ANGEL VASSALLO

# ELOGIO DE LA VIGILIA

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

UNAM
33721
CIALC
SIMÓN BOLÍVAR

DA, S. A.
RES

# ELOGIO
# DE LA VIGILIA

BIBLIOTECA SIMON BOLIVAR
U.N.A.M.
C.I.A.L.C.

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

[PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
FRANCISCO ROMERO]

ANGEL VASSALLO

# ELOGIO DE LA VIGILIA

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

BIBLIOTECA SIMON BOLIVAR
U.N.A.M.
C.J.A.L.C.

# PRÓLOGO

*Estos breves ensayos llevan la meditación a una zona de cuestiones que han llamado al espíritu del autor con agudo reclamo, lo que no estorba, sin embargo, su limpia elucidación teórica.*

*Aunque esquivas a la frecuentación, esas cuestiones (que son también acaso* nuestra *cuestión primera) no convidaron al autor a abordarlas por eso, por ser infrecuentes, sino porque eran las* suyas. *Y lo eran de una manera y con una violencia que naturalmente se prolongaban (manera y violencia) en expresión y comunicación, en* publicación.

*Así nacieron estos ensayos, y la misma exigencia que empujó al autor a irlos publicando*

*primero (en el suplemento dominical de "La Nación") en el mismo orden en que se le hacían inevitables, le mueve ahora a reunirlos aquí, donde recobran su unidad vivificante.*

*Aquel para quien la no amena tarea de leer — ese comunicar en el* Logos, *comunicación que nadie está dispensado de merecer, y siempre — es algo más que un ejercicio de curiosidad o una inoperante rutina podrá sentir circular la unidad del tema a través de la diversidad de los títulos y asuntos.*

*Inútil sería, por eso, declarar en este prólogo en qué consiste ese tema, el cual, precisamente, en este breve volumen quiere ser propuesto al lector —* propuesto, *no enseñado —. Y se lo propone en manera más desnuda y fuerte, quizá, en el ensayo* Elogio de la Vigilia, *que por eso el autor estimó conveniente diera el título al libro. Porque, en efecto, según se verá, por mucha amenazada riqueza de verdad y de ser, "importa no estar dormido".*

*A. V.*

*Buenos Aires, julio de 1939.*

# ESQUEMA CASI DIALÉCTICO DEL MIEDO A LA MUERTE

## ESQUEMA CASI DIALÉCTICO DEL MIEDO A LA MUERTE

*Y sin embargo moriremos.* Un extraño temblor cae súbitamente sobre la vida cuando el pensamiento — incluso el pensamiento del pensador — roza la representación de la muerte: *Y sin embargo moriremos.*

Yo quisiera extraer y consignar sucintamente, en el orden debido, las implicaciones contenidas en este específico miedo; lo que equivale a ensayar una determinación de su esencia.

Fijémonos, pues, primero, si — como parece entenderlo el sentido común, en una reflexión trunca o descuidada — el miedo a la muerte ha de interpretarse como el temor de cegar, con la existencia individual, la fuente y el sujeto del placer o de la eude-

monía. Esta interpretación, de vigencia consciente o subconsciente en los espíritus, se descubre falsa a poco que se la considere atentamente. Puede temerse, en efecto, por la pérdida del objeto de un placer posible — por la pérdida de esto o aquello —; mas no puede temerse por la pérdida de la condición misma de todo placer posible; tal, la vida. Esto sería tanto como temer por la pérdida de la misma condición de todo temor. En este caso, estaríamos ante nuestra propia muerte como ante la muerte de *otro*.

El miedo a la muerte, por lo tanto, aun en la posición que estamos examinando, no es el temor a la muerte considerada como *simple* acabamiento de la vida. Y es así como la posición hedónica, llegada a la representación de la muerte, aparta sus ojos de ella, para *regresar* a la afirmación del placer: "¡Comamos y bebamos, que mañana moriremos!" El miedo a la muerte es aquí el temor de morirnos, mas no por el morirnos mismo, sino el temor de morirnos *sin antes* haber practicado el "comamos y bebamos". Lo que quiere decir que

ya en el craso hedonismo del "último de los hombres", el miedo a la muerte, si bien se mira, es el temor de no haber cumplido — y por lo tanto el símbolo de la exigencia de cumplir — un destino que oscuramente se asigna a la vida: aquí, imperativo de placer.

El miedo a la muerte no es, pues, el temor de extinguirnos como sujetos de placer, sino el miedo de no cumplir con *el* humano destino. Dejemos de lado, por ahora, la solución que a ese destino da el craso — y el no craso — hedonismo; abandonémosla junto al "último de los hombres".

El miedo a la muerte no es el temor de aniquilarnos como sujetos de placer: ¿no será el temor de un más allá de la muerte misma?

La persistente idea ético-jurídica de una justicia ultraterrena ha sido demasiado dominadora para que su vigencia pueda decirse abolida en las almas. No cabe negar, tampoco, en cierta medida, su carácter original, psicológico. Empero, en su forma más típica, esa idea implica, con la de un preciso destino fijado a la vida como obediencia, una muche-

dumbre de supuestos de fe — acaso de fe histórica — no experimentables, sobre cuya impugnación crítica no podemos detenernos. Por otra parte, no nos es necesario hacerlo.

El miedo a la muerte, en efecto, como temor por la suerte que ha de sobrevenir más allá de ella, *se actualiza,* en realidad, en el *regreso* a la vida, de la que aquel destino ultraterreno depende en definitiva. Aquí también el miedo a la muerte es símbolo de una invitación perentoria a vivir el humano destino y del espanto de extraviarlo:

> Que este mundo es el camino
> Para el otro, que es morada
> Sin pesar;
> *Mas cumple tener buen tino*
> *Para andar esta jornada*
> *Sin errar.*
>
> MANRIQUE.

De ahí, también, que el miedo pueda superarse en la convicción del que se siente en los caminos de una ley — que es *la ley* — de la

vida, y se cambia entonces en gozosa esperanza de recompensa:

*Y de tal manera espero,*
*Que muero porque no muero.*

S. Juan de la Cruz.

No pertenece a nuestro objeto, llegados a este punto, instaurar una inquisición ético-metafísica encaminada a la determinación de cuál sea ese destino — cuyo cumplimiento se exige como en símbolo en el miedo a la muerte — en el cual, solamente, el miedo a la muerte se supera. Fijemos tan sólo, como conviene a este esquema, las articulaciones esenciales que pueden conducir a determinarlo.

Podría decirse, acaso, que encerrados en el ciclo finito del nacimiento y la nada de la muerte, nuestra vida es esencial temporalidad, que estamos hechos de la misma madera de la finitud.

La nuestra es, a lo que parece, una edad dotada de especial sensibilidad para sentir el tiem-

po como el fondo trágico y sustancia del humano vivir. Así lo muestra en ya clásicas formulaciones filosóficas y expresiones de arte y en su entero — ¿sólo mayoritario? — comportamiento práctico.

El miedo a la muerte, podría decirse entonces, no es sino la suma y totalización de la angustia de este morir de cada instante que es la existencia humana en el hilo de su temporalidad esencial. Miedo insuperable, que en vano se intentaría vencer olvidándolo por voluntario y violento artificio; aquel miedo volvería a insinuarse una y otra vez, sordo e inevitable como un reflujo.

No siéndonos posible, ahora, bosquejar una fundamentación histórico-sistemática de la posibilidad psicológica de escapar, de *modo legítimo,* al sino de la temporalidad, limitémonos a dirigir la atención sobre esto: cuando nos formulamos la interrogación por nuestro destino, cuando *somos* esa interrogación, ya nos hemos sobrepuesto, en alguna medida, a la inmediatez y opacidad de la vida *natural* — con la que yo identifico sin más la tempora-

lidad en todas sus formas, por sutiles y equívocas que se presenten —, a la obtusa inmersión en el esto y aquello, en el aquí y ahora.

Ya en la conciencia angustiosa de la temporalidad están dados, en alguna medida, el anhelo de "escapar, por el éxtasis interior, al torbellino del tiempo, percibirse *sub specie aeterni*", y una efectiva instalación en esa *eternidad* — por virtud de un tácito argumento que reitera el "no me buscarías si no me hubieras ya encontrado", de Pascal.

Cuál sea la estructura y forma de esa eternidad — el término lo usamos, fundamentalmente, como en Spinoza (*Ethices, Pars V*) —, cuál sea la vida y el conocimiento en que consiste, es cosa sobre la que no podemos detenernos, ni interesa hacerlo aquí. Aunque sólo en la experiencia de esa eternidad se puede venir en conocimiento de su valor, en cuya presencia se aniquila (mejor: se supera) el miedo a la muerte, era ya bastante para nuestro objeto motivar, siquiera negativamente, su necesidad, como término exigido — insinuamos — por una dialéctica de la vida humana.

El miedo a la muerte — concluyamos — es el signo de una invitación perentoria e inexcusable a realizar nuestro destino, el cual sólo tiene su cumplimiento en la vigencia de lo eterno en nosotros; y no expresa otro temor fuera del espanto de extraviarlo. Así, su voz esencial y más secreta nos conmina:

*Homme, enveloppe ainsi ta vie, ombre qui passe,*
*Du calme firmament de ton éternité.*

AMIEL.

# INICIACIÓN EN LA ANGUSTIA

## INICIACIÓN EN LA ANGUSTIA

### (EN TORNO A SÖREN KIERKEGAARD)

"Cuanto más hondamente se *angustia* tanto más grande es el hombre" *. Yo quisiera despertar el sentido yacente en esta sentencia del grave y verídico Kierkegaard. Verídico, digo, no ya porque Kierkegaard fuera *decidor* de verdad u hombre de fiar — que también lo fué, y grande —, sino por esta otra razón más válida: que su pudor esencial no le toleró vivir *por debajo* de *su* verdad; porque quiso denodadamente tan sólo su *ser verdadero*, y fuera de él, nada. Porque la verdad — y quizá

* SÖREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, pág. 244. Ed. "Revista de Occidente".

la altura de los tiempos exija de nosotros esta convicción explícita — no es una cosa, ni una relación que entablamos con cosa alguna; algo que nos pertenezca y pueda dejar de pertenecernos, como pertenece el espectáculo a un espectador. La verdad y el *ser verídico* — insinúo — son una y la misma cosa: un no caducable modo de existir. Una verdad así nada quiere tener que ver — ¿fría delimitación de fronteras o jerárquico apartamiento? — con la sedicente verdad científica ni con forma alguna de erudición filistea: útiles noticias, cuando no mera fruición de la curiosidad.

A la zaga de Kierkegaard, siguiéndole ya de cerca, ya de lejos, pasemos ahora a ensayar un abreviado esquema de la angustia, camino y cifra en que irrumpe aquella revelación. Pues "es una aventura que todos tienen que correr ésta de aprender a angustiarse; quien ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender".

