientos serían incapaces de tornarnos lo existente accesible en sí mismo, si la revelación que ellos provocan no estuviera desde ya siempre iluminada y guiada por una *comprensión* del ser, de lo existente, por una comprensión de la estructura de ese ser. Sólo porque el ser es develado puede lo existente manifestarse. Este develamiento —supresión de nieblas o vendas— esta desocultación, entendida como verdad sobre el ser, es lo que Heidegger llama *verdad ontológica*.

La comprensión del ser que es lo que aclara y guía precediéndola toda relación con lo existente no significa por sí mismo ni que capte al ser como tal, ni que forme un concepto de lo que es así captado. A esta inteligencia del ser que no ha llegado aún al rango de concepto, el filósofo de Fridburgo la designa con el nombre de preontológica y también de comprensión ontológica en el sentido más amplio. Forjar un concepto del ser, supone que la inteligencia del ser se ha elaborado tomando expresamente como tema y como problema al ser que abarca. Esto es lo que hacen las ciencias, las naturales y las culturales, y los conceptos que ellas elaboran no pueden convertirse en auténticos conceptos ontológicos del ser de lo existente por una mera ampliación o ensanchamiento; impónese, por el contrario, que los conceptos ontológicos originales sean alcanzados anteriormente a toda definición científica de los conceptos básicos; comparando a unos y otros, puede apreciarse cuántas restricciones y amputaciones operan los conceptos fundamentales de las ciencias en el ser captable en los conceptos ontológicos puros.

Los grados y modificaciones posibles de la verdad ontológica, entendida en el sentido más amplio de la palabra, demuestran al mismo tiempo el gran fondo de verdad original que reside en toda verdad óptica. El *estado develado* del ser es siempre verdad del ser de lo exis-

tente. Recíprocamente, hay desde ya en el estado develado de algo existente un develamiento de su ser. Verdad óptica y verdad ontológica conciernen cada una diferentemente a lo existente en su ser y al ser de lo existente. Forman un todo esencialmente solidario, en razón de su relación con la diferencia entre el ser y lo existente (diferencia ontológica). Con esta inevitable bifurcación en óptica y ontológica, la esencia de la verdad como tal sólo es posible en la eclosión simultánea de dicha diferencia. Y si, por otra parte, como ya hemos visto, para la existencia humana lo existente no sería accesible si no tuviera ya una comprensión del ser, quiere decir que el *poder diferenciar* a que está ligada la esencia de la verdad halla su posibilidad en la esencia misma de la realidad humana. A este fundamento de la diferencia ontológica lo designamos por anticipación —escribe Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*— como la trascendencia de la realidad humana.

## EL FUNDAMENTO Y LA TRASCENDENCIA

Sólo por la trascendencia es posible la verdad. Si la existencia humana no trascendiera y al no hacerlo imposibilitara la diferencia ontológica, la diferencia entre lo existente y el ser, para el hombre no existiría la verdad, le sería tan extraña o inaccesible como podría ser un concepto lógico para un árbol.

El camino que llevamos recorrido nos ha servido para mostrar que la esencia de la verdad debe ser buscada mucho más lejos que en la identidad de los juicios o proposiciones. Pero si admitimos con Leibnitz que el ser esencial del fundamento tiene una relación íntima con la esencia de la verdad, debemos concluir ahora que el problema del fundamento no puede ser desplazado de aquel punto en que la esencia de la verdad encuentra su posibilidad interna, vale decir, en la esencia de la trascendencia. La cuestión relativa al ser esencial del fundamento queda así colocada en el marco del problema de la trascendencia.

Ser, verdad, fundamento, trascendencia, son indesligables; están encadenados por su misma esencia —sigue siendo inatacable el pensamiento expresado por Parménides cuando dijo que sólo es verdadero el conocer que en toda cosa nos muestra un ser único e inmutable— y ésto es exacto, no sólo dentro de la filosofía existencial, sino en toda auténtica filosofía. Heidegger ha demostrado que en el mismo Leibnitz, no obstante su concepción en apariencia puramente lógica de la verdad y del fundamento, hay una unión irrompible entre verdad y ser. Esto se ve mejor todavía en Kant, quien trata del « principium rationis » en el pasaje de la *Crítica de la Razón Pura*, titulado « Prin-

cipio superior de todos los juicios sintéticos». Este principio —dice Heidegger— muestra aquello que —en el ámbito y en el plano de la discusión ontológica de Kant— pertenece en *general al ser* de lo existente, en tanto que accesible por la experiencia. Da una definición «real» de la verdad trascendental, es decir, determina su posibilidad interna por la unidad de tiempo, por la facultad imaginativa y por el «yo pienso». Si Kant declara, a propósito del principio leibnizniano de razón suficiente, «que constituye una indicación de la que debe tomarse nota porque invita a búsquedas que aun queda por instituir en metafísica», semejante observación puede aplicarse también a su propio «principio superior de todos los juicios sintéticos», y ello precisamente en la medida en que deja *latente* el problema de la conexión esencial entre verdad, fundamento y ser. Sólo partiendo de ahí podría resolverse el problema de la relación de origen entre lógica trascendental y lógica formal, empezando por plantear la legitimidad misma de una distinción de este género».

### ¿QUE ES LA TRASCENDENCIA?

Trascender significa sobrepasar. Es trascendente, es decir «trasciende» el que realiza el sobrepasamiento y se mantiene en él. Se trata de un suceso propio de algo existente. Desde un punto de vista puramente formal, el sobrepasar aparece como una relación que se establece desde algo hacia algo, y a la cosa hacia la cual está orientado el sobrepasamiento es lo que se llama de hábito y equivocadamente lo «Trascendente». Por otra parte, sobrepasar implica elevarse sobre algo, supone siempre alguna cosa superada.

La trascendencia tal como la entendemos aquí, designa algo privativo de la realidad humana. No debe mirarse, por cierto, como un comportamiento posible entre otros, o como una actitud que se adoptaría intermitentemente; por el contrario, envuelve la constitución fundamental de la realidad humana y es anterior a todo comportamiento.

Si adoptamos la palabra «sujeto» para denominar la realidad humana, podemos decir que la trascendencia designa la esencia del sujeto, que es la estructura fundamental de la subjetividad. Pero, ¡cuidado!, no se piense que el sujeto es primero como tal y además trascendente; no se entienda que el sujeto trasciende cuando los objetos se le presentan y que la trascendencia es algo que el sujeto puede hacer funcionar o mantener en suspenso. En el mismo momento en que el sujeto dejara de trascender, cesaría en su condición de tal. ¡Más cautela todavía! No vayamos a concebir la trascendencia como una rela-

ción de sujeto a objeto. La realidad humana que no trasciende ni traspone una barra que rodeándolo lo obligaría a permanecer dentro de sí, es decir a la inmanencia, ni atraviesa un golfo que separaría al sujeto del objeto. A su vez, los objetos no son aquellos *hacia lo que* tiene lugar el sobrepasamiento. Lo sobrepasado es *lo existente en sí mismo*, todo lo existente que ha sido develado para la realidad humana, y, en consecuencia, también lo existente que ella misma es por su existencia. Trascendiendo, la existencia humana llega al ente que ella peculiarmente es, vale decir, llega hasta ella en tanto que sí misma y alcanza, también, la máxima claridad sobre lo opuesto, sobre lo existente que ella no es.

Las trascendencia no se opera respecto de esto o de aquello; se produce siempre en totalidad, integralmente.

Ahora bien, si la trascendencia no es una relación de sujeto a objeto y tampoco son los objetos lo único sobrepasado, ¿en qué consiste, en el caso de la realidad humana, aquello *hacia lo que* se realiza el sobrepasamiento que, según vimos, está implícito en todo trascender? Heidegger contesta: «Aquello *hacia lo que* la realidad humana como tal trasciende, lo llamaremos el mundo y definimos la trascendencia como *estar-en-el-mundo*. El mundo pertenece a la estructura unitaria de la trascendencia y es, en tanto que forma parte de esta última, que el concepto de mundo se denomina concepto *trascendental*».

Y bien, ¿qué es ese estar-en-el-mundo, al que así se alude? ¿Cómo se lo caracteriza? La pregunta surge por sí sola.

Por lo pronto, empecemos por decir lo que estar-en-el-mundo no es. Caractericémoslo primero negativamente para despejar el camino.

La trascendencia, dijimos ya, pertenece privativamente a la realidad humana. Parece, a la primera impresión, que estar-en-el-mundo quisiera significar estar en lo existente, entre los demás entes, con lo que el mundo sería entendido como lo totalidad de lo que es, en otros términos, el Todo. Si éste fuera el concepto de mundo de que se alude al definir la trascendencia, también los demás objetos trascenderían, porque ellos se encuentran asimismo en medio de lo existente, entre las otras cosas; *son en el mundo*. Pero acabamos de ver que la trascendencia es privativa de la realidad humana.

La significación de mundo, *mundus*, tiende a la interpretación de la realidad humana en su relación con lo existente, en su conjunto. La existencia del hombre está hecha de tal modo que lo existente se

le manifiesta siempre en totalidad, aunque no sea, claro está, expresamente captado en todas sus ramificaciones. Esa totalidad es bien característica; bien diversa por cierto de su concepto común y corriente. El mundo como totalidad no es un ente sino aquello por donde la realidad humana *se hace anunciar* con qué ente puede tener relaciones y cómo lo puede. Que la realidad humana se haga así anunciar, a sí misma, de y por *su* mundo, quiere entonces decir que ella existe en bosquejo, proyecto o diseño de sí misma. El mundo es la totalidad de ese diseño. No es algo puramente objetivo, ni tampoco tiene el carácter de la subjetividad tal como se la entiende tradicionalmente. El mundo es bosquejado por la realidad humana delante de ella misma, lo que equivale a proyectar originariamente sus propias posibilidades. Sólo este diseño previo, por encima de lo existente, hace posible que un ente se manifieste como tal. La naturaleza en el sentido más amplio de la palabra, no podría de ningún modo manifestarse, si no encontrara ocasión de entrar en un mundo. Y así se ve cómo, sólo por la trascendencia, puede lo que existe desocultarse y entrar en pleno día.

#### SIGNIFICACION FILOSOFICA DEL CONCEPTO EXISTENCIAL DE LA TRASCENDENCIA

La tesis de que la existencia en su más radical individualidad o sea en la trascendencia, es un estar en el mundo, tiene profunda significación filosófica. Implica una posición francamente revolucionaria frente a los demás sistemas. Heidegger rechaza todo concepto del sujeto como algo ahistórico y desligado y repudia también el supuesto abismo entre el sujeto y las cosas. Uno y otro son inseparables, en el ser de la existencia humana. Supera así la oposición entre subjetivismo y objetivismo. El nos dice en *Vom Wesen des Grundes* « que la trascendencia no puede ser captada ni develada, si uno se detiene en lo que ofrece carácter de objeto; no puede serlo sino por la interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, interpretación que es necesario renovar sin cesar y que del mismo modo que se opone al subjetivismo debe evitar de aprisionarse en el objetivismo ».

Y se coloca más acá del realismo y del idealismo. « Los realistas —expresa Manuel García Morente, en su libro *Lecciones Preliminares de filosofía* que acaba de editar la Universidad de Tucumán— dicen: « Si yo me elimino quedan las cosas ». Los idealistas dicen: « Si yo me elimino, elimino también las cosas ». Pero hemos visto que, justamente, esta oposición de las dos doctrinas es lo irremediamente

falso en ellas. Porque yo no me puedo eliminar manteniendo las cosas. Si yo me elimino, no hay cosas; en esto tiene razón el idealismo. Pero, por otra parte, si elimino las cosas, no queda el yo; y en eso tiene razón el realismo. El yo y las cosas no pueden, pues, distinguirse y separarse radicalmente; sino que ambos, el yo y las cosas, unidos en síntesis inquebrantable constituyen mi vida ».

Aunque demasiado tajante la distinción en los términos en que Morente la formula, sirve para forjarse una idea aproximada del significado de la posición de Heidegger. Sin embargo, hay peligro en presentarla de este modo; se corre riesgo de desfigurarla un tanto si así se la caracteriza, y ese peligro se hace bien visible cuando Morente dice lo que sigue:

« La existencia, pues, en su totalidad, comprende lo óntico y lo ontológico, porque me comprende a mí también. Comprende el yo, capaz de pensar las cosas, y las cosas, que el yo puede pensar. Esa existencia entera, total, podemos denominarla muy bien « vida », mi vida; porque yo no puedo, en modo alguno, soñar siquiera con que algo exista, si no existe de un modo o de otro en mi vida: directamente, con una existencia especial, que es la existencia de presencia, o indirectamente, por medio de una existencia de referencia ».

Esto implica dar por conquistado ya algo que el existencialismo está en pugna todavía por dominar. Supone tener por resuelto el gran problema que se yergue como el máximo obstáculo para la filosofía existencial y que es lo que puede hacernos inquietar por su suerte y aún temer por su destino en la historia de la filosofía. Aludo a la cuestión de si es posible una ontología universal de tipo existencial, respecto de la que Heidegger no ha dado una respuesta definitiva. Consciente de esta dificultad de su sistema, más de una vez se ha referido a ella, y probablemente en lo último que ha escrito sobre la materia —en la nota N.º 2, de la página 25 de *Vom Wesen des Grundes*— no da muestras de gran optimismo.

Tampoco acompañaría a García Morente cuando dice que para la metafísica de la existencia o metafísica de la vida necesitamos una nueva lógica. No lo acompañaría por lo menos suscribiendo esta afirmación como referida a la filosofía de Heidegger. Precisamente lo que de acusado modo la caracteriza, y quizás sea este su rasgo más dominante, es haber desalojado a la lógica de territorio donde antes imperaba sin rival. Como réplica a otra de las preguntas que le hiciera, escribió Heidegger hace tres años:

« No puedo ver en qué sentido mis ensayos contienen panlogismo. Con todo, panlogismo significa: todo ser referido a la lógica, vale decir, basado en el pensamiento; en otros términos, hacer del pensamiento un tribunal que juzgue el ser y la determinación del ser. Eso aconteció y acontece en toda la filosofía desde Platón hasta ahora, por lo que la metafísica desarrollada hasta nuestros días puede concretarse en la fórmula « ser y pensar »; en desacuerdo con ello y *precisamente* en contra de ello se halla mi libro *El Ser y el Tiempo*. ¿Y éso quiere decir panlogismo? ».

En su trabajo *¿Qué es metafísica?* ha demostrado el filósofo de Fridburgo cómo la lógica fracasa frente a uno de los problemas fundamentales de la metafísica, el problema que se plantea con la pregunta ¿qué es la nada? « Si se desmorona así el poder del entendimiento —dice Heidegger— en el terreno de la indagación sobre la nada y el ser, ésto decide a la vez del destino del señorío de la Lógica dentro de la Filosofía. La idea misma de la Lógica se deshace en el torbellino de una cuestión más primordial ».

Y por lo que llevamos visto del método a que se ajusta Heidegger para desentrañar la esencia del *principium rationis* ¿no se ha discernido ya, acaso, como a este problema lo mismo que al de la causalidad, encarados hasta ahora en forma preferentemente lógicamente, les ofrece un planteo y una solución cabalmente metafísicos?

## LA LIBERTAD, ULTIMO FUNDAMENTO

Volvamos a la trascendencia, cerrado este breve paréntesis, y busquemos si en ella se da la posibilidad interna para algo así como un fundamento o razón. El mundo forma en la realidad humana la totalidad de su propio diseño, vale decir el bosquejo de un ente que, desde el origen, es simultáneamente el ser *entre* las cosas existentes, el ser *con* la realidad humana de los otros y el ser en *relación* consigo mismo. De esta manera la realidad humana no puede tener relación consigo misma como tal, sino a condición de trascender en el diseño. Este sobrepasamiento sobreviene movido por un querer que proyecta en bosquejo sus propias posibilidades. Pero, escribe Heidegger « aquello que por su esencia proyecta, bosquejando, una suerte de diseño, y no lo produce como un simple fruto ocasional, es lo que nosotros llamamos *libertad*. El sobrepasamiento que se efectúa hacia el mundo es la libertad misma. Sólo la libertad puede hacer que para la realidad humana un mundo reine y se mundifique. El mundo jamás es, el mundo se mundifica. *Welt ist nie sondern weltet*. ».

Esta interpretación de la libertad a través de la trascendencia nos permite alcanzar una característica de su esencia mucho más originaria que la que la presenta como espontaneidad, es decir como una especie de causalidad. La espontaneidad no da más que una noción negativa de la libertad, señalándola como el límite último de la causa determinante. Espontaneidad quiere decir empezar de sí mismo, pero cuando así se la define nada se nos dice sobre qué es lo que significa « sí mismo », se nos oculta la base para saber si se trata de un verdadero comienzo. En la trascendencia, la realidad humana encuentra su auténtico « sí mismo », y es precisamente de allí de donde surge la libertad en el sentido existencial. Hacer que reine un mundo en un bosquejo que lo proyecta por encima de lo existente, éso es la libertad. Y solamente porque ella constituye la trascendencia, puede presentarse en la realidad humana como una especie particular de causalidad. Pero interpretar la libertad como una causalidad equivale a sumergirse en una noción determinada de lo que es un fundamento que motiva.

La libertad como trascendencia no es, por lo tanto, sólo una especie particular de fundamento que motiva, sino que representa el origen de todo fundamento como tal. *La libertad significa libertad para fundar*.

La palabra fundamento concentra diferentes acepciones. Quiere decir erigir, instituir; o bien tiene el sentido de servir de base y asimismo significa motivar o legitimar. Estos tres significados se despliegan en la trascendencia. El erigir, el instituir, están patentes en el bosquejo de un mundo por encima de los entes. Pero el que así trasciende tiene que sentirse en medio de lo existente, tiene, en cierto sentido, que hallarse investido por lo existente y haberse acordado con su tono. Esta investidura vale tanto como encontrar apoyo, base, como ligarse a un fundamento.

Cuando la trascendencia erige, proyecta sus posibilidades y puede decirse que en ese acto la existencia humana emprende vuelo; pero como se siente a la vez en medio de lo existente, como no es aquél un vuelo en el vacío, la misma existencia efectiva implica una restricción de posibilidades. Correspondiendo a las dos maneras de fundar, la trascendencia actúa a la vez como un vuelo y como una privación. « Que el proyecto de mundo, a pesar de significar un expansivo remontarse, no adquiera poder y no se convierta en verdadero impulso posesivo sino es por la privación, constituye —comenta el autor de *Sein und Zeit*— un testimonio trascendental de la finitud característica de la libertad del ser del hombre. ¿Y no es la misma esencia finita de la libertad lo que se atestigua aquí? ».

Motivar, tercera forma de fundamentar, no debe entenderse, tal como nos interesa ahora y aquí, en sentido restringido o desviado, como una demostración a base de proposiciones teóricas; sino que, por el contrario, debe tomarse en su acepción más primitiva. Y, de acuerdo con ella, motivar significa hacer posible la pregunta. ¿por qué? El porqué surge cuando el vuelo de lo posible que esboza el bosquejo del mundo, siente al ser investido por lo existente, por lo real, la presión múltiple que se ejerce en una situación afectiva. Dicho de otro modo: porque los dos primeros modos de fundamentar forman en la trascendencia *un todo solidario*, la irrupción del por qué es una necesidad trascendental. El porqué asume diversas formas. Las principales son las tres siguientes: ¿Por qué es ésto así y no de otro modo? ¿Por qué ésto y no aquéllo? ¿Por qué, finalmente, algo y no nada? De cualquier manera que sea expresado, se da ya en el porqué una prenoción de la esencia y del modo de las cosas, del ser y de la nada en general. Esta noción del ser hace posible el porqué; pero ello equivale a decir que encierra en sí misma la respuesta original, la respuesta primera y última a toda cuestión. La noción del ser, por lo mismo que es una respuesta preliminar, contiene la motivación primera y última. La motivación trascendental envuelve la *verdad ontológica* porque el ser y la constitución del ser están develados.

Se ve ahora sin dificultad, después de disecado el cuerpo de la trascendencia, que el lugar de nacimiento del principio de la razón determinante no se encuentra en la esencia del juicio, ni en la verdad predicativa, sino en la verdad ontológica, vale decir, en la misma trascendencia. *La libertad es el origen de la razón determinante*: es en ella, en efecto, en la unidad del vuelo y de la privación, en donde se funda la motivación que se desarrolla como verdad ontológica. *La libertad es el fundamento del fundamento*, la razón de la razón. Que la libertad sea ella misma fundamento, no quiere decir, por más inclinados que nos sintamos a imaginarlo, que tenga el carácter de una cualquiera de las diversas maneras posibles de fundar; no, si el hecho de fundar asume modos diversos, la libertad misma se define como la unidad que forma la base de esta dispersión trascendental. Pero puesto que constituye precisamente *esta base*, la libertad es el abismo de la realidad humana. Y no, como bien lo comprenderéis, porque la libre actitud individual sea infundada; sino porque la libertad inviste a la realidad humana al hacer de ella esencialmente una trascendencia, de la calidad de un poder ser con posibilidades múltiples, las que yacen desarmadas, al alcance de su elección de ser finito, es decir, de su destino.

## Filosofía moderna y Filosofía tomista

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Profesor de Filosofía en el Seminario Arquidiocesano de La Plata  
y en los Cursos de Cultura Católica (Bs. As.).

### SUMARIO ANALITICO

*Caracterización crítica de sus posiciones fundamentales 1) gnoseológico-metafísicas y 2) práctico-morales.*

- I.—POSICION DE LA FILOSOFIA MODERNA Y DE LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA. - 1. El método y la noción de conocimiento cartesianos encierran a la filosofía moderna en la inmanencia. - 2. Progreso del subjetivismo en el agnosticismo crítico de Kant. - 3. La trascendentalidad pura del idealismo, término lógico del pensamiento cartesiano a través de Kant. - 4. El empirismo llega a la misma conclusión agnóstica del idealismo por el camino inverso: deprimiendo y diluyendo la inteligencia al privarla de su objeto específico. - 5. El movimiento fenomenológico y existencialista recae en la inmanencia subjetivista contra la que se levanta. - 6. La filosofía moderna también pretende estructurar con independencia del ser el orden práctico. - 7. El desdoblamiento irracional de la filosofía moderna tampoco trasciende la subjetividad. - 8. La actividad espiritual del hombre desarticulada del ser conduce necesariamente al antropocentrismo trascendental panteísta.
- II.—CRITICA TOMISTA A LA FILOSOFIA MODERNA. - 9. La actividad de la inteligencia es imposible e inexplicable sin el ser trascendente y sin el ser de Dios. - 10. El hombre no posee otro camino más que el de su inteligencia para llegar al ser. - 11. Tampoco la actividad práctica se explica sin