MIGUEL ANGEL VIRASORO

PARA UNA NUEVA IDEA DEL HOMBRE Y DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
TUCUMAN, 1963

CUADERNOS DE HUMANITAS

Nº 17

PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11723
Copyright de esta versión castellana by Universidad Nacional de Tucumán

---

PUBLICACION Nº 887

PARA UNA NUEVA IDEA DEL HOMBRE Y DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

1. *Surgimiento del problema del hombre en la filosofía contemporánea*

Los enigmas más inquietantes con respecto al ser y al destino del hombre, que asedian con sus preguntas la conciencia viva de la hora, parecen haber tenido su punto de arranque en el planteamiento kantiano de la metafísica especial, fundada en las tres cuestiones que la razón humana, por su propia naturaleza, debe necesariamente plantearse.

1. ¿Qué podemos conocer?
2. ¿Qué debemos hacer?
3. ¿Qué nos es permitido esperar?

"Estas tres preguntas, comenta Heidegger, son las que se han asignado a las tres disciplinas de la metafísica propiamente dicha, es decir, a la *metaphysica specialis*. El saber humano se refiere a la naturaleza en su sentido más amplio, la totalidad de los objetos posibles en general (cosmología racional); el *hacer* es la actividad del hombre y concierne a su personalidad y libertad (psicología racional); el *esperar* tiende a la inmortalidad y a la beatitud, en la contemplación y comunión con Dios" (1).

Posteriormente, en sus cursos de Lógica, reconduce Kant estas cuestiones a una más radical que las abarca y engloba en un único problema, que es el de la esencia del hombre.

---

(1) Martin Heidegger: "Kant y el problema de la metafísica". Fondo de cultura económica, México 1954, pág. 173.

Todas las ciencias que se conocían entonces como integrantes de la *metaphysica specialis*, deben ser referidas al tema central del ser del hombre y por ende sólo pueden encontrar su fundamento último en una antropología filosófica, considerada como ciencia fundamental, es decir destinada a servir de fundamento a todas las demás ciencias.

Este carácter de ciencia fundamental aparece acentuado y amplificado por Max Scheler que lo extiende a todas las ciencias en general, no sólo a las ciencias referentes al hombre, sino a todas las actividades cognoscitivas, en cuanto son actividades del hombre que deben encontrarse necesariamente condicionadas por su naturaleza. Esto en Max Scheler con una doble excepción referente a dos disciplinas, que a su juicio, deben considerarse por encima de toda limitación humana, la lógica y la ética, en cuanto ambas suponen un mundo de esencias y de valores (de leyes lógicas y leyes normativas) intemporales e inmutables, absolutamente trascendentes y ajenos a todo condicionamiento antropológico.

Debemos ahora atacar dos cuestiones de carácter previo:

1º La de una estricta justificación del intento de la antropología filosófica de constituirse en la ciencia fundamental destinada a servir de base y punto de partida a toda otra investigación de lo real.

2. La cuestión previa de su propia fundamentación y demarcación precisa de su contenido, como también la fijación del método a seguir en sus indagaciones, postulando a su respecto la exigencia de que nos permita extender el campo de nuestro estudio a la totalidad de los problemas referentes al hombre, partiendo de una base o principio evidente, y sin perder en su desenvolvimiento el grado de evidencia de su punto de partida.

La primera justificación debe ser intentada en especial contra Heidegger, que estima que la antropología no puede servir de fundamento a las diversas disciplinas metafísicas, porque ella misma carece de fundamentación y debe buscar sus fundamentos en otra ciencia más radical y primaria, que sería la "analítica existencial", y que, además adolece de una insuficiente elaboración y fijación de su temática propia, encontrándose subordinada la solución de sus problemás a los aportes de múltiples disciplinas empíricas como la biología, la psicología, la sociología etc., lo que hace de ella una disciplina tan amplia, que habría perdido toda especifidad.

Doble preeminencia de la antropología filosófica frente a las demás ciencias

Con respecto a las objeciones formuladas por Heidegger contra la antropología filosófica, debemos observar que ésta pretende detentar una doble preeminencia con respecto a las demás ciencias.

Ella pretende ser, por un lado, la ciencia más importante, la más valiosa, por ser el conocimiento de sí mismo, el que más directa y apasionadamente interesa al hombre en general.

Pero pretende ser también la ciencia fundamental, que *sirve de fundamento,* que debe encontrarse en la base de toda otra investigación ya sea referente al Ser mismo, o a las distintas ontologías parciales, de la naturaleza, la historia, la cultura, el espíritu, etc.

En contra de esta pretensión, dirige Heidegger algunas críticas a nuestro juicio infundadas e inconvincentes.

Afirma Heidegger que una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica, no sólo pone al descubierto su imprecisión e insuficiencia, sino que revela que no disponemos de una base, ni de cuadros de categorías adecuados para un examen profundo de su esencia.

Al respecto debemos adelantar que precisamente la fijación de esta base, como problema previo de la antropología, es la tarea crucial a que debe abocarse perentoriamente la antropología y del que, desde luego, no puede en modo alguno desentenderse.

Para Heidegger, por lo contrario, este problema de la fundamentación de la antropología, rebasaría el ámbito propio de la misma y estaría paradógicamente reservada a otra disciplina, supuestamente más originaria y primordial.

Según Heidegger, Kant conduce las tres preguntas de la metafísica especial, qué podemos conocer, qué debemos hacer y qué nos es permitido esperar, a una cuarta que interroga por la naturaleza del hombre en cuanto tal. Pero, agrega, sería prematuro considerar sin más esta cuestión como antropológica.

Antes hay que considerar cómo se relacionan estas cuestiones. Para ello debemos destacar qué es lo que todas tienen de común. Pero lo que tienen de común es que todas se refieren a facultades limitadas e imperfectas del hombre, que sólo han podido plantearse como cuestiones precisamente por ser limitadas e imperfectas.

Si tuviéramos un conocimiento sin límites no se nos habría suscitado el problema de qué podemos conocer. Igualmente si nuestro poder fuera total no podríamos plantearnos el problema de qué podemos hacer. Ni tampoco la cuestión de qué podemos esperar, porque poseeríamos todo en acto y nada como mera esperanza.

Estas tres cuestiones atañen a la esencia del hombre y la revelan. Pero ¿cómo la revelan? La revelan como una esencia finita e imperfecta. Todo aquel que se interroga por su poder pone al descubierto la conciencia de su finitud. Y todo aquel a quien esta cuestión lo afecta en su interés más íntimo, descubre la *finitud* en lo más entrañable de su ser.

Planteándose estas cuestiones, la razón humana no sólo deja transparentar su finitud, sino que revela que su interés más alto se concentra sobre esta finitud. Esto significa que la razón humana no es finita porque se plantee esas tres cuestiones, sino que se plantea esas tres cuestiones sólo porque es radical y esencialmente finita.

Para Heidegger las tres interrogaciones primarias de la metaphysica specialis remiten a una cuarta que interroga por la esencia del hombre. Pero a su juicio esta pregunta por la esencia del hombre no debe ya considerarse como un problema antropológico. Por lo contrario cualquiera que sea la diversidad y riqueza de los conocimientos que nos aporte la antropología, nunca puede pretender constituirse en la disciplina fundamental de la filosofía. Correríamos el riesgo de disimularnos la necesidad de desarrollar y resolver *previamente* el problema de la finitud del hombre.

Con anterioridad a todo planteamiento antropológico nos enfrenta el problema, para Heidegger más primordial, de la *finitud del hombre*. La finitud del hombre implica su estar en el mundo, entre otros entes, respecto a los cuales debe comportarse de una u otra manera y de los cuales tiene también algún conocimiento. Este comportarse y este conocer, implican necesariamente una cierta *comprensión* del ser, ingenua, imprecisa, banal, a la que denomina *comprensión preontológica*.

Esta comprensión preontológica es inherente al hombre y lo define en su esencia. El hombre no sería lo que es sino tuviera esta comprensión preontológica del ser. El hombre, dice Heidegger, es el ente que se encuentra en el mundo entre los demás entes, pero de tal modo que el ente que él es y los entes que son *otros*, se le brindan

como abiertos en su ser. Esta condición es la que lo constituye como *existencia*. A la existencia le es intrínseca así una cierta comprensión de su propio ser y del ser de los demás como mutuamente condicionados y dependientes y por ende *finitos*.

Es precisamente en virtud de su apertura hacia el ser, que el hombre es *presencia*, es decir, *ser-aquí*, que determina con su presencia de irrupción descubridora de los demás entes, (su posibilidad de hacerse presente). Este ser-aquí (finito), es lo que llama el Dasein. Más originario que el hombre mismo, dice Heidegger, es la finitud del Dasein.

Esta primacía del Dasein y de su finitud frente al hombre, hace que la tarea de dilucidar esta finitud, que se nos ha revelado como más primordial que el hombre mismo, no deba ser emprendida por la antropología filosófica. Toda antropología, aún la filosófica, agrega, supone ya al hombre en cuanto tal. En cambio el punto de partida de esta investigación previa, debe ser el fenómeno de la comprensión preontológica del ser, en el que se nos revela la finitud como la esencia última del hombre.

La investigación filosófica debe por tanto guiarse estrictamente, tanto en la presentación de sus temas como en la fijación de su punto de partida, por la cuestión de la *posibilidad* de la comprensión del ser. Deberá esforzarse por desentrañar la estructura del *Dasein;* pero en tal forma que le facilite mostrar en qué sentido y con qué alcance, precisamente esta estructura del *Dasein*, condiciona y hace posible la comprensión del ser.

Este develamiento de la estructura del Dasein, sería según Heidegger, la verdadera ontología fundamental. Su tarea consistiría en revelar al Dasein en su finitud, y, subsidiariamente, la estructura ontológica que se deriva de esa finitud y lo define como *cuidado*. Heidegger distingue así la ontología fundamental, que denomina "analítica existencial", de toda antropología, aseverando que "ninguna antropología consciente de su temática propia, debe pretender elaborar el fundamento de la metafísica, ni constituirse en ciencia filosófica fundamental".

Refutación a las objeciones formuladas por Heidegger a la antropología como ciencia fundamental.

A nuestro juicio, esta separación de Heidegger entre lo que llama "analítica existencial" y la antropología filosófica, no tiene fundamentos irrebatibles.

Si se postula la finitud como la esencia última del hombre y como implicando necesariamente un cierto modo de comprensión del ser, nada obsta a que la propia antropología, en cuanto ciencia que se propone estudiar al hombre en su totalidad, se aboque al esclarecimiento de los últimos fundamentos del mismo y de su esencia más originaria, que deben suponerse lógicamente como partes integrantes del hombre.

La "analítica existencial", en el sentido propugnado por Heidegger, no podrá ser, por tanto, otra cosa que *una parte* de la antropología, mutilada y aislada artificiosamente de su contexto, del todo de que forma parte, por razones puramente metodológicas. Pues el análisis de aquella parte de la naturaleza humana, orientada al develamiento del ser y del sentido del ser en general, se referirá siempre a una parte del hombre mismo y su estudio no podrá corresponder a otra ciencia que a una antropología filosófica, suficientemente amplificada y profundizada, hasta dar cabida a la plenitud de los contenidos que le son propios.

La pretensión de Heidegger de referir el estudio de los fundamentos de una ciencia cualquiera a otra ciencia que se reputa más originaria, actitud que va a reeditar luego en su ensayo titulado "Retorno al fundamento de la metafísica", si bien puede admitirse con referencia a las ciencias empíricas y normativas, que deben tener sus fundamentos en ciencias teoréticas o filosóficas, no vale para la antropología que, en cuanto ciencia filosófica que pretende ser fundamental, debe emprender como tarea previa ineludible, la fijación de sus propios fundamentos.

Recapitulando lo dicho hasta ahora tenemos que la antropología filosófica debe proponerse:

1. Establecer la base o fundamento último en que se apoya y sustenta;

2. Determinar con total precisión el campo u horizonte de sus investigaciones, mediante una búsqueda orientada a fijar cuáles son los problemas referentes al hombre que competen a la antropología filosófica en cuanto tal;

3. Esclarecimiento del método a seguir en la investigación y de sus exigencias y principios ineludibles.

Las objeciones formuladas por Heidegger, son:

1. La antropología filosófica no puede ser la ciencia fundamental destinada a servir de fundamento a todas las demás ciencias, porque ella misma no se encuentra suficientemente fundada, ni *puede fundarse* a sí misma, sino que necesita de otra ciencia más originaria que la funde: la "analítica existencial".

2. Que además es una ciencia que no ha logrado todavía establecer una clara demarcación de su temática.

3. Que en su aspecto empírico necesita valerse de los conocimientos aportados por la psicología, la biología, la sociología, etc., con lo que su contenido se hace tan amplio e impreciso que pierde toda especificidad.

4. Que no disponemos de una base segura de la cual partir, ni de un cuadro de categorías adecuadas para el conocimiento del hombre.

5. Que la esencia del hombre es su finitud; pero sería prematuro y engañoso, considerar el problema de la finitud del hombre como un problema antropológico.

Con respecto a estas objeciones de Heidegger, debemos observar:

1. — Que siendo la antropología una ciencia filosófica, que *pretende* ser fundamental, le compete la indagación y fijación de sus propios fundamentos. El hecho de que hasta la fecha no lo haya establecido no importa una imposibilidad de derecho sino sólo una circunstancia de hecho, que se explica por su relativa novedad. Su posición al respecto es similar a la de muchas otras ciencias, que no han entrado todavía en su crisis de fundamentación. Lo cierto es que si efectivamente pretende ser una ciencia fundamental, no puede eludir la obligación previa de asentar sus propios fundamentos y dilucidar en qué sentido puede llegar a constituirse en el fundamento último de todas las demás ciencias.

2. — También es cierto que la antropología no ha logrado una clara demarcación de sus límites, ni una suficiente elaboración de sus problemas. Pero esta es tarea esencial que configura su más profunda naturaleza, y que debe proponerse como uno de sus fines principales.

3. — Con respecto a su dependencia de las ciencias empíricas como la psicología, biología, sociología, debe observarse, por lo con-

trario, que refiriéndose la antropología *filosófica* a la esencia humana, es anterior y previa a toda *ciencia de hechos* referente al hombre; no debe depender de los resultados de aquellas ciencias particulares sino ser una captación inmediata de lo dado "a priori", o sea, de aquellas estructuras que hacen posible toda experiencia sensible (exterior o interior) y dentro de las cuales y en función de las cuales, debe interpretarse todo lo ulteriormente aprehendido mediante la experiencia.

4. — Con respecto a la cuarta objeción, que afirma que no disponemos aún de una base segura, ni de un sistema de categorías adecuadas para la comprensión de la naturaleza o condición humana, es evidente que tales objetivos constituyen tareas que la antropología filosófica no podrá eludir. Con todo, es prematuro decidir de antemano si es lícito o por lo menos deseable la cristalización de un cuadro o conjunto de categorías en función de las cuales deba necesariamente pensarse conceptualmente el hombre. Toda conceptuación lleva consigo un manifiesto peligro de deformación y aherrojamiento. Por ello, me inclino a pensar que la vía del esclarecimiento antropológico, deberá buscarse por el camino de la intuición, de una descripción exhaustiva (analítica y dialéctica), de lo dado explícita o implícitamente en ella, en una especie de intuición no puntiforme, sino fluyente, en continuo proceso de amplificación y profundización, que nos permita ir enfocando y revelando paulatinamente las más complejas estructuras del hombre, sin abstractizarlas en una conceptuación formalista.

5. — En cuanto a la pretensión de Heidegger, que constituye la objeción más decisiva, ya que implicaría no ya una deficiencia de hecho sino una imposibilidad de derecho, que define la esencia finita del hombre como anterior al hombre mismo, atribuyendo su estudio por ello a una ciencia más originaria que sería la analítica del Dasein, ya hemos dicho que su "ser-en-el-mundo", su encontrarse "entre los demás entes" y consecuentemente "la conciencia de su finitud", son estructuras inherentes al hombre en su integridad, cuyo estudio corresponde a la antropología, y que toda analítica existencial en la forma propugnada por Heidegger, sólo podrá ser una parte mutilada de la antropología.

Con respecto a la segunda cuestión: establecer la base y el horizonte o ámbito de la antropología en modo sistemático y preciso,

librándola de dispersarse en problemas ajenos y asegurándose la totalidad completa de su problemática, debemos reconocer que, hasta la fecha, todas las definiciones que se han intentado formular sobre el hombre han sido fragmentarias y abstractas, aprehenden del mismo sólo un aspecto parcial, más o menos sobresaliente, pero sin agotar su contenido. Lo que deja abierto el problema de la posibilidad de captar al hombre en la integridad y plenitud de su ser.

Así, por ejemplo, el hombre ha sido definido, como todo ente, por su género próximo y diferencia específica: como un animal racional, como diferenciándose de toda otra clase o especie de seres, por la razón. Esta definición corriente que basta para distinguir al hombre de los demás animales, por una facultad que le es exclusiva, no caracteriza mayormente lo que el hombre sea en su más íntimo ser mientras no se haya esclarecido exhaustivamente lo que debe entenderse por "vida" y por "razón", conceptos que permanecen todavía en una imprecisión insobrepasable. Además, aunque tal ambigüedad no se diera, nunca bastaría semejante caracterización para una comprensión del hombre en su íntegra realidad y verdad.

Con respecto a esta definición del hombre como *animal racional,* dice Heidegger que no es desde luego falsa, pero que es imprecisa y limitada, por lo que debe ser puesta en tela de juicio. Además, en ella, se define al hombre como un ser viviente entre otros, frente a la planta, el animal y aún el propio Dios. Se encara así al hombre dentro del ámbito de los entes como un ente entre otros. Haciendo esto se podrá enunciar cosas correctas sobre el hombre, pero si bien se mira no se ha hecho más que arrojar el hombre al ámbito de la animalidad, aún en el caso en que no se equipare el hombre al animal y se le atribuya una diferencia específica. En principio se piensa siempre en el hombre-animal, aún cuando se entiende el alma como *animus sive mens,* y después como sujeto, persona, espíritu. En cambio, para Heidegger, el hombre es sólo en su esencia en cuanto está en la apertura del Ser, en cuanto el Ser se le hace *presente,* le "dirije la palabra". Este estar en el despejo del Ser es lo que Heidegger llama la ec-sistencia del hombre y esta ec-sistencia constituye su esencia.

Este carácter, que le es constitutivamente esencial, de estar en la "apertura del Ser", define al hombre en su autenticidad y verdad más radical. En cambio, de la misma manera que no consiste la esencia del hombre en ser un organismo animal, tampoco se compensa

su insuficiente determinación, equiparándolo a un alma inmortal, o a una potencia intelectiva, o definiéndolo por su carácter de persona.

Heidegger critica así todas las definiciones corrientes del hombre por considerarlas abstractas e inesenciales, pero es obvio también que su propia caracterización del hombre como ec-sistente, por su apertura hacia el Ser, sólo logra revelarlo en *una* de sus virtualidades, por radical y profunda que ella sea.

Lo mismo cabe decir con respecto a la definición del hombre formulada por Cassirer como "animal simbólico", es decir, como el único animal capaz de crear símbolos y servirse de ellos.

El hombre no se caracteriza tanto por sus facultades, sino por sus *productos,* o mejor dicho, por la propiedad que tiene y le es exclusiva, de crear ciertos productos en los que se manifiesta y objetiva: mitos, religiones, lenguaje, historia, institucioens etc. Es indudable que la caracterización de Cassirer, al igual que la definición clásica del hombre como animal racional y la última de Heidegger por su *apertura hacia el Ser*, es apta para diferenciar al hombre y distinguirlo frente a toda otra forma del ente; pero insuficiente para una comprensión integral del mismo.

Lo mismo ocurre con la definición de Max Scheler. Para Scheler, lo definitorio del hombre sería su *facultad de ideación;* la facultad de pensar desinteresadamente, en contraposición a la inteligencia práctica que nos es común con los animales superiores. Para Scheler la *ideación* es la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, prescindiendo del número de observaciones hechas y de toda inferencia inductiva.

Se llega a la misma mediante una técnica que llama de "anulación ficticia de la realidad". La realidad, nos es dada en la vivencia inmediata de la *resistencia* que opone a nuestros impulsos, vivencia que es anterior a toda percepción y representación de los objetos.

Si la realidad se nos presenta como resistencia, la desrealización de la realidad sólo podrá consistir en una inhibición o autoanulación de los impulsos para los cuales el mundo exterior se presenta como resistencia. Este acto, sólo puede ser realizado por el espíritu, sólo el espíritu en cuanto voluntad pura puede operar la inefectividad de ese centro impulsivo-afectivo para el cual la realidad se manifiesta como obstáculo o resistencia.

La definición del hombre como "el ser dotado de la facultad de ideación", conduce a Scheler al reconocimiento del ser del hombre como espíritu y a éste como teniendo su virtud más radical en la voluntad.

Más originariamente aún que en función de una u otra de sus facultades o propiedades distintivas, el hombre ha sido definido también en razón de los elementos o factores sustanciales que lo componen. Ya sea como una tensión dialéctica entre dos sustancias contrapuestas: alma y cuerpo (Pitágoras, Empédocles, Platón); de lo humano y lo divino (Plotino, San Agustín); de lo inmanente y lo trascendente y lo universal y lo singular (Hegel, Kierkegaard, Feuerbach); o como escenario de una lucha a muerte entre la vida y el espíritu (Klages, Lessing, Freud).

Toda esta pluralidad de teorías fragmentarias e insuficientes con respecto al hombre, revela que la antropología filosófica está todavía bien lejos de haber logrado avistar y acotar con toda su amplitud el horizonte de sus investigaciones, lo cual sólo podrá ser logrado en la medida en que llegue a establecer un método seguro de exploración y descubrimiento.

El método de la investigación antropológica: la intuición metafísica.

La tarea previa que nos impone entonces la investigación antropológica, es la de encontrar y definir el método a emplearse en la exploración de su, por ahora, indefinido horizonte.

Este método deberá ser "intuitivo", es decir, atenerse a lo dado en la experiencia inmanente del yo, tratando de seguir a nuestra conciencia en sus movimientos dialécticos interiores, de tal modo que nos sea lícito ir abarcando progresivamente sus aspectos parciales con sus mutuas conexiones y compaginarlos y ordenarlos en un todo congruente, si es posible unitario, o mostrar, en su caso, la dualidad irreductible que interiormente la desgarra. Todo sin desertar del campo de la experiencia y de la intuición, amplificada y profundizada ahora en sus posibilidades más absolutas.

Pero también cuidándonos de aprehender sólo lo dado efectivamente con total pulcritud, ciñéndonos a sus límites precisos y ateniéndonos a las condiciones y cualidades de que aparece revestido y sin dejarnos ilusionar o descarriar por los mitos compensadores, tra-

tando de aventar los seudos-problemas que suscita toda apresurada generalización, las fijaciones hipostáticas que el pensar especulativo edifica sobre *datos* insuficientes o sobre visiones deformadas, defectuosas de lo percibido; ya sea que estas deformaciones e hipostaciones se deban a la presión de factores internos difícilmente neutralizables, estados de ánimo connaturales al hombre (la ansiedad y la angustia); al prestigio de una tradición secular; o a la insegura posesión de su método y de su punto de partida.

El método de nuestra investigación, dijimos, es el método intuitivo. La intuición es un conocimiento inmediato en el sentido de que no consiste en una deducción o inferencia de una verdad de otra; pero esto no quiere significar que sea un conocimiento simple ni de algo simple necesariamente. El objeto sobre el que recae la intuición no es un objeto simple, que por lo mismo pueda ser captado o no, visto o no, como ya lo observara Aristóteles, pero siempre sólo en su verdad esencial, el error siendo posible sólo para los cuerpos compuestos, en los que cabe una inexacta aprehensión de sus elementos y de los nexos que los ensamblan. El objeto de la intuición antropológica (el hombre), es una entidad compleja, integrada por múltiples factores y tensiones, que se encuentra al mismo tiempo articulado, según relaciones diversas e igualmente oscuras, a distintas *trascendencias*, con las que debe integrarse y complementarse.

Pero también la intuición misma es un acto complejo, analizable en sus elementos desquiciadores y rectificadores, que nuestra reflexión crítica debe cuidadosamente vigilar y controlar.

La intuición es un acto complejo, que la inquietud y aspiración incondicionada del saber tiende a ampliar y completar continuamente. Las sucesivas intuiciones puntiformes se van integrando en unidades de aprehensión abiertas cada vez más ricas y comprensivas; ellas son como los múltiples enfoques de una cámara cinematográfica, que la conciencia va proyectando, haciendo girar paulatinamente, iluminando zonas aledañas que permanecían hasta entonces en la penumbra, extendiendo progresivamente una visión siempre fragmentaria y dispersa, pero que la voluntad o razón unificante se esfuerza por abarcar en una síntesis desde luego siempre provisional.

De aquí el movimiento dialéctico inherente a la experiencia misma, movimiento de auto-integración y explicitación de la intuición, que sólo será legítimo en cuanto no haga más que seguir a la reali-

dad en su movimiento y no pretenda dirigirla. Esta intuición debe además ser interpretada. Por interpretación no debe entenderse otra cosa que *sometida a una severa autocrítica,* es la intuición misma, la experiencia dialéctica, la que debe extraer de su propia lucha interior el criterio de su legitimidad.

La fidelidad a la experiencia consiste en una total sujeción a ese criterio inmanente de interpretación que quiere atenerse a lo efectivamente dado y a los modos y condiciones de su manifestarse. Esto no sólo con respecto a la subjetividad abstracta, considerada en su puro fluir temporal inmanente, sino también a aquello que se da implícita o adyacentemente con ella, intercompenetrado de hecho en ella y por ende como presentando los mismos caracteres que ella en la experiencia.

Esto significa que la trascendencia, que se nos da en la intuición, en una u otra forma, como integrando real o virtualmente nuestra propia realidad humana, debe ser captada e interpretada según sus modos efectivos de darse, procurando no caer en la inconsecuencia de atribuir a la trascendencia *precisamente* los caracteres opuestos a aquellos que manifiesta como propios al hacerse presente en el seno mismo de la experiencia inmanente.

La antropología, en cuanto pretende reivindicar para sí la naturaleza de una ciencia exacta y se postula aún como la única ciencia estricta y fundamental, debe proponerse como principio metodológico absoluto el sustentado por la fenomenología en general: atenerse a lo que se da, que debe aprehender tal como se da y en los límites en que se da.

Particularmente aquí, en lo que se refiere a la trascendencia, que aprehendemos en la intuición metafísica como parte integrante del ser del hombre, la máxima fenomenológica según la cual "debemos aceptar como verdadero todo lo que se da en la experiencia, pero aprehenderlo tal como se da y en los límites en los que se da", la conciencia filosófica de todos los tiempos ha estado muy lejos de mantenerse adicto a tal precepto. En su preservación reside la mayor dificultad del filosofar y la exigencia de una revisión crítica de toda la historia de la filosofía.

Esto exige dos cuidados:

1° Esforzarse por captar la integridad de lo dado, según se vaya abriendo, haciéndose visible, a las sucesivas perspectivas conquista-

das, en una marcha que no reconozca de antemano otros límites que los siempre indefinidos del objeto de la investigación.

2º No superponer a lo dado fórmulas o preconceptos vigentes, encasillando los datos flúidos de la intución en doctrinas en las que se sobrevive una tradición sin contenido vital; cuidándose sobre todo de las desinterpretaciones provenientes de los temples de ánimos originarios de la ansiedad y la angustia, que son *constitutivos* de la esencia misma del hombre, de donde resulta que una tergiversación de la intuición metafísica es consustancial al hombre y por ende el primer objetivo crítico de una radical purificación.

Si ahondamos sobre todo lo efectivamente dado como evidente en el cógito cartesiano, nos encontramos con este hecho singular que por lo general no ha sido suficientemente destacado; el hecho de que conjuntamente con nuestro propio yo singular, nos es dada, con equivalente evidencia la intuición peculiarísima de la existencia de algo más general "de lo que participamos". El "yo soy" es intuido implícitamente como el sentido profundo de una experiencia directa de participación en el ser. El yo soy, o lo que es lo mismo, el ser es en mí, es expresión cabal de una vivencia directa de consustancialidad con el ser. La captación inmediata de esta emergencia del Ser en nuestra conciencia como algo que nos transciende y rebasa, pero permaneciendo por el momento absolutamente indeterminado, es lo que llamamos la "intuición metafísica".

Esta intuición metafísica, dijimos, debe ser expurgada de toda superfectación deformadora. Ella indica siempre la aprehensión de una trascendencia, una transcendencia inmanente que nos rodea y sustenta nuestro yo singular desde su profundidad más radical.

En la experiencia metafísica el existente singular, se encuentra en posesión de una libertad que *le es dada* y de un conjunto de fines o ideales de ser que él mismo debe irse forjando sobre la marcha de su realización. Es decir, se experimenta siempre como una libertad enfrascada o empeñada en un proyecto de autorrealización libremente forjado, que encuentra frente a sí como sus polos contrapuestos, diversas trascendencias.

Estas trascendencias no son entidades exteriores al hombre, que éste puede tener presentes como centros de referencia, o de las que pueda desentenderse. Ortega y Gasset define la vida humana como la "unidad del yo y sus circunstancias" trata de recalcar con ello la

necesaria inherencia del mundo de los objetos y eventualidades al yo que alcanza su unidad integral sólo en unidad con aquél. Lo mismo ocurre con las trascendencias. El hombre no es algo dado, una esencia que además pueda entrar en relación con una trascendencia; sino que éstas son partes constitutivas del hombre, que sólo puede realizar su ser plenario mediante su integración con sus distintas trascendencias.

Las distintas doctrinas existencialistas coinciden en definir como sustancia última del hombre a la libertad. El hombre es comprendido como una actividad que se desenvuelve según un proyecto libremente elegido y en función de una trascendencia. Disienten sin embargo en la interpretación de esta trascendencia.

Para Heidegger, por ejemplo, el existente se trasciende hacia el Ser que le es revelado excepcionalmente en el temple de ánimo originario de la angustia. Para Sartre se trasciende hacia los valores e implícitamente, en cuanto al supremo valor es la totalidad de su ser, hacia esa plenitud ideal que consiste en ser Dios, en cuanto unidad, por otra parte inalcanzable, del ser-en-sí y el ser-para-sí. Para Jaspers a su vez la existencia humana es algo finito, cerrado dentro de las "situaciones límites", pero que puede trascenderse *en función de ellas* hacia *Lo Englobante,* del cual todas realidades subjetivas objetivas serían signos que señalan cifradamente hacia su origen.

Todas estas definiciones parten de una experiencia inmediata del yo, que se percibe en ellas como libertad y como libertad encarnada, es decir, "en situación" y en trance de autocrearse dentro de la arquitectura de un proyecto de ser libremente forjado y elegido. Su error consiste en no atenerse a lo estrictamente dado en la intuición; ya sea porque dejan deformar su mirada por la presión desquiciadora de la angustia; ya sea porque se adelantan a la realidad atraídos por el prestigio falso de una trascendencia simplemente hipostasiada.

Tal como ocurre precisamente en Heidegger. Según Heidegger el Ser se patentiza al ente, haciéndose traslúcido al temple de ánimo de la angustia. Pero en verdad la angustia lejos de ser el estado de ánimo por excelencia transparentador del Ser, no es otra cosa que una precipitación emocional oscura, una cerrazón de la conciencia, que determina en los albores del pensar especulativo, con Parménides, un concepto espureo del ser que no es más que una forzada abstracción resultante de la obstinada eliminación de todos los caracteres que la

experiencia había mostrado como inherentes al ser del hombre y por ende de la única forma del ser que nos es dada efectivamente en la intuición.

Para Heidegger el ser del hombre es el *cuidado*, estructura esencial del Dasein, cuyo sentido ontológico último lo constituye la *temporalidad*. Pero contrariamente a lo que sugería su afanosa indagación del Ser por la vía de esta temporalidad, según el planteo magistral de *Ser y Tiempo*, sus ulteriores trabajos se orientan más bien en el sentido de concebir el Ser como algo intemporal e inmutable, con respecto al cual el hombre "está sólo en la cercanía"... y debe esperar pasivamente que el Ser se manifieste ante él... "le dirija la palabra". Significa en el fondo un retorno a la concepción clásica del Ser uno e inmutable, que ha venido enturbiando, desde Parménides, la mente de Occidente y la más extrema y desorbitada alienación del hombre llevada a cabo por la especulación abstracta, concepción ajena a toda evidencia inmediata y sólo explicable como una reacción ciega, desesperada del hombre, en la forma de un mito compensador, frente a la fugacidad e inestabilidad de que se nos presenta saturada toda vivencia de nuestro ser.

En la intuición metafísica el hombre individual concreto se percibe como cambiante, inconcluso y efímero, no se reconoce en posesión de otro saber ontológico que el que surge de su propia intuición inmanente del ser que es él mismo y que se manifiesta interiormente en él. Aquí se nos revela hasta qué punto y en qué sentido toda investigación sobre el Ser, debe ser una explicitación sobre el ser del hombre y tener su punto de partida en una Antropología filosófica.

Intuición metafísica y las diversas trascendencias que en ella se manifiestan

La intuición metafísica en cuanto núcleo o momento privilegiado del procedimiento fenomenológico, deberá someterse como garantía de su verdad, a las normas generales que hemos explicitado como inherentes al mismo. Debe atenerse a lo que se da y aprehender lo que se da dentro de los límites en que se da y con las modalidades intrínsecas a su darse. Este aprehender *todo* lo que se da, con las auténticas modalidades con que se da, exige un extraordinario esfuerzo de atención que pone a prueba la eficacidad del método fenomenológico.

Desde este punto de vista, ya observamos, que a una con la certeza de nuestro yo singular, percibimos la evidencia de algo más que nos abarca y rebasa y de lo cual nos sentimos como participando en una u otra forma. Hegel define la experiencia metafísica como el manifestarse de lo absoluto en nuestra subjetividad, que devendría así el escenario único de su autorevelación. Para Heidegger, el ec-sistente se encuentra en la apertura del Ser que es en sí absoluto y eternal, pero se hace presencia y esencia en los entes. De hecho, si nos atenemos a los términos estrictos de la experiencia metafísica, no se da en modo alguno en ella una intuición de lo absoluto, ni tampoco de un Ser eternal y compacto; sino solamente de *algo* trascendente indefinido en su ser, que rebasa al yo en su propia interioridad y que se nos hace presente prima facie como dotado *simplemente* de una mayor generalidad y amplitud que el yo singular que lo percibe.

En la intuición metafísica, que no debe entenderse, según ya dijimos, como una intuición puntiforme, sino como un movimiento que puede ampliarse y explicitarse indefinidamente, captamos así, según lo connotan también Hegel y Heidegger, una estructura primaria del hombre y del Ser, que Heidegger estima puede profundizarse en los análisis progresivos de la hermenéutica existencial, y Hegel, desenvolverse dialécticamente en los sucesivos momentos de automanifestación de lo absoluto, en el seno de nuestra propia subjetividad (Fenomenología del Espíritu).

Encontramos en ambos la experiencia de una peculiar conexión de algo singular, la subjetividad del yo concreto que vive la experiencia, y algo universal, que no se le contrapone, sino que cada uno siente latir y pulsar en la más profunda intimidad de sí mismo. Lo que sea este "universal" sólo podrá ser esclarecido mediante un análisis autocrítico de la propia experiencia.

Esto que hemos definido hasta ahora como un simple "algo más" que el yo singular, este Ser o aureola ontológica que se da rebasándolo, a una con el yo, es algo que debe ser captado en la más genuina y amplia exactitud de su contenido y de sus cualidades inherentes. Su esclarecimiento debe ser uno de los problemas centrales de la metafísica.

Este darse o manifestarse de la trascendencia en la intuición metafísica, presenta al análisis aspectos diversos y complementarios:

1º La trascendencia se puede hacer presente en el yo como algo que simplemente está ahí en el yo mismo y lo rebasa, sin mayor especificación. Esta es la estructura radical y fundante de toda intuición metafísica.

2º Pero esta estructura fundamental puede además especificarse en varios modos o aspectos, que señalan otros tantos modos de la trascendencia:

a) Puede especificarse como fundamento con respecto a la esencia última del hombre; en cuanto se lo afirma como siendo *libertad actuante.*
b) Como fundamento o revelación de nuestro ser en-el-mundo, del que nos intuimos como elemento o parte integrante;
c) Como fundamento o revelación de nuestro ser con otros, en cuanto reconocemos al otro y a nuestra relación con los otros como elementos integrativos de nuestro propio ser;
d) Como fundamento y revelación de la necesaria integración de nuestro ser en el mundo de la cultura y de la historia.

En su primera especificación nos remite al problema de la raíz o esencia última del hombre. La discriminación de esta esencia se religa a la cuestión fundamental del existencialismo moderno en cuanto intenta establecer la primacía de la existencia sobre la esencia.

La posición de Sartre al respecto es conocida. El hombre existe primero como simple posibilidad abstracta, en un principio no es nada, debe realizar su ser y será lo que él mismo se haya hecho. El hombre es el ente que se distingue de todo otro ente por su capacidad de darse su propia esencia. Es una existencia originariamente vacía que deberá crear progresivamente su esencia.

Pero, debemos objetar a Sartre, que esta existencia que pretende ser anterior a toda esencia, posee una esencia absoluta que es la libertad, libertad que en este aparecer originaria se da eso sí como algo puramente virtual y abstracto, sin efectividad ni contenido.

En la autoexperiencia originaria el ser del yo se nos brinda como una actividad actuante y cambiante que se reconoce a sí misma como facultad de darse su propio ser o contenido, pero que no encuentra en sí misma su propio ser o fundamento. Debe reconocerse por ello como dependiente o derivada de algo más general de lo que participa.

La libertad singular del hombre, que cada yo percibe como constituyendo su más radical esencia, reside en nosotros como una libertad subjetiva, que no tiene tampoco su fundamento o razón de ser en sí misma, sino en algo que está por debajo de ella, la sostiene y le otorga su ser. El hombre es libertad, capacidad de realizarse a sí mismo y a las cosas, introducir modificaciones en su interior y en el mundo de los objetos en general. En cuanto libertad implica la posibilidad de darse su propio ser o esencia; pero esa misma facultad de darse su esencia no es algo que él mismo pueda haberse forjado, pues para ello debería poseer de antemano la capacidad que se intenta forjar.

Esto significa que si el hombre es una realización de sí mismo, en cuanto posee con la libertad la facultad de elegirse y proyectarse, esta misma facultad debe necesariamente haberle sido dada desde fuera, advenido a él como un don carismático de la trascendencia.

Esta trascendencia que intuimos en nosotros mismos como la fuente sustentadora de nuestra libertad, a la que hinche interiormente como una fuerza ciega de expansión, es la que llamamos trascendencia abisal.

Frente a esta trascendencia abisal, debemos distinguir otra forma esencial de la trascendencia, que llamaremos trascendencia colateral u oblícua, la transcendencia del mundo en general y de los otros yo o sujetos individuales, como también la trascendencia de la intersubjetividad en general que constituye el mundo de la cultura y de la historia.

Esta transcendencia colateral se nos hace presente con idéntica apodicidad en un segundo modo de especificación de la intuición metafísica, en la experiencia radical que tiene el hombre de sí como existiendo en la interioridad del mundo y en unidad con "otros".

Por último cabe destacar un nuevo modo de la transcendencia, la transcendencia cenital o arquetípica, constituida por los paradigmas o modelos que toda existencia singular se va forjando en los diversos momentos de su evolución histórica y proyectando delante de sí, como formas ideales de su propio devenir. Formas ideales que percibimos intuitivamente en el interior de nuestro propio proyecto existencial, como elementos constitutivos de nuestro ser; siempre que no incurramos en el error de extrapolar dichas formas hacia una transcendencia objetiva, y sepamos interpretarlas en su inmediata verdad

como productos de la actividad del yo y como los ideales que presiden y estructuran desde dentro sus designios de autorrealización.

A la intuición metafísica, esclarecida, profundizada y especificada así con sujeción absoluta a las exigencias del método fenomenológico, el hombre se muestra como una estructura compleja, compuesta de un núcleo energético, cuya última esencia es la libertad, abierto hacia una triple trascendencia.

Lo interesante a retener aquí es que todas estas formas de la transcendencia irrumpen desde la inmanencia misma y son como las distintas polarizaciones de una tensión interior que la desgarra.

En la experiencia metafísica el hombre se autopercibe como una libertad vivida como un don gratuito de una transcendencia puramente potencial, y, al mismo tiempo, como siendo en sí misma un transcenderse en acto, distendido hacia divergentes horizontes dialécticos que señalan el sentido de su complementación o integración.

Estas divergentes transcendencias no son exteriores al hombre, sino los diferentes núcleos o campos de fuerzas en los que debe ordenarse su intimidad. El hombre es plenamente sí mismo en cuanto asume en sí sus contrapuestas transcendencias, realiza la síntesis integral de su yoidad en ellas, y las reconoce como momentos constitutivos de su ser. Toda concepción del hombre, toda antropología, será fragmentaria y abstracta, incapaz de aprehender al hombre en su unidad, mientras no haya logrado mantener bien asida la idea de su unidad con sus distintas transcendencias, superando esa dispersión interior que lo convierte en un ser desintegrado y perdido.

El realizarse del hombre en su transcenderse importa una síntesis de su ser puramente subjetivo, es decir, de su libertad considerada en la corriente pura de sus vivencias, con las diferentes objetivaciones, extrapolaciones, en unidad con las cuales solamente puede alcanzar la plenitud y verdad de su ser.

Esta transcendentalización o auto-integración del yo es de carácter *dialéctico,* desde que el hombre se encuentra siempre "subjetivizado" y en el *olvido de su unidad,* y propenso a postular las opuestas transcendencias como otras tantas negaciones que lo enfrentan: ya sea desarraigándose de su transcendencia abisal, renegando de ella como ante una influencia demoníaca: ya perdiendo el cetro de la transcendencia cenital que proyecta hacia la más abstracta alteridad y lejanía, haciéndose tributario y servil a su respecto; idealizándola

en la forma de una divinidad personal o impersonal, de los valores considerados como independientes y absolutos, o de las Ideas platónicas.

El hombre sólo puede realizar la plenitud de su ser en una lucha titánica consigo mismo, en la que extrapolando inconscientemente sus respectivas transcendencias e hipostasiándolas como algo independiente y en sí, corre el riesgo de ser absorbido, desgarrado, enajenado y por último totalmente anonadado, por aquellas transcendentalizaciones, desencadenadas eventualmente de la unidad viva que lo constituye.

Esta lucha dialéctica que es siempre una lucha del yo consigo mismo, realizada en función de sus distintas transcendencias, en las que debe integrarse pero manteniendo su control y su unidad, frente al peligro inminente de alienación, adopta alternativamente la forma de una lucha:

1º De la libertad concreta de cada hombre singular con el impulso originario, indiferenciado que lo sustenta en su raíz, al que se le suele atribuir abusivamente una voluntad única universal. Entre la voluntad del Ser en general y la libertad de los entes singulares, que por lo común, se entiende, no pueden ser más que voceros, intérpretes, testigos o albaceas de la voluntad de lo Universal.

En esta subordinación vemos coincidir a las más opuestas concepciones de las relaciones del hombre con lo absoluto: desde Fichte, Schelling, Hegel, etc., para quienes sólo obran libremente los que obran de conformidad con la voluntad universal, hasta Heidegger para quien el Dasein debe recibir del Ser su dirección y sentido, pasando por el cristianismo que atribuye valor esencial sólo a la voluntad divina a la que el hombre debe un total acatamiento. Más adelante consideraremos las dos soluciones opuestas que se han formulado con respecto a las relaciones de la singular con lo universal, tratando de justificar frente a ellas una posición intermedia en la que aquella antinomia irreductible hasta ahora encuentra por fin apaciguamiento.

2º En segundo lugar, en una lucha dialéctica por la libre disponibilidad de nuestra libertad, frente a los paradigmas, ideales, que el hombre debe irse forjando en todo momento como modelos absolutos de plenitud y perfección; pero que objetiva y transcendentaliza luego, atribuyéndole una existencia independiente y superior con

respecto a la cual se siente en principio subordinado y dependiente, y en cuanto no logra de hecho asumir la plenitud de su ideal, desterrado de su verdadera patria y enajenado de su esencia.

3º En una lucha dialéctica entre la libertad del hombre singular y la voluntad estratificada en la sociedad, el Estado, la conciencia colectiva o el espíritu de los pueblos etc., voluntad de la intersubjetividad en general tal como aparece plasmada y oscuramente expresada en las diversas culturas, en las que el individuo debe realizarse, pero por las cuales corre también el peligro de ser absorbido y despojado de su singularidad, de enajenarse totalmente.

Ya hemos dicho que el hombre se caracteriza por su ser con-otro y en comunidad, que éstos son caracteres constitutivos de su ser más profundo. Realizarse para el hombre deberá consistir en desarrollar esta dimensión de comunidad en la que se perfecciona su intimidad. Pero en este proceso de ordenación y de inserción del hombre dentro de su medio social, cultural, institucional, debe proceder con la mayor circunspección y cautela. Una extremada sumisión al ambiente social puede importar su aniquilación como persona y su conversión en una célula o una mónada del conglomerado social, en el que termina por diluir su indi-vidualidad y responsabilidad.

Conocidos son los estremecedores análisis llevado a cabo por Heidegger con respecto a este peligro de desintegración del yo en la masa anónima de la comunidad, peligro que coinciden en denunciar algunos de los más perspicaces pensadores del momento, y que debemos recoger como una grave advertencia, un llamado de atención, destinado a preservar los valores de la libertad que aparecen tan fuertemente amenazados.

En nuestra vida en sociedad nos encontramos determinados por *los demás,* aunque no tengamos por lo general conciencia de esta subordinación. El hombre se deja regir por hábitos, normas, costumbre que le son impuestas desde fuera. Nos encontramos, dice Heidegger, sometidos a una tiranía indeterminada, impersonal, una tiranía de la cual no puede decirse quién es el tirano. Pero una tiranía sin tirano es la más cruel y agraviante de todas.

La vida cotidiana nos obliga a doblegarnos a esta dictadura deprimente. Nada escapa a sus dominios: preocupaciones, placeres, sentimientos, ideas, todo nos es impuesto por ella. El verdadero sujeto de esta existencia cotidiana no es así un yo auténtico, sino ese yo am-

biguo e inconsistente que se deja prescribir lo que debe ser, pensar o desear. La diferencia entre los diversos yos, no se da todavía. No somos diferentes los unos de los otros, por lo mismo que no somos ni siquiera auténticamente un yo. Todos nos movemos, nos desarrollamos y nos comunicamos en el seno de esa masa flúida e inestable que constituye la *comunidad*.

Un periodismo mercantilizado, dice Kahler, "con su infiltración cotidiana y tenaz, la radio, la televisión, las películas en serie, los lemas de publicidad, etc., prohijan deformaciones de la opinión pública que superficializan y uniforman la psiquis humana, terminando por quitarle toda intimidad. La publicidad moderna invade las conciencias de los individuos, "a través de innumerables *slogan* irracionales, abstracciones, simplificaciones conceptuales, fórmulas esteriotipadas, que van sumergiéndose gradualmente en el inconsciente, infiltrándose compulsivamente mediante una reiteración obsesiva y constante, nivelando todas las conciencias y reduciendo la personalidad a esquemas convencionales e imprecisos".

Ante este peligro de deshumanización y fatal anquilosamiento a que está conduciendo al hombre una propaganda desorbitada, se impone la necesidad dialéctica de precaverse contra la acción delecterea de la misma, que todo lo falsifica y desnaturaliza. Y esto en la forma de una defensa y reivindicación de la esencia más íntima del hombre, que es la libertad. El esfuerzo del hombre frente a la transcendencia de los demás y del todo social que intenta absorberlo, deberá tomar la forma de una fortificación y acrecentamiento de la personalidad. Sus métodos, advertido de la malignidad de los métodos de infiltración y compulsión solapada en auge, que provocan infecciones y contaminaciones en las conciencias, pero no iluminación y comprensión, debe ser precisamente el contrario al adoptado por la publicidad. Debe esforzarse por mantener despierto el espíritu crítico que la propaganda quiere adormecer, dirigirse a la esencia radical del hombre, la libertad y mantenerse ceñido a esa esencia, ordenándose en su integridad a propender el desarrollo interno de la individualidad como una maduración de la conciencia crítica de la libertad.

Ser y posibilidad. Concepción última del Ser como impulso

Ya hemos visto que en la intuición metafísica el yo se percibe como una amalgama o conjunción, por el momento indefinida en su

forma y alcance, de algo universal y lo individual, de la transcendencia y la inmanencia. El problema consiste ahora en esclarecer, con la mayor precisión, lo que en esta experiencia corresponde a lo universal-transcendente que nos es dado con el darse del Ser en nosotros y la naturaleza y estructura del nexo que une estos dos elementos dispares, constitutivos del hombre.

Lo que en la intuición metafísica es captado como universal y transcendente es el Ser. Pero el Ser, separado, desdoblado, abstraido por la reflexión, de esa inmediata concreción en la que aparece como existido y asumido en el yo. Lo que es, pero todavía como pura posibilidad abstracta e irrealizada: lo aún no entificado en un ente.

En la historia de las religiones y de la cultura en general, encontramos su concepto en el Brähman, por ejemplo, concebido como anterior y opuesto a toda *divinidad personal*, de la filosofía hindú; "las tinieblas más que luminosas del silencio" de la teología mística de San Dionisios, el seudo-areopaguita; "el abismo tenebroso" de Jacobo Böehme; el "Urgrund" de Schelling; "la voluntad irracional" de Schopenhauer; "la creatividad", con respecto a la cual Dios mismo sería un accidente primordial no temporal, de Whitehead (Proceso y Realidad, pág. 22). Es una posibilidad que anhela realizarse; una infinita esencia aún inexistente (potencial), y a la inversa, una infinita existencia sin esencia: un impulso sin límites que aspira a realizar su plenitud.

Para comprender el sentido de esta experiencia inmediata, se hace inevitable proceder a una revisión radical de los dos conceptos prima facie opuestos del Ser y de lo posible.

Heidegger en los tiempos corrientes ha sido quien con mayor obstinación y perspicacia, se ha esforzado por distinguir entre los conceptos no siempre debidamente diferenciados del Ser y los entes, haciendo notar cómo el pensamiento filosófico, después de superficiales atisbos logrados en su originario emerger, habría perdido el rastro del Ser, y cuando entendía apuntar al Ser, alcanzar el Ser, su intuir y su pensar quedaban enredados en la maraña confusa de los entes.

Para captar el Ser en sí mismo, es preciso liberarnos a su respecto de toda contaminación con el ente. El Ser es lo que no se muestra aún en los entes, pero que puede ser entificado, perdiéndose entonces como Ser. Lo que está detrás del ente, aunque no oculto tras el ente, como la cosa en sí kantiana tras el fenómeno, sino condicio-

nando el fenómeno "como aquello que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra en el fenómeno, de tal suerte que constituye su fundamento y sentido" (Ser y Tiempo, pág. 41).

Desde el punto de vista ontológico entonces, el Ser es con respecto al ente, *la condición de su posibilidad,* o lo que es lo mismo, la posibilidad del ente. La oposición del Ser y lo posible vale sólo en lo que respecta al ser relativo que llamamos *ente* y con referencia también a lo posible relativo, es decir, referido a un ente. Significa la oposición entre el ser efectivo de éste o aquél ente determinado y su ser meramente posible.

En cambio, el Ser absoluto, en la medida en que queremos evitar la anfibología que lo confunde con el ente, tiende cada vez más a identificarse con la *posibilidad absoluta.* Si Heidegger no ha logrado elevarse a la conciencia de esta identidad es por haberse mantenido aferrado a una concepción caduca del Ser que lo postula como intemporal, inmutable, pleno por sí mismo, etc., totalmente ajena a su efectivo manifestarse y entregarse en la intuición metafísica.

Aún dentro del plano relativista del ente. Nicolás Abbagnano en su ensayo "Posibilidad y virtualidad", dice con respecto al Ser que "puede entenderse y explicarse mediante las categorías de lo posible... Posible es aquello que puede ser o no ser y es sólo como tal". Y enumera como inherentes al mismo: la "indeterminación", "inestabilidad", "incerteza", "precariedad", "caducidad", "peligro", "riesgo"; todas categorías excluidas hasta ahora de la comprensión del Ser, pero que éste debe reivindicar como propias de una vez para siempre.

Ahora si el Ser en este plano absoluto se confunde con lo posible; lo posible a su vez se encuentra intrínsecamente ligado a lo potencial o virtual; siempre que no se entienda lo virtual, en sentido *determinista* como una preformación o predeterminación de lo actual.

Posibilidad, potencialidad, virtualidad son los elementos inherentes al impulso primordial del Ser, que se estructura así según el esquema abstracto de la *libertad.* El Ser es el impulso expansivo que encierra en sí en cuanto impulso, no sólo la posibilidad de realizarse, sino también la fuerza interior autorealizadora que lo define como potencia y virtualidad.

Virtualidad significa poseer la virtud, ser constitutivamente la virtud de llegar a hacerse *algo,* que en este plano de la posibilidad originaria se mantiene aún totalmente indeterminado.

El Ser en cuanto mera potencialidad o virtualidad sin contenido, es el puro impulso de expansión carente de sentido, el puro irradiar que irradia en el vacío. Todo hacerse a su respecto, implica una autolimitación y concreción, que es lo que en su más vaga generalidad denominamos *los entes*.

Es sólo en la forma de esta concreción en el ente, que el Ser, dejando de ser pura posibilidad en sí, puede alcanzar actualidad y consistencia, lograr un contenido, que no es otra cosa que la estructura eventual y contingente, mediante la cual intenta salir de su apremio a ir modelando paulatinamente el movimiento de su expansión.

Este impulso originario no se encuentra, desde luego, predeterminado por ninguna interna *necesidad* de realizarse, ni halla fijadas ante sí las vías a recorrer. Virtualidad significa tener la posibilidad, la facultad de hacerse, no la obligación. Tampoco prescribe la tarea de hacerse esto o aquello; sino que enfrenta el yo a una multiplicidad optativas de autolimitaciones y concreciones posibles, que concitan sus decisiones, decisiones que en su conjunto van imprimiendo una dirección siempre fluctuante al impulso expansivo primordial en su desarrollo.

El impulso primordial conlleva así como su más oscura simiente, la virtualidad de decidir su realización y elegir las diversas posibilidades dentro de las cuales va a encauzar esta realización. Elección que deviene en cada uno de sus instantes, creación de una nueva virtualidad, de un diagrama o una melodía de virtualidades nuevas a ejecutar, y, al mismo tiempo, exclusión, anonadamiento de otras tantas posibilidades que fueron, pero que aquella elección ha vuelto para siempre incompatibles.

Kierkegaard y Sartre coinciden en postular la angustia como un estado de ánimo de transcendencia ontológica, que nace de la necesidad de elegir, inherente a toda entificación del Ser. El Ser en su indeterminación absoluta, como puro impulso de autorrealización, aparece como una posibilidad abstracta infinita, que sólo puede realizarse concretamente, llegar a ser verdaderamente en las formas de la finitud. La angustia, según Sartre, surgiría con la conciencia de esa finitud y de la responsabilidad que cabe al hombre por la autolimitación implícita en toda elección.

Para nosotros, la angustia sería sólo un aspecto parcial de otro fenómeno más radical y profundo, que radica precisamente en el he-

cho de que el Ser es siempre una posibilidad que aspira a realizarse, que tiene sí hambre y sed de su propio ser, pero no la *necesidad* de llegar a ser su ser. Este fenómeno que mueve al Ser y es como el resorte interior que impele su realización, la originaria carga dialéctica que lo concita sin obligarlo, y que comprende la facultad de elegir, es decir, de limitarse, particularizarse, como intrínsecamente constitutiva de sí, es *la ansiedad.*

Posibilidad, virtualidad, ansiedad son los tres momentos integrantes de la sustancia única del Ser que es la libertad primordial originaria, tal como es íntimamente vivida en la intuición metafísica clarificada. La libertad originaria se nos da primero como posibilidad abstracta de querer o no querer llegar a ser la plenitud de su ser; en segundo lugar, como aspiración, anhelo, ansiedad de serla; en tercer lugar, y transcendiendo ahora al plano del ente, en el que también aquellas dos abstracciones alcanzan recién el nido de una concreción, las entificaciones cambiantes e irreversibles, que condicionan en cada momento los dispositivos que vehiculan o instrumentan esa realización.

A la concepción del Ser como sustancia oponemos así la concepción del Ser como impulso. Impulso del Ser hacia el Ser que se transfunde desde su pura posibilidad hacia su absoluta efectividad, sin dejar de ser esencialmente sí mismo. Lo que es radical y originariamente el Ser, es estrictamente *impulso* y como impulso solamente es aprehendido en la autoexperiencia; aquello a que se encuentra dirigido, lo que debe realizar en su realización es también a sí mismo en cuanto *impulso;* acrecentarse a sí mismo en la exclusividad de su ser y alcanzar la plenitud de lo que es. Desde que no hay en principio frente al Ser-impulso ninguna instancia referencial exterior; nada que no sea una prolongación de sí mismo, toda realización o desenvolvimiento sólo podrá encontrarse orientado hacia su propio crecimiento; no a un devenir otro, sino a un devenir más profundamente sí mismo. Proceso, entonces, de autopotenciación *en cuanto impulso,* desde que en ser impulso estriba la totalidad de su esencia. Proceso de liberación frente a toda limitación o restricción interior o exterior. Esta condición de ser impulso a realizarse mediante la superación y reducción de todas las resistencias, y, por ende, creación de siempre nuevas posibilidades, es la que desentrañada en su más absoluto sentido, lo define como *libertad.* Como proceso de autoliberación en el que el Ser se realiza en su más absoluta esencia: la libertad.

Que el ser se manifieste originaria y consustancialmente como libertad, significa que es un proceso de autocreación ajeno a toda necesidad y determinismo, que se nos imponga como un inexorable destino, movido por una aspiración o ansiedad interior *decidente*, y esto reconocido como dato inmediato de la intuición metafísica; ya que en la profundidad de nosotros mismos nos percibimos radicalmente como decisorios de esa decisión y como pudiendo elegir en cada momento permitir su irrupción en nosotros, negarla o transcenderla.

La libertad en cuanto impulso, es impulso hacia su propia infinitud y por ende, a sobrepasar constantemente las objetivaciones o cristalizaciones parciales en las que al mismo tiempo se limita y se dispersa, y por las cuales de rebote se siente enfrentar desde la exterioridad como por otras tantas oposiciones que lo flanquean y constriñen. Impulso hacia su realización como libertad ilimitada que arrastra consigo, primero, su abstracta universalidad en cuanto posibilidad y ansiedad indiferenciada a realizarse; y segundo, las objetivaciones y cristalizaciones en que se desintegra, se dispersa y contrapone, y complementariamente, se instrumenta y jerarquiza su proceso único de expansión.

El Ser como unidad de positividad y efectividad, de lo universal y lo individual, de la transcendencia y la inmanencia

Definido el Ser concreto como unidad del impulso originario de la libertad y de sus realizaciones fragmentarias en los entes, nos encontramos ahora en condiciones de establecer la naturaleza y sentido del nexo que en su interior relaciona ambas instancias y definir sus respectivas funciones dentro de la unidad del yo humano.

El Ser, dijimos, no es algo estático, inmutable, intemporal y fácticamente infinito, sino una posibilidad abstracta que carece originariamente de toda otra determinación, aparte de ser un impulso o un querer universal vacío.

Este libre querer de lo universal abstracto sólo puede actualizarse en la forma de un querer contingente, individual y limitado que, por el momento, no tiene tampoco otro contenido, que el ser una concreción o entificación de lo universal. La posibilidad originaria sólo puede objetivarse, alcanzar efectividad, bajo la forma de lo individual. Por eso debe decirse que lo universal en sí mismo es impo-

tente y que toda posibilidad se realiza en lo individual y por un acto de lo individual.

Desde este punto de vista, teniendo presente la esencial unidad de lo universal y lo singular en el Ser, puede decirse que el Ser no es sino que se autorrealiza, abriéndose desde su cerrada y abstracta posibilidad en las proliferaciones de la multiplicidad y la individualidad. Lo que se explicita y expande en este ciclo ontológico es siempre lo universal y lo uno, pero se desarrolla y expande alcanzando efectividad en las particularizaciones de los entes singulares.

Para el Ser, entonces, realizarse transcenderse desde su simple posibilidad, significa necesariamente individualizarse, dispersarse en divergentes autoconcreciones o centros de irradiación y de acción. Lo que actúa y crea en la historia es el individuo, el hombre singular; la individualidad es la forma propia del ser del hombre; pero la individualización es también la forma superior de existir y obrar alcanzada por el Ser en el plano de la realización.

Recíprocamente, lo que llena y constituye el ser mismo de lo individual, es lo universal, objetivado en las tres formas de la transcendencia:

a) Lo universal abstracto o impulso originario que late en la intimidad del yo individual y encuentra en ella las condiciones efectivas de su acción;

b) Lo universal concreto, en cuanto síntesis de la totalidad de todos los demás individuos, o intersubjetividad en general, que considerada en la unidad de su proceso, constituye la historia universal y de la cultura (transcendencia colateral);

c) La transcendencia cenital o de los arquetipos o Ideas.

Cada yo singular asume y vive la esencia humana realizada en la historia universal, desde una perspectiva exclusivísima. Pero no para sumergirse y anegarse en ella; pues entonces toda dialéctica autocreadora sería anonadada, sino para desbordarla por su libertad, hacia nuevas realizaciones y virtualidades.

Este desbordarse y transcenderse lo cumple el yo individual siempre en cuanto momento creador integrante de la esencia universal humana, que, en cuanto plasmación del impulso expansivo de la libertad, es un continuo transcenderse y sobrepasarse que sólo en el

individuo y en función de lo individual puede hacer efectiva esa exigencia intrínseca de autosuperación que emana de la naturaleza más profunda de la libertad.

Todo yo singular entonces es una concreción de la libertad originaria (universalidad abstracta), que encarna y vive la esencia humana (universalidad concreta) dentro de una *situación* (particularidad de tiempo, lugar, formación cultural, etc.). Inviste la posibilidad, para cada una de las concreciones *truncadas* del Ser, de asumir la efectividad de todos los demás yo (otras tantas concreciones truncadas) como un posible intento del Ser mismo por reconstruir su totalidad y unidad a partir de cada uno de sus elementos monádicos.

La individualización no expresa otra cosa que la libertad de decidir sobre el punto de vista o centro de referencia desde el cual proyecta asumir su totalidad: libertad que se actualiza aquí como libre opción a continuarse, interrumpirse, desligarse y contraponerse a sí mismo y a lo universal (abstracto o concreto) que alienta en su fondo, y aún de realizar o no la síntesis o conciliación de sus diferencias.

Aclarado así el hombre como unidad de lo singular y de lo universal abstracto (posibilidad originaria-indiferenciada) y lo universal concreto (esencia humana autorrealizada en la historia), debemos abstenernos de todo prurito de separar o aislar la voluntad singular con respecto a la voluntad universal, lo que importaría para el yo un desfondamiento que lo vaciaría de toda sustancia y fundamento interior. La libertad humana no puede ser comprendida sino en relación con esa transcendencia en la que encuentra su fuente y aliento creador.

Pero estas relaciones de lo singular y lo universal en el hombre, no pueden interpretarse según la alternativa clásica, de acuerdo con la cual no cabrían al querer singular más que una de estas dos actitudes extremas:

a) Comportarse como una voluntad coincidente con un supuesto querer universal-transcendente, del cual no sería otra cosa que intérprete o iluminado servidor, y en ese caso no podría hablarse propiamente de libertad; o

b) Comportarse como voluntad independiente y desafiante, de contradicción y desobediencia, realizándose así como voluntad singular efectiva, pero libertad desnaturalizante, por la que el hombre de-

serta de su esencia eternal y se abandona a la corrupción y al arbitrio. Desvalorización del querer singular en la que coinciden paradógicamente la concepción panteísta de los actuales enemigos del espíritu (Klages, Lessing, Alsberg etc.) y el cristianismo espiritualista de un San Agustín, un Kierkegaard, un Barth, etc.

Pero la experiencia inmediata, que es siempre intuición de la unidad de lo universal y lo singular (de mutua adherencia), nos muestra que, en verdad, no existe esta contraposición de sentido entre lo universal y lo singular; porque el individuo es percibido en ella como lo universal particularizado y vivido; como el modo necesario que tiene lo universal de ser *en* un ente y en *cuanto* ente. Lo individual es una condensación de lo universal que crea así los centros de irradiación y campos de fuerzas que presiden su expansión.

La libertad es algo de lo que el yo singular humano se percibe en la intuición metafísica en originaria posesión, como un don carismático de la universalidad abstracta o transcendencia abisal. Ella es más profundamente su esencia cuando más profundamente ahonda en su inmanencia; y cuando más profundamente ahonda en su inmanencia más profundamente se percibe como *una* con su transcendencia.

Pero a su vez, es sólo mediante esta entrega gratuita que hace de sí lo universal; este negarse a sí mismo en su más radical esencia que significa su encarnarse en lo individual, que lo universal y transcendente puede llegar a realizarse. Este es su destino ontológico inexorable. La libertad universal originaria (transcendencia abisal) sólo puede realizarse en función de las libertades singulares en las que encarna como en sus órganos necesarios de autorrealización.

La dialéctica de lo universal abstracto (transcendencia abisal) y de la inmanencia singular, en la que la conciencia humana se debate entre las dos abstracciones igualmente subyugantes de una voluntad universal y divina y una voluntad singular y humana, aparece superada en la experiencia genuina del yo. De hecho no se da ninguna disparidad entre la voluntad universal y las voluntades singulares, capaz de enajenar a éstas de su interior destino, mostrándolas reacias a aprehender, interpretar, asumir la voluntad abisal, ser intérprete o vocero de su mensaje. Pero no porque la voluntad universal sea el Todo (inmanente o transcendente) y las voluntades singulares deban subordinarse a sus dictados y directivas; sino a la inversa, porque la voluntad universal-indiferenciada, sólo puede ser vivida

por el yo, no como algo efectivo sino como una posibilidad que en el acto mismo en que se actualiza en el yo ha dejado de ser ya libertad universal para angostarse en una libertad particular y parcial, que tiene frente a sí una multiplicidad de libertades igualmente particulares y parciales, que son otras tantas concreciones fragmentarias y frustrables de la libertad abstracta primordial.

Resumen y conclusiones

De lo expuesto se desprende que la Antropología filosófica puede considerarse como la ciencia fundamental, destinada a servir de punto de partida de todas las demás ciencias filosóficas. Desde este punto de vista hemos descartado la posición de Heidegger que pretende desplazar la ontología fundamental hacia lo que él llama el Dasein o ser-ahí considerado como algo más originario que el hombre mismo, en relación con el cual se define como "finitud" y "ec-sistencia", es decir, como ser finito que está necesariamente en relación con el Ser, en la apertura del Ser, según la expresión de Heidegger.

El método de la indagación antropológica es el método fenomenológico, es decir, la aprehensión estricta y genuina de lo vivido directamente en la experiencia. Esta experiencia, dijimos, lleva implícita como su núcleo más esencial lo que hemos llamado la *intuición metafísica,* en la que se nos da con entera evidencia, no sólo la existencia del yo singular, sino la vivencia de algo más general que nos transciende. Esta transcendencia que vivimos en la profundidad de nosotros mismos es aprehendida como el inmediato darse o manifestarse del Ser en nosotros. Al respecto ya dijimos: "Conjuntamente con la certeza de nuestro propio ser, nos es dada la certeza de un Ser en general del que participamos. El yo soy, o lo que es igual, el Ser es en mí, es expresión de una vivencia de consubstancialidad con el Ser.

El método fenomenológico deberá consistir en un esclarecimiento radical y exhaustivo de lo dado en esta intuición metafísica (en virtud de la cual se vuelve también adventiciamente la indagación sobre el hombre, raíz y fundamento de toda investigación sobre el Ser en un sentido más cabal y expreso que el aducido por Scheler y Heidegger).

Este esclarecimiento deberá significar un análisis crítico insobornable de lo dado *efectivamente* en la intuición metafísica, una dis-

criminación lúcida de los componentes que la integran. Vale decir, de la conciencia singular que vive la experiencia y de lo universal que alienta en ella, de la singularidad del yo y del Ser.

Pero esta experiencia del yo como unidad y concreción de ambos aspectos aparece muy pronto desfigurada por la concepción del Ser, que contra todos los dictados de la experiencia, predominó en la filosofía de Occidente a partir de Parménides, como Ser absoluto, inmutable, eternal y totalmente acabado o perfecto; idea del Ser forjada bajo la presión de exigencias puramente emocionales y pragmáticas, disfrazadas de exigencias de la *Razón*, postulantes de un mundo inteligible en contraposición a los contenidos evidentes de la intuición sensible y también de toda intuición metafísica auténtica, que se atenga a lo estrictamente recibido en ella.

Esta experiencia metafísica debe ser expurgada de toda superfectación deformadora. Considerada en sí misma implica siempre la aprehensión inmediata de una transcendencia que percibimos como sustentando nuestra individualidad desde su profundidad más radical.

Ahora bien, si nos atenemos a lo estrictamente dado en la intuición, observaremos que todo lo que de universal y transcendente captamos en ella, lo aprehendemos como investido interiormente de la naturaleza cambiante y fragmentaria del sujeto humano que la vive. En la intuición metafísica vivimos la confluencia en equilibrio inestable de dos fuerzas de expansión actuantes: la voluntad del yo singular, que es sólo un aspecto de nosotros mismos, y la voluntad de la transcendencia de la que recibimos esa *voluntad*, que se confunde con nuestro ser más radical; transcendencia que sentimos pugnar en nosotros como un ciego impulso de autoexpansión que por sí mismo no nos imprime sin embargo ninguna dirección ni sentido.

Con respecto a las relaciones de lo universal con lo singular, la historia de la filosofía aparece recorrida por dos tendencias contrarias. Para la primera, que pudiéramos llamar ortodoxa, sólo el Ser transcendente, lo que llama la libertad universal, es verdaderamente creadora y el destino ético del hombre consiste en someterse a aquella voluntad universal-transcendente, constituirse en una mera prolongación de la voluntad divina. Para la otra, el verdadero destino ontológico del hombre consiste en afirmar y desenvolver su libertad, en contra de toda supuesta o real voluntad de lo universal, que desconoce o repudia. En ambos casos, los individuos serían sólo instrumen-

tos dóciles o insumisos de los objetivos de la transcendencia; objetivos que, por otra parte, en cuanto se considera a esta transcendencia como algo acabado y perfecto, no menesterosa de ninguna autorrealización, se estiman como exteriores o ajenos a la misma.

Pero en verdad sólo vivimos la experiencia de nuestra íntima libertad, que actúa como creadora de sí misma y del mundo. En la colisión de las dos virtualidades que constituyen nuestra más radical esencia, no tenemos la revelación de dos opuestos designios, que puedan conjugarse o desgarrarse, ni nada nos autoriza a atribuir a la transcendencia las inspiraciones que se condensan en nuestra subjetividad. Pero si en nuestra libertad nos reconocemos como creadores de nosotros mismos, de nuestra propia esencia humana y de nuestro mundo circundante y toda efectividad y contenido como creación de nuestra libertad, es indudable también que nuestra libertad o propiedad de crearnos y darnos un contenido peculiar y diferente, es algo que debemos poseer previamente a nuestra acción, a toda posibilidad de realizarnos. Esto significa que, si podemos por nuestra libertad crearnos a nosotros mismos, no podemos en cambio otorgarnos esa posibilidad de forjarnos nuestro ser o esencia que es la libertad misma. Esta libertad originaria debe por ello sernos dada por la transcendencia y no es otra cosa que una de las infinitas pulsaciones de la transcendencia en nuestra subjetividad.

En la experiencia metafísica el hombre se percibe como una libertad virtual de la que se encuentra inmediatamente en posesión, a la que debe ir realizando siempre dentro de una u otra *situación* y en función de un proyecto o un conjunto de proyectos o ideales de ser, que debe irse forjando *sobre la ruta* en el proceso de su autorrealización.

Su forma inmanente es la de un *transcenderse* abierto hacia diferentes transcendencias: la transcendencia abisal del Ser o de la libertad indiferenciada originaria, en cuanto pura posibilidad o impulso ciego de expansión hacia su totalidad, que sólo podrá encarnar y realizarse en los entes, encontrar una dirección y un sentido en las conciencias individuales; la transcendencia colateral u oblícua del mundo y de la intersubjetividad, que define al hombre como siendo consubstancialmente ser-en-el-mundo y como animal social, ciudadano del mundo de la cultura y del espíritu; y la transcendencia cenital de los arquetipos o ideales que la libertad humana va creando y

proyectando delante de sí y en unidad con los cuales anhela realizarse en una síntesis final.

El hombre se percibe a sí mismo como algo fragmentario y cambiante, partícipe de una totalidad (la totalidad del Ser) igualmente fragmentaria y cambiante y en continuo proceso de autocreación, al que contribuye y del que es elemento consitutivo esencial.

En este realizar el Ser y realizarse a sí mismo como momento del Ser aparece el hombre distendido hacia contrapuestos horizontes dialécticos, que señalan el sentido de su interior complementación o integración. Esta triple síntesis, en función de sus diferentes transcendencias, que la unidad del yo exige, es de carácter dialéctico, es decir, sólo puede cumplirse en una lucha en la que el hombre corre el riesgo de ser absorbido por las transcendencias desencadenadas de su unidad originaria en el yo, e hipostasiadas como transcendencias en sí y absolutamente independientes.

Toda Antropología filosófica que pretenda jerarquía científica deberá mantenerse estrictamente adherida a lo dado en la intución metafísica amplificada en su apertura fenomenológica hacia las distintas formas de la transcendencia que nos son dadas también con total evidencia en sus diversas *especificaciones*. Pero teniendo especial cuidado de no incurrir en extrapolaciones que las traspongan en *meras hipótesis especulativas*, supuestamente racionales, o exigidas por la razón. Esto nos aboca correlativamente a la tarea ulterior de ir desentrañando en toda la historia de la filosofía y de la antropología en especial, las deformaciones y desintegraciones de la esencia humana, desgarrada de su unidad, por la acción desquiciadora de las contrapuestas transcendencias.

Estas transcendencias no deben proyectarse hacia una lejanía sideral, transexistencial, sino reconocerse como momentos constitutivos de la compleja estructura existencial humana. El hombre tiene la particularidad de no poder definirse sólo en función de los caracteres inmediata y directamente dados en él, es decir, en sus simples formas inmanentes y en la corriente de sus vivencias intencionales, sino que alcanza su verdad y plenitud mediante una unificación sintética con las transcendencias de las que recibe el impulso motor y el contenido que le otorga consistencia y la gravitación de un sentido.

Insuficiencia de todas las definiciones del hombre, por no haber tenido en cuenta en forma sistemática su integración en sus distintas transcendencias.

Doble tarea de la Antropología filosófica.

Definido el hombre como unidad de lo singular y lo universal, de su libertad subjetiva y sus distintas transcendencias, en las que se deberá integrar sin enajenarse; es decir, como una estructura compleja abierta hacia opuestos horizontes dialécticos que deberá ir asimilando y asumiendo en lucha creadora consigo mismo; debemos ahora estudiar esta estructura compleja en sus distintos elementos:

1º En si misma, en cuanto corriente inmanente de vivencias intencionales;

2º En sus conexiones o enlaces con las diversas transcendencias; tratando de esclarecer simultáneamente el sentido ontológico de las mismas.

Considerada en su mera corriente inmanente, la vida humana ha sido definida por diversos pensadores que nos han dado una visión siempre parcial, fragmentaria y por lo general deformada por superfectaciones metafísicas erróneas, pero que sin embargo, en su conjunto pueden conducirnos a una captación aproximada de su esencia y estructura, desde que logran revelar su naturaleza esencial y develar también su necesaria inherencia a una u otra forma de la transcendencia, aunque por lo común en perjuicio de las demás y de una comprensión total de su estructura integral.

Al respecto vamos a considerar las concepciones de Simmel, Ortega y Gasset, Jaspers, Sartre, etc., que encierran otras tantas concepciones auténticas del hombre desde luego insuficientes e incompletas.

George Simmel

Simmel parte también de una experiencia inmediata del hombre, de su propio ser y existir, semejante a la propugnada por nosotros; pero hace centrar lo más originario del hombre en la *vida*. Vida que no puede confundirse con el vivir del animal sino que presenta en el hombre caracteres diferenciales que lo hacen inconfundible.

La realidad inmediata de que debemos partir es la vida, que es el elemento o factor constitutivo esencial del hombre, aunque, según veremos, no logra definir al mismo en su integridad.

La vida humana se nos da como un proceso de autodesarrollo, como algo que debe realizarse y conquistarse cada vez más plenamente, que debe superarse sin cesar. Se caracteriza por encontrarse siempre entre dos límites: un más y un menos, un arriba y un abajo, un aquende y un allende, etc. Estas series que nos delimitan forman una especie de sistema de coordenadas mediante las cuales se determina en todo instante el contenido y sentido de nuestra existencia.

Ahora bien si nuestra vida se da siempre entre determinados límites, resulta de ello dos notas esenciales:

a) Que el hombre es por naturaleza finito;

b) Que debe encontrarse siempre en una *situación*.

Este concepto que define a la vida del hombre como debiendo encontrarse siempre en una situación, hace referencia a su encontrarse en relación con un mundo del que es parte y en conexión con los otros *yos*, que le son constitutivos. Esto significa *en comunicación* con lo que hemos llamado la transcendencia colateral u oblícua.

La necesidad de estar el hombre en situación ha sido una de las estructuras que más han destacado algunas doctrinas existencialistas como las de Jaspers y Sartre y aparece también excepcionalmente valorizada en Ortega y Gasset.

Pero el hecho de que la vida humana deba encontrarse siempre en una situación, entre dos límites, no significa que no pueda rebasar esos límites, liberarse de esa situación. Por lo contrario, pertenece a la esencia de la misma el ir sobrepasando continuamente todo límite, desplazando toda fijación, rompiendo todo anquilosamiento y estancamiento. Puede ir quebrantando y rebasando continuamente sus límites, pero no puede nunca dejar de encontrarse entre dos límites.

La vida es continuo tránsito y superamiento. Simmel sintetiza su pensamiento en una célebre fórmula de indudable éxito. La vida se caracterizaría, según Simmel, por ser "en cada momento siempre más vida" y siempre "algo más que vida". Esto es, un continuo acrecentarse como vida y un continuo transcenderse hacia más allá de sí misma.

Considerada en su integral unidad abarca al mismo tiempo su finitud, el estar encerrada entre dos límites, y su rebasamiento; la po-

sibilidad de superar los límites vigentes y llegar a ser distinta y otra de lo que era. En este proceso ella es siempre algo más sí misma, pero también, y esta es su nota más sobresaliente, algo *más que ella misma,* algo que trasciende y sobrepasa el mero vivir.

Vida y forma. La vida debe concebirse como una continuidad que se rebasa de continuo, adoptando sucesivas formas provisionales, que deben ser ulteriormente superadas.

De aquí surge una contradicción interna, una lucha incruenta, que se desarrolla en lo más íntimo de su ser. Porque toda vida se desenvuelve como un fluir que se cristaliza y enquista en sucesivas formas de realización.

Entre la continuidad del flujo y la multiplicidad de las formas que éste debe adoptar, se desencadena muy pronto una lucha y oposición inconciliable. La forma recorta el fluir incesante de la vida en los distintos organismos individuales, que se separan *entre* ellos y *de* la corriente indiferenciada de la vida; solidificándose, por así decirlo, en ellos, la corriente vital.

La forma representa la individualización frente a la unidad indiscriminada de la corriente vital, que es así como lo universal abstracto, de posición equivalente a lo que designamos transcendencia abisal, frente a la singularidad de la forma.

Toda individualidad se esfuerza por perpetuarse en sí misma; a título de forma acuñada quiere sustraerse a la corriente vital que intenta arrastrarla consigo y disolverla en su seno.

El hombre es la forma superior de esta individualización. La individualidad está en todas partes, según Simmel, en los innumerables organismos vivientes y aún debe decirse que la vida no puede realizarse sino mediante la individualización. Ella es al mismo tiempo la corriente vital continua y las diversas figuras individuales en las que su continuo fluir se embalsa y demora momentáneamente.

En la vida se da siempre una síntesis de lo universal y lo individual. No hay por una parte una corriente vital carente de límites, y por otra, dentro de ella, formas de límites precisos; no vivimos en parte en la continuidad y en parte en la discontinuidad, sino que ambos son momentos integrantes de un mismo proceso ascendente, que se condensa en cada una de sus individualizaciones, constituyendo la vida en su sentido integral y absoluto.

Este autotranscenderse de la vida comprende todos sus aspectos y puede expresarse, como hemos dicho, en dos definiciones que se complementan: "la vida es en cada momento más vida y la vida es en cada momento más que vida".

Desde el punto de vista de la primera, diremos que la vida es un movimiento que en cada uno de sus sectores, por pobre e inferior que sea, se incorpora de continuo algo para *transformarlo* en vida. Ella sólo puede existir a condición de ser este continuo crecimiento; mientras la vida existe produce más vida, pues la propia autoconservación implica ya una incesante producción de vida nueva.

Pero la vida no sólo es más vida en cada momento, sino también "más que vida", un incesante engendrar realidades que exceden y son ajenas a la naturaleza de lo *viviente*. Por ejemplo, las creaciones espirituales del hombre: sus Ideas, sus obras de arte, filosóficas, literarias, religiosas, las instituciones, sociedades, estados etc., que gozan, una vez salidas de las manos de sus creadores, de una cierta autonomía y de naturaleza propia.

Esta autonomía de las creaciones del hombre frente a la virtualidad creadora del hombre (en la que se originan las diversas modalidades de la transcendencia) no excluye su radical filiación humanística. Es inmanente al hombre la producción de contenidos espirituales, significativos o expresivos de su intimidad, de sus anhelos o ideales absolutos de ser. Esta capacidad de crear representaciones, conocimientos, valores, juicios, etc., dotados de una significación objetiva o de eficiencia histórica intrínseca; realidades que transcienden decisivamente la vida y poseen además caracteres totalmente contrarios a los de la vida misma (intemporalidad, inmutabilidad etc.), es precisamente lo que define a la vida humana y hace de ella algo enteramente excepcional.

Así como el transcender de la vida más allá de su forma eventual dentro del plano de lo puramente biológico, es el vivir más; igualmente el transcender al plano espiritual de las ideas, del espíritu, del sentido lógico objetivo y autónomo, es el "más que vida", totalmente inseparable del vivir, y lo que constituye la esencia de la *vida espiritual*.

Podría entonces formularse como definición de la vida espiritual: "la que produce algo dotado de significación y leyes propias independientes".

Este autoenajenamiento de la vida, este desdoblarse y enfrentarse a sí misma en sus formaciones autónomas, sólo puede resultar antinómico y contradictorio, cuando entre su interior y su exterior se establecen rígidas marcaciones, concibiendo a la vida y sus productos como dos substancias extrañas, cuando en verdad son sólo elementos de un movimiento continuo, cuya unidad se descompone en sus direcciones contrarias por la acción deformadora de la reflexión y del análisis.

Encontramos aquí en la concepción de Simmel, la radical comprensión del hombre como facultad de autosobrepasamiento, que hemos definido como la esencia de la libertad; y al mismo tiempo, como unidad de lo universal potencial o corriente indiferenciada de la vida, que no sería otra cosa que una primera emanación de la transcendencia abisal, y de la singularidad o yoidad en que se concretiza. Como también una relevante certeza de la necesaria adherencia del hombre al mundo, dentro del cual debe encontrarse siempre en una *situación*, y la intuición de la transcendencia ideal o cenital (arquetípica) como un producto autónomo de la inmanencia misma. Conceptos todos que una interpretación integral del hombre debe profundizar y revalorizar.

Ortega y Gasset

Otro pensador en el que encontramos una valiosa clarificación del ser del hombre, destacando además con inusitado relieve la inherencia del hombre a su transcendencia, aunque limitándose, en lo que tiene de más personal, a la transcendencia que hemos llamado colateral del mundo y de los hombres en general, es el filósofo español Ortega y Gasset, especialmente en su definición del hombre o de la vida humana, como unidad inseparable del "yo y sus circunstancias".

Ortega y Gasset considera que la realidad radical para el hombre, es la vida. Pero no la vida en general, sino la propia vida de cada cual, del yo particular que la vive y la conoce.

Pero la vida del hombre no se da nunca encerrada en sí misma, en su estricta subjetividad, sino en relación con las cosas: "las cosas y yo, yo con las cosas; yo haciendo algo con las cosas: esto es vivir".

Ortega y Gasset se inclina también a propugnar un método fenomenológico, que desenvuelve como un esclarecimiento progresivo de lo dado en esa experiencia inagotable que es el vivir.

El punto de partida de esta indagación no puede ser otro que la propia vida, que parece jugar aquí un papel de centro de reducción fenomenológica, semejante al estatuido por Husserl para la conciencia pura transcendental y por Heidegger para el Dasein; y que nosotros creemos deberse atribuir más certeramente al hombre en general.

Toda realidad se me hace presente *en* mi vida: mi vida es el ámbito en el que se constituye toda realidad. Mi vida es la realidad radical que comprende las cosas y a mí mismo: yo soy yo y mis circunstancias. Su unidad es revelada como lo totalmente primario, como la raíz única de que se desgajan los dos términos abstractos del yo tomado aisladamente, como pura subjetividad vacía, y las cosas, eventos, instrumentos, obstáculos etc., todo lo que me circunda y gravita en mí como forma, fuerza o elemento de mi circunstancia (situación).

Siempre que digo vida humana —aclara Ortega y Gasset— ha de evitarse pensar en la vida en general o en la vida de los otros; cada cual debe referirse a su propia vida y tratar de hacérsela presente. Lo que llamamos vida del *otro*, del amigo etc., no es ya algo vivido, sino algo que aparece en el escenario de mi vida y la supone. La vida del otro, aún aquella que nos es más íntima, es ya siempre espectáculo como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, no la vivo. Esta realidad radical que es nuestra propia vida, no debe entenderse que sea la única ni tampoco la más elevada, sino simplemente la raíz de todas las demás, que sólo pueden hacérsenos presentes en el ámbito de nuestra vida.

Nuestra vida es un continuo hacer que es simultáneamente un continuo *hacerse*. En esto coincide Ortega con los supuestos básicos de las corrientes vitalistas y existencialistas. De lo que nosotros lleguemos a ser somos los únicos responsables, en cuanto somos causa de nuestro ser. Pero, la vida misma, esta posibilidad de realizar nuestro ser que es la vida, no nos la hemos dado nosotros, sino que la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. El hombre adviene a la conciencia de sí como existiendo en un ámbito imprevisto y en una coyuntura de ciertas circunstancias. Se encuentra abruptamente abandonado en el mundo (Heidegger) y dentro de una situación (Jaspers-Sartre). Este ámbito en el que el hombre se halla existiendo siempre frente a tales o cuales circunstancias, es lo que Ortega denomina *mundo*.

Ortega y Gasset enumera diversos caracteres definitorios del hombre, que iluminan parcialmente su esencia.

La vida no admite preparación ni ensayos previos; nos es disparada a quemarropa y nos obliga a resolver sobre la marcha sus problemas y enfrentar sus adversidades. Toda existencia es finita e irreversible y el hombre debe concentrar todos sus esfuerzos por no dejarla perder, impedir que se le escurra de entre las manos, dilapidando ese don grandioso que le ha sido brindado. Todo momento de nuestra existencia implica una *circunstancia* en la que se consume definitivamente algo de nuestro ser; porque la vida es limitada y sus horas son contadas e insustituibles. Toda circunstancia es un "aquí" y un "ahora" perentorio que se nos desliza, se nos escurre inexorablemente y que debemos hacer rendir al máximo.

Algo, irremisiblemente, tenemos que estar haciendo siempre, pues esta vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que cada uno tiene que hacérsela. Ella nos es dada vacía y el hombre debe irla llenando, ocupándola con sus ocupaciones. Nuestro ser es en último análisis *libertad*. Para ser tiene que estar siempre haciendo algo; pero lo que ha de hacer no le es impuesto, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad. Esta forzosidad de elegir significa, como después va a insistir Sartre, que el hombre "está condenado a ser libre" y proviene del hecho de que las circunstancias en que se debate nos abren siempre múltiples posibilidades. En cada instante y en cada sitio se abren ante el hombre diferentes caminos. Donde quiera que el hombre pone las plantas, dice un proverbio oriental, "pisa simultáneamente cien senderos".

Recalca la inherencia del mundo y de los "otros" al ser de cada uno en particular. Concibe así la subjetividad humana como siendo también radicalmente libertad limitada, finita y en continuo proceso de integración con su transcendencia colateral, sin destacar en cambio su dependencia frente a las transcendencias abisal y cenital.

Interesa destacar la posición de Ortega en la interpretación de la vivencia o modo de conexión en que nuestra subjetividad realiza su síntesis autocreadora con la transcendencia colateral del mundo de la naturaleza y del espíritu, doctrina que desenvuelve en sus ensayos: "Verdad y perspectiva" y "El tema de nuestro tiempo". Estima que el punto de vista individual y exclusivo de cada uno, es decisivo con respecto a toda aprehensión de la realidad. Cada hombre sólo puede

percibir el mundo desde su propia perspectiva y su visión se encuentra determinada inexorablemente por el lugar que ocupa dntro de la unidad del todo. No puede haber dos visiones iguales de la realidad, pero justamente por ello todas son igualmente verdaderas. Las visiones distintas no se excluyen, sino por lo contrario se complementan; ninguna agota la realidad y todas poseen una verdad propia que las hacen insustituibles. Esta es también la concepción de Kierkeggard, que Sartre lleva hasta sus últimas consecuencias, y que aparece admirablemente expresada por Jaspers, cuando dice: "Que cada uno de los hombres es uno de los infinitos rayos de lo Englobante, mediante los cuales la transcendencia se manifiesta, pero sólo cifradamente y en enigmas. Todos los caminos conducen a la verdad y a Dios, pero cada sujeto tiene su exclusivo y particular camino".

Al respecto debemos decir que a nuestro juicio este perspectivismo puramente gnoseológico debe ampliarse y profundizarse en un perspectivismo ontológico. No es sólo nuestro conocer teorético en que se encuentra condicionado sino también todo nuestro ser y realizarnos.

Ya dijimos que cada yo es un proyecto que debe realizarse en unidad dialéctica con sus diversas transcendencias. Con respecto a la transcendencia colateral del mundo de la naturaleza y del espíritu, esta unificación consiste en un asimilar dichos mundos, hacerlos nuestros, sustancia de nuestra propia sustancia etc., pero esto no lo podemos realizar sino desde la perspectiva exclusivísima e inintercambiable en la que en cada momento nos encontramos *en situación*. Ser hombre es una tarea que consiste en apropiarse la esencia humana, tal como ha venido condensándose paulatinamente en la historia, desde la perspectiva limitada, única y fragmentaria en la que en cada momento nos debatimos. Esto quiere decir que ningún hombre puede poseer plenamente su esencia; y *es necesariamente,* no sólo en lo que se refiere al proyecto ideal forjado como futuro, sino también con respecto al pasado, una representación parcial, inconclusa, mutilada y nunca totalmente coincidente consigo misma.

Carlos Jaspers

También para Jaspers la esencia última del hombre es la libertad. El hombre se constituye como una libre creación de su libertad, y en conexión sintética con la transcendencia.

La "existencia" es constitutivamente ser-con-otro. Este ser-con-otro alcanza su forma superior en la "comunicación existencial", que define como la lucha amorosa en la que dos subjetividades libres se ayudan mutuamente a realizarse en la originariedad y autenticidad de su ser.

La "existencia" además, es siempre *en-el-mundo*. Está siempre en una *situación* dentro del mundo. Este ser en el mundo de la existencia posible es lo que llama Jaspers su historicidad.

Jaspers distingue, al igual que la casi totalidad de los filósofos, dos modos posibles de ser del hombre, que lo definen esencialmente como un proceso en el cual partiendo de uno de sus modos eventuales, el que podríamos llamar *natural*, va deviniendo progresivamente el otro, realizando, en esta transformación, su verdadera esencia. Es decir, distingue entre el hombre como "ser empírico" y como "existencia posible".

El primero es aquel que se encuentra entregado a lo inmediato en el mundo, absorbido por los intereses mundanales, empeñado en las conquistas y dominios del mundo, y enajenado por ello de su verdadera esencia transcendente.

El hombre en cuanto "existencia posible", en cambio, es aquel que considera todo el mundo de la realidad empírica y aún a los demás yos, no como cosas en sí, sino como meras manifestaciones cifradas de lo Englobante. No se detiene en el mundo, sino que lo utiliza como punto de apoyo para saltar al verdadero ser.

Ya hemos visto que el hombre en cuanto ser empírico se caracteriza por encontrarse siempre en una situación, dentro de una multiplicidad de circunstancias, posibilidades, medios y resistencias, que lo condicionan en su ser y actuar. Podemos pasar de una situación a otra y de esta a otra y así indefinidamente, pero no podremos nunca dejar de encontrarnos en una situación. El estar en situación es una estructura esencial del ser empírico del hombre. Lo mismo ocurre con respecto a su ser como "existencia posible".

Cuando nosotros, dentro de la realidad empírica, desenvolvemos nuestra historicidad inmanente como un simple pasar de una situación a otra, nos encontramos, por decirlo así, absorbidos por dichas situaciones. "Esto ocurre, dice Jaspers, porque aficionándonos a las cosas sensibles caemos en su poder, como si ellas y no otra cosa llenaran en todo y por todo nuestra vida".

Es preciso que el hombre se eleve a un punto de vista superior, considerando el mundo de los objetos y también de los acontecimientos históricos ligados a la empirie, como simples apariciones de algo que los transciende.

El mundo de la realidad apariencial no es la realidad en sí, sino el trampolín que nos permite dar el salto hacia lo absoluto. Este absoluto permanece por encima de las contradicciones y multiplicidades de los acontecimientos históricos que se dan en el tiempo, transcendiéndolos desde su intemporalidad, incidiendo como un rayo de lo eterno en la corriente irreversible de la historia, en lo que llama Jaspers "el presente histórico", que define como una "manifestación cifrada de lo Englobante". Lo Englobante es algo intemporal en sí, esencialmente ahistórico y sólo su manifestarse reviste la forma de un acontecimiento histórico. Hago recalcar aquí este aspecto intemporal de la transcendencia jaspersiana, porque a nuestro juicio no hay nada intemporal, ninguna transcendencia de carácter no temporal, desde que la temporalidad es como hemos visto, inherente al Ser en general, en todos sus aspectos.

De aquí resulta que el ser concreto del hombre, en cuanto movimiento hacia la existencia, es decir, en cuanto *existencia posible*, según la terminología de Jaspers, es siempre unidad de tiempo y eternidad, de necesidad y libertad, de yo empírico y existencia, en sentido equivalente a la concepción de Kierkegaard. Esta dualidad interna del hombre es lo que Jaspers define como "su historicidad".

La historicidad importa la experiencia de un ser ligado a una situación y debiendo asumirla: limitado desde fuera y profundo precisamente en razón de esa limitación, "cuando el hombre más gana en extensión, decía Kierkegaard, más pierde en profundidad, y viceversa"; móvil y eterno con en su movimiento; plenamente consciente de sí mismo, único, incomparable, irreductible a todo esquema conceptual: sin cesar puesto en cuestión y librado a los decretos revocables de sus propias decisiones, y constreñido sobre todo dentro de los que Jaspers denomina "las situaciones límites".

Cuando despierto a la conciencia de mi mismo constato que me encuentro perdido en un mundo dentro del cual debo orientarme. Según J. explorando el mundo no logramos descubrir lo que él es ni lo que soy yo mismo; pero me experimento siempre como estando en una situación.

La situación en sentido vulgar es la posición que ocupa un hombre en el tiempo y en el espacio y en su relación con los demás hombres y cosas. Son factores determinantes: la clase, la raza, la familia, el nacimiento, la riqueza, etc. Todo lo que marca los límites de su posible campo de acción y decisión; totalidad de circunstancias que pueden ser de orden físico, pero también de orden psíquico y espiritual, y que pueden traducirse, según el sentido del proyecto de ser que nos encontremos viviendo en cada momento, tan pronto en un obstáculo, tan pronto en una ventaja para el hombre que las vive.

Estas situaciones son variables hasta lo infinito y pueden ser modificadas por la acción libre del hombre. El hombre en cuanto ser empírico se encuentra siempre en una situación empírica. Estas situaciones son altamente definitorias del hombre en cuanto es en su última esencia *finito*.

Pero al lado de estas situaciones nos revela otras que calan aún más profundamente en la esencia del hombre, y que denomina las "situaciones límites". Estas situaciones límites serían según Jaspers: la historicidad, el sufrimiento, la lucha, la culpa y la muerte, y presentan los siguientes caracteres:

a) Son ineludibles e inexorables; no tenemos ninguna posibilidad de superar o eliminar nuestros límites. Podemos sólo aclararlos, hacernos conscientes de ellos y tratar de interpretar su sentido; pero no podemos explicarlos, dar razón de su ser, ni deducirlos de principios generales.

b) Las situaciones límites son exclusivas de la "existencia", rige solamente para el hombre en cuanto existente y no para el hombre empírico. Son por ello también definitorias de la existencia. En cambio, en cuanto sujeto empírico, nos esforzamos por escaparnos, evadirnos de las situaciones límites, distraernos y olvidarnos de ellas, abismándonos en las preocupaciones de los intereses cotidianos.

En cambio, hacerse plenamente consciente de las situaciones límites, implica realizar una transformación radical en nuestro yo, por la que devenimos "existencia posible". Hacer la experiencia de las situaciones límites y "existir" son una misma cosa".

c) Las situaciones límites definen a la existencia en cuanto tal, son la condición de la existencia; pero al mismo tiempo, en cuanto "límites" la condición de su salto hacia la transcendencia. Jaspers

define al hombre como siendo esencialmente libertad. Su estudio puede ser abordado de dos maneras: como *objeto* por la investigación científica y como *existencia* de una libertad inacesible a toda ciencia. En el primer caso hablamos del hombre como objeto; en el segundo de esa realidad imposible de objetivar que es el hombre. El hombre es así libertad indescifrable, finita, circundada de sus "situaciones límites", a través de las cuales y en función de las cuales deberá realizar su autenticidad mediante un salto cualitativo hacia la transcendencia.

La transcendencia no es concebida como una creación o emanación de la inmanencia (de la libertad humana), sino como lo absolutamente otro en lo cual nuestra libertad alcanza su plenitud y sentido. En lo Englobante aparecen confundida y referidas a una unidad transexistencial, las diversas modalidades de la transcendencia ya consideradas, bajo el nombre de transcendencia cenital y abisal. La transcendencia colateral del mundo y de la intersubjetividad en general, serían otros tantos planos de la inmanencia en los que la transcendencia se manifiesta cifradamente. Toda realidad, como también toda acción y pensamiento del hombre, todo el realizarse histórico de la humanidad en sí misma y en los productos de la cultura, se encuentra presidida en su significación y alcance más profundo por la transcendencia, es una automanifestación de la transcendencia en función del hombre siempre equívoco intérprete de su mensaje. Al igual que para Kierkegaard, Heidegger, Hegel etc., para Jaspers todo lo que sucede en el mundo recibe su sentido de la transcendente y no es más que el manifestarse o "hacerse presente" de lo absoluto y eternal, en la temporalidad de lo histórico.

Jean-Paul Sartre

Sartre define también al hombre como libertad finita abierta hacia la transcendencia de los valores, en los cuales debe integrarse y completarse.

La esencia humana es un continuo constituirse y transcenderse, un ir más allá de sí misma, un rebasamiento hacia aquello que aún no es; hacia el ser particular que ella sería si fuera plenamente su ser.

El hombre no es alguna cosa que exista primero y que le falte además "esto" o "aquello", sino que existe primordialmente como deficiencia o carencia, y en unión sintética inmediata de significación con aquello de qué carece.

Se percibe así como no-ser frente a la totalidad singular que aún no posee; existiendo siempre en la forma de un no-ser aquello que debe llegar a ser.

La esencia humana es así rebasamiento perpetuo hacia una coincidencia total consigo mismo, la que por otra parte nunca podrá ser alcanzada.

En este sentido la segunda prueba cartesiana de la existencia de Dios obtiene un riguroso sentido: el ser imperfecto se sobrepasa hacia el ser perfecto. Pero el ser hacia el cual la esencia humana se sobrepasa no es un Dios transcendente, sino que está en el corazón, en las entrañas de ella misma; no es otra cosa que ella misma considerada en su virtual totalidad.

La existencia humana es *sufriente* en su ser, desdichada por esencia, sin superación posible de su estado, desde que ella debe realizarse en una totalidad que *debe llegar a ser* sin poder llegar a serla.

Aquello hacia lo cual se sobrepasa la existencia, que se cierne continuamente sobre la existencia, transcendiéndola, son los *valores*.

El valor está por más allá del ser, fuera del ser, transcendiendo al ser. Sin embargo, si no nos pagamos de palabras, es preciso admitir que este valor que está más allá del ser, posee también en algún sentido el ser.

¿En qué sentido puede decirse que el valor encierra en sí el ser?

En el sentido de ser aquello hacia lo cual la existencia se sobrepasa; aquello que el hombre no es todavía, pero va a ser; al ser asumido por el hombre y transfundido en su esencia.

Pero si el valor es aquello hacia lo cual la existencia sobrepasa su ser, el valor mismo se encuentra siempre más allá de todos los sobrepasamientos, se cierne como una constelación independiente en el horizonte del ser.

El valor tiene un sentido correlativo al de la esencia humana, desde que no es otra cosa que aquello hacia lo cual debe transcenderse la realidad humana. Si la realidad humana no se transcendiera no existiría el valor.

El valor en cuanto es lo que sobrepasa todos los sobrepasamientos, está más allá y funda todos los sobrepasamientos; es de naturaleza inmutable, permanente, intemporal. Es un modo del en-sí que llena el corazón del para-sí (de la conciencia humana) y en el que el para-sí cumple su destino.

El hombre es en todo momento unidad del para-sí (conciencia) y de un en-sí (los valores); una conciencia temporal y mutable que asume y vive ciertos valores en sí mismos intemporales e inmutables.

El valor es una forma del ser en-sí, otra forma del ser-en-sí al lado del "fenómeno" y del "pasado", de lo "ya sido" o "vivido". El valor es un en-sí en cuanto futuro del para-sí; el pasado del hombre es un para-sí (presente) que se ha convertido en-sí al dejar de ser presente y desmoronarse en el pasado. Es la propia esencia humana en cuanto ya realizada y superada.

La realidad humana es por tanto un para-sí rodeado de dos en-sí que debe conservar y asumir. El pasado es el ser en-sí desde el que parte el realizarse de la existencia humana, que, por su libertad, puede ser en todo momento asunción o renegación del pasado. El valor, en cambio, es el ser-en-sí hacia el que se mueve el realizarse humano.

El valor es la totalidad, en unión con la cual el hombre busca realizar la plenitud de su ser. Pero esto no sucede como bajo el impulso de un constreñimiento exterior, ni porque el valor, como el primer motor inmóvil de Aristóteles ejerza sobre él una atracción de hecho.

Lo que caracteriza esencialmente al hombre es su libertad. La realidad humana no tiene otro contenido permanente y radical que el ser esencialmente libertad.

La actitud del hombre ante los valores debe fundarse en su libertad y no puede tener otra forma que la de un asentimiento libre. La esencia del hombre es la libertad ante los valores. Ningún constreñimiento, ninguna fuerza puede obligar a la conciencia humana en el sentido de los valores.

Sartre opone así a la concepción de Heidegger del hombre como ser-para-la-muerte, su interpretación del hombre como ser-para-los valores. Pero el ser-para-los-valores del hombre se encuentra interiormente escindido por la libertad. Porque el hombre es libre, ningún determinismo puede someterlo a la absolutividad de los valores. La libertad humana es incompatible con el determinismo de los valores, como con todo determinismo, mecanicista o teológico.

Max Scheler y Hartmann, conciben los valores como absolutos, independientes del sujeto, intemporales y objetivos. Los postulan como transcendentes a la realidad humana y anteriores a todo acto de conocimiento y preferencia por parte del sujeto.

Para Sartre, esta concepción quitaría toda originalidad a la vida, que es fuerza espontánea, autocreadora. Pero en su obra capital "El Ser y la Nada", no sustenta todavía un subjetivismo creacionista, como el desarrollado en su ensayo ulterior "El existencialismo es un humanismo".

Según la tesis sostenida en "El Ser y la Nada" ni los valores determinan a la realidad humana, ni la realidad humana, propiamente hablando, determina a los valores.

El valor, dice Sartre, no *es puesto* por el para-sí, por la conciencia humana, sino que es consubstancial a ésta. Surge con el surgir de la conciencia y en unidad de sentido con ella. No hay conciencia que no se encuentre llena con un valor, de la misma manera que nada puede ser valor sino con referencia a una conciencia. La existencia humana en un sentido amplio, envuelve el ser-para-sí y el valor. La conciencia y el valor son términos inseparables que se dan siempre formando una unidad en el hombre.

El valor llena el para-sí, pero no es puesto y afirmado por éste a la manera de una tesis. Para que el valor devenga el objeto de una tesis es preciso que la conciencia que llena comparezca ante la mirada de la reflexión. Sea puesta ante una conciencia *reflexionante*.

Es sólo a la conciencia reflexionante a la que se revela cada vivencia en su condición fragmentaria, afectada por una interior carencia, desdoblándose en sí misma y el valor y desprendiéndose del valor para proyectarlo en la lejanía como el sentido fuera de alcance de aquello de que nos experimentamos como careciendo.

Por tal motivo, la conciencia reflexiva puede ser llamada propiamente hablando conciencia moral, desde que no puede surgir sin develar al mismo tiempo los valores.

Somos libres de dirigir nuestra mirada sobre los valores o desatenderlos; pero sean o no objetos de nuestra atención, ellos existen y valen por sí mismos.

En "El existencialismo es un humanismo", Sartre acentúa el alcance creacionista de nuestra libertad con respecto a los valores. Sería siempre la "conducta humana" la que hace surgir en cada caso el valor y la norma ética que le es inherente y que ella encarna.

El hombre, en cuanto es siempre un proyecto de autorrealización realizándose es creador de sus valores en cuanto los valores no son otra cosa que aquello a que se dirije en su realizarse la existencia humana.

Esto implica que los valores no sean entidades heterónomas a la existencia, que se le impongan desde fuera, sino que se encuentran determinados en su última esencia por la necesidad ideal del hombre de llegar a ser su absoluta totalidad. En cuanto la exigencia ideal de llegar a ser su plena realidad es inherente al hombre, no puede decirse ya en modo alguno que los valores sean subjetivos. Son subjetivos en cuanto son inherentes a la subjetividad humana en general, considerada ontológicamente, pero no en el sentido de ser obra del arbitrio de cada sujeto singular.

Según Sartre, en toda circunstancia, en toda situación, nos encontramos constreñidos a elegir, a decidirnos por estos o aquellos valores. Estos valores no son valores preestablecidos, sino que se originan en el acto mismo de la elección. Esta elección es libre, pero no absolutamente arbitraria, se encontraría "en principio" idealmente orientada por la exigencia intrínseca al hombre de realizarse en su totalidad o plenitud. Los diversos valores, en cuanto objetos posibles de la elección, serían los distintos medios o vías susceptibles de conducirnos a aquel fin o valor absoluto.

Dentro de este principio general procedemos a la elección de los valores de la misma manera cómo se comporta el artista en la elaboración de la obra de arte. Nunca se ha reprochado a un artista no guiarse por reglas y valores ya vigentes. No hay valores estéticos a priori, antes de la realización de la obra de arte, sólo hay valores que se hacen visibles en la obra misma, como una cualidad inherente y exclusiva de ella.

En lo que respecta a los valores morales el hombre se encuentra en una idéntica virtualidad creadora. En ambos casos hay invención. El valor moral se intuye en la acción misma como el valor estético en la creación artística; ninguna norma general puede prescribirnos de antemano lo que debemos hacer.

Decir que el hombre inventa los valores, quiere decir que la vida no tiene sentido a priori; que antes de vivirla ella no es nada; que corresponde al hombre darle un sentido y el valor es el sentido elegido.

El hombre se caracteriza por estar continuamente fuera de sí mismo; proyectándose y adelantándose a sí mismo. En este extrañarse el hombre fuera de sí se le hace visible *el mundo* como totalidad de los objetos.

El mundo nos es dado así en el seno de este transcenderse. Recibe sentido y valor de la subjetividad misma y sólo mediante la proyección de la subjetividad en él deja de ser un puro caos para transformarse en un universo o mundo organizado.

No hay otro universo que éste condicionado por la subjetividad humana. La unión de la subjetividad y de la transcendencia, que hace que el hombre no esté encerrado en sí mismo, sino transfundido y objetivado en el mundo, es lo que Sartre llama "Humanismo existencial".

Humanismo quiere decir que el hombre es el único creador y legislador de sí mismo y por ende es responsable de su ser. La libertad es la esencia del hombre; si el hombre sabe que establece sus valores no puede querer sino la libertad en cuanto fuente y fundamento de todos los valores. Por eso la libertad en cada caso concreto no puede tener otro fin último que generarse a sí misma. Queremos la libertad por la libertad misma en cuanto ella constituye nuestra esencia.

Pero al querer nuestra libertad descubrimos que ella depende enteramente de la libertad de los demás y que la libertad de los demás depende de la mía propia. Si quiero mi libertad debo admitir que todos quieran las suyas. Estoy obligado a querer la libertad de los otros. No puedo proponerme mi libertad como fin, sino acepto también la libertad de los otros como un fin absoluto.

En el hombre la existencia precede a la esencia. El hombre empieza por existir, se encuentra fácticamente en el mundo, y después se define. Si el hombre originariamente no es definible es porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será lo que se haya hecho. El hombre es primero un proyecto libremente elegido que se vive subjetivamente. Nada existe previamente a este proyecto. Nada hay por tanto, en la esfera inteligible y la sensible que no adquiera su ser y sentido en función de este proyecto.

El hombre es así "responsable de lo que es". Pero cuando se dice que el hombre es responsable de su ser, no debe entenderse que cada hombre sea sólo responsable de su yo singular, sino que es responsable de todos los hombres, del ser de lo humano en general.

El hombre se elige a sí mismo, pero al hacerlo elige implícitamente lo que a su juicio debe ser el hombre en cuanto tal. No hay ninguno de nuestros actos que al crear el hombre que queremos ser, no origine simultáneamente la imagen del hombre tal como creemos que debe ser.

Toda elección tiene así el carácter de un universal imperativo categórico. Elegir es afirmar el valor de lo que elegimos y a todo valor le es inherente su validez universal y absoluta.

Por eso nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que a primera vista pudiera pensarse, porque con nuestra elección comprometemos a la humanidad entera, decidimos en cada caso con la pretensión tácita de que nuestra decisión interprete y comprometa al ser del hombre en general. Soy responsable con respecto a mi ser y con respecto al ser de todos. El sentimiento de lo extraordinario, de lo desmedido de mi responsabilidad, es lo que origina la angustia (que Sartre llama angustia ante la libertad).

La esencia humana como unidad de la pura subjetividad y de la transcendencia

Definido el hombre en lo que hemos llamado su abstracta subjetividad, es decir, en lo que es fragmentariamente, antes de toda integración con sus transcendencia, como siendo en su última esencia libertad, que existe primeramente como pura libertad potencial y vacía, pero que debe irse acrecentando, adquiriendo un contenido en un movimiento dialéctico tendido hacia sus opuestas transcendencias, debemos ahora considerarlo en su relación o enlace con las mismas, en función con las cuales y en lucha dialéctica con las cuales debe realizar su plenitud.

Las diversas concepciones del hombre que hemos analizado, significan otras tantas interpretaciones afines asumibles dentro de una comprensión integral del fenómeno *hombre*. Deben considerarse como visiones parciales de su compleja estructura y en el fondo, por ello, conciliables cuando nos colocamos en una perspectiva superior a aquella en que se debaten sus contradicciones. Son también, a veces, desinterpretaciones determinadas por la presión de ideologías con las cuales se intenta inconscientemente completar su fragmentariedad esencial, o por la influencia de los mitos compensadores originados de los temples de ánimos de la ansiedad y la angustia.

Así, por ejemplo, la vida, como corriente de las vivencias y unidad de lo universal y lo singular; dotada de un doble sobrepasamiento hacia sí misma y el espíritu (Simmel); como relación consigo misma y relación con lo Absoluto; síntesis inestable de finitud e infinitud, tiempo y eternidad, autoconciencia e invocación; como libertad

movida por la pasión, la paradoja y el absurdo, expuesta siempre a la incertidumbre y al riesgo, en extrema soledad, sólo consigo misma frente a dios (Kierkegaard). O como realidad radical y fundante de toda otra realidad; unidad del yo y sus circunstancias, en la que el hombre se percibe como libertad y un tener que hacer, sin preparación ni ensayos, algo con sus circunstancias para no parecer (Ortega y Gasset). O como autocreación de su propia libertad que debe moverse siempre entre las situaciones límites insobrepasables de la historicidad, el sufrimiento, la lucha, la muerte y la culpa, situaciones límites en que se manifiesta la *finitud* del hombre y la necesidad de sobrepasarse mediante un salto dialéctico hacia lo Englobante (Jaspers). O como proceso de autorrealización hacia su propia totalidad en función de los valores dentro de un proyecto fundamental, pero el mismo sin fundamento, que puede en todo momento ser sustituido por la acción de la libertad (Sartre): son todas capataciones, interpretaciones parciales del ser del hombre, que aprehenden y destacan *algunos* de sus factores o elementos constitutivos, pero siempre en una visión mutilada e incompleta, que sólo tiene en cuenta algunos de sus aspectos inmanentes, o algunos de sus enlaces con referencia a tal o cual transcendencia, con olvido de las otras.

Igual incompletez puede observarse en las definiciones que intentan caracterizar al hombre en virtud de alguna facultad o relación, que se considera como exclusiva del mismo. Como por ejemplo, la caracterización del hombre de Heidegger por "su apertura hacia el Ser"; o de Scheler, por su "facultad de ideación"; o de Buber por "su relación con un tú"; o por su facultad de "crear símbolos y servirse de ellos" (Cassirer); todas son facultades o relaciones propias del hombre, que no se encuentran por lo común en los demás seres y bastan por ello para distinguirlo; pero que resultan insuficiente separadamente o en su conjunto para definir el ser del hombre en su plenitud y verdad.

Estructura extática de la subjetividad

La estructura de la existencia debe considerarse integrada por una transcendencia vertical, con sus dos polos contrapuestos de lo abisal y lo cenital: como un impulso autocreador que brega por expandirse desde el fondo oscuro de la posibilidad originaria (transcendencia abisal) con miras a una transcendencia ideal o arquetípica, que

preanuncia, configura y da expresión al proyecto de ser que cada uno se propone libremente encarnar y realizar. Estas dos transcendencias opuestas aparecen por lo general confundidas en las religiones y metafísicas de todos los tiempos, que hacen de su ambigüa unidad la representación de lo que llaman Dios o lo Absoluto.

Pero lo característico, que debemos tener especialmente en cuenta, es que ambas transcendencias no se encuentran sólo en los dos extremos de la coordenada existencial que llamamos hombre, sino que llenan con sus tensiones opuestas cada uno de los instantes del existir. Es decir, en cada uno de sus momentos el hombre se encuentra al mismo tiempo abierto y sustentándose sobre el abismo inestable de la libertad universal originaria y tendido hacia sus ideales arquetípicos. Esta unidad en la que ambas transcendencias se compenetran constituye el eje del yo en que incrustan sus vértices las tres abscisas concurrentes de la transcendencia horizontal: la transcendencia frontal de los "otros yos"; la transcendencia abarcante del mundo; y la transcendencia colateral de la cultura y de la historia en general.

La fenomenología amplificada que proponemos como método, parte de la experiencia y descripción de esta estructura extática del yo y se esfuerza por captarla en su articulación con sus distintas transcendencias, en la que debe complementarse.

Este transcenderse fuera de sí es un peregrinaje que conduce al hombre a la más honda intimidad y verdad de sí mismo. Transcendencia e inmanencia no son inconciliables, no son estructuras incompatibles, presentan sólo diferencias de grados y se encuentran constituyendo síntesis variables en todos los estratos de la existencia.

Es en virtud de esta consustancialidad subyacente de la inmanencia y la transcendencia, por la cual la transcendencia penetra en el yo y constribuye a constituirlo y correlativamente el yo avanza hacia la transcendencia de la que recibe la materia nutricia de su esencia; que la fenomenología puede extender sus tentáculos más allá de la pura subjetividad inmanente y tomar conciencia de las "alteridades" a las que ella se encuentra constitutivamente engranada.

El articularse o integrarse de la subjetividad a la transcendencia, tiene sin embargo, carácter dialéctico, debe moverse entre tensiones o exigencias opuestas. El hombre no puede ser plenamente sí mismo, si no se *realiza* mediante su integración con la transcendencia. Pero en este integrarse en la transcendencia corre peligro de dejarse absor-

ber y aniquilar por una u otra forma de la transcendencia, de abdicar de sí mismo, perder su individualidad y personalidad, dejándose arrastrar en un proceso de fatal enajenación.

El problema de la integración del hombre con respecto a la transcendia colateral u horizontal.

Vamos a considerar ahora esta integración y complementación del yo con su transcendencia colateral u horizontal, en sus tres aspectos:

1º En su conocimiento y relación con los "otros";

2º En el conocimiento y *dominio* del mundo;

3º En el conocimiento y *asimilación* de la esencia humana, realizada en la historia.

El problema del conocimiento del "otro" y de nuestra relación con los "otros".

Según Heidegger no puede darse una existencia sino como existiendo en-el-mundo y en unidad o relación con-otros. Caracteriza sobre todo al hombre como siendo necesariamente en *comunidad.*

Este *ser en comunidad* de Heidegger, importa un punto de partida más concreto que el adoptado por Husserl. Husserl parte de la conciencia pura, aislada, que considera erróneamente como algo originario y absoluto y por ende como una mónada cerrada, que no puede ser afectada por la acción de otra mónada, ni tampoco influir sobre ella. Debió entonces recurrir a la hipótesis metafísica de una armonía preestablecida, entre las mónadas, semejante a la escogitada por Leibniz, para explicar la comunicación entre las conciencias, en absoluta contraposición al método fenomenológico propugnado.

Para Heidegger no existen en verdad mónadas aisladas, sino que el ser con otro es constitutivo del ser más íntimo del hombre. No soy primeramente, dice, para entrar luego en relación con los demás, sino que el ser con-otros, es inherente a mi ser y lo constituye.

Ya la propia descripción del mundo circundante delata la presencia necesaria de otros hombres. Así el vestido remite al sastre pero también al cliente que debe usarlo, al tendero que provee de géneros, etc. El cultivo de un campo al agricultor, pero también al molinero, al panadero, al consumidor. El libro escrito a sus posibles lectores; el maestro a sus alumnos etc.

No puede pensarse un hombre solitario en el mundo, o aislado en sus preocupaciones, ni tampoco un hombre que sea primeramente lo que es y luego rompiendo su soledad entre en comunicación con los otros hombres. Pertenece a la esencia misma del hombre el ser-con-otros, formar parte de un mundo común del que todos participan. Si un hombre puede ser conocido por otro, entrar en comunicación con los demás es porque son todos parte de un mundo que los comprende.

El hombre debe preocuparse, interesarse por los demás existentes. A esta relación en la que los hombres se interesan y cuidan mutuamente la llama *solicitud*.

Pero si Heidegger ha logrado con sus minuciosos análisis traer a la conciencia general la certeza de la necesaria correlación con los demás como constitutiva de cada yo, ha sido también el que con más intensa dramaticidad ha destacado el peligro de su enajenación en la comunidad.

De la misma manera que el hombre se encuentra en su modo más inmediato y natural como existiendo ya con otros, se encuentra también como enajenado y perdido y como debiendo reconquistar su autenticidad.

La enajenación del yo, devenido impersonal y anónimo, ha hecho de su ser mismo y de la conciencia que tiene de sí un mero subsidiario y reflejo, de lo que el mundo cree de él; no tiene un ser en sí sino el ser que le es proyectado desde la sociedad. Para salir de ese estado de inautenticidad debe esforzarse por romper esa capa de convenciones, falsificaciones, con la que el hombre se ha venido recubriendo para protegerse del misterio y la necesidad de mirar el sin sentido de la existencia en su total desnudez.

Al lado del conocimiento inauténtico del otro en el que su yo aparece enajenado y como un mero reflejo de los demás, postula Heidegger un conocimiento auténtico del otro fundado correlativamente en un realizarse auténtico del propio yo.

Distingue al efecto dos modos de *solicitud*. Una solicitud inauténtica, en el que el yo al interesarse y preocuparse por el otro, llega a quitar al otro su propia preocupación, poniéndose en su lugar, sustituyéndolo en su "curarse de"..., desplazándolo de su deber y tarea, que termina por convertir al otro en dependiente y dominado.

Frente a esta solicitud inauténtica que "suplanta al otro" y lo niega en su esencia, distingue Heidegger un modo superior de soli-

citud que no sustituye al otro ni lo subyuga, sino que por lo contrario se le adelanta, le abre paso incitándolo a la realización de su poder-ser existencial más propio.

No se refiere como el primero al cuidado de cada uno frente a los entes intramundanos (al trabajo y conquista del mundo por el trabajo), sino al ser mismo del otro, al que ayuda a encontrarse a sí mismo y a liberarse de la enajenación en que se encuentra perdido.

Es lo que Jaspers ha desenvuelto con toda la riqueza de sus matices y profundidad de sentido en la "comunicación existencial", o lucha amorosa de dos existentes auténticos, en la que cada uno, poniendo en juego todo su fervor y entusiasmo, toda su capacidad creadora y polémica, obliga al otro a realizarse en la verdad intergiversable de su ser.

Esta colaboración creadora parece reconocer sus fundamentos en una comunidad de fines; en la entrega a un ideal de todos participado. "El común entregarse a una misma causa es la verdadera unión que hace posible la objetividad que deja al otro en libertad para sí mismo" (Ser y Tiempo, pág. 142).

Tenemos entonces que, según Heidegger, el otro, dentro del plano de la existencia inauténtica, es conocido, porque no es otro y diferente de nosotros mismos; todos participamos de una conciencia común, de la que recibimos nuestro ser y saber.

Nadie llegará a ser él mismo hasta que la voz de la conciencia no lo haya llamado a la realización de su más auténtico ser. En el seno indiferenciado de la existencia cotidiana, la voz de la conciencia con su brusca revelación de nuestro ser-para-la-muerte, vendrá a aislarnos de pronto sumiéndonos en absoluta soledad. Cada yo, se individualiza y diferencia de los otros, desprendiéndose, por impulso de su propia libertad, y en vista a sus posibilidades últimas, desde el fondo indiferenciado de lo humano en general.

Esta separación e individualización no implica una pérdida del otro, sino por lo contrario, funda una nueva posibilidad de comunión y participación en un plano más profundo y verdadero.

El conocimiento del "otro" en Hegel

Hegel considera el problema del conocimiento del *otro* como un momento del proceso mediante el cual la autoconciencia singular se eleva a la certeza de su ser como uno con lo universal.

El problema es: ¿cómo se llega al reconocimiento de otra autoconciencia en cuanto tal?

Este proceso ha sido descripto por Hegel en diferentes maneras y en el aspecto que nos interesa puede resumirse así:

El yo que en su actitud natural se encontraba sumergido en los objetos, se revela en un primer surgimiento de la autoconciencia, como "deseo", como "apetito", o impulso vital a afirmarse en su ser.

En cuanto impulso expansivo tropieza con los objetos de la naturaleza animada o inanimada que le oponen resistencia. La autoconciencia para afirmarse a sí misma, debe poner todo su empeño en superar esas resistencias, dominar y hacer suyas las cosas, aprovecharse de ellas, asimilárselas en una palabra.

En esta conquista y transformación adquiere la experiencia de la inesencialidad de las cosas y al mismo tiempo de su propia potencia negadora, de su libertad. El objeto que se le oponía primero es negado como objeto en sí y convertido en instrumento.

Pero cada yo singular se encuentra desde el primer momento ante una multiplicidad de otras conciencias individuales. Su primera actitud es la de considerarlas también como objetos, ejerciendo sobre ellas su actividad negadora y destructora. Se produce así la lucha de todos contra todos en la cual cada autoconciencia se esfuerza por imponerse a las demás, obligándolas a reconocerla como autoconciencia pura *existente en sí y por sí.*

Esta es la que llama Hegel lucha por el prestigio y la sobrevivencia. La primera actitud del sujeto consiste en afirmarse a sí mismo como tal, negando o aniquilando todo lo que pueda presentarse como un obstáculo a su pretensión. La forma más elemental de esta lucha es la de un sujeto que *tiene* por objeto a otro sujeto, el cual a su vez se considera a sí mismo como un sujeto que tiene por objeto al sujeto anterior.

Ambos luchan por afirmarse como el verdadero sujeto y a su contrario como un mero objeto. La primera solución del conflicto consiste en la aniquilación del contrincante. En el conflicto el sujeto se juega su propia vida y en cuanto capaz de jugarse la propia vida se afirma como un puro sujeto independiente cuyo ser no se agota en la mera vitalidad; a su vez con la muerte del otro, afianza su propia afirmación y reconocimiento. Pero esta autoafirmación y autoreconocimiento, no llevan consigo aún su reconocimiento y afirmación por los demás.

Por ello no es más que una convicción sujetiva que debe ser elevada a *su verdad*. No basta para ello que el yo se reconozca a sí mismo como esencia libre, sino que es preciso que sea reconocido por los otros.

De esta necesidad se origina la segunda actitud de la autoconciencia: el vencedor en la lucha no da muerte al vencido sino que le perdona la vida y lo convierte en esclavo.

El esclavo reconoce al Patrón como sujeto, como un ser por sí y para sí, como conciencia independiente. En cuanto él se reconoce como determinado por la voluntad del Patrón, acata sus órdenes y trabaja en su beneficio. Deviene así un mero instrumento-objeto del Patrón. Sólo el Patrón es entonces un auténtico sujeto y se reconoce como tal en cuanto es obedecido en su voluntad por el esclavo. En cambio el Patrón no reconoce al esclavo como sujeto, como conciencia libre, sino como un simple intrumento para sus fines.

El resultado de este proceso muestra la necesaria inherencia del ser de cada uno con respecto al otro, tanto en lo que respecta a la autoconciencia libre del Señor, que sólo puede afirmarse mediante un reconocimiento y subordinación de la conciencia esclava, como con respecto a esa conciencia esclava que es tal sólo con respecto a la autoconciencia libre.

Pero esta dialéctica del Señor y del esclavo no se limita a mostrar la necesaria coexistencia o existencia en común de los sujetos; ni su saber del otro como factor constitutivo del yo mismo; sino que se encuentra orientada hacia un desentrañamiento dialéctico de mayor alcance, dirigida hacia la autorrealización del yo como autoconciencia absoluta.

Esto quiere decir que la posesión de la transcendencia frrontal del otro, y la conciencia de su propia comunidad con la transcendencia del otro, deviene para Hegel, sólo una etapa del proceso de su autoconocimiento de su unidad e identidad con lo universal y absoluto.

En la experiencia de esta unidad, vivimos en sus múltiples facetas la vivencia de un desdoblamiento del yo, en una conciencia singular, mutable, empírica y una conciencia universal, inmutable, subyacente a ella, y también de sus múltiples relaciones posibles.

Desde que nosotros distinguimos entre la transcendencia colateral o adyacente, que abarca el mundo material y espiritual con los demás yos coexistentes, de la transcendencia cenital a la que se orien-

ta nuestro proceso de autorrealización; no podemos ver continuidad dialéctica entre el problema de nuestras relaciones con los otros y el del enlace con la transcendencia cenital que Hegel define como el Espíritu absoluto.

Nos vemos precisados a oponer a la dialéctica unilineal hegeliana, una dialéctica multiradial, una dialéctica irradiante, configurada a la manera de rayos divergentes que se dispersan en opuestas direcciones a partir de un eje común, que se encontraría en la estructura compleja de nuestra subjetividad.

Pero dejando de lado la necesidad de dar un nuevo encuadre a la dialéctica demasiado simplista en la concepción hegeliana, debemos aclarar ahora las diferencias que, aún dentro de esta primera etapa, que nos interesa por referirse específicamente al conocimiento del otro, nos separan de Hegel en el planteamiento de su problema.

La lucha a muerte por el prestigio y el reconocimiento nos condujo a la siguiente dualidad:

a) Una conciencia absoluta, depurada de toda adherencia a un organismo viviente, que se percibe a sí misma con total certeza subjetiva.

b) Una autoconciencia empastada en la vida y revestida de los caracteres de la "cosaidad"; que no es ya exclusivamente sujeto para-sí, sino también *objeto* para otra autoconciencia.

Se origina así las dos formas opuestas de la conciencia: la primera es la conciencia independiente, cuyo ser-para-sí constituye su esencia; la segunda es la conciencia dependiente que tiene por esencia a la vida y el ser-para-otro. La una es el Señor, la otra es el esclavo.

El Señor es la conciencia para-sí efectiva. En cuanto conciencia en sí y para sí se encuentra en relación consigo misma. Pero esta relación consigo mismo debe pasar necesariamente por el meridiano del otro, del otro como objeto, como conciencia empírica, a la que se encuentra adscripto un organismo viviente.

El Señor no puede adquirir conciencia de su ser independiente, sino mediante el reconocimiento del otro de su condición de tal. Pero a su vez, resulta que este conocimiento por el otro sólo puede ser alcanzado en función del mundo o de *las cosas en general.*

El Señor puede relacionarse con las cosas de dos maneras: una manera directa, a la cosa en cuanto tal, en cuanto objeto de su ape-

tito o deseo; y una manera indirecta, es decir, a través de la conciencia empírica del esclavo, a la que le es esencial la "cosaidad", el encontrarse ligada y empastada en las cosas. "El esclavo en cuanto autoconciencia empastada, se comporta negativamente con respecto a las cosas y trata de suprimirlas. Pero como éstas además de su aspecto manuable tienen una cara o aspecto independiente, no pueden ser aniquiladas por la negación sino sólo transformadas (Fenomenología del Espíritu. T. I, pág. 162 trad. francesa de Hypolite).

Merced al trabajo del esclavo, la relación del Señor con las cosas deviene su pura negación y destrucción en el consumo y el goce. El Señor que ha interpuesto el esclavo entre él y las cosas, se atiene sólo al aspecto dependiente de ésta: goza de ellas y consumiéndolas las destruye; abandonando su lado independiente al esclavo que las trabaja.

En su sumisión la conciencia del esclavo se suprime como conciencia para-sí. Reconoce sólo al otro como conciencia pura e independiente y a sí mismo se desestima como dependiente y subordinado.

Reitera así en su interior el mismo proceso de negación que la conciencia dominante había cumplido sobre ella. Sólo la conciencia dominante que, en la lucha por el prestigio y el reconocimiento ha forzado a la otra a reconocerla como tal, es conciencia para-sí esencial. Ella es, dice Hegel, la pura potencia negadora con respecto a la cual la cosa en una pura nada...

Pero con esto no hemos alcanzado más que un reconocimiento unilateral, desigual e insatisfactorio.

La certeza de sí del Señor o de la autoconciencia pura, sólo logra su verdad por el reconocimiento del otro. Pero este otro se nos ha revelado como siendo sólo una conciencia inesencial, que tiene precisamente su esencia fuera de sí mismo, en el Señor o en las cosas en que se encuentra absorbida.

No siendo una conciencia independiente y de dignidad igual a la conciencia pura, su reconocimiento aparece viciado por la degradación que le es propia. La conciencia absoluta fracasa entonces en su pretensión de ser reconocida en su validez absoluta, desde que lo sería por una conciencia inesencial y en la operación por igual motivo inesencial, que en ella se cumple.

"La verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil" (Fenomenología del Espíritu, T. I, pág. 163). Es obvio entonces

que si la conciencia esencial sólo puede fundamentarse a sí misma mediante la conciencia inesencial, podrá alcanzar, por la inesencialidad de ésta, una fundamentación insuficiente. El Señor no logra el reconocimiento que ambiciona porque es reconocido por una conciencia no libre, sino subordinada y tributaria.

Consideraciones críticas

Hegel distingue, según vimos, entre una conciencia pura y una conciencia empírica, absorbida en la vida, y denomina a la primera conciencia esencial, desestimando a la segunda como algo inesencial. La dialéctica del "reconocimiento" parte del mero enfrentarse de dos conciencias empíricas y narra las vicisitudes sufridas por cada una de ellas en sí mismas y en su otra en su lucha a muerte por la sobrevivencia, en virtud de la cual una de ellas se transforma en conciencia absoluta, dominante, y la otra en conciencia servil y dominada.

Creemos que esta distinción que viene a romper el equilibrio entre las conciencias, desjerarquizando el reconocimiento, en cuanto deviene obra de un yo inesencial y subordinado, es sólo el resultado de una artificiosa abstracción que quiere vanamente desprender el yo de toda adherencia psicológica y biológica.

Se busca en todo este duro procedimiento dialéctico la esencia del hombre en la conciencia a la que a su vez se considera más perfecta cuanto más abstracta y desvinculada de toda realidad, en la medida en que logre ser liberada de toda adherencia a la facticidad.

Pero la esencia última del hombre no es la autoconciencia sino la libertad. El hombre se revelará al hombre en su esencia en cuanto se revele como libertad. Pero no la libertad como raíz incondicionada de posibilidades a realizar, sino la libertad encarnada y corporalizada, manifestándose en las concreciones de lo empírico. Con respecto a esta esencia el yo psicológico o empírico, no se encuentra ya en relación de heterogeneidad u oposición, desde que no es más que la propia libertad actuante y "en situación".

Esta unidad de la esencia y el acto, refuta toda idea de pasaje o tránsito del acto al conocimiento del yo subyacente en el cuerpo en el que se *actualiza el acto,* y que sólo pueda ser conocido indirectamente en una experiencia introafectiva fundada en la percepción sensible, como lo sostiene Husserl.

Por lo contrario, en el mismo acto en que percibimos al *otro* en el concreto actuar de su organismo empírico, en su concreto vivir, lo percibimos como un centro de acción *invadiente* sobre nuestra intimidad: se nos revela en forma inmediata y en su más entrañable esencia como libertad.

Recapitulando ahora lo ya adelantado con respecto a nuestra aprehensión y comprensión del otro, en función de los dos conceptos fundamentales que definen la esencia del hombre como libertad y la naturaleza multirradial de la dialéctica, tenemos:

La transcendencia del otro, se nos da, como toda transcendencia, dada la naturaleza extática (abierta) del yo, en la forma de una alteridad que se encuentra en algún modo preconstituida y articulada dentro de las estructuras inmanentes a nuestra subjetividad. Como una prolongación del yo por más allá de sus límites, un más allá que no deja por ello de pertenecer a nuestra propia esencia y sin cuya coexistencia o presencia viva, no alcanzaríamos a ser ni siquiera nuestro propio ser.

Esta articulación, constitutiva del propio yo y del otro, se vive, por lo mismo que nuestra última esencia es la libertad, como una acción invadiente del yo en el otro y al mismo tiempo como un correlativo sentirse invadido, alterado por el otro.

Esto no significa, como cree poder objetar Sartre a Hegel, "transferir las investigaciones, desde el plano unívoco que va del yo de cada uno al *otro* al plano de sus relaciones recíprocas, autopercepción de cada uno en el otro, que importaría, a juicio de Sartre, una deserción del planteo fenomenológico; ya que la transformación efectuada en el propio yo y la que experimenta el otro en sí mismo, importan siempre una actividad del sujeto experimentante, obligado a realizar una nueva síntesis de posibilidades inmanentes, ante la interferencia del otro, que ha venido a aportar elementos y eventos nuevos que exigen su asunción y asimilación.

Cada yo percibe al "otro" como *libertad,* es decir, en su ser esencial, en la experiencia peligrosamente vivida y sufrida de una voluntad contraria que lo hostiga, agrede, constriñe en múltiples e imprevisibles maneras; en cuanto agente de una actividad que nos es exterior y adversa y que en su invasión compulsora nos reduce a una pura pasividad padeciente, amenazada en su existencia y esencia.

En esta percepción del otro "en nosotros mismos", como acción y fuerza expansiva irrumpiente y atemorizante, que podemos avisorar a veces en sus designios de aniquilación y sometimiento, experimentamos al otro, *no* como mero cuerpo físico, es decir, como fenómeno indicador en función del cual sea solamente lícito inducir introafectivamente la realidad del otro, como interpretara erróneamente Husserl, sino como un núcleo de energía actuante dentro de un proyecto existencial condicionado, modo necesario, según sabemos, de realizarse toda libertad, en cuanto encarnación aislable y dispersante de esa posibilidad infinita que hemos denominado el Ser.

En el riesgo de la propia intimidad y mismidad, convulsionada y descentrada por la acción del otro, cada yo reconoce al otro en su esencia última como libertad actuante, presionante o desquiciante de su eventual equilibrio inestable, y a sí mismo, en su oposición al otro, en cuanto se percibe como un yo capaz de reaccionar libremente a las incitaciones e interdicciones nunca absolutamente determinantes del otro.

Sartre ha visto certeramente en la mirada del otro, o mejor dicho en nuestra sensación de ser mirados por otro, el fenómeno vivo, la experiencia sui generis en la que reconocemos al otro como *sujeto*. En la conciencia de ser mirados, dice, nos percibimos como objeto de la mirada del otro y simultáneamente reconocemos al que nos mira como el sujeto para quien somos objeto.

Pero el sentirse mirado no es más que una de las tantas experiencias en que nos sentimos invadidos, transformados, distorsionados y aún constituidos en nuestro ser (desde que nuestro ser no es más que el proyecto modificable por innúmeros factores, que en cada momento nos encontramos viviendo) por la libertad actuante del otro.

Al lado de ella podemos acumular otras múltiples experiencias de caracteres similares, como el ser inducido, convertido, constreñido, turbado, martirizado, vejado, dominado, desquiciado, compelido, convencido, desorientado, destruido etc., toda la gama de posibilidades restrictivas e incentivas, que nos compenetran e infiltran en nuestro ser, combinándose con nuestra subjetividad como un gas miscible con otro, según sus variables densidades.

Ser el yo un proyecto significa ser una libertad que se esfuerza por coordinar, dominar, fundir o sintetizar en una armonía planificada, las múltiples fuerzas en distensión que son las libertades de los

otros. Este sentirse invadido, transido, trastornado por el otro, es una experiencia en la que vivimos al otro no ya como un objeto que está allí frente a nosotros y *fuera* de nosotros, sino como actuante en mí, en mi propia interioridad que se siente *conmover* por su intromisión, y por ello lo percibimos con los caracteres de indubitabilidad inherentes a toda estructura subjetiva.

Por su acción *imprevisible* sobre mi propio yo debo reconocer al otro como siendo en su última esencia libertad. Pero en el acto mismo en que percibo al otro en su libertad, actuante en mí, debo reconocerme a mí mismo como libertad asumiente, desechante, discerniente etc., que encuentra en la libertad del otro la materia, refractaria o maleable, concurrente o adversa, a la síntesis autoconstitutiva en la que se va realizando nuestro yo singular y concreto.

El conocimiento del otro es así *un efecto* de la acción del otro, de la libertad del otro y se devela en su plano más originario como una relación de mutua implicancia, imposición, colaboración o colisión entre dos libertades, es decir, como dándosenos antes de toda indagación en el orden del saber teorético. Esto es lo que no sospechó Husserl y lo que hace que sus minuciosos esclarecimientos fenomenológicos referentes al conocimiento del otro, hayan conducido a un callejón sin salida.

Integración del hombre mediante el conocimiento y dominio del mundo

Toda existencia posee un conjunto de elementos en comunidad con otras existencias o grupo de ellas: un horizonte mundanal y un horizonte espiritual común, de los que todos participan en diferentes grados y niveles. Una misma y única es la tierra que nos sostiene y nos brinda los ingredientes necesarios a nuestro existir y subsistir; aunque sean múltiples los puntos de vista desde los que la inquirimos y nos esforzamos por someterla a nuestros fines. Con ella va implícita la "comunidad" de las fuerzas telúricas que nos insuflan interiormente o nos brindan *desde fuera* los dinamismos dispersos de los que puede servirse para ensanchar sus virtualidades, la libertad singular de cada uno, encarnada en un cuerpo, que es siempre un conglomerado o síntesis de núcleos energéticos conexionados y jerarquizados dentro de un proyecto existencial, bajo el comando supremo de la libertad encarnada en ellos.

Una misma casa, un mismo martillo, un mismo grupo electrónico, puede ser utilizada como albergue, manejado y maniobrado indistintamente por múltiples de esos dispositivos irradiantes de la libertad que son los diferentes sujetos singulares. Son producciones de nuestro yo que transcienden el ámbito de la pura subjetividad hacia un horizonte intersubjetivo de equivalente transparencia para todos.

Nuestro cuerpo no es algo simple sino un conjunto de fuerzas y órganos que deben mantenerse en equilibrio mutuo y con el mundo.

No puede existir sino en conexión con el mundo y en estrecha relación de intercambio con él. Esto indica que toda pretensión de separar el yo singular de su mundo, en cuanto todo yo es por esencia libertad encarnada en un cuerpo dentro-del-mundo, deja de lado aportaciones legítimas de la experiencia que no es lícito soslayar. Existencia y mundo constituyen así una síntesis de eventos y situaciones no susceptibles de un deslinde absoluto.

Pero no sólo en lo que se refiere a este intercambio y coparticipación de elementos, es difícil señalar con estrictez la línea divisoria que separa nuestro cuerpo, y por ende la libertad consciente encarnada en él, del mundo que lo circunda; sino que nuestro cuerpo mismo, que es una autoconcreción de nuestra libertad, se prolonga en otras tantas creaciones de una o diversas libertades singulares (los productos de la cultura y de la técnica en general), con las que se han logrado acrecer las potencias humanas con un ritmo infinitamente más acelerado, que el que podría haberse logrado por la vía de la evolución natural.

Con la aparición de la conciencia, que es lo característico del hombre, el impulso ontológico de la libertad, que en la naturaleza ha recorrido su fase prehistórica, dispersando sus fuerzas de expansión e irradiación con ciega espontaneidad, adquiere la facultad de volverse reflexivamente sobre sí mismo, sobre sus conatos frustrados de autorrealización; de intuir el sentido secreto de sus condensaciones y potenciarlas o anonadarlas, según se acuerde o no a sus fines ahora conscientes; multiplicando, ordenando, jerarquizando los objetivos que hasta entonces se habían venido cumpliendo sin orden previsto y al azar de tentativas desorbitadas e incoherentes.

Con la conquista de la conciencia, la libertad originaria se reviste de un poder de realización desproporcionadamente mayor al que investía en la naturaleza y se concretaba en su *encarnación como*

cuerpo. En lo sucesivo no va a perseguir su acrecentamiento en un desarrollo inmanente al cuerpo; sino que va a utilizar los esbozos inconexos y larvados, que se vio precisado a sacrificar y frustrar en el curso de su evolución, por exigencias vitales de armonía y equilibrio interior, para reelaborarlos desde la plataforma superior de la libertad consciente, en esas formas excelsas de autoliberación de la libertad, que son los productos de la técnica, por ejemplo, el telescopio y el microscopio como superación de la frustración ontológica que es nuestra miopía natural; el avión supersónico para la frustracción corporal de nuestra ansiedad de vuelo; la fisión nuclear para la frustracción de nuestro afán de poderío y dominio de las fuerzas naturales, que no son más que las fuerzas desperdigadas y abandonadas en el camino por el impulso ontológico de la libertad, en sus intentos de expansión hacia su plenitud.

Pero lo que en el horizonte de la naturaleza se muestra separado por la insularidad relativa de los cuerpos en los que dispersa y diferencia la corriente una del Ser, en una proliferación caótica de ramificaciones eventuales: en los productos de la creación consciente, de la cultura y de la técnica, que transcienden los límites del cuerpo, pero sin dejar de ser cuerpos en la esencialidad de su ser, una prolongación del cuerpo y el modo superior de autopotenciación escogitado por la libertad; aquella singularidad y aislación aparece superada; desde que precisamente en este transcender de su ser en mor de la ilimitación de poderío que constituye su plenitud, las concreciones de la libertad humana, desdobladas y objetivadas en los *extracuerpos* de la cultura y de la técnica, pueden ser utilizadas y vividas, simultáneas o alternativamente por múltiples sujetos, pueden entrar a formar parte de los cuerpos de múltiples libertades singulares que encarnan y se prolongan extensivamente en ellos, sin que la encarnación de los unos obstaculice la encarnación de los otros.

Los cuerpos son como el conjunto de hábitos, predisposiciones y tensiones etc., en los que se corporaliza el actuar de la libertad. Pero a su vez estos cuerpos se ramifican y extienden espacialmente en la forma de extracuerpos o proyecciones que transcienden a aquél, en los que su poderío parece aumentar en relación geométrica.

Pero así como el propio cuerpo no puede ser concebido como un mero instrumento en el sentido peyorativo del término, tampoco lo que habitualmente se designa como *instrumento* puede ser lícita-

mente definido como algo externo y ajeno a la esencia radical del yo. El sentido del vocablo "instrumento" y la conexión de éste con la vida inmanente y la libertad, resta aún por dilucidar y sólo podrá hacerse esta dilucidación en lucha con los equívocos y sinsentidos emanados de una concepción errónea del Ser y de la existencia. Hay una continuidad esencial del Ser que se prolonga en cuanto libertad, a través del cuerpo inmanente y sus prolongaciones en la transcendencia colateral del mundo.

Organismo e instrumentos son igualmente autocreaciones de la libertad, condensaciones y segregaciones de su propio ser, de las que debe servirse para realizar su verdad y plenitud. Sólo que el organismo es una creación inconsciente y por ello menos perfecta y poderosa, frente al instrumento que es una creación de nuestra inteligencia. Una extroyección o emanación de la libertad originaria que se vale para ello de una cualidad y perfección de la que hasta entonces había adolecido; la conciencia, que es la excelsitud más sorprendente a que ha podido encumbrarse la voluntad del Ser.

Todo instrumento es una prolongación consubstancial al cuerpo, que al mismo tiempo lo rebasa y lo completa. No puede ser pensado como algo extraño al yo y ajeno a su esencia, en lo que el yo pueda sentirse enajenado y perdido, desde que no es otra cosa que libertad coagulada y proyectada desde su propia interioridad como *medio* de llegar a ser su totalidad y plenitud.

Con respecto a la transcendencia del mundo debemos destacar la capital importancia de la técnica para el acrecentamiento de la esencia del hombre que es *la libertad*. Con ella las posibilidades del hombre aparecen abiertas hasta lo infinito. No interesa si el hombre puede alcanzar la felicidad o perderla mediante la técnica, ese es problema que no atañe a la esencia del hombre. La técnica puede hacer al hombre más feliz o más desgraciado indistintamente y es obvio que su progreso no importa un progreso hacia la *seguridad*, sino por lo contrario, que con su avance la vida se hace más peligrosa y expuesta a una aniquilación parcial o total.

En la aceptación de esta peligrosidad reside la grandeza de la condición humana, que parece no reconocer límites a su afán aventurero, y la revela como una tensión que impulsa al hombre a ir más

allá y sobrepasar todo sobrepasamiento. En este sentido interpreta certeramente su esencia George Simmel cuando la define como siendo "en cada momento más vida" y "siempre algo más que vida".

Pero el hombre que encuentra en la técnica el instrumento preciso de su realización, debe tratar de no dejarse absorber por sus propios productos, de no dejarse tecnificar él mismo, convirtiéndose en instrumento de su instrumento, en un engranaje o ruedecilla más de maquinarias complicadas y asombrosas.

Hegel en su "Fenomenología del Espíritu", fue el primero que hizo observar el fenómeno de la enajenación del hombre en los frutos de su creación, inspirando a Marx su célebre doctrina de la enajenación del hombre por el maquinismo y la división del trabajo que, haciéndole perder la visión del todo, convierte al mismo en un afán mecánico y sin iniciativa. Desde entonces las advertencias de los pensadores y filósofos sobre el peligro de desnaturalización del hombre por la técnica, se han venido haciendo cada vez más perentorias y angustiosas.

Aquí se evidencia una vez más la condición dialéctica de la naturaleza humana y de todas y cada una de sus actividades. Toda realización del hombre se hace a través de contradicciones y lleva en su seno el germen de su propia negación. Cuando más sobrenaturales son los resultados de su acción más terribles son las fuerzas contrarias que se desatan y que amenazan destruirlo.

El hombre es el animal que por su esencia, la libertad, que es intrínsecamente impulso de expansión, se encuentra siempre constreñido a osar, a no amedrentarse ante ningún peligro. Hegel comprendió el profundo significado de la *conciencia* libre como aquella capaz de "perder" la propia vida por el prestigio y el reconocimiento. Por nuestra parte debemos decir que "el hombre es libre en la medida en que es capaz de jugarse su propio ser a la esperanza y aspiración de un sobrepasamiento. En cuanto reconoce al Ser como un proceso universal que sólo puede realizarse en función de los entes individuales, de las libertades singulares, que pueden o no, por su esencia, dar cumplimiento a su deber ético-ontológico de realizar el Ser realizándose a sí mismos, o desertar de su destino ontológico.

En esta empresa, todos los esfuerzos del hombre deben ordenarse a mantener la técnica sometida a su libertad y no dejar que se constituya en un factor de enajenamiento y esclavitud. Es decir, de-

ben estar orientados a la integración del mundo en el hombre, que alcanzará así mediante su unidad con la transcendencia, su estructura y naturaleza integral, en cuanto deviene una libertad corporalizada que se prolonga y acrecienta en esas prolongaciones de su propio cuerpo que son las fuerzas, estructura, dispositivos dinámicos, etc., que el hombre crea mediante la técnica y convierte en instrumentos de su poder con miras a un posible sobrepasamiento hacia otras formas superiores del Ser.

Integración del hombre mediante el conocimiento y asunción de la esencia humana realizada en la historia

Todo yo singular es en principio una libertad vacía que debe realizar su propio contenido asumiendo e interiorizándose la esencia humana genérica, tal como ésta se ha venido desenvolviendo en la historia universal.

Desde este punto de vista diremos que "realizarse" para el hombre singular importa revelar en sí lo universal subyacente y al mismo tiempo coaligar como elemento de su propia sustancia lo universal implícito en la intersubjetividad de la cultura y del espíritu.

Frente a esta unidad transcendente y fragmentaria que constituye la conciencia común deviniendo en su historia, cada existencia singular repleta y acrecienta su ser asimilándose dialécticamente, zonas más o menos extensas y significativas de la misma.

La dialéctica de la existencia cumple la superación de todo egocentrismo, en cuanto no es otra cosa que el proceso expansivo por el cual nuestra intimidad va descubriendo en las oposiciones y limitaciones que le hacen frente los elementos posibles de su propio ser y los factores integrantes de su virtual totalidad.

Cada existente, en cuanto concentra el remansarse incidental de la corriente única de la vida que emerge eventualmente en él, en la forma de una *movilización* de posibilidades, significaciones y valores, que le afluyen desde la transcendencia intersubjetiva y dan un contenido a su dinamismo formal: debe reconocerse como una partícula viviente de la historia universal a la que asume y existe desde una perspectiva exclusiva e irreiterable. El hombre así se reconoce como una partícula viviente de la historia universal a la que asume y existe desde una perspectiva exclusiva e irreiterable. El hombre así se reconoce como un conjunto finito de posibilidades, que se advierte

a sí mismo, en virtud de esa certeza peculiar que hemos llamado "intuición metafísica", o como una porciúncula irremisiblemente unida en su ser y esencia a un conglomerado que lo rebasa. Se experimenta como un núcleo de fuerzas y virtudes limitadas, que extrae su contenido de un fondo ilimitado e inagotable. Se vive así con igual inmediatez como posibilidad finita y como aspiración infinita. Esta dualidad funda la naturaleza dimorfa de la existencia y promueve su proceso dialéctico. El existir sólo alcanza su verdad cuando se vive como aspiración insoslayable a realizar su imposible infinitud. La dialéctica es el resorte interior que tiende a satisfacer esta aspiración ontológica que arraiga en la estructura última de su ser. Este movimiento dialéctico hacia la totalidad constituye su ser más radical, en cuanto exigencia al mismo tiempo inacallable e inalcanzable.

En este movimiento dialéctico el yo singular se autorrealiza como conciencia y ser universal, interiorizándose y consubstanciándose la conciencia universal, pero sin lograr nunca alcanzar la integridad de su ser. Cada yo es así un modo diferente de aspirar a esa totalidad, o ser común que es la contradictoria esencia humana, realizándose en la historia. Una misma realidad pugna por revelarse a través de esos múltiples centros de liberación de la libertad que son los yo singulares. Realizarse es para cada existente adoptar o encarnar esa sustancia espiritual común, como un centro de acción irreductible, como el emerger imprevisible de una exigencia ontológica que sólo puede llegar a ser por la vía de lo singular, y esto siempre parcialmente y sin lograr pleno dominio de lo universal que a través de su angosta singularidad se manifieste y actúa.

Desde que el yo singular no puede vivir la totalidad de lo humano, no podrá darse tampoco una concordancia integral de las conciencias singulares por mucho que prolonguen sus tentáculos detectantes y amplien sus horizontes cognoscitivos.

De aquí se desprenden dos consecuencias importantes. Primero, que todos los hombres poseen un campo comunitario del saber y del actuar que se profundiza y extiende mediante la educación y la cultura. En él nada obsta, contra lo sustentado por Kierkegaard, Jaspers, Sartre, a que elementos (significaciones, valores etc.) pertenecientes a una conciencia singular entren a formar parte (sin extrañarse de su origen) de otras conciencias individuales, como integrantes simultáneamente de dos o más síntesis actuantes de la libertad.

Segundo, que por mucho que se extienda y agrande este territorio común, por numerosos que lleguen a ser los elementos de una conciencia que encontremos como factores integrantes de otras, jamás podrá darse una concordancia total.

Integración del hombre con su transcendencia cenital o arquetípica

Nos queda a considerar la antinomia de la integración del hombre con lo que hemos llamado su transcendencia cenital o arquetípica. Por lo común ella aparece confundida en las religiones y filosofías de todos los tiempos, con la transcendencia abisal, en un único concepto de lo Divino concebido como lo absolutamente creador y perfecto.

Pero ya hemos visto que la experiencia inmediata del Ser como un impulso ciego de autorrealización que se hace consciente en el hombre, exije una diferenciación esencial de los dos planos hasta ahora indiscriminados de lo Divino. La intuición metafísica, tomada en la mayor estrictez de sus aportes, nos obliga a discernir entre el Ser potencial, como pura potencialidad, del que el hombre recibe esa fuente de sus posibilidades creadoras que es su libertad, y la transcendencia cenital que no es más que una creación de nuestra subjetividad, que forja y proyecta fuera de sí el ideal de ser, arquetipo o modelo según el cual anhela realizarse.

Con respecto a la primera, ya dijimos que el Ser originario es pura potencialidad que no puede realizarse por sí misma, sino en función de esas concentraciones de fuerzas limitadas que son las libertades-conciencias singulares. El Ser es la mera fuerza ciega en expansión que encuentra en las conciencias singulares el sentido y las pautas de su hacerse. Es por sí mismo impotente, pues toda efectividad pertenece a lo individual. Es lo absoluto cuyo llegar a ser depende y se encuentra subordinada a la decisión de la libertad singular que puede acceder o no al cumplimiento de su destino ontológico.

Con referencia al segundo aspecto, toda la historia de la filosofía y de la antropología filosófica en particular no es otra cosa que la historia de la enajenación del hombre, en las creaciones arquetípicas de su subjetividad, expuesta siempre a dejarse enajenar y anonadar por sus creaciones, a las que atribuye toda realidad y validez en sí.

Vamos a considerar la historia desde luego meramente ideal de esta enajenación y la consiguiente recuperación del hombre a través de cuatro pensadores que representa otros tantos hitos dialécticos del proceso: San Agustín, Hegel, Feuerbach y Kierkegaard.

Concepción de las relaciones del hombre y la transcendencia divina en San Agustín

San Agustín parte también de la experiencia del propio yo, de nuestra vida concreta. Tenemos una certeza absoluta de nuestra existencia. En esta afirmación se adelanta en varios siglos a Descartes. Pero si nuestra vida está siempre presente ante nuestros ojos y no podemos dudar de su efectividad; ella nos resulta en cambio totalmente incomprensible.

Vivimos, experimentamos nuestra vida, pero el sentido de la misma nos resulta contradictorio e indescifrable.

En la experiencia inmediata nuestra existencia se nos da:

1º Como algo efímero, inestable, inseguro, que se nos está continuamente escapando de entre las manos y que no podemos retener;

2º Como algo fragmentario, incompleto, que no tiene su fundamento en sí mismo y que se dispersa en múltiples movimientos que se sustituyen si nacumularse;

3º Nuestra vida se nos presenta entonces como algo deficiente, inauténtico que no puede satisfacer al hombre. En esto estriba su miseria.

Pero en *compensación* a este sentimiento de fugacidad, inestabilidad e insuficiencia de la vida, experimentamos también un ansia inacallable de permanencia, de estabilidad, de plenitud y suficiencia. Esto significa que todos los hombres aspiran a ser felices. Este anhelo de felicidad es intrínseco al hombre, y se da con la misma certeza que la propia existencia. Pero a la esencia de la felicidad le es inherente la inmortalidad. El hombre quiere ser feliz, es decir, quiere ser la plenitud de su ser; pero no puede ser verdaderamente feliz si no sabe que lo será eternamente.

A la vida le es inherente la muerte. Pero pertenece a su esencia el querer ser siempre lo que es, afirmarse a sí misma en lucha inconciliable con la muerte; superando la condición inexorable que la condena a una extinción.

De aquí que pugne por ir más allá de sí misma, por elevarse a la fuente originaria de toda vida. Esta fuente de toda vida es Dios. La voluntad de eternidad surje de un afán infinito de vida inherente a la vida misma, como una exigencia consubstancial a la vida. Vivir significa querer vivir y querer vivir eternamente. El hombre debe querer siempre la inmortalidad, que no puede ser separada de la vida, porque sería quitarle su principio más esencial.

Encontramos aquí una experiencia inmediata de la fugacidad e insuficiencia de la realidad humana. Pero San Agustín no se resigna a acatar los dictados de esta experiencia, sino que se esfuerza por completarla, de acuerdo con una tradición secular que se remonta a Parménides con los mitos compensatorios de la felicidad y la eternidad. Es un ejemplo extraordinariamente lúcido de las deformaciones y tergiversaciones de la intuición metafísica bajo la acción delecterea de la ansiedad y la angustia.

San Agustín coincide también con las modernas concepciones del hombre en cuanto hace residir la esencia última del misma en la *libertad.*

La voluntad humana es en principio ilimitada, quiere alcanzar la felicidad, es decir, la plenitud de su ser y gozarla eternamente. Alcanzar la plenitud y la felicidad eterna debe ser el fin único de la libertad.

Pero de hecho el hombre no se entrega nunca con suficiente tenacidad y pasión a la conquista de tal fin. Esto ocurre por que el hombre ha dejado de ser dueño de su voluntad. El hombre está lleno de contradicciones. Estas contradicciones, sus sufrimientos, su impotencia, su miseria, resultan incomprensibles, ya que no puede entrar en los planes de Dios el crear un ser tan insuficiente y absurdo. Por eso, de lo que el hombre es, no podemos echar la culpa a la Divinidad, sino al propio hombre. El hombre es desdichado y al mismo tiempo culpable de su infelicidad. Este tema de la culpabilidad del hombre con respecto a su ser o esencia es un tema caro al existencialismo contemporáneo en el que coinciden Jaspers, Heidegger, Sartre, etc. Pero para San Agustín no es el resultado de un proceso de autocreación originario sino de una subversión al orden de la creación Divina. El hombre por el pecado original, ha dejado de ser lo que Dios había hecho de él y se ha hecho libremente otro del que era, se ha dado una nueva esencia.

Z DE MÉXICO
INSTITUTO DE

El hombre ha caido en el sufrimiento, en la inquietud y la angustia, por obra del pecado original, que ha significado un rompimiento de la libertad singular humana con la voluntad universal o Divina. Ello le ha hecho perder su unidad ideal con Dios y toda norma, todo valor se le ha hecho problemático e inseguro.

Pero si el hombre, por el pecado original ha sido capaz por obra de su propia libertad de perder su esencia, debe reconocerse en cambio como impotente para salir de su estado de decadencia e infelicidad. Ha sido capaz de deformar la imagen de Dios y del hombre, pero es enteramente incapaz de reformarla. No le bastan sus propias fuerzas para redimirse y entregado a sí mismo se volvería cada vez más débil e impotente.

Debe esperar entonces el auxilio de la gracia Divina, es decir de la voluntad universal, que venga a fortalecer su voluntad y a imprimirle nuevas fuerzas.

Para San Agustín el hombre puede sólo lograr su salvación, realizarse su plenitud ideal renegando de su libertad singular y acomodándose *libremente* a obrar conforme con la voluntad universal. Esta entrega a la voluntad Divina no significaría, no obstante, un anonadamiento de la voluntad humana, sino por lo contrario, una exaltación y enriquecimiento. Sólo en su unidad y concordancia con la voluntad divina, la voluntad del hombre alcanza su efectividad y poderío. El querer de Dios *en nosotros* vivifica nuestro querer; obra en nosotros para que nos hagamos dueños de nosotros mismos. Domina en nosotros para que nos dominemos.

El hombre como unidad de lo universal y lo individual en Hegel.

Hegel coincide con San Agustín en considerar al hombre como algo imperfecto, fragmentario, enajenado de su esencia, y, por ende, como necesariamente infeliz, insatisfecho y descentrado de sí mismo.

Pero disiente en la interpretación del sentido de la redención mediante la cual el hombre podrá salir de ese estado de infelicidad que parece serle consubstancial.

San Agustín, según acabamos de ver, encuentra la vía por la renuncia de la propia voluntad, el reconocimiento de su ser pecador y en un sometimiento total a la voluntad Divina.

Hegel en cambio estima que sólo podrá alcanzarse mediante el *conocimiento*. Desenvuelto en un proceso dialéctico por el cual el

hombre singular, que se experimenta primero como extrañado y enajenado de su esencia, es decir, como una existencia carente en sí de todo valor y sentido propio, que atribuye a una transcendencia inalcanzable, se va progresivamente elevando a la conciencia de su unidad con lo absoluto, reconociéndose como una partícula viva de la Divinidad.

En San Agustín entonces, se supera la infelicidad humana, acogiéndose en el seno de la Divinidad, abdicando el hombre su libertad en la libertad Divina, de la que se constituye en intérprete o prolongación.

Para Hegel, en cambio, el hombre sólo podrá liberarse de su estado de insuficiencia, superar su *conciencia infeliz*, que es la conciencia de sentirse desarraigado de su esencia originaria; elevándose a la certeza de su unidad e identidad con el Espíritu absoluto, reconociéndose como un momento necesario de su autorrealizarse, rompiendo el velo de las apariencias que lo mostraba como transcendente e inalcanzable.

Hegel desenvuelve su concepción del hombre en su "Fenomenología del Espíritu", que puede interpretarse desde el punto de vista antropológico, como la descripción objetiva de las sucesivas etapas de autorrealización y la narración de las infinitas vicisitudes y tribulaciones que ha debido padecer antes de arribar a su esencia. Y simultáneamente la tipificación de los diversos modos de existencia del hombre, que se han venido acumulando dialécticamente en la historia universal, con miras siempre a la verificación de una *esencia común*.

Este proceso de autoconstitución del hombre se realiza en la forma de un aprendizaje creador, que encuentra en la reflexión autocrítica de este autorrealizarse esencial, el fundamento y la razón de su desarrollo. La Fenomenología ha podido definirse como la exploración y descripción objetiva, acompañada de interpretación, de las múltiples experiencias vividas por la humanidad en su devenir ontológico e histórico: experiencias que resultan otros tantos fracasos en sus intentos de ser y conocer plenamente su esencia.

En virtud de estos fracasos la conciencia se siente impulsada a negarse a sí misma en cada uno de sus estadios progresivos, poniéndose así en condición de superarlos. Lo que el hombre vivió primeramente como su verdad, o como un modo de ser ascendente y auténtico, se le revela luego, al agotarse sus contenidos vitales, como algo erróneo,

insuficiente y contradictorio; como un modo de ser o existir en el que el hombre no encuentra satisfacción ni aquietamiento.

Debe abandonar entonces la convicción en que descansaba, el modo de existencia conquistado, para elevarse a otro superior. La negación se descubre así como un momento constitutivo del ser del hombre, sin el cual éste no podría realizarse.

Pero el hombre no abandona en su progresivo desenvolverse dialéctico, a través de sus negaciones, sólo aquello que poseía en la forma de una fría verdad teorética, sino también su propio ser e ideal de ser; su comprensión y valoración del mundo y de la vida, la tabla total de sus valores ético-religiosos, que definían el sentido de su existencia. Es la propia realidad, el propio ser del hombre, en que se reconoce en cada una de sus etapas como insuficientes en esta negación, que Sartre va a llamar después *negación interna*, que afecta al ente en su ser, y Hegel denomina desesperación o *conciencia infeliz*.

La desesperación o el sentimiento de su necesaria infelicidad es un estado connatural a la existencia humana y al mismo tiempo el resorte o fuerza que gravita preponderantemente en el movimiento dialéctico de su autorrealización.

Las distintas formas de la existencia a través de las cuales el hombre ha venido realizando su esencia en el transcurso de la historia de la humanidad, pueden definirse en función de sus relaciones de integración con sus diversas transcendencias.

El hombre tiene primero conciencia de sí como deseo o apetito, como impulso vital a desarrollarse y afirmarse en su ser. Pero en este impulso expansivo y de autoafirmación tropieza con los objetos de la naturaleza animada o inanimada que le oponen resistencia. Para afirmarse y realizarse a sí mismo debe elaborar y transformar las cosas, apropiándose de ellas y convirtiéndola en instrumento. El sentido de la integración del hombre con la transcendencia del mundo, es así en lo esencial el de una subordinación del mundo natural, que se revela como algo inesencial y susceptible de transmutarse según los intereses del hombre.

Algo semejante ocurre en lo que respecta a las relaciones de cada hombre singular con los demás. Pero ambos problemas del conocimiento y apropiamiento del mundo, y del reconocimiento de los demás, no son para Hegel más que etapas de un movimiento dialéctico único, que conduce al hombre al reconocimiento de su unidad con lo absoluto.

Por eso esta aclaración del sentido dialéctico de reconocimiento de la unidad del hombre con lo absoluto y de su reintegración en su unidad, debe hacerse como una etapa ulterior al reconocimiento de los otros yos, y desenvolverse a partir del punto de desenvolvimiento conquistado.

Dijimos que perdonando la vida al vencido el vencedor se afirma por sí mismo y se hace a la vez reconocer por el otro como conciencia libre y en sí, mientras que el otro debe reconocerse como conciencia subordinada, y para otro (el Patrón). Se cristalizan dos formas de la conciencia de sí. La primera es la idea de un ser independiente, que se afirma, como existiendo en sí y para-sí; la segunda, como conciencia dependiente (esclava), que no existe para-sí sino *para* otro.

Pero aquí se produce de pronto lo que Hegel llama reversión dialéctica en la figura del Señor y del esclavo. Porque la relación Señor-esclavo se va invirtiendo gradualmente. El esclavo trabaja según la voluntad del patrón y en su beneficio. Pero trabajando no sólo forma y forja *la cosa* producto de su acción, sino también se forja a sí mismo, va adquiriendo conciencia de su propia efectividad y valor.

A esta emancipación creciente del esclavo se contrapone una degradación creciente del Señor, que, viviendo del trabajo de los otros, se hace cada vez más dependiente del siervo, hasta que al fin el Señor se revela como esclavo de su esclavo y el esclavo como amo de su Señor.

Cuando el esclavo adquiere la conciencia de que, como trabajador, es el único hombre verdadero en esa sociedad primitiva, se libera *interiormente* de su estado de esclavitud y se eleva a una fase más alta de la autoconciencia: el estoicismo.

Prácticamente el estoicismo es la actitud del hombre que considera todas las cosas que pueden afrontarlo como sujetas a la razón; sea que pueda dominarlas físicamente o no. Cree haber encontrado su verdadero yo mediante su inserción en una razón universal que rige al mundo. Su posición en lo que respecta a las relaciones de la razón individual y la universal es semejante a la de San Agustín y precursora indirecta del cristianismo.

Por eso no necesita de esclavos para demostrarse su independencia. Se reconoce como persona libre en cuanto su actuar obra en concordancia con la razón universal, es una manifestación inmanente de

la misma. Mediante este reconocimiento de una razón universal que no puede equivocarse ni querer el mal, al estoico le es ya indiferente ser esclavo o Señor. La conciencia se experimenta libre, independientemente de las condiciones de la vida. Se sabe libre por la razón que lo eleva por sobre el mundo y le permite despreciar los sufrimientos y adversidades, que puedan afectarla o conmoverla.

Pero la insuficiencia y vacuidad de la posición estoica surje, según Hegel, de que si el estoico se ha hecho independiente del mundo, también el mundo se ha hecho independiente de él. Ha dejado de ser una fuerza activa capaz de forjar la realidad según su ideal, para encerrarse en su ideal como en una torre de marfil. Vive en puras abstracciones mientras el mundo de la realidad, de la acción, del interés y del deseo, sigue su marcha sin que en él gravite la idealidad ególatra del estoico. En su afán de lograr su propia independencia ha claudicado de sus planes definidos de acción y dominio sobre el mundo y su presunta libertad ha devenido una libertad abstracta y meramente subjetiva, no real sino solamente pensada.

Cuando la conciencia humana advierte la insuficiencia y vacuidad de todo vivir enclaustrado en su ideal, aprendiendo a dudar incluso de éste su ideal ilusorio, cae en el *escepticismo*.

Observa Hegel que la conciencia escéptica que a primera vista parece opuesta al estoicismo, no es más que su integración y complemento.

Para el estoico sólo la razón universal es valiosa y los objetos mundanales y el mundo mismo algo sólo aparencial e inesencial. Desde este punto de vista puede decirse que el escéptico no hace más que llevar a sus últimas consecuencias esta desvalorización del mundo. El escéptico muestra la imposibilidad de conocer la verdad y esencia de las cosas y toda posibilidad de establecer verdades absolutas. Pero si el mundo es una engañosa apariencia qué sentido y valor puede atribuir el hombre a su existencia en cuanto existencia destinada a debatirse en un mundo de ficciones.

Con el escepticismo todo el mundo de la realidad aparece anonadado y vaciado de su supuesto sentido. El mundo es una pura nada, algo totalmente inesencial y sin valor y la propia existencia humana algo fragmentario, incierto, de valores puramente subjetivos.

El estoico había distinguido entre una razón universal, que definía como absoluta e inmutable y la conciencia humana *sensible*. En

la autoconciencia estoica se produce así un interior desdoblamiento: el estoico se considera a sí mismo como Señor en cuanto participa de la conciencia inmutable (razón) y como esclavo, en cuanto conciencia sensible, sujeta a la incertidumbre del mundo.

El escéptico va más allá: reduce el mundo real, el mundo de la conciencia sensible a una pura apariencia y se concibe a sí mismo como *conciencia sensible* y por ende como algo puramente inesencial.

Se acentúa así en el seno de la conciencia humana el dualismo entre su aspecto universal y transcendente y su aspecto individual inmanente.

Este desdoblamiento, sería, según Hegel, el preludio histórico del cristianismo representado en el proceso de desenvolvimiento de la conciencia *una* universal, como el momento de la conciencia infeliz.

"Hacia el fin del mundo antiguo, dice Hegel, la desesperación escéptica tiene el significado de señalar en términos por el momento puramente negativos, la separación entre lo mutable y lo inmutable, entre lo universal y lo singular, entre lo humano y lo divino, que la conciencia cristiana medioeval se preparaba a vivir interiomente".

La conciencia inmutable y la conciencia mutable, Dios y el hombre, el más allá (la transcendencia pura) y el más acá, son para el cristianismo dos mundos opuestos. La explicación de esta dualidad la funda San Agustín en una rebelión del hombre frente al orden Divino. El único camino para reconquistar la unidad sería una subordinación y entrega de la conciencia individual a la voluntad universal e inmutable. Habría por una parte una voluntad universal y Divina que habría creado a los hombres dotándolos de una voluntad y una conciencia libre. En ejercicio de esta voluntad libre se habría separado el hombre de la fuente inexhaustible de la vida, desarraigándose de su esencia para vivir una existencia menesterosa e infeliz. Distingue dos voluntades opuestas y de distinto valor una voluntad infinita, todo poderosa, poseedora de todas las perfecciones y una voluntad descentrada y deficitaria, que es la voluntad humana. La voluntad humana sólo podrá recuperar su valor y esencia perdida, anonadándose a sí misma y acatando la voluntad Divina de la que extraería toda su fuerza y vigor.

En cambio, para Hegel, no hay tal dualidad absoluta. Tanto la conciencia universal o voluntad universal (Divina) como la autoconciencia singular humana, son dos manifestaciones de una misma au-

toconciencia, que se escinde interiormente en los dos momentos de lo universal y de lo individual, de lo Divino y de lo humano, proyectándose en dos direcciones contrarias: hacia una transcendencia absoluta a la que se atribuye todo lo que hay de valioso en el hombre; y hacia una inmanencia deficiente, inestable y cambiante.

Esta escisión interior de la conciencia una es la que origina el estado de conciencia que Hegel llama la "conciencia infeliz".

La dualidad Dios-hombre, se interioriza, reconociéndose como un desdoblamiento que ocurre originariamente en el interior de hombre mismo, proyectando éste uno de sus términos hacia la transcendencia. Es en la misma autoconciencia humana donde se origina por desdoblamiento la conciencia infeliz. La misma autoconciencia que es universal y única, se desintegra a los fines de su autorrealizarse dialéctico, en dos conciencias divergentes: una conciencia inmutable (Dios) y una conciencia mutable (en el hombre). De estas dos conciencias, la primera, que ha sido proyectada por el hombre fuera de sí hacia la pura transcendencia, es afirmada por el propio hombre como la *esencia;* en tanto que la otra, con la cual el hombre se identifica, es desvalorizada como algo inesencial y efímero.

La autoconciencia infeliz, la conciencia humana, encarna primero en la conciencia mutable, se identifica con ella y se reconoce como una pura apariencia y como una efectiva nada, algo no valioso en sí y que tiene su verdadero ser fuera de sí mismo. El existir del hombre *en esta pura nada* no es propiamente un residir, sino un tránsito, un pasaje, un peregrinaje. El hombre se encuentra sumergido en lo mutable y como perdido y abandonado en el mundo; pero siempre con la vida fija y con la esperanza tendida hacia la esencia inmutable, de la que anhela recibir todo valor y sentido.

Se siente entonces profundamente infeliz y como desgarrado de su propio y auténtico ser. Se encuentra dirigida toda ella hacia la conciencia inmutable como una aspiración infinita, intuyéndola como su verdadera esencia y posee solamente conciencia de su contraria, de aquella Divinidad que lo es todo. De sí misma y del mundo en que se ve precisada a vivir no quiere saber nada; nada más que su propia dependencia, infelicidad y abandono. De hecho su ser no consiste en otra cosa que en el dolor y la angustia de este existir desgarrado de su esencia. Este sería, según Hegel, el estado de ánimo característico de la edad media y definiría el cristianismo como religión histórica.

La superación de este estado de infelicidad, de este sentimiento de desgarramiento interior se produce cuando la conciencia mutable del hombre se eleva al conocimiento de su unidad e identidad con la conciencia inmutable o Divina y se reconoce como una con la misma.

Este reconocimiento y unificación lo realiza la conciencia humana por la triple vía del fervor piadoso, la efectividad y el trabajo y la razón. Mediante esta operación la apariencia que mantenía separado lo universal de lo particular, lo inmutable de lo mutable, lo Divino de lo humano, se evapora y todas aquellas determinaciones contrarias, se nos revelan como momentos de un único proceso, al mismo tiempo humano y Divino, en el que lo absoluto se realiza en el seno de la conciencia en general y dentro del cual Dios, el mundo y el mundo y el hombre mismos son momentos integrantes de su unidad.

La culminación de la filosofía hegeliana con respecto a este concepto central del hombre, reside en su afán titánico y prometeico de revelar la unidad de lo Divino y lo humano en él. Intenta significar subjetivamente el momento en que el hombre se eleva a la plena conciencia de su naturaleza divina y de su unidad con lo absoluto; a la conciencia inmanente de ser un momento de la autorrealización de lo absoluto.

El Ser absoluto se realiza en el hombre, es decir, la conciencia humana es el instrumento necesario mediante el cual lo absoluto se eleva al autoconocimiento pleno de sí. Se reconoce ahora como unidad concreta de lo universal y lo individual, de lo temporal y de lo eterno, de lo mutable y lo inmutable, y esto después de haber superado dialécticamente la apariencia que afirmaba ambas instancias como contrapuestas e inconciliables. Cree haber logrado así la suprema armonía y unidad del Ser.

Pero esta apetecida unidad que pretendía así, aventar la apariencia de la dualidad, era a su vez una nueva apariencia, la afirmación utópica de un desideratum que la filosofía se había hecho desde su origen totalmente inalcanzable. Porque el dualismo de lo Divino y lo humano, de lo universal y lo particular, se hacen insuperables cuando se confunden o se quiere referir a la dualidad de lo mutable y lo inmutable, de lo temporal y lo eterno, por lo que se hace indispensable suprimir los mitos de lo intemporal e inmutable y concebir

al Ser mismo, en concordancia con la intuición metafísica, expurgada como algo esencialmente cambiante y en continuo proceso de autorrealización y autodestrucción. De otra manera la totalidad del Ser aparecerá siempre desquiciada por la inconciliabilidad de dos caracteres absolutos.

La conciencia de esta inconcibilidad condujo a la filosofía posterior a una encrucijada fatal, de que sólo cree poder encontrar salida mediante el arbitrio suicida de negar toda autenticidad y valor a uno de sus aspectos para atribuirlo exclusivamente al otro. Rompe así la fragil unidad tan trabajosamente lograda por Hegel, desintegrando el ser del hombre en dos instancias que contrapone entre sí, e intenta interpretar al hombre desde una de ambas posiciones contrarias en perjuicio y menoscabo de la otra.

Desde este punto de vista y partiendo de la unidad hegeliana la filosofía se bifurca en dos concepciones opuestas del hombre, que van a combatirse a todo lo largo del pensamiento del siglo XIX, hasta culminar en las dos valoraciones dispares del existencialismo contemporáneo. El monismo hegeliano en lo que respecta a la concepción del hombre se desintegra en el dualismo ateista de Feuerbach, que distingue entre lo humano y lo divino, y centra toda la realidad y el valor en lo humano, considerando lo divino como una mera extrapolación de lo humano, como una proyección del hombre hacia lo infinito, que importa una autoexpoliación del hombre en beneficio de la Divinidad.

Y, por otro lado, en el teismo, o dualismo teista de Kierkegaard, que considera a la inversa, toda verdad y valor inherente a Dios; y menosprecia al hombre como detentando sólo una realidad refleja y derivada que le viene de Dios.

Kierkegaard concibe al hombre como compuesto de elementos contradictorios: finitud, e infinitud, temporalidad y eternidad, dirección hacia sí mismo e invocación a la transcendencia. Sólo que, para Kierkegaard, esta dualidad no logra armonizarse nunca en una unidad congruente y por eso el hombre es por su propia naturaleza *sufriente* y necesariamente azotado por impulsos contendientes. Rechaza por tanto la pretensión hegeliana que creía poder definir al hombre como una unidad y armonía de los dos elementos contrarios de la inmanencia y la transcendencia, suponiendo que al elevarse a la conciencia de la unidad de lo Divino y lo humano, el hombre habría alcanzado la plenitud de su ser y de su sentido.

Pero contrariamente a Feuerbach que niega toda significación independiente a la transcendencia divina, que postula simplemente como una creación u proyección del hombre y como la imagen ideal que el hombre se forja de sí mismo (transcendencia cenital), Kierkegaard se inclina a dar mayor valor a la transcendencia, afirmando en cambio el hombre como una mera creación de la primera y su espíritu como algo puramente reflejo frente al espíritu absoluto. Es decir, que no sólo admite un espíritu absoluto, contrariamente a Feuerbach, sino que sostiene aún que el espíritu humano debe recibir su verdadero sentido de la transcendencia.

El pensamiento contemporáneo se debate así en un nuevo desgarramiento de la esencia humana que la condena a un perenne desequilibrio y ambivalencia, o a una mutilación fatal que sustraiga de su verdad elementos esenciales a su ser. De aquí que la necesidad más apremiante de la hora deberá consistir en esforzarse por recuperar la unidad conquistada por Hegel, pero sustentándola sobre bases más firmes y efectivas, desde las cuales el hombre liberado por fin de las utopías terrestres o ultraterrestres (forjadas desde ambas limitaciones) pueda lanzarse de lleno a la plena realización de su destino, en concordancia y no ya disonancia con el Destino universal del Ser.

CONSIDERACIONES FINALES

El presente trabajo se propone llevar a término una primera fundamentación de la Antropología filosófica como ciencia estricta. Tal propósito exige una previa definición y demostración de su método, lo que sólo se hizo factible mostrando su eficacia y fecundidad develadora; y subsecuentemente la demarcación del horizonte en que se mueven los problemas referentes al hombre, que se hacen visibles en función del mismo.

Este método, dijimos, no es más que una variedad del método fenomenológico, en cuanto se limita a la descripción precisa de lo concretamente vivido. Se inspira, desde luego, en Husserl, pero se distingue por una sustitución de la *intuición esencial* husserliana, a nuestro juicio, inexistente y deformadora de la auténtica realidad humana a que debemos enfrentarnos, por la intuición metafísica, cuya efec-

tividad creemos haber demostrado en acto, mediante la develación de las amplias esferas de la transcendencia, que en la misma se nos entregan, en su articulación con las estructuras connaturales a nuestra más inmediata inmanencia.

Este propósito de fundar la Antrapología filosófica como una ciencia estricta, define nuestra actitud frente a la misma y nuestra posición frente a su objeto, el hombