

## HEGEL 150 AÑOS DESPUES \*

por P.-J. LABARRIÈRE S. J. (París)

Hay monumentos de la filosofía que no cesan de perseguir nuestros sueños. Al descubrirlos un día en el entrecruzamiento de tradiciones, podemos tener la tentación de elegirlos por morada, después de haber restaurado sus muros y haber borrado sus grietas demasiado visibles. Aún a veces, como sucede con esos castillos que son transportados piedra por piedra desde una orilla a otra del océano, nos viene el deseo de levantarlos de nuevo en nuestro espacio y en nuestro tiempo, por un juego de simple translación de soluciones arquitecturales, que ellos mismos supieron arriesgar en su tiempo y en su lugar, frente a las interrogaciones y preguntas de la hora. Pero, ¿es posible todavía ser hegeliano, kantiano o platónico, en el sentido estricto de estos términos demasiado pesados?

Hace 150 años moría Hegel. Al vivir en un mundo totalmente distinto de aquel que él conoció, ¿tenemos todavía que ocuparnos de su pensamiento y de su obra? La historia intermediaria, a veces duramente, y sin que esto se pueda imputar al libre iniciador que él fue, nos ha advertido sobre el fracaso global de la tentativa que él hizo para reconciliar razón y efectividad - el absoluto de un pensamiento libre y la contingencia de la historia. Nos queda, pues, la tarea de pensar por nosotros mismos, con nuevos recursos. ¿No es, acaso, el mismo Hegel quien nos lo advierte? Una primera vez por su ejemplo: recordaré cómo él debió liberarse, para encontrarse a sí mismo, del triple espejismo de una fijación representativa respecto a los ideales de la ciudad griega, del cristianismo, y de la revolución francesa; ¿no es justamente esto lo que nosotros ahora debemos realizar respecto a él? El propio Hegel, esta vez por medio de su doctrina, nos advierte todavía: el fin de toda filosofía digna de este nombre es el de conducir al que la cultiva a la dignidad del *Selbstdenken*.

Esto no significará, sin embargo, despedir a esta tentativa grandiosa. Las civilizaciones y los pensamientos eminentes nos dicen más sobre el hombre, cuando alcanzan sus propios límites, indicándonos así, en su derrota, lo que en ellos faltaba para ser honrado en verdad. Hegel 150 años después: siguiendo su ejemplo, sabremos quizás mejor llegar a nosotros mismos al reflexionar sobre las fallas que han acrecentado un fracaso, al menos relativo, de este pensamiento. Por nuestra parte esperamos que otros, después de nosotros, tengan a su vez la posibilidad de tematizar, en esta misma libertad crítica, nuestras propias aventuras del espíritu...

Es una empresa diferente, como se podrá ver, de aquella que con-

\* Publicado originalmente en *Archives de Philosophie* 44 (1981), pp. 177-188. Traducción autorizada por el autor y efectuada por J. R. Seibold S. J.



### Hegel, un triple desarraigo

Conviene, por tanto, sondear en primer lugar la *actitud* de Hegel frente a los problemas de su tiempo. Evocaré aquí, como lo he anunciado, tres elementos esenciales que lo han marcado en el tiempo de su formación intelectual, cuando se forjaba su personalidad profunda. Tres elementos que han sido determinantes para él a lo largo de la crisis que sufrió entre 1793 y 1800, desde su salida del Stif de Tübingen y en el curso de sus dos preceptorados, en Berna y en Frankfurt. Pues él atravesó entonces una crisis espiritual de las más graves. Por tres veces, al menos, debió aceptar un doloroso desarraigo de formas históricas devaluadas a las que había conducido un principio, por él aceptado en su conjunto, y jamás cuestionado: el de una *libertad* radical que tendría valor *para todos*. Tomar nuevamente conciencia de este hecho es ponernos en postura de comprender mejor lo que constituye, en el plano de los procedimientos, lo esencial de su filosofar, al mismo tiempo que el modo por donde esto esencial puede clarificar nuestra propia tarea.

Primero fue el juicio pronunciado sobre la Revolución francesa. Bien se sabe el entusiasmo que los sucesos de París habían despertado entre los jóvenes estudiantes de Tübingen; jamás Hegel se retractará de este primer juicio, y, hasta el fin sus días, celebrará con fasto y piedad el recuerdo de este 14 de julio de 1789 donde hombres, y enseguida todo un pueblo, osaron afirmar que ningún constreñimiento podría prevalecer contra la "libertad absoluta", que compete a los individuos y a los grupos humanos. Pero tanto más difícil le fue soportar el hecho de que tan noble propósito se haya demasiado pronto oscurecido en la confusión de este "Terror" tan cargado evidentemente de sin-sentido. La reflexión que Hegel llevó a cabo sobre las razones de este fracaso fue entonces de capital importancia<sup>6</sup>. Ellas se vinculan, según él, a la intransigencia completamente abstracta con la cual los revolucionarios, dando la espalda a la sabiduría de las mediaciones históricas, quisieron que el absoluto del principio viniera, aquí y ahora, a informar, sin ningún retardo ni concesión, la vida concreta de los individuos; lo que condujo a la negación potencial de estos, bajo el efecto de una especie de sobre-determinación. Joaquín Ritter<sup>7</sup> ha sabido mostrar aquí, y a mi parecer de manera definitiva, que el modo con que Hegel saludó la restauración del Estado por Napoleón no tiene nada que ver, en él, a una especie de aburguesamiento del pensamiento, sino a una convicción absolutamente fundada en la razón, a saber: que el monismo práctico puesto en obra durante el período revolucionario estaba inevitablemente destinado al fracaso, ya que omitía tomar en cuenta el conjunto de las condiciones históricas, que son el cuerpo efectivo de toda volición concreta.

<sup>1</sup> Esto no quiere decir que Hegel retorne al dualismo del antiguo régimen, fundado dañosamente en una separación radical de hechos

<sup>6</sup> Ph. G. 416/28 ss. (II 133/12 ss.).

<sup>7</sup> *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris, 1970.

y valores, del mundo de la efectividad y del pensamiento: aquella forma de "presente" —y de "presencia"— no es ni será nunca capaz de acoger una palabra de sentido. Aún, si todo el compromiso de la inteligencia tendiera entonces a religar, en segunda instancia, estas partes desarticuladas de la realidad, no bastaría eso para corregir el defecto de la problemática, que proviene del hecho de partida donde se dan dos elementos postulados y separados uno del otro en una especie de primordial ruptura ontológica. Si Hegel, por su cuenta, fue obligado a desprenderse dolorosamente de los ideales desencaminados, él los consideró siempre en el orden de una cierta unidad principal. Aconteció así con la Revolución francesa, del mismo modo acontecerá con la Ciudad griega. Como tantos literatos y filósofos de su tiempo, Hegel conoció la seducción de este tipo de ideas realizadas, que representaban las "bellas totalidades" del "mundo ético". Por primera vez la humanidad había pronunciado allí una reciprocidad plena entre los individuos y el todo de la sociedad. Pero, mientras que la Revolución francesa abordaba al individuo, obligándolo a cargar con todo el peso del universal, entonces prevaleció un movimiento inverso, siendo el universal de la ciudad como el resultado del "hacer de todos y de cada uno"<sup>8</sup>. Las consecuencias son conocidas. Esta sobre-determinación individual se dejó envolver en el engaño de un naturalismo demasiado estrecho, y de allí acabó por distribuir las tareas éticas en razón de este azar biológico que hace de cada uno hombre o mujer. Desde entonces, este mundo estaba condenado en su principio, impedido de "funcionar" según la armonía que prometía, y la rebelión justificada de una Antígona anunció la desaparición de una organización, que en el fondo, sólo supo honrar al individuo bajo la forma del héroe muerto.