Angustiarse no es lo mismo que tener miedo. Se tiene miedo de esto o aquello; en general, de un *qué* determinado. Aquel que padece an-

gustia, en cambio, ¿de qué se angustia? De "nada"; "el lenguaje usual dice, en efecto, exactamente: angustiarse de nada". Si fuera necesario atribuir un objeto a la angustia, debería decirse que el objeto de la angustia es la nada, una específica "nada que sólo angustiar sabe". El miedo *versa* (o recae) sobre esto o aquello; la angustia conmueve y quebranta (desde dentro) la raíz de la existencia, y se *cierne* sobre todo lo que es.

Siendo como es, la angustia es la estructura de la posibilidad, y ved por qué. Si la angustia es disconformidad total de todo lo que es, ello quiere decir que el ser que se angustia *puede* pasar adelante con relación a su ser inmediato, inmerso y perdido en la ajustada finitud de su mundo. Precisamente porque puede — porque puede aquello que ahora no es del todo — se angustia, y la angustia "esta impertinente inquietud" (Hamann) es reveladora de esa posibilidad. Un animal no se angustia: vive ajustado a su contorno. Un dios — sea griego o de otra parte — tampoco: vive ajustado a

su divinidad. Con excepción acaso de uno solo, el dios más verídico, porque fué demasiado humano, y cuya angustia visitó la raíz de la existencia, y nos reveló el ser insondable de la culpa y la firmeza angustiosa de la salvación en la verdad de la fe.

*Aquello* de que la angustia es la posibilidad tiene en Kierkegaard muchos nombres; aquí fijaremos los de certeza e intimidad. Ensayemos ver cómo, partiendo de la angustia, se llega a la certeza, que quiere decir verdad.

Con la angustia sobrevienen la culpa y la libertad — aquí certeza. El ser que se angustia se siente *culpable* — intento aclarar: desoladamente finito. No se trata de una culpa que pueda llegar a conocerse "por analogía con sentencias policíacas o jurídico-penales". Lo opuesto a una tal culpa sería algo "de lo más ridículo y miserable del mundo: tornarse un modelo de virtudes, un poco mejor que como lo son las demás gentes, pero todavía no tanto como el párroco". La conciencia de la culpa, objeto de la angustia, conduce a cons-

tituirse en "infinitamente" culpable. Aquí, por lo tanto, el objeto de la angustia es el ser mismo que se angustia, el cual, "al volverse hacia sí mismo, descubre la culpa". Y tanto más grande es cuanto más "se hunde por sí y ante sí en el abismo de la conciencia del pecado".

De ese abismo lo saca la libertad o certeza. No ya que llegando al cabo de la culpa ésta se transforme o pase a ser libertad o certeza. No. Así como con la angustia y dentro de ella sobreviene la culpa — súbitamente — así también, mediante idéntico "salto", irrumpe la libertad o certeza.

¿Qué es certeza o intimidad? Nombrémosla de otra manera: es "gravedad", la cual, a su vez, tampoco puede entrar en una definición precisa. Pues "lo que cada cual debe entender de un modo esencialmente distinto o ha entendido y llegado a amar de otro modo, no puede recogerse en forma de definición, sin que fácilmente se convierta en una cosa extraña, en otra cosa". Gravedad es aquello que Macbeth tiene conciencia de haber perdido después de

haber asesinado al rey, y que expresa en palabras que "sobrecogen de espanto":

Desde ahora ya no hay *gravedad* en la vida,
Todo es frivolidad, han muerto la gloria y la gracia.
El vino de la vida está apurado.

(*for, from this instant,*
*There's nothing serious in mortality.*
*All is but toys; renown and grace is dead,*
*The wine of life is drawn*).

(*Act II, Scene III*).

Qué sea gravedad acaso pueda inferirse mejor de su privación. Tan pronto falta la gravedad — certeza o intimidad — el hombre se hace "perecedero": ha perdido su ser verídico, que vale tanto como su realidad. Aquel que ha perdido la gravedad ya puede dirigir contra sí mismo las palabras del demente rey Lear: "¡Oh, tú, destrozada obra maestra de la creación!" Ahora la existencia grave descubre todo el tamaño del "salto" que la separa de la



María
Elena
Rodríguez
Ozán

culpa, del no-ser de la finitud. Aquí son el horror y la angustia de la culpa. La culpa es la desnuda finitud, la existencia perdida en el "momento" — "la temporalidad olvidada de la eternidad". La gravedad podríamos definirla ahora como "la determinación de lo eterno *en* un ser humano". Lo eterno, aquí, no es un concepto que se predica del hombre. La existencia humana, en cuanto es gravedad, es ella misma "hoy" concreta eternidad — pregunto: ¿hay acaso alguna otra eternidad a la que una existencia no degenerada en curiosidad pueda atribuir un sentido?

Esta certeza, esta intimidad, esta gravedad y eternidad, tienen también otro nombre: subjetividad. Subjetividad *antiprotagoreana* — pues se apacienta de tamaña solidez —, ante la que se hace sombra y humo el prestigio de cualquier objetividad. Presentes estos supuestos, podemos acceder al sentido y mandamiento del imperativo: "Seamos subjetivos; la subjetividad es la verdad". Como si dijera: la verdad y el ser verídico son una y la misma cosa: un no caducable *modo de existir*.

# ELOGIO DE LA VIGILIA

## ELOGIO DE LA VIGILIA

Intento hacer un inventario — bien falible — de las afirmaciones implícitas en la espiritual vigilia, o sea, en el estar despierto, y no con los ojos de la cara. Parecerá extraño que puedan extraerse afirmaciones del hecho de la vigilia, que, al pronto, se presenta como nada más que eso: vigilia. Y, sin embargo, si somos avisados, hallaremos vigentes afirmaciones donde menos las buscaríamos, sin excluir a la misma negación. Tal me parece que ocurre ejemplarmente con el escepticismo.

De creerlo en sus propios términos, el escepticismo sería la mera negación de la verdad sobre el ser y la vida — esta definición que ensayo al pasar consiente ser retocada y, aún, labrada. Pero si nos adentramos en esta negación, en lo que en realidad, existencialmente,

encubre, leeremos en ella la afirmación o voluntad de un "confort", el "confort" de una no beligerante existencia. Lo más grave del escepticismo (su esencia), en efecto, no es su dudar o negar acerca de la verdad — ¿qué buscador de la verdad; quién, como no sea un bruto ideal, no padece angustia y desesperación por la verdad? —, sino el proclamar y aun querer la incapacidad de fe, la incapacidad de librarse a una fe que podría abrazar y comprometer en sentido determinado la existencia. Pues la misma verdad supone antes — ese *antes* puede durar hasta la muerte — una fe en ella; por eso Hegel dice que la verdad se halla necesitada de coraje. El escepticismo no es la negación de la verdad, sino la afirmación de otra cosa en el lugar reservado al coraje o fe en la verdad. Escepticismo: cautela de nuestra felonía, hábito de nuestra inheroicidad.

Pero vengamos ya a nuestro asunto. Como seres naturales, andamos entre las cosas, llevando nuestra conciencia y nuestra voluntad. Nuestro comportamiento teórico-práctico enfrenta la resistencia de nuestro contorno

y posibilita nuestro existir. Nuestra conciencia, en ésta su estructura primaria, puede describir el más amplio círculo de las cosas, y la voluntad imprimir en ellas la más extensa — o pobre — eficacia, sin que nuestra conformidad esencial con el contorno se asome al riesgo de quebrarse: somos existencias cósmicas.

Mas he aquí que en la conciencia cae de pronto una rotura violenta, un rompimiento de equilibrio. Me dirijo a aquellos para quienes este verso de Mallarmé:

*Une veille t'exalte à ne pas fermer l'oeil*

(una vigilia te exalta a no cerrar los ojos), bien puede describir un hecho de su vida profunda. Ahora súbitamente, la vasta imagen del mundo de la conciencia natural — es decir, adecuada a su contorno — se desequilibra en el dejo de una insatisfacción. El mundo de la conciencia natural se revela en una inesperada *extrañeza;* hemos perdido nuestra *familiaridad* con el mundo:

*Paréceme bien singular y extraña*
*El agua del río,*
*La solitaria selva.*

NOVALIS.

La conciencia natural de las cosas — que es también la de la ciencia, también la de la descripción erudita — se presenta ahora como nada más que una "decepción sistemática" (Africano Spir). Es como si la imagen natural del mundo se confrontara en secreto con un *más* que aun se espera. Es un nuevo despertar — o nueva conciencia: conciencia *regenerada* —, o mejor, un permanecer despierto infinitamente más de lo debido, conciencia inconmensurable, por su exceso, con las exigencias de la hasta aquí mera existencia cósmica. Y sobre la conciencia de antes y su imagen natural, de las cosas, se vive como cierto ahora el

*Y déjame muriendo*
*Un no sé qué que quedan balbuciendo.*

S. Juan de la Cruz.

Tal es la espiritual *vigilia*.

Esforcémonos por leer en su esencia. Veremos que la situación existencial de vigilia — es decir, el que seamos o existamos vigilantes — implica, por lo pronto, apuntar a un plano

de la realidad al que por lo menos le corresponde la determinación (mínima desde el punto de vista lógico) de ser *otro* que el de la conciencia natural — sin que esto quiera decir por fuerza: una realidad *entitativamente* distinta o trascendente a la realidad del mundo. Y no sólo implica la vigilia un apuntar, sino también un ser, en alguna medida y manera, aquello otro por cuya confrontación y presencia resulta extraño y decepcionante el mundo de la conciencia natural.

La estructura de la vigilia se pone de manifiesto si decimos que en ella sucede que no podría sernos revelado lo inacabado del mundo de la conciencia natural, si ya no estuviésemos en posesión de otro y más real ser que aquel que somos y conocemos como existencias cósmicas; si no participáramos en otro plano de la realidad. La realidad aludida y vivida en la vigilia podría hablarle así, en una figura de prosopopeya, a la existencia vigilante: "No me buscarías si no me hubieses ya encontrado; no me buscarías si no me *poseyeras*" (Pascal). En la vigilia se busca un conocimiento que ya

se posee en el buscar; conocimiento que se posee siendo aquello que se apetece conocer. *La vigilia es conciencia, pero transida de ser.* Participación, y participación de ser, tal es la estructura de la vigilia. Vigilar, pues, no es sólo mirar, sino ver — aunque ver *siendo* —; y no sólo otear, sino pisar y aún estar inmerso en un *no sé qué* participado.

El que ha puesto su habitación en el asiento de la vigilia siente faltarle bajo los pies el mundo de la conciencia natural, sin poseer plenamente, tampoco, el ser participado en la nueva conciencia que es la vigilia. En el tenue *no sé qué* que balbucea la vigilia (menos visto que oscuramente poseído) revélase una realidad— bien que una realidad no destinada a servir de espectáculo al ser vigilante. En la menesterosa riqueza que es la vigilia sucede la realidad más válida de nuestra existencia.

Así el hombre existente en la vigilia (el que no ha consentido en olvidarse a sí mismo como una cosa entre las cosas, en la mísera conformidad con el esto y aquello del saber y del apetecer) vive náufrago y a la vez piloto se-

guro en el ser. No adormecido en un *bien-estar* banal, sino exultante en el sabroso pavor del que se sabe "*sin* arrimo y *con* arrimo". Su único válido arrimo, una conciencia; pero conciencia transida de ser — de ser realísimo —: vigilia.

# SOBRE EL SER DEL HOMBRE, SER AMENAZADO

## SOBRE EL SER DEL HOMBRE, SER AMENAZADO

Se dice: la naturaleza humana. El primer movimiento, en efecto, es concederle al hombre una naturaleza, una realidad de cosa, por muy *evolucionada* que se diga esa cosa. Partidos de aquí, parece legítimo preguntarse en seguida cuál sea esta naturaleza, cuál su característica entre las cosas. Y una vieja sabiduría nos enuncia clásicamente el cómo, la característica de la llamada naturaleza humana, en la fórmula — y también surtidor de polémicas — que dice: El hombre es un animal racional.

Sin atacar de frente la impropiedad guaranga que consiste en hacer del hombre una

naturaleza (*toute nature*, como diría Pascal), yo quisiera insinuar que el núcleo consistente del hombre en su *ser*, el cual no es naturaleza (animal) ni razón; que a ese ser le es entrañable el riesgo — de *perderse* (lo que nada tiene que ver con la destrucción de una naturaleza ni con la obnubilación de una razón); que, para decirlo en abreviada forma, el ser del hombre es ser amenazado. No de manera que primero es, y luego está amenazado, sino que su ser es amenaza; drama nocturno — ¿pero lúcido? — y no cosa ni razón.

El hombre no es naturaleza — no es objeto —, precisamente porque es sujeto, yo, subjetividad. El hombre, por lo que sabemos, es el ente que distingue entre él y el mundo. El dualismo yo-mundo se diría el supuesto de todo su conocer, hacer y valorar (argumento de G. Simmel). El mundo, como conjunto de todos los objetos, se define justamente como *aquello* que está enfrentado a un sujeto, sujeto que, por lo tanto, no se puede equiparar a ningún objeto del mundo. Ya que sólo porque hay un sujeto — es decir, sólo *para* un sujeto

— tiene sentido el que haya mundo. El sujeto, por lo tanto, en cuanto supone el distingo y dualidad yo-mundo, dualismo fuera del cual no puede vivir, no es un objeto. No se diga: lo que pasa es que el hombre es un objeto cuya especialidad consiste en poder ser, además, sujeto, en tener una razón. No se forme ese pensamiento, que más que pensamiento es un olvido: el olvido de ser hombre. Y en su lugar, conviene frecuentar esta intuición: que ser sujeto es no ser, radicalmente, objeto. Esto le cuesta entenderlo a mucho sabio y erudito — en bagatelas —, pero es así, y para entenderlo hace falta tan sólo sentir todavía, o sea, no haber abdicado (¿siembre con alguna culpa? Misterio) la condición humana.

Si debiéramos nombrar ahora esta conciencia primordial que pone al hombre en el apartamiento de todos los objetos y de toda naturaleza, la elección más justa señalaría un nombre venerable, sufrido de luchas, inagotable de renacimientos: *razón*. Con la razón irrumpe en el hombre lo que no es naturaleza. Y pertenece a la esencia de la razón: de una parte, la sub-

jetividad o yo, según lo hemos insinuado, y por la otra, un mundo enfrentado a la subjetividad.

Supondremos ahora que la operación más notoria de la razón — su vida pública — consista en el conocimiento (válido o verdadero), es decir en el formular enunciaciones necesarias y universales sobre el mundo — y el transmundo. Este hecho de la razón — que reclamaría finísimos esclarecimientos — en cuanto comporta siempre un sujeto enfrentado a un objeto sobre el cual el sujeto *dice* necesaria y universalmente, no es una flor ni un absceso de la naturaleza; supone un salto a lo absolutamente otro de la naturaleza. Las mentes más altas de Europa (región donde la razón ha nacido estaría por decir que como planta indígena) se han estremecido de entusiasmo cada vez que han hecho el personal descubrimiento de la razón. Para marcar el abismo que la separa de todo lo natural, hasta el griego — es decir, claro y templado — Aristóteles se sintió empujado a proclamarla *divina*.

¿Quiere esto decir que, ya que no por la naturaleza, el ser del hombre está constituído

por la razón? Nos apresuramos a decir que la razón — de la que hemos ensayado menos que un grosero dibujo, que aspira sólo a poner sobre su pista — deja vacante el puesto del ser del hombre, y aún que es un obstáculo a la revelación y posesión del ser como ser. (Conviene advertir que ya en sus mejores tiempos la razón se ha visto perseguida por una sorda protesta, protesta en que siempre han resonado algunos temas uniformes. La filosofía contemporánea es en mucha parte la organización de esa protesta).

¿Cómo puede la razón constituir un obstáculo a la posesión del ser? La razón no tiene ser, o mejor, su ser consiste en estar vuelta y enfrentada a un mundo de objetos: "Ved lo que yo llamo vuestro inmaculado conocimiento: un no querer de las cosas sino estar delante de ellas" (Nietzsche). La operación de la razón tiende a darnos un espectáculo organizado necesaria y universalmente, que valga para todo sujeto. La razón supone un mundo como espectáculo enfrentado a un sujeto en general, indeterminado espectador. Ella no da

acceso a la posesión del ser — del ser del mundo ni de otro alguno —, sino sólo a un espectáculo. Ahora bien: padecer un espectáculo no es ni el amago de la posesión del ser. ¿Cómo se adviene, pues, a la revelación y posesión del ser?

El dualismo yo-mundo, que hemos visto en el origen y esencia de la razón, coloca el sujeto frente al objeto. El sujeto sólo quiere estar delante de su objeto. Si suponemos ahora que se dé una relación entre esos dos términos en cuya virtud el sujeto *sea parte* en el objeto, sin identificarse con él ni ser una parcela del objeto, habremos definido una *participación*. La participación — si es posible — supone una relación (y por lo tanto dos términos: sujeto y objeto), y al mismo tiempo, la supresión de la relación, la superación del dualismo. Llegados a este punto, diremos definiendo: el ser es participación.

El yo asume ser cuando se excede hacia un *más* de que participa, o mejor dicho, que le es participado. El yo, aquí, no es espectador de un más que sea espectáculo. En la participación, al mismo tiempo que se revela y consti-

tuye el ser del yo participante, hácese presente el ser de *lo* participado. Ser es *ser-con*. Por eso no puede hablarse del ser "en general"; sólo puede hablar del ser el que participa; sólo para él hay ser, en cuanto es participante. Para el que efectúa el acto de participación, el ser — ser en el participante — se anuncia como plenitud, posesión, sabrosa adherencia a un ambiente macizo, júbilo que resiste la prueba de la vida (Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, 1927).

Vengamos a encarar ahora la cuestión de si es posible la participación. Contestamos: hay una zona de experiencias límpidamente espirituales cuya estructura es la participación reveladora y constituyente del ser. Tales son, típicamente, el amor, la fidelidad, la esperanza (Gabriel Marcel, *Être et avoir*, 1935). En todas ellas hay un excederse del yo hacia un más que, sin embargo, no está *ahí enfrente*, sino que es participado. Ser es lo participado en el amor, en la fidelidad, en la esperanza. En esta participación, el yo inviste el ser, lo

asume, al mismo tiempo que lo otorga a aquello de que participa.

A esas estructuras se oponen el egoísmo, la traición, la desesperación, que vienen a ser el renegamiento del ser, de toda participación, y, por lo tanto, una recaída en la sola soledad del yo. En adelante, fantasma fatigado tras los muros de su encerramiento, el yo sólo consentirá la mera *representación*, el simple *espectáculo* del mundo y de sí mismo. Y de grado en grado, puede llegar a la afirmación extremada: el mundo (y el transmundo) y yo mismo son *mi* representación.

El ser es participación, hemos dicho, y la participación realízase en estructuras como el amor, la fidelidad y la esperanza. Mas he aquí que es de la esencia del amor, de la fidelidad, de la esperanza, el poder ser renegados: el egoísmo, la traición, la desesperación, amagan su siempre inminente victoria sobre sus contrarios. Una distensión, un aflojamiento de nuestro excedernos en la trascendencia — que es heroísmo gozoso, pues supone lucha y victoria interiores, purificación — y somos arrojados

a la intrascendencia trivial del egoísmo: débilitamiento y final extinción del ser.

Al ser le es, así, entrañable el riesgo: ser amenazado. Por eso el ser del hombre es drama — personal e inconmutable drama —, y no naturaleza ni razón. Comparados con éste, todos los otros riesgos son humildes cuidados. Cierto ideal (metafísica de peritos y boticarios) quisiera liberarnos de todo peligro: organizar el "confort" y la total seguridad de la existencia humana. Pero la técnica no abolirá jamás la dignidad del hombre-en-peligro. Venturosos nosotros, en efecto, circuídos de riesgos, si la vida acosada de peligros nos sirve de símbolo y alegoría que nos despierte e invite al cuidado de nuestro riesgo esencial: el del ser, siempre amenazado.

# EJERCICIO SOBRE EL MISTERIO

## EJERCICIO SOBRE EL MISTERIO

*A María Teresa Troiani.*

Enarbolar la enseña del misterio sería una elocuencia peligrosa, casi seguro vana. Sería ayudar a la noche, en que todas las alimañas son pardas. Pues misterio se dice en muchos sentidos y de muchas cosas — también de cosas estúpidamente no misteriosas. Y de otra parte, si pudiésemos aislar *el* misterio en la multitud de sus degradados homónimos, de nada valdría proclamarlo, diciendo: Hay misterio. Pues al misterio de nada sirve nombrarlo, y sólo puede referirlo con sentido quien *fué* misterio, aquel que existe misteriosamente. Por eso, enarbolar — tan sólo — la enseña del misterio será siempre una elocuencia peligrosa, casi seguro vana.

Por eso, también, inquirir qué sea el misterio es lo mismo que averiguar lo que sucede en ese modo de existir en que ocurre que la palabra misterio inviste un sentido. Qué sucede en ese modo de existir es lo que me propongo insinuar ahora, sabedor de la falibilidad de la encuesta.

En esta aproximación al misterio (noche sacudida de claridades), he de ayudarme, de vez en vez, con Gabriel Marcel, meditador — entre los primeros — y vividor arriesgado de cosas esenciales. (Ver especialmente su *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Desclée de Brouwer, París, 1933).