Dos esperanzas, dos fracasos. Y por una misma razón. Pues aquí y allá, bien que bajo formas diferentes, la realidad del individuo fue postergada. El único destino que les quedaba: desaparecer o rebelarse. En los dos casos habían tocado a muerto mundos hostiles a la razón. Pues la razón exige que sea intentada, sin descanso, esta "satisfacción del individuo", que las *Líneas-fundamentales de la Filosofía del Derecho* colocarán como tarea suprema de inteligencia y de libertad<sup>9</sup>. Con esto estamos bien lejos de la imagen banal de un Hegel, que reduce al individuo a ser sólo una rueda del universal. Ciertamente, se trata de que se despierte en él aquello que lo destina a las realidades del espíritu; pero el juicio que Hegel pronuncia entonces sobre la inmediatez de su deseo está enteramente ordenado a una liberación de sus verdaderas virtualidades. Fue así que el cristianismo, y singularmente bajo la forma que recibió en el siglo XVI con la admisión del "principio protestante", siempre apareció a los ojos de Hegel como

<sup>8</sup> Ph. G. 314/18 (II 10/19).

<sup>9</sup> Se sabe el lugar absolutamente central del "individuo" en esta obra. Bajo las especies de la persona (Derecho abstracto), del sujeto (Moralidad), en fin, de miembro de la comunidad (Eticidad), es siempre él quien es la medida de la verdad localizada y alcanzada. Eric Weil, en su *Lógica de la Filosofía*, ha retomado y explotado esta noción de "contentamiento" del hombre y de la humanidad: *op. cit.*, pp. 9, 12, 20, etc...

el sistema de pensamiento que había sabido pronunciar sin ambigüedad que todo hombre recibe de su relación con el absoluto una irreprimible dignidad. Su adhesión a este principio fue también total como la que concediera al principio de la Revolución francesa, y Rosenkrans tiene razón, sin duda, al afirmar que él permaneció hasta el fin firmemente convencido de la verdad del *contenido del luteranismo*. Pero, allí también, la desilusión fue grande, y doloroso el desarraigo a las formas desencaminadas, que este principio engendró en la historia. Una palabra resume esta crisis y su revolución: el pensamiento del movimiento puro —identidad del singular y del universal en su diferencia estructural y funcional— se degradó en la simple *representación* de una realidad dada, aquí y ahora, bajo el modo de un “ser-allí”. Que Cristo sea llamado Dios, un Dios aparecido tanto en el tiempo como fuera del tiempo, implica una doble consecuencia. En primer lugar para el mismo Cristo: ¿habrá él asumido el movimiento de este venir a sí mismo, que es esencial a la libertad del hombre? ¿No hay allí, de nuevo, alguna forma de sobre-determinación por el absoluto?<sup>10</sup> En segundo lugar para cada uno de nosotros: el hecho de que toda verdad sea considerada como simplemente dada en Cristo, bajo su forma acabada, en la distancia del espacio y del tiempo, corre el riesgo de alejarla y de hacerla una cosa inaccesible a la libertad del creyente. Entonces pueden desarrollarse y se desarrollan de hecho los más aberrantes sistemas dualistas, que distribuyen el cielo y la tierra, la verdad y el error, según un orden fijo, que justifica todas las opresiones sociales. La estricta separación entre los valores y los hechos que constituyó la base teocrática de la sociedad del antiguo régimen sólo representa una forma, entre otras, de un fracaso secular. Una vez más, a fin de honrar el principio es necesario, pues, restaurar los valores de historia y de mediación.