Hagámonos un camino. Misterio no es lo mismo que problema; el misterio no es siquiera el problema de los problemas. Entre un problema — o todos juntos — y el misterio hay un intervalo que no es de grado, sino de esencia o naturaleza, y ved por qué. En el problema existe siempre algo que no está problematizado, aun cuando no sea más que el yo que se plantea el problema. Así, en la fórmula: yo me planteo este problema, etcétera, "yo"

no está problematizado; es un supuesto que posibilita el problema mismo. Digamos entonces: el problema es como si saliera al encuentro de uno para quien es problema, el cual, a su vez, no está ahora problematizado. El problema supone, por lo menos, que yo que me planteo el problema estoy fuera o más acá de la zona de lo problemático — en una provisional firmeza.

A este punto llegados, ensayando definir con cautela lo ignoto en relación con lo ya conocido, podría decirse que el misterio es un problema — piénsese en éste: la interrogación o inseguridad puesta sobre todo lo que hay — que zozobra en la ruina de sus propias bases; en este sentido: que el yo, que en el problema no está a su vez problematizado, aquí se siente, él también, fulminado de inseguridad. Sino que ahora es preciso tener aferrada esta evidencia: que un problema que se hunde sobre sus mismas bases — problematizando también al problematizador, tragándose al caballo y al caballero — no es ya de ninguna manera un problema. La situación que resulta es inima-

ginable en el horizonte de lo problemático — que es también el horizonte de las soluciones—; es, en cambio, la situación que permite introducirse de pronto en el sentido de estas palabras de Carlyle: ..."y es [el hombre] también un espíritu y un indecible misterio de los misterios" (*Sartus Resartus*, 1, Cap. VIII).

¿Dónde están ahora las palabras — y los conceptos — que habrían de describir cómo en el fondo de esta apretura y ruina entera de toda seguridad se forma una *certeza* y una *firmeza*: la nocturna consistencia de un yo recuperado al ser, reconstituído en realísimo, *re-generado?* Yo sólo sabría decir que así ha de entenderse espiritualmente el texto evangélico — que oso interpretar con voz pobre, hecha de humilde incertidumbre — que dice: sólo "aquel que pierda su alma la ganará" (Luc., XVII, 33).

Ensayemos clarificar, con un rodeo, la situación en que el misterio consiste. El rodeo será aquí una consideración del recogimiento. Gabriel Marcel nos dice que el misterio sólo es posible "para un ser capaz de recogimiento".

En el recogimiento, yo "tomo posición ante mi vida", me coloco ante una presencia. En el recogimiento es como si yo estuviera presente a mí mismo — considerándome. Así lo creemos de ordinario: nos parece que el yo que es traído a la *presencia de* es el mismo ante *cuya presencia* es traído; como si el yo real se convirtiera, de pronto, en su propio espejo. La presencia ante la que el yo concurre en el recogimiento, ¿es el mismo yo? Aquí — sin ánimo de escandalizar — hemos de insinuar la duda; mejor dicho, si ensayamos el método de conocer el árbol por sus frutos, habremos de contestar que no. Pues en el recogimiento se da una consistencia y firmeza del yo que en la dispersión — es decir en el no recogimiento — el yo echa de menos. Hay corroboración y crecimiento de solidez del yo en el recogimiento. Si esto es así (y ha de ser previamente concedido), ¿cómo el colocarme ante un espejo que vengo a ser yo mismo obraría la consistencia que antes no tenía? ¿Cómo el yo con sólo considerarse a sí mismo ha de cobrar la consistencia de que antes adolecía? (Yo sé que

en este punto nos sale el encuentro una jauría de objeciones "idealistas"; pero continuaremos nuestro camino, que tiene aún mucho menos que ver con el "realismo" filosófico). Digamos entonces, como conviene, que en el recogimiento yo me traigo a la presencia de mí mismo, pero ante una presencia *eficaz* — obradora de mi consistencia — que, por serlo, no coincide exactamente con mí mismo. En el recogimiento, yo me traigo ante mí mismo, es cierto; pero ante un mí mismo participante en un *más* que mí mismo, que le está presente.

Si ahora formulamos la esencia del recogimiento en relación con la idea de problema, habremos de decir que en el recogimiento yo me coloco ante mi vida como ante un problema. Simultáneamente, yo mismo que me planteo este problema (yo: esta base del problema) *abdico* de mí mismo — al retraerme en un *más* que está presente en mí; retrayéndome en una vivificante "inexplorada última Thule" (Poe).

He aquí un problema (mi vida) que zozobra en la ruina de sus propias bases (mí mismo,

puesto en fuga y *arrimado a*), es decir, tragados por el misterio. Sólo así, en el seno del misterio, sucede la consistencia que es el don del recogimiento. Y de nuevo cobra aquí sentido que sólo "aquel que pierda su alma la ganará" — misteriosamente viviendo.

En el misterio — aunque parezca paradoja — hay, pues, la revelación de un saber y de una realidad, o, dicho en nombres más primordiales, una *certeza* y una *firmeza* o consistencia. Esto se llama el ser. El ser — don del misterio — se hace presente en un *abandono a*, en una *participación en* — en una como "inexplorada última Thule".

Empero, el ser así poseído está siempre sujeto al renegamiento, pues el existir misteriosamente es oficio de oscuro cuanto perfecto heroísmo, heroísmo labrado con purificación y voluntad de acostumbramiento al vértigo.

El mundo del hombre moderno es — o tiene tendencia a ser — un mundo "funcionalizado". La persona, a lo que parece, sabe de sí misma como portadora o realizadora de "funciones". El trabajo y el dolor son funciones que se com-

pensan — ¿casi nunca?; pregúntese a los peritos — con la función del placer. La enfermedad y la muerte son eventos — simples funciones de la vida, ¡es esto tan *claro!* — que registra la neutralidad de las estadísticas. Y esto, mientras el hombre, con todas sus funciones, no es empujado a ser, todo él, una función dentro de no sé qué mítico ser societario. También la teoría — el saber — es una función en que no tiene por qué estar comprometido el destino trascendente del hombre; el estarlo hasta estorbaría — dicen — el progreso de la *pura* teoría. Y cierto que la teoría tiene qué hacer: un mundo sin misterio, en efecto, es también (por una extraña justicia) el más habitado de problemas, problemas acaso no bien radicalizados; allí, en su radicalización, los acecha el misterio, y a los peritos intelectuales, quizás una *sabiduría*.

En una situación así — en la que hay, sin embargo, comienzo y fragmentos de otro conocimiento del hombre — acaso haya algo que decir todavía en favor del misterio.

# DESCARTES,
# Y SALTO EN EL SABER DONANTE

## DESCARTES,
## Y SALTO EN EL SABER DONANTE

### PUNTO DE PARTIDA DE DESCARTES, DONDE ASOMA EL SABER DONANTE

Desde hace 300 años, el hombre Renato Descartes nos refiere, en el *Discurso del Método,* el metódico fervor de su voluntad de verdad. ¿Qué quiere su voluntad de verdad? Ella pide, primero, que el mundo, según es representado por las opiniones y verdades recibidas, numerosas y diferentes, sea aniquilado, rehusado, perdido. Perdido, mientras no pueda ser recobrado en un nuevo merecimiento, en una posesión legitimada. Instrumento de este previo y sanador aniquilamiento es la duda, una duda metódicamente puesta sobre todo lo

que hay, y que corroe, anonadando. Sobre esta ruina, la voluntad de verdad exige, luego, reconstruir — si puede ser — la realidad; lo que ha de ejecutarse con una reconstrucción del conocimiento de ella. Órgano de esa reconstrucción es la razón, el saber claro y distinto que, en el orden debido, tiene que ir edificando, con conceptos sólidos — con la solidez de la inteligencia — trabados, lúcidos, de precisas aristas, la fábrica del *nuevo* mundo, y nuestro claro destino.

Este modo de ver solicita, ha solicitado siempre, una fuerte tendencia nuestra, que lo prestigia de plausible. ¿No consiste toda la cultura en el esfuerzo, reiterado siempre, hacia esa zona de lo racional, zona de lo impersonal, de lo universal y necesario, en que el hombre se salva, así del maderamen de los sueños, como de su mísera e insignificante subjetividad? ¿No es ahí, en la templada y clara esfera de la razón, donde hinca sus raíces lo firme y lo sólido, lo humano del hombre; donde toda consistencia y decoro de ser y toda verdad de conocimiento tienen su asiento?

(Prevención: Y sin embargo, y sin embargo, aquel que sea avisado en sus intereses esenciales quizá tenga que precaverse de esta seducción, de ese irse tras el canto de sirenas de las frías e impersonales evidencias hacia las lejanas islas, o espectáculo racional de esencias (conceptos), en que la realidad viene, por tal modo, a resolverse. ¡Qué espectáculo! Pero no es más que un espectáculo: *Welch Schauspiel! Aber ach! ein Schauspiel nur* (*Faust*). Espectáculo racional de esencias, persiguiendo el cual el hombre acaso se enajena de su destino y ser más entrañables. ¡Oh avidez de otro saber — aunque nocturno, hecho de conciencia de finitud y angustia — dadivoso de este ser más cercano y entrañable! ¡Oh nocturnidad nutricia!)

Hoy quiero considerar brevemente el punto de partida y primer tramo del itinerario de Descartes.

Vengamos, pues, a dudar metódicamente, sabiamente. En medio de esta duda universal, la más encarnizada, surge la primera verdad indubitable. Pues mientras dudo de todo,

dudo, y dudando *existo* como dudando. Y como dudar es un modo del pensar (en el sentido de Descartes), podemos enunciar este primer indubitable así: pienso, luego existo — como pensante. Aquí "yo no admito nada que no sea necesariamente verdadero. Yo no soy, exactamente hablando, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón" (*Méditations métaphysiques*, II). Como si dijera: todo lo demás lo he puesto en duda y ha declinado de su realidad, pero de esto dudar no puedo. Yo puedo dudar, no sólo del entero y lejano mundo, sino también de la existencia de mi propio cuerpo; empero, por más que haga, no puedo dudar de que dudando existo como dudando; de que existo como razón mientras pienso.

Es ésta una verdad universal y necesaria. ¿Quién puede, en efecto, negarse a acceder a ella, y quién accede a ella de otro modo que como sobrecogido de incontrastable — bien que *ideal* — coacción? De esta manera, si nos fijamos bien, hallaremos que la razón o pensamiento es *constituyente* de *la* indubitable

existencia — que por ahora coincide con la existencia del yo. El ser, el ser más indubitable, es un *don* de la razón, digamos: del saber: saber donante — donante de ser. Hay que entender rectamente que el pensamiento o razón, único ser indubitable, no es un saber-copia, un saber *de* algo distinto de sí mismo. Él es un pensamiento que como pensamiento (un saber que como saberse) se construye como existente. Él no tiene enfrente cosas para copiarlas; antes, el pensamiento *es* la vida íntima de las cosas, su palpitación más secreta, su misma y más robusta realidad.

Así, pues, duda otorgadora de certeza; pensamiento conferidor de existencia; saber donante de ser — bien que de ser pensante.

La ruta que esta razón de Descartes se ha abierto en el tiempo hasta llegar a ser el *logos* de Hegel — la peligrosa profundidad del idealismo — constituye la avenida principal de la Filosofía Moderna, la íntima significación de ésta. Hacerse cargo de ese sentido es también la manera de empezar a ver claro en la

Filosofía Contemporánea, de tan cambiado signo.

### DONDE SE VE QUE EL SABER DONANTE ES DONANTE DE SER EN LA FINITUD

Pero el hombre Descartes no se aquietó (¡oh, lealísimo) en esa conversión del ser en razón; no se aquietó en el saber donante de ser pensante. Abandonó a los idealistas que vinieron después el cuidado — y el mérito peligroso — de sacar la conclusión que apunta en su filosofar inicial: Que el ser es idéntico con la razón, que el ser *es* razón.

Pues, en cuanto a él, desde la posición del "pienso, luego existo" parece haberle perseguido la sospecha de que, sin embargo, el ser *excede* la razón — no coincide ajustadamente con ella. En efecto; en aquella afirmación (pienso, luego existo), la fuerza que obliga a tenerla por verdadera — y a identificar el ser con la razón — es el tratarse de un conocimiento claro y distinto. La evidencia funda la primera existencia indubitable. El método

exige ahora que todo lo que es concebido con claridad y distinción iguales a la ejemplar del "pienso, luego existo", ha de ser tenido por verdadero. Mas he ahí que, llegado a este punto, vemos a Descartes buscar afanosamente un fundamento al *valor* de la evidencia misma, al conocimiento claro y distinto; y no descansa hasta asentarlo en la existencia de Dios, y en la veracidad divina; súbita ternura y desfallecimiento de la razón, que ahora se asusta de ser señera y busca apoyarse en lo que no es ella misma. Ahora puedo confiar en la verdad de lo que pienso clara y distintamente, porque Dios, que es veraz, ha puesto en mi mente las ideas claras y distintas: *por eso* ellas no engañan, porque Dios, que es veraz, existe. *Existencia* de Dios que es *anterior* a las ideas claras y distintas: existencia que no se confunde, pues, con el pensamiento, con esas ideas claras y distintas. "Y toda la fuerza del argumento que yo he usado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que yo poseyera en mí la

*idea* de un Dios, si Dios no *existiera* verdaderamente" (*Méditations métaphysiques,* III).

A muchos — y a mí mismo alguna vez — les ha parecido que es ésta una traición de Descartes a su cartesianismo. Al "cartesianismo", tal vez. Pero el hombre Descartes no ha traicionado a Descartes, como lo verá quien sepa regresar al punto de partida de su filosofar, y se esmere en ver cómo suceden allí realmente las cosas. Vería entonces que en Descartes ni el pensamiento se identifica con el ser ni el ser es *anterior* al pensamiento. Pues se haría patente que el "pienso, luego existo" es, en Descartes, verazmente, "pienso, luego *co-existo* — con Dios.

Indiquemos en abreviada forma la línea esencial de este argumento. Una duda metódica me convence de que dudando existo como dudando. Si dudar es pensar, diremos, como conviene: pienso, luego existo. No olvidemos, empero, que hemos partido de la duda. ¿No es dudando de todo como puedo afirmar que, entretanto, *existo* como dudando? De la duda cartesiana es inseparable la conciencia de la

existencia indubitable. Mas he aquí que la duda, el pensar como dudando, implica la conciencia de la imperfección — pues "es mayor perfección conocer que dudar". De esta manera, la conciencia de la existencia indubitable (pienso, luego existo) es también la conciencia de una existencia *imperfecta, finita* — que, para constituirse como tal, menciona lo perfecto y lo infinito, y no los menciona como *ideas remotas*, sino como *presencias*: como presencias en la conciencia de la indubitable y finita existencia. Descartes lo declara con candor: "Reflexionando que yo dudaba y que, por consecuencia, mi ser no era perfecto, porque yo veía claramente que era una perfección mayor el conocer que el dudar, me di a buscar dónde había yo aprendido a pensar en alguna cosa de más perfecto de lo que yo era, y conocí evidentemente que debía ser una realidad que, en efecto, había de ser más perfecta" (*Discours de la méthode*, IV).

El saber donante de Descartes no es donante, pues, *del* ser pensante; es un saber donante de un ser imperfecto y finito que (*¡felix*

*culpa!*) por ser tal implica la *presencia* del ser infinito y perfecto — hablando en el lenguaje de Descartes.

Así el hombre Descartes, en su aventura metódica (eterna), dudando halló la indubitable existencia, existencia indubitable y juntamente finita, y (salto dichoso), en la tan indubitable como finita existencia, el ser infinito. En fin de cuentas, él sabía tan bien como su seguro enemigo Pascal, que buscaba entre gemidos (pregunto: si el ser fuese razón ¿qué sentido tendría buscarlo entre gemidos?), que no se puede salir a buscar el ser sin haberlo ya encontrado — en la clara (¿clara?) conciencia de la "finitud" y de la "imperfección".

# INVITACION AL SONDEO INICIAL EN LA CUESTION DEL SER

# INVITACION AL SONDEO INICIAL EN LA CUESTION DEL SER

## LA CUESTIÓN DEL SER COMO PRIMERA

Aunque sea convocar un usado recuerdo, "ser o no ser" era la cuestión para Hamlet. Y ciertamente, tomada en sí misma, limpia de las cosas retóricas y los miedos populares que junto con ella arrastra el discurso del Príncipe de Dinamarca, esa cuestión es todavía y siempre para nosotros hombres (si hombres filósofos, más y mejor) la cuestión primera.

No digo primera como si dijese: cuestión de la que todo hombre tiene el deber de ir a aprender a la escuela de los que saben el correcto planteo y la solución correspondiente. Un problema matemático, físico o lógico, tal vez sea

así. Un problema matemático, físico o lógico sale al encuentro de nuestra razón — planteado por cualquiera y a cualquiera — como algo que nos fuera extraño. Puede tener, además, una serie de supuestos, y venir preparado por otros problemas y sus soluciones: de todo lo cual hay que adquirir erudita noticia en la escuela de los que saben. Y cuando la razón vuelve de operar sobre uno de esos problemas es como si retornara de una *exterioridad* para yacer de nuevo en su propio asiento.

Maravillosamente diferente sucede la cuestión del ser, y por eso es *primera*. La llamo primera porque no nos es extraña, sino que somos parte de ella y ella parte de nosotros; porque de ella y desde ella no podemos menos de ir viviendo — por extraño que parezca, y sin prestigio, el que se pueda vivir desde y de una cuestión. Por eso la cuestión del ser está en la base de todas las otras, y es la tela común en que todas se recortan o insertan. Ella es tal que la vida humana misma no es sino su desplegarse, desplegarse del planteo de la cuestión del ser y de la respuesta al planteo; despliegue

más o menos consciente — y la filosofía es la forma eminente de esa conciencia.

Todo lo que en la vida del hombre es humano (es decir, ni animal ni estupidez mineral) está engarzado, implícita o expresamente, en la cuestión que nos ocupa, y la traduce de alguna manera. Todo comportamiento humano lleva inevitablemente de algún modo una solución a la cuestión del ser, ser implícito siempre en aquel comportamiento.

Ser convidado a la cuestión del ser no es, por lo tanto, verse proponer ante los ojos del puro pensamiento un problema entre otros problemas, y estarle enfrente. Se parece más bien al despertar en una situación de la que uno es parte o en la que yace inmerso; despertar a una situación que — se diría — uno ya es. En la conciencia de la cuestión del ser, en la conciencia del ser, sucede un como incorporarse y un *enderezarse* en lo que de algún modo uno ya es.

Podría decirse, llegados a este punto, que sea como sea la cuestión del ser, es una cuestión, y siéndolo, no se puede sino abordarla



BIBLIOTECA SIMON
UNAM

con el pensamiento ni resolverla de otro modo que con un conocimiento. A lo que decimos (porque lo hago con Mauricio Blondel, *L'être et les êtres*, París, 1935): conocimiento sí, *teoría;* pero conocimiento que es él mismo "una experiencia de vida y de "askesis", que exige de nosotros, al mismo tiempo que rigor intelectual, un esfuerzo constante de exigencia y, por así decirlo, de *realización* espiritual".

Ayudado — en un corto trecho — de Mauricio Blondel (ímpetu provenzal del espíritu y pensamiento agudo y novísimo, aunque en contacto libre y no buscado con la buena y sólida tradición filosófica), quisiera inventariar brevemente lo que llamaré la situación inicial de la comprensión del ser; o sea, quisiera proponer las claridades inmediatas manifiestas a un primer sondeo del ser.

Ensayemos una "vivisección del sentimiento del ser". En nuestro espontáneo sentimiento del ser, el ser se da, si nos fijamos bien, como una seguridad indubitable. Hay algo que no puede ser cuestionado, y es que hay ser, que el ser es. Aquel que sea el más experto en la negación, en la crítica y en la hipercrítica, siendo eso da testimonio de que hay ser. También la negación del ser es el negocio de uno que es.

La conciencia del ser nos sobreviene, pues, en primer lugar, como una seguridad primordial del ser — del ser que es la madera de que también nosotros nos sentimos hechos. De esta manera, hasta este punto, el ser no podría ser cuestionado sino por uno que no fuese, lo que viene a decir que el ser — el que hay ser — no puede ser cuestionado.

Mas he aquí ahora que sin conmover esa certidumbre del ser, y antes que hayamos aca-

bado de establecerla, una nueva visión viene al punto a tomar lugar dentro de ella. Es la visión, bien familiar a todo filósofo griego, de la realidad inmediata como el orden del nacimiento y la muerte, del incesante devenir de los seres, devenir cuyo lenguaje parece decirnos (¿y quién puede arrogarse autoridad para disuadirnos de entenderlo todavía como nuestros padres antiguos?) que en esa realidad nada es, en el sentido fuerte de la palabra ser, sino que más bien busca ser. *Devenir* parece querer decir: *tender* a lo que todavía no es, un apercibirse a "emprender un éxodo siempre renovado, apuntando a un fin aun velado que parece retroceder al infinito".

¿Y qué hemos de decir si de esta imagen del devenir del mundo pasamos al ser que es el hombre? No se trata de incoar el proceso de la grandeza y miseria (ser y no ser) del hombre. Ha sido ya hecho con mortal finura, a veces con ferocidad y pureza de conciencia que son honor de nuestra espiritualidad europea. No hemos de incoar un proceso que todo buen occidental debe saberse de memoria. ¿La

persona no sabe acaso — pregunto tan sólo — que en sus momentos y modos mejores (momentos y modos reveladores de lo humano en el hombre, precisamente) sólo es sí misma como dejando de serlo? La persona ¿no sobreviene en nosotros, no amanece y crece en nosotros, por el "don de sí", con "un éxodo y una generosidad"? Toda la vida espiritual ¿no consiste en un ímpetu y un acceso, en una apertura y tránsito, de lo que no *es* del todo hacia un orden que lo trasciende y del que espera su ser, en trance de consistencia y plenitud?

De esta manera, si antes hubimos de afirmar la seguridad primordial del ser, ahora estamos constreñidos a agregar, con evidencia igual, que el ser sobre que caía aquella seguridad no está entero en los seres: que la presencia total del ser no está cumplida en los seres, que sin embargo *son*. O sea, y dicho ya con una claridad algo peligrosa: que los seres no equivalen al ser; que los seres son, pero no todo el ser. Ellos son el ser — digamos todavía —, pero con algo más que es un menos y que Platón llamó el "no-ser".

Por un admirable modo, en los seres, que son, el ser es echado de menos como una *presente ausencia*. Pues sin dejar de estar presente en los seres (que por eso *son*), no lo está, empero, cumplidamente.

De esta manera, en nuestro espontáneo sentimiento del ser, cuando nos sobreviene la conciencia del ser, es ya como sentimiento y conciencia de este encontrado movimiento: afirmación primordial del ser en los seres y, sin embargo, nostalgia del ser echado de menos en los seres: expectación (fijarse bien) de un crecimiento que cure una indigencia de ser; espera de "una comunión con el ser plenamente conocido y poseído" — que aun no es ni del todo conocido ni del todo poseído, por lo tanto. De un lado, presencia del ser; de otro lado, ausencia (bien que presente) del ser: "Sin arrimo y con arrimo" (San Juan de la Cruz).

"Y es por otra parte — dice reflexivamente Mauricio Blondel — la tradición por excelencia de la filosofía mantener tanto el sentimiento de la certidumbre primera del ser como el

de su misterio supremo. Y es por esto que en lugar de confinarse en sistemas cerrados, en sucedáneos conceptuales siempre inadecuados, el esfuerzo especulativo y el ímpetu espiritual, constantemente unidos, han practicado siempre el método que ya Platón llamaba el viaje dialéctico y la purificación del alma, el método humilde y confiado: "No me buscarías si no me hubieras ya encontrado".

Lo que quiere decir que "no buscaríamos el ser, no tendríamos siquiera su idea, si no lo tuviésemos o no lo fuésemos en alguna manera". No lo buscaríamos si no lo hubiésemos ya encontrado; pero encontrado "como si hubiésemos de lograr todavía y siempre su posesión; como si hubiésemos de esperar poseerlo *realizándonos* al infinito".

Tal es — o tal parece ser — la situación inicial de la comprensión del ser. Toda ontología (sea que se la entienda como pura ciencia del ser, o bien como teoría y juntamente posesión del ser) tiene que mantener esta interna laceración, evitar el dichoso optimismo metafísico obtenido con la técnica fácil de

extenuar hasta suprimirlo uno de los términos del conflicto.

En esta herida, en efecto (siendo y no siendo), es donde y desde donde hemos de vivir y hallar el sentido de nuestra vida y de todo cuanto hay; donde y desde donde *somos* y, sin embargo (solemne y milagrosa pobreza), aspiramos a instaurar el ser en nosotros.

¿Se puede ir más allá? Se podría preguntar ahora si la situación descripta, dramáticamente problemática, tiene *ulterior* solución; si puede suscitarse un conocimiento (sea formado de categorías puramente racionales o bien que impliquen, además, un modo de existir) que cure aquella interna laceración y viviente paradoja. ¿O bien es ya la situación descripta, en sí misma, a la vez la más alta de las soluciones, un ontológico *non plus ultra*: última *sabiduría?*

# ENSAYO SOBRE LA SUBJETIVIDAD, Y DE SUS TRES TRANSFORMACIONES

bado de establecerla, una nueva visión viene al punto a tomar lugar dentro de ella. Es la visión, bien familiar a todo filósofo griego, de la realidad inmediata como el orden del nacimiento y la muerte, del incesante devenir de los seres, devenir cuyo lenguaje parece decirnos (¿y quién puede arrogarse autoridad para disuadirnos de entenderlo todavía como nuestros padres antiguos?) que en esa realidad nada es, en el sentido fuerte de la palabra ser, sino que más bien busca ser. *Devenir* parece querer decir: *tender* a lo que todavía no es, un apercibirse a "emprender un éxodo siempre renovado, apuntando a un fin aun velado que parece retroceder al infinito".

¿Y qué hemos de decir si de esta imagen del devenir del mundo pasamos al ser que es el hombre? No se trata de incoar el proceso de la grandeza y miseria (ser y no ser) del hombre. Ha sido ya hecho con mortal finura, a veces con ferocidad y pureza de conciencia que son honor de nuestra espiritualidad europea. No hemos de incoar un proceso que todo buen occidental debe saberse de memoria. ¿La

## ENSAYO
## SOBRE LA SUBJETIVIDAD, Y DE SUS TRES TRANSFORMACIONES

### LA SUBJETIVIDAD OLVIDADA DE SÍ

"Seamos subjetivos; la subjetividad es la verdad". Abrirse al sentido de esta sentencia de Kierkegaard — aun conservando la libertad de alterar ese sentido, si es para investirlo honradamente — es instalarse, tal vez, en el camino que se alarga hacia el ser y el comprender. Uno mismo ha de llegar a ser y comprender. Sólo "Uno mismo" dió sentido a estas cosas.

Yo quisiera referir brevemente, si puede ser, el itinerario de esta subjetividad, y sugerir el punto de su perfecto encuentro con el ser, y ese encuentro.

Primero la subjetividad es como una mala palabra. Suena lo mismo que lo subjetivo, es decir, lo arbitrario, el humor sin ley, lo sin valor ni parte en el ser, aquello cuya insignificancia es tal que más le valiera ser abolido. Abolido a favor de lo objetivo, que viene a ser algo que le está enfrente: objetividad — por supuesto — monumental y sólida, trascendente e indiferente al sujeto y a su humor, y donde la consistencia del ser tiene seguro asiento. Lo objetivo es aquí la *cosa* firme y sólida, y la subjetividad, por sí misma, un "vaso de tantos pensamientos locos" (Argensola). Y la subjetividad misma, como si estuviese persuadida de esto, pone toda su salvación y su mérito en huir de sí misma, en caer de rodillas ante lo objetivo, en olvidarse a sí misma en él, en atenerse humilde a él, copiándolo con el puro conocimiento. El ser de la subjetividad aquí coincide con ese olvidarse y ese atenerse, consiste en ese olvido y esa obediencia.

Atado a esta creencia sobre la subjetividad — y sin mayor sospecha de otra — está, como

claro ejemplo, un bosquimano; pero también (aunque con gran distinción de maneras) el "realismo" filosófico o cualquier asceta del conocimiento puro, llámese científico o esté aplicado a la más rigurosa erudición de cosas, cosas que pueden ser de este mundo o bien del trasmundo.

### LA SUBJETIVIDAD CREADORA

Pero un día la subjetividad — un día uno mismo — cae súbitamente en la cuenta que no es tanta su pobreza y fragilidad; que lo objetivo algo *tiene* de la subjetividad; que lo objetivo es como es, en alguna medida y manera, *por* ella. Es como si la subjetividad se dijese calladamente para sí: "¡Oh, sol! ¿Qué sería de tu felicidad *si* aquellos a quienes iluminas te faltasen?" (Nietzsche). Y ésta es la primera transformación de la subjetividad.

Se le hace patente ahora que la sustancia, el tiempo, el espacio y la relación causal, gracias a los cuales lo objetivo se nos muestra como un ordenado cosmos, son cosas — no-

ciones — que pertenecen a la subjetividad. Que lo que constituye la solidez del mundo — supondremos que no pueda haberla sin la sustancia, el espacio, el tiempo y la relación causal — no es *dado* como algo en sí (como una cosa que no precisa de nadie para ser como es, desdeñosa de la subjetividad), sino *puesto* por la subjetividad. La subjetividad cree saber ahora que lo que constituye la mundanidad del mundo no es algo puramente objetivo y dado: pertenece a la subjetividad como conciencia; es algo que la conciencia aporta para que del caos surja un mundo contemplable. Llamaremos "conciencia en general" (Kant) o subjetividad universal a esta subjetividad gracias a cuyo recinto de pensamientos propios lo objetivo puede aparecerle como un objeto de contemplación. La llamamos "conciencia en general" o subjetividad universal porque es común en todos los hombres (ésta es la segunda razón de este nombre; prescindimos de la primera porque no es de este lugar, y sería extensa y difícil de dar), y por eso, por ser común a todos los hombres, sucede

que para todos los hombres conocientes haya un solo mundo, que todos sean habitantes de un mismo mundo.

La imagen de ese mundo, compuesta de elementos caóticos que no valen por sí, puestos en sólida y admirable ordenación por la subjetividad universal, es una fábrica con armazón de hierro, pero edificada sobre la arena, sin cimientos. Depuesto lo objetivo de su investidura de ser, entre su polvo caótico y la subjetividad no son poderosos a constituir ahora la mínima consistencia de ser. Antes, el eje del ser no estaba en la subjetividad; pasaba por lo objetivo. Ahora el ser ha sido removido, depuesto de su lugar en lo objetivo, y no ha pasado tampoco a la subjetividad. Lo que nos queda en las manos no es el ser, no es la consistencia, la vida y la verdad, sino el abstracto imperio de la Ley, la norma, la capacidad ordenadora de una equis, que está para configurar la imagen de un mundo y construir una vida humana dentro de él. Ahora nada *es* realmente, en el sentido fuerte de la palabra ser. La subjetividad lo sabe, y se inquieta por

ello. Entretanto, medita y madura su "gran tentación". Cuando se abandona a su "gran tentación" — y he aquí que el tiempo ha llegado — es la segunda transformación de la subjetividad.

### LA GRAN TENTACION

Ahora la subjetividad tiene su más alta revelación — que constituye también la mayor lucidez especulativa que jamás se haya alcanzado. Ahora ella ve que sus pensamientos (los que son tales, pensamientos privilegiados), que son ella misma, no son mera *copia* de un ser objetivo — como sucedía antes de su primera transformación — ni son una *ley* con la que legisla a una equis para erigir la fábrica de un mundo que no es, sin embargo, el del ser. Ahora la subjetividad sabe que esos pensamientos privilegiados, en que ella consiste, son la solidez y robustez, la misma consistencia en sí, lo nuclear e íntimo de todo cuanto hay. Todo lo que hay en el cielo y en la tierra es ahora (en cuanto es realmente, fuertemente) mani-

festación y reverberación de la Idea (Platón, Hegel), que es la subjetividad, pero no ya simplemente *humana,* sino, además, *infinita.* Subjetividad infinita en que reside el ser, es decir, la consistencia, la verdad y la vida.

Como un artista genial prolonga su concepción en creación, y *se reconoce* en ella, así la subjetividad que se sabe infinita *se reconoce* en la riqueza sabrosa y sin término de las *significaciones* que reverberan en todo lo que es. Porque el ser de la realidad es de esencia subjetiva — bien que subjetividad infinita — sucede que se lo puede conocer. Por eso, el conocimiento, ahora, para la subjetividad, no es copia ni legislación, sino *re-conocimiento.*

¡Cómo es de limpiamente transparente ahora toda la realidad! ¡Cómo vibra y reverbera en torno de ella, dentro de ella, hasta en el menor de sus pliegues, la luz racional de que está hecha! ¡Qué armoniosamente se resuelven, en una gradación de matices, todos los conflictos, todos los contrastes, pues que "todo lo real es racional"! (Hegel).

La subjetividad se goza ahora en sí misma

como siendo el ser (lo objetivo) y juntamente la conciencia (conocimiento) que tiene de sí mismo. Ella se siente así como subjetividad o *con-ciencia* infinita.

Hemos descrito la "gran tentación" de la subjetividad, y su segunda transformación.

### SUBJETIVIDAD Y SER-EN-LA-FINITUD

Pero hay una hora oscura de la subjetividad infinita. Hay horas en que la subjetividad infinita de uno recoge las velas "y llora sobre el mar", según la palabra pura de Alfredo de Vigny.

El deslumbramiento de la subjetividad infinita no es tan grande que impida ver que la subjetividad infinita, en cuanto es subjetividad de uno, es subjetividad *personal*. Y lo personal es, en lo ilimitado de la subjetividad infinita, un límite. Este límite lo proclaman, por ejemplo, el nacimiento y la muerte; pero más fuertemente aún, el sentido del misterio, la conciencia de la culpa y la libertad de elegir.

Pregunto: una subjetividad infinita realizada ¿podría tener sentido del misterio, conciencia de la culpa y libertad de elegir? Misterio, culpa y libertad, si bien se los piensa, suponen ya *lo otro* de lo que se muestra, de lo que se es; y la subjetividad infinita, en cambio, no reconoce nada fuera de sí y de su eterna auto-manifestación.

Pues la subjetividad en cuanto existente y personal supone *lo otro* de sí misma, ella se siente, no ya infinita, sino *finita*. Esta subjetividad, en efecto, se sabe a sí misma tan sólo si *menciona* lo otro de sí misma; y *es* realmente sólo en tanto *participa* en lo otro de sí misma. (Pues lo que para el ver es el mencionar, para el ser es el participar).

Mas *lo otro* de la subjetividad misma (que ésta tiene entrañablemente ya, de alguna manera, tanto para ser como para saberse) no es una cosa, algo que está ahí afuera; no se ofrece en espectáculo, ni como espectáculo para los sentidos, ni como espectáculo para razón alguna. Lo otro de sí misma, por cuya mención y participación la subjetividad es realmente, no tiene

vida pública, no parece en parte alguna. No parece en parte alguna, fuera de la subjetividad, y en la finitud de la subjetividad está como una ausencia, pero como una ausencia *presente* (por decirlo así), eficaz, pues le confiere ser.

Sin esa presencia, en efecto, no tendría sentido para la subjetividad el que hubiese misterio, conciencia de la culpa y libertad; estos límites constructores de la subjetividad. Misterio, culpa y libertad son el pliegue nocturno de la subjetividad infinita en uno. La subjetividad infinita es *única*. Mas lo único, si no hay más que él ¿cómo puede sentir el misterio (si misterio es cobertura *de* algo más?; ¿cómo puede ser culpable (si no hay, además, *lo que* debió perseguirse)?; *¿qué* habría de elegir que él ya no fuera?

El ser, ahora, no reside en lo objetivo — como cosa — ni en la subjetividad como Ley, ni en la subjetividad infinita. Por un admirable modo, está — o consiste — en este perfecto encuentro (cuya estación es: sentido del misterio, conciencia de la culpa y libertad) de la subjetividad finita con lo otro que ella entraña,

y que le confiere ser lo que es. El ser habita en el linde ajustado y preciso de la finitud de la subjetividad. El ser — la consistencia, la verdad y la vida — sólo *es* una presencia (presente ausencia) en la subjetividad finita, y fuera de esto, no es nada que pueda nombrarse.

Por eso, la subjetividad ahora *quiere* su finitud, y se aplica a labrarla, y ésta es la tercera transformación de la subjetividad.

Pero este labrar el ser en la finitud no es oficio de un pensamiento inoperante. Supone vivir, y en el detalle de las situaciones concretas, las estructuras de esta finitud (como ser: sentido del misterio, conciencia moral, libertad), en las que habita el ser, de continuo amenazado. Vivirlas con una conciencia vigilante y activa: preservación y pudor esforzado del ser. Entonces se podrá decir lúcidamente, como conviene: "Seamos subjetivos; la subjetividad es la verdad".

# ÍNDICE

Pág.

Prólogo .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 9

Esquema casi dialéctico del miedo a la muerte .. 11

Iniciación en la angustia. (En torno a Sören Kierkegaard) .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 23

Elogio de la vigilia .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 33

Sobre el ser del hombre, ser amenazado .. .. .. .. 41

Ejercicio sobre el misterio .. .. .. .. .. .. .. .. 53

Descartes, y salto en el saber donante .. .. .. .. .. 63

Invitación al sondeo inicial en la cuestión del ser 75

Ensayo sobre la subjetividad, y de sus tres transformaciones .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 87

# BIBLIOTECA FILOSOFICA

LOS CLASICOS. FILOSOFIA ACTUAL. ESTUDIOS HISTORICOS Y MONOGRAFICOS. AUTORES ARGENTINOS Y AMERICANOS

PUBLICADOS:

*Max Scheler*: EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS. Prólogo de *Francisco Romero* . $ 2.50

*Kant*: CRITICA DE LA RAZON PURA. (Estética trascendental y Analítica trascendental) .. $ 5.—

Precedida de la Vida de Kant y de la Historia de los Orígenes de la Filosofía crítica, por *Kuno Fischer*. Traducción del alemán por *José del Perojo*. Nota preliminar de *Francisco Romero*.

*Angel Vassallo*: NUEVOS PROLEGOMENOS A LA METAFISICA . . . . . $ 3.—

*Alberto Wagner de Reyna*: LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER. Anotación preliminar de *Francisco Romero* . . . . . $ 2.—

*Hume*: INVESTIGACION SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO. Traducción del inglés por *Juan Adolfo Vázquez*. Con un estudio sobre *Hume y el Problema de la Causalidad* por *Francisco Romero* . . $ 3.50

*Carlos Vaz Ferreira*: SOBRE LOS PROBLEMAS SOCIALES . . . . . $ 2.50

*Leibniz*: TRATADOS FUNDAMENTALES. Primera Serie. Nuevo Sistema de la Naturaleza. Controversia con Foucher. Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios. Sobre la doctrina de un espíritu universal. La Monadología. Principios de la Naturaleza y de la Gracia. Traducción del francés de *Vicente P. Quintero*, Profesor de Filosofía.

## En prensa:

*Victor Brochard*: ESTUDIOS SOBRE SOCRATES Y PLATON. Traducción del francés por *León Ostrov*. Prólogo de *Francisco Romero*.

*Micelli*: LA FILOSOFIA ITALIANA ACTUAL. Traducción del italiano por *Segundo A. Tri*.

*Berkeley*: LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO. Traducción del inglés por *Risieri Frondizi*.

## De próxima aparición:

*Dante*: DE LA MONARQUIA. Traducción del latín por *Ernesto Palacio*.

*Kuno Fischer*: LA ESCUELA CARTESIANA. Traducción del alemán por *Martha V. Arana*.

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS SOBRE LA FILOSOFIA EN AMERICA, I: *Francisco Romero* y *Angel Vassallo*: ALEJANDRO KORN.

*Carl Gebhardt*: SPINOZA. Traducción del alemán por *Oscar Cohan*.

*S. M. Neuschlosz*: ANALISIS DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO.

*T. J. de Boer*: HISTORIA DE LA FILOSOFIA DEL ISLAM.

*Carlos Vaz Ferreira*: FERMENTARIO.

*MAX SCHELER*

# EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

CONTENIDO:

Max Scheler y "El puesto del hombre en el cosmos", por *Francisco Romero.*

Prólogo del Autor.

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA EN LA IDEA DEL HOMBRE.

I.—*Los grados del ser psicofísico*: Impulso afectivo (planta). — Instinto (animal). — Memoria asociativa. — Inteligencia práctica (animales superiores).

II.—*Diferencia esencial entre el hombre y el animal*: Esencia del Espíritu. — Libertad, objetividad, conciencia de sí mismo. — Ejemplos de categorías espirituales: sustancia; espacio y tiempo como formas vacías. — El espacio como actualidad pura.

III.—*El conocimiento ideatorio de las esencias como acto fundamental del espíritu*: La reducción fenomenológica como técnica para anular la resistencia (realidad, resistencia, conciencia). — El hombre como asceta de la vida.

IV.—*Teoría negativa y teoría clásica del hombre*: La teoría negativa y su crítica. — La teoría clásica y su crítica. — Relación entre el espíritu y el poderío en la naturaleza, el hombre, la historia y el fundamento del universo.

V.—*Identidad del alma y del cuerpo*: Crítica de Descartes. — Crítica de las concepciones naturalistas: el tipo mecánico formal. — El tipo vitalista en sus tres variedades. — Crítica de la teoría antropológica de Luis Klages.

VI.—*Para la metafísica del hombre. Metafísica y religión.*

Max Scheler es sin duda uno de los mayores filósofos de la última etapa, el mayor de todos en opinión de muchos. La filosofía de los valores adquiere por primera vez en él un contenido concreto y un contorno preciso: todo lo que se ha hecho después supone sus incalculables aportes. Entre los muchos problemas que aparte de éste le preocupaban — la teoría del conocimiento, la sociología de la cultura, la filosofía de la religión, etc. — acaso el puesto capital correspondía al de la antropología filosófica, esto es, a la doctrina filosófica del hombre llevada hasta sus últimas raíces metafísicas. Lo esencial de sus ideas sobre este tema apasionante se halla en "El

Puesto del Hombre en el Cosmos", libro de extraordinaria densidad, en el que el vuelo filosófico se remonta a la máxima altura, sin renunciar por eso al apoyo de la observación inmediata y de los resultados científicos. Cualquier estudio de la teoría del hombre desde el punto de vista filosófico tiene que comenzar por "El Puesto del Hombre en el Cosmos", cuya utilidad se acrecienta por los exámenes y discusiones en torno a los puntos de vista ajenos sobre las cuestiones, conducidos con la genial clarividencia crítica del autor. El libro lleva un estudio preliminar sobre "Max Scheler y el Puesto del Hombre en el Cosmos", de Francisco Romero.

Un volumen de 170 páginas.

★

## *KANT*

# CRITICA DE LA RAZON PURA

## Estética trascendental y Analítica trascendental.

CONTENIDO:

Nota a esta edición (*Francisco Romero*).
Advertencia del traductor.
VIDA DE KANT E HISTORIA DE LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA, por *Kuno Fischer*.

### *Vida de Kant.*

I Noticias biográficas
II Epoca de Kant
III Educación
IV Los empleos académicos
V La nueva doctrina, desarrollo de la Filosofía crítica
VI Kant y Woellner
VII Ultimos años de Kant
VIII Personalidad de Kant
IX Los principios

### HISTORIA DE LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA.

I La Epoca de la Filosofía crítica
II Transición de la Filosofía dogmática a la crítica. El escepticismo como medio de transición
III Desarrollo filosófico de Kant. Los períodos precríticos.

# CRITICA DE LA RAZON PURA

*Dedicatoria y Prefacios.*
*Introducción.*
*Teoria Elemental Trascendental.*
Primera Parte: *Estética Trascendental.*
Segunda parte: *Lógica trascendental.*

Esta edición reproduce la de Madrid del año 1883, completamente agotada desde hace tiempo. La traducción — la primera que del original se hizo directamente a nuestro idioma — es obra del ilustre cubano José del Perojo, quien durante sus estudios de filosofía en Alemania fué incitado a realizarla por su maestro Kuno Fischer, el más notorio y autorizado historiador de la filosofía moderna. Ya en su época el filósofo polaco Wincenty Lutoslawski, en un trabajo especial sobre los estudios kantianos en España emprendido por encargo de la revista alemana *Kant-Studien*, examinó detenidamente esta traducción y la calificó de *muy cuidadosa*, destacando su mérito singular. Comprende la *Estética trascendental* y la *Analítica trascendental*. La complementación aparecerá más adelante en esta misma colección.

Agotada la trad. de García Morente (que tampoco abarca todo el texto), es ésta la única versión accesible que haya sido hecha directamente del original. Don José del Perojo, no sólo era un profundo conocedor de los escritos de Kant, sino que además asistió personalmente en Alemania a la renovación de los estudios kantianos y trató de cerca a algunos de los principales representantes de este movimiento memorable. Su traducción es la obra de un estudioso tan apasionado de Kant como afanoso del adelanto de los estudios filosóficos en el ámbito de nuestro idioma.

Singulariza y avalora esta traducción la extensa introducción de Kuno Fischer, que en cerca de cien páginas examina con la profundidad y claridad que le hicieron famoso la vida de Kant y los orígenes de la filosofía kantiana. Las páginas de Fischer constituyen la mejor introducción al pensamiento kantiano, y contribuyen a eliminar sus dificultades para quien aspire a familiarizarse con él. Vienen a ser un resumen luminoso y estricto de la filosofía moderna en función de las soluciones del pensador de Koenigsberg. Fischer se esforzó en conciliar en este escrito introductorio el rigor con la eficacia didáctica.

La versión tiene en cuenta el texto de las dos ediciones, de manera que el lector se hace cargo sin dificultad de las modificaciones introducidas por Kant en la segunda. La reimpresión ha sido cuidada personalmente por Francisco Romero, quien le ha puesto una nota preliminar informativa.

Un volumen de 363 páginas.

*ANGEL VASSALLO*

# NUEVOS PROLEGOMENOS A LA METAFISICA

CONTENIDO:

*Prólogo:*

Primera parte:

Bergson y el problema de la metafísica.
Nuevos prolegómenos a la metafísica.
Itinerario de la realidad en el "Diario metafísico" de Gabriel Marcel.
Regreso intencionado al punto de partida en Descartes. Conciencia y finitud.

Segunda parte:

Iniciación en Mauricio Blondel.
Hegel.
El secreto de Spinoza.

## PROLOGO

*Los estudios que forman este volumen (consignados en su estructura original de lecciones, disertación, ensayo), bajo la variedad cierta de los temas, viven unificados en la* intención *del autor, intención que ha gobernado —por* simpatía*— la elección de los asuntos.*

*Así sucede que si bien cada estudio ha sido realizado con voluntaria y limpia objetividad, no por eso vehicula menos, y realiza en alguna medida, en su fecha y en su tema, una parte del esfuerzo del pensamiento del autor en busca de su propia expresión, que es como decir: en el proceso de su propia creación.*

*Este insinuado pensamiento está manifestado de un modo más expreso, bien que muy esquemático todavía, en la "Corta meditación amplificadora" del ensayo:* Regreso intencionado al punto de partida de Descartes. Conciencia y finitud.

*Pero el lector bien puede prescindir de esta aclarada* secunda intentio, *y acercarse a cada tema como a un todo en sí mismo, sin temor de daño infligido a la correcta inteligencia de los asuntos. La intención del autor tal vez le sea revelada entonces* por añadidura, *que será el modo mejor y más digno de revelársele.*

Un volumen de 216 páginas.

*ALBERTO WAGNER DE REYNA*

# LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

CONTENIDO:

ANOTACIÓN PRELIMINAR, por *Francisco Romero.*

§ 1.—Introducción.
§ 2.—Planteo de la pregunta.
§ 3.—Objeto de la pregunta.
§ 4.—Estructuración de la pregunta.
§ 5.—Dirección de la pregunta.
§ 6.—Modo de la pregunta.
§ 7.—La filosofía existencial.
§ 8.—La filosofía de la vida.
§ 9.—Caracterización preliminar del existir.
§ 10.—Lo útil y lo presente.
§ 11.—El existir como ser en el mundo.
§ 12.—La nada y la trascendencia.
§ 13.—El cuidado como ser del existir
§ 14.—La totalidad.
§ 15.—La propiedad.
§ 16.—La temporalidad como sentido del ser del existir.
Referencias bibliográficas.

---

La mejor introducción al pensamiento de Heidegger y a la filosofía existencialista. Un libro claro sin mengua de la profundidad, que lleva al lector como de la mano a lo largo de las ideas fundamentales del famoso pensador, iluminándole las dificultades e interiorizándole en la concepción filosófica más apasionante y dramática de nuestro tiempo.

---

**Un volumen de 137 páginas.**

*CARLOS VAZ FERREIRA*

# SOBRE LOS PROBLEMAS SOCIALES

El eminente filósofo uruguayo, una de las cumbres del pensamiento americano, analiza agudamente en este libro los problemas capitales de nuestro tiempo: individualismo y socialismo; democracia y dictadura; el capital, el trabajo, la lucha de clases; la cuestión de la tierra, la propiedad, la herencia; el deber de la juventud. Es éste al mismo tiempo un libro de ciencia y un libro de sabiduría. La indiscutida autoridad moral del autor pone un subrayado peculiar a las tesis, fundadas y desarrolladas con clarividencia magistral, y la crítica va siempre acompañada de proposiciones constructivas originales.

*Contenido*:

NOTA.

*Sobre los problemas sociales*: Primera conferencia. — Segunda conferencia. — Tercera conferencia.

*Apéndices de las conferencias*: Mi opinión dentro de mi teoría. — Complicaciones para pensar (que algunos no toman bien). — Nota. — Problemas sociales. — Apéndice de esta edición.

---

Fragmentos de una serie de conferencias cuyo título fué: "La distinta suerte de las dos ideologías contrarias", "individualismo" y "socialismo", en el debate del "problema social".

La crisis actual del mundo, ¿es esencial o principalmente, una crisis moral? Continuación: La razón y las tres tragedias. — (*Dada en la Cátedra de Conferencias de la Universidad de Montevideo, el 4 de noviembre de 1937*).

La crisis actual del mundo, ¿es, esencial o principalmente, una crisis moral? (Conclusión). — (*Dada en la Cátedra de Conferencias, el 18 de noviembre de 1937*).

Un volumen de 174 páginas

*DAVID HUME*

# INVESTIGACION SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

CONTENIDO:

Hume y el problema de la causalidad, por *Francisco Romero.*

Cronología y sincronismos de la vida de Hume.

Advertencia sobre la traducción, por *Juan Adolfo Vázquez.*

Advertencia por *David Hume.*

*Sección Primera.*—De las diferentes clases de filosofía.

*Sección Segunda.*—Del origen de las ideas.

*Sección Tercera.*—De la asociación de las ideas.

*Sección Cuarta.*—Dudas escépticas sobre las operaciones del entendimiento.

*Sección Quinta.*—Solución escéptica de estas dudas.

*Sección Sexta.*—De la probabilidad.

*Sección Séptima.*—De la idea de conexión necesaria.

*Sección Octava.*—De la libertad y de la necesidad.

*Sección Novena.*—De la razón de los animales.

*Sección Décima.*—De los milagros.

*Sección Undécima.*—De una providencia particular y de un estado futuro.

*Sección Duodécima.*—De la filosofía académica o escéptica.

Con la publicación de este libro de Hume, pone en circulación la *Biblioteca Filosófica* otra obra clásica, tan famosa por sus propios valores como por la decisiva influencia que ejerció sobre Kant. "Desde los intentos de Locke y Leibniz — dice Kant en sus *Prolegómena* — o más bien desde los orígenes de la metafísica en cuanto abraza su historia, no ha habido un acontecimiento que hubiera podido resultar más decisivo en lo que respecta al destino de esta ciencia que el ataque llevado contra ella por David Hume". Y agrega: "Lo declaro francamente: Fué justamente el recuerdo de David Hume lo que interrumpió para mí hace muchos años el sueño dogmático y dió una dirección completamente nueva a mis investigaciones..."

Este libro de Hume, a más de su sentido permanente, tiene actualmente un atractivo especial, por ser el primer examen a fondo sobre el problema de la causalidad, con resultados en gran parte definitivos, convirtiéndose así en un documento de primer orden para quienes intenten comprender este problema, tan agitado por la filosofía y la ciencia contemporáneas.

La traducción del inglés ha sido realizada por Juan Adolfo Vázquez, quien ha compulsado las ediciones más autorizadas y se ha preocupado de la fidelidad a la terminología y al pensamiento del autor, exponiendo en una *Advertencia* los criterios que lo han guiado en su trabajo. El tomo se completa con una Cronología de la vida de Hume, sincronizada con los mayores acontecimientos intelectuales contemporáneos, y con un estudio preliminar de Francisco Romero sobre *Hume y el Problema de la Causalidad*, que proporciona sucintamente la marcha y el sentido general de la cuestión de la causalidad, para situar adecuadamente a Hume en su sitio justo dentro de un tema en el cual es uno de los clásicos.

ginas.

UNAM
FECHA DE DEVOLUCIÓN
El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello
19 MAR. 2020
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

$ 2.—
mon./arg.