### Concepto e historia

Reflexión única sobre un triple fracaso: es justamente a través de distancias y entrecruzamientos que se anuncia aquí, para Hegel, una verdad única. En los planos siempre conjuntos del pensamiento y del obrar, dualismo y monismo son igualmente condenados; el primero en tanto que se prohíbe, salvo una feliz inconsecuencia, juntar en verdad las partes de lo real, que él habrá abstractamente dissociado en el doble plano del origen y de la estructura. El segundo, que sin justificación alguna es de buen tono aplicárselo al mismo Hegel, está en el principio de todos los totalitarismos; y éstos, bajo una forma u otra, terminan siempre en la negación del individuo, hasta llegar in-

<sup>10</sup> En esta primera observación se anuncia un parentesco, sensible a los ojos de muchos, entre la inspiración fundamental del cristianismo y aquella de la Revolución francesa. Bajo la doble razón de una excelencia común y de una abstracción semejante, al menos posible. Último avatar religioso, el acontecimiento de 1789, retomado simbólicamente en toda nuestra modernidad, anunciaría también, a su modo, la necesidad de *repensar* la fe cristiana en su esfuerzo de efectación histórica.

cluso a la desaparición física. Monismo de la Revolución francesa, dualismo de la Ciudad griega, perversión del cristianismo instituido, y el peligro de conjugar uno y otro de estos errores y terminar en la instauración de un sistema bloqueado: Hegel piensa, que advertidos por estos fracasos —*corruptio optimi pessima*— nos es preciso conjurar la tentación siempre demasiado simplista de las meras restauraciones, e inventar, con nuevos recursos, procedimientos teóricos y prácticos, que nos pongan al abrigo, en lo esencial, de estos errores del pasado. Y, en lo que nos concierne, incluimos aquí lo que algunos no dudán en denominar, con alguna apariencia de razón, el fracaso del hegelianismo...

Todavía es necesario ponerse de acuerdo sobre esta última expresión. Hegel nunca erigió planos para una organización concreta de la vida de la ciudad; ni jamás escribió algún proyecto para una paz perpetua, y se burla sin piedad de los filósofos, que han dado consejos para el cuidado de los lactantes, los pasaportes policiales y otras cosas tan importantes como aquellas<sup>11</sup>. Además, los movimientos políticos, que directa o indirectamente invocaron su patrocinio no han brillado siempre por su respeto del hombre. Ciertamente sería poco honesto sacar de ello un argumento contra él. Es bien evidente, en particular, que no se le puede hacer cargar el peso de las aberraciones que quisieron conquistar alguna apariencia de grandeza, quizás, abrigándose bajo el prestigio de su autoridad. Pero, al menos, una cosa se puede concluir, a saber: la “reconciliación” intentada por Hegel entre el singular y el universal, las condiciones de la historia y el absoluto de la libertad, no ha sido comprendida ni honrada tal como él la entendía. De donde se sigue una doble conclusión, en aquello que nos concierne: en primer lugar nos es preciso interrogar de nuevo la expresión sistemática en la cual Hegel se ha detenido, tanto para restituirla a la verdad de su propósito como para descubrir en ella, si fuera el caso, la falla secreta que diera origen a los malentendidos en lo que a él respecta; enseguida intentar decir para nuestro tiempo las formas que puede tomar una tal palabra reconciliadora, cuando, advertidos sobre las incomprensiones de que fue objeto, buscamos evitar que reaparezcan<sup>12</sup>.

Nos es propuesta, entonces, una doble comprensión de la relación en causa. Por su lado Hegel lo expresa justamente cuando él intenta dilucidar la significación histórico-conceptual de la relación que él mantiene con sus predecesores. Más exactamente él formula esta doble

<sup>11</sup> *Ph. R.*, Prefacio, Ed. Hoffmeister, p. 15 (trad. Derathé, p. 56).

<sup>12</sup> A esto es preciso evidentemente agregar este hecho capital, al que volverá en un instante: ya que la filosofía consiste en “captar su tiempo en pensamientos” nos cabe inventar, si fuera necesario, nuevas “determinaciones-del-pensar” frente a un mundo que, por relación al de Hegel, evidentemente, al cambiar de escala, cambió también de naturaleza. Entonces, será el propio reconocimiento de la validez de tal procedimiento por él utilizado el que nos comprometerá a decirlo en categorías inéditas. Entre tal forma de pasado y nosotros mismos no debería haber, en efecto, sino una homología de relación, o todavía una relación de relaciones.

hipótesis, cuando en la *Fenomenología del Espíritu*, la identidad diferenciada entre el interior y el exterior, el sujeto y el objeto, va a abandonar las regiones todavía formales de su dicción de sí en el plano de la sola "razón" para alcanzar el lugar de su efectividad histórica<sup>13</sup>. Entonces dos tipos de expresión son teóricamente posibles: o bien se considera que el hombre —la humanidad— nunca ha conocido esta "felicidad" y que nos cabe a nosotros tender hacia ella asumiendo la tarea de su elaboración; o bien se piensa que esta "felicidad" se ha perdido, y que conviene reencontrarla por una especie de vuelta al origen. Dos hipótesis, es bien patente, que han dejado sus huellas al nivel de las grandes explicaciones del mundo: por una parte, escatología, por otra, creencia en un paraíso perdido; a menos que estos dos tipos de inteligencia no se conjuguen en el seno de una visión que impone al hombre lanzarse hacia su futuro en el recuerdo propiamente determinante del origen.

Hegel, por su parte, decide este dilema en favor de la segunda lectura. Escribe en efecto: "Pero, por hallarse más cerca de nuestros tiempos aquella forma de los mismos momentos, en la que ellos aparecen, después que la conciencia ha perdido su vida ética, y, buscándola, repite aquellas formas, así ellas pueden ser mejor representadas en la expresión de este modo"<sup>14</sup>.

Perspectiva coherente con aquello que, lo hemos visto, se le impuso en la estructuración de su propia experiencia: ciudad griega, cristianismo original, espíritu de la Revolución francesa se le han representado como "figuras", históricamente identificables, de un tipo de perfección principal; la reflexión que él emprendió sobre el fracaso de estas figuras —sobre el hecho de que hemos perdido la felicidad que ellas prometían— le permitió determinar los procedimientos que deben ser puestos concretamente en práctica en la invención de toda forma futura. Donde se ve, sin embargo, que la solución es menos simple, quizás, que la por él anunciada; pues, por una parte, esta "felicidad" no fue tan plena como uno la imagina, porque su insuficiencia se anuncia justamente en la imposibilidad de durar; por otra parte, y en consecuencia, es preciso decir entonces que el hombre no ha conocido jamás un tal estado de felicidad, al menos en su plenitud ideal, y por tanto concreta: él camina hacia ella, aprendiendo justamente con la desaparición de los momentos donde uno creyó estar más cerca de ella. Además, si se lo examina bien, Hegel al elegir una de estas hipótesis no intenta excluir la otra, porque después de haber enunciado las dos lecturas posibles, había afirmado sin reservas: "Las dos cosas pueden ser dichas de la misma manera"<sup>15</sup>.

Concluyamos en aquello que nos concierne: la primera hipótesis tiene siempre valor fundamental; pero sólo podemos honrarla al tomar los caminos que nos abre la segunda. Para decirlo claramente: 150 años después de Hegel, nos cabe llevar más adelante y moldear "el nuevo

ser—allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu"<sup>16</sup>; y sólo podremos hacerlo si rehacemos en libertad el camino que llegó hasta nosotros, para discernir en él, en sus logros y en sus fracasos, los rasgos fundamentales del mundo que nos es necesario promover. En el seno de este "reino de espíritus"<sup>17</sup>, la obra de Hegel se levanta todavía, provocadora, como uno de los lugares donde se expresa con mayor justeza, en su coherencia teórica, la relación del universal y del particular, de lo mismo y de lo otro, de la identidad y de la diferencia. Es en este campo, en la libertad de la distancia, que nos falta interrogarlo todavía.

### La pregunta por el otro

La configuración de nuestro mundo no es más la que prevalecía entonces. Se podría decir ciertamente, con alguna razón, que Hegel, que supo presentir la ascensión del maquinismo industrial e integrarlo a su sistema de pensamiento, ha propuesto un cuadro teórico operatorio para el siglo que le siguió —y aún cuando los azares de la historia hicieron que su herencia, durante este período, fuera a menudo despedazada a beneficio de opciones partidistas. Pero, sobre este punto como sobre tantos otros, el último conflicto mundial —acceso a la era pos-industrial, al mismo tiempo que a una nueva conciencia planetaria, dominada por las esperanzas y temores engendrados por el dominio de la fisión del átomo— ha señalado la entrada en una nueva edad del mundo, donde no es más posible acomodar las soluciones elaboradas para otra época y otras condiciones. ¿No es acaso la filosofía, hoy como ayer, "su tiempo captado en pensamientos"?

Pero, es entonces que nuestra mirada sobre este tiempo puede instruirse de los *procedimientos* que un Hegel, en la orilla de la modernidad, supo instaurar para intentar superar el dilema de entonces y de siempre: el de la oposición —y demasiado a menudo de la exclusión— entre el sujeto y el objeto, el idealismo y el realismo; o, en otras palabras y según una problemática en cierto aspecto algo diferente, el problema de nuestro oscilar entre las formas conexas, bien que formalmente opuestas, del monismo y del dualismo. En efecto, con ello estamos a punto de reencontrar problemas teóricos y prácticos que nos imponen las urgencias del tiempo y los reproches que se le han levantado comúnmente a Hegel en el curso de este siglo y medio —reproches que, en gran parte, explican el fracaso relativo de su pensamiento, aún si ellos no llegan a descalificarlo totalmente. Situándome, pues, en el entrecruzamiento de estas voces, tengo la convicción de que nos es necesario inventar determinaciones del concepto y de la experiencia, que expresen de más cerca lo que uno puede llamar la "reconciliación" del discurso y de la alteridad. Para terminar quisiera aportar a este programa ambicioso algunas palabras a modo de comentario.

Al formular, como acabo de hacerlo lo que me parece ser la tarea filosófica de nuestro tiempo, incluyo en ella la estima y el cultivo de lo

<sup>13</sup> Ph. G. 258/29 ss. (I 292/30 ss.).

<sup>14</sup> Ph. G. 261/2 (I 296/3).

<sup>15</sup> Ph. G. 258/33 (I 292/34).

<sup>16</sup> Ph. G. 564/3 (II 312/10).

<sup>17</sup> Ph. G. 574/13 (II 312/19).

por A. GARCIA ASTRADA (Córdoba)

que entendemos bajo el más sagrado de los términos, el de la libertad. En efecto, es libre aquél que no opta por aquello que fue llamado graciosamente "la ideología de la ruptura". Y, en primer lugar, quien no opta por esta disociación que marca todavía, por más que nos irrite-mos, nuestras mentalidades y nuestros comportamientos: la disociación de interioridad subjetiva y exterioridad —o de la "extranjeridad"— del mundo puesto por hipótesis como rebelde a la razón. Pero, a la inversa, la libertad implica también que el discurso, por el cual comprendo al mundo y me comprendo en el mundo, no reduzca de ninguna manera la diferencia estructural, que nos cabe a nosotros más bien reconocer e instaurar entre el acto del espíritu y sus propias condiciones de historia. La unidad de estas dos negaciones es el camino de la entera positividad que tiende a mostrar que la sola diferencia humanamente significativa es aquella que proviene de un retomar la inmediatez solamente dada por aquello que es necesario llamar, justamente, una libertad instauradora.

El término "reconciliación", que Hegel usa para significar esta identidad diferenciada, puede quizás despertar la sospecha de una especie de pérdida de tensión especulativa. No es un término esencial, y nada impide que renunciemos a su uso. A condición de que otro término —¿el de "funcionamiento estructural"?— recoja lo que Hegel tenía en vista bajo el primero: no ciertamente la extinción de diferencias, sino su justa "articulación" —otra palabra cuya plenitud nos habla quizás mejor— su articulación en la razón misma de su diferencia.

Hegel 150 años después. Veinticinco años de escrutación paciente de su obra me han convencido de que los procedimientos lógicos que él confeccionó contienen, si queremos respetar su equilibrio altamente paradójico, todo lo que es requerido para honrar a la vez, con el mismo rigor de compromiso, los valores de unidad y de pluralidad, que serán siempre co-determinantes para quien quiere enseñorearse del curso de las cosas. Con una condición: que tengamos la libertad de volver a interrogar, a distancia, estos procedimientos, dándole un lugar más amplio en ellos, si fuera posible, a esta alteridad irreprimible, en la que nos es necesario ver, no el límite del pensamiento, sino el origen y la substancia del discurso en el cual ella se dice. Entonces se comprometería esta fineza más grande del análisis que nos haría transitar de una simple alteridad de diferencia, que es del orden de lo dado, a esta alteridad de relación que es principio y cuerpo de la libertad<sup>18</sup>.

En su libro *Filosofía del poema*, Aldo Parfeniuk<sup>1</sup> trata de establecer un diálogo entre pensar y poetizar a través de cinco poetas cordobeses. Y, como poeta él mismo, lo hace con honda comprensión y mudo de los suficientes elementos que le suministra la filosofía para que aquel no sea un diálogo de sordos. Desgraciadamente esto ha sucedido con frecuencia y ha llegado a transformarse, a veces, en arduas e incomprensibles querellas. El ámbito en el cual acontece el pensar y el poetizar sólo puede devenir campo de batalla cuando únicamente se mide la distancia que los separa y no se asume la proximidad de su habitar y el común destino que los une. Diciéndolo con palabras de Hölderlin el pensador y el poeta "habitan vecinos cumbres distantes". Y ¿qué es eso común que permite al pensador y al poeta habitar vecinos y compartir un mismo destino a través de lo cual ambos esencialmente se copertenecen? El más inocente y peligroso de todos los bienes: el lenguaje. "El lenguaje, dice Heidegger, es la casa del Ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada".

Sucede, sin embargo, que con demasiada frecuencia algunos filósofos han querido asaltar esa morada con conceptos, juicios y razonamientos regidos todos ellos por el principio de contradicción que, según la formulación aristotélica dice que "es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y en una misma relación". El principio de contradicción es una condición de la razón finita referida a lo condicionado y a lo limitado. Dentro de este campo él es el insoslayable primer principio de toda demostración, aunque él no es objeto de ninguna demostración, pues si lo fuese ya no sería primer principio. Su conocimiento goza, no obstante, de una dignidad mayor que la que puede obtenerse de cualquier demostración ya que su evidencia no es demostrable sino, simplemente, mostrable. La inteligencia ve de un modo inmediato lo que es una verdad inmediata.

Siendo condición de lo condicionado el principio de contradicción tiene vigencia únicamente para una perspectiva que se mueva en un ámbito de diversidad entitativa, entre cuyas partes establece un orden de relación y un orden temporal. El es suprema ley de la razón finita, de la *ratio* que *pro-ratea* entre los entes, que mide, calcula y razona en medio de ellos, conformando todos los juicios que sobre ellos podemos hacer. Infringir este principio es caer en total desvarío y desorden mental con relación al mundo de los entes. Pero la razón que legítima-

<sup>18</sup> He intentado un análisis de este género en un estudio que aparecerá próximamente y que se titula: "La experiencia, o el discurso del otro".

<sup>1</sup> Aldo Parfeniuk, *Filosofía del poema* (Análisis de la obra de Osvaldo Pol, Osvaldo Guevara, Alejandro Nicotra, Julio Requena, Romilio Ribero), Edic. Caligrama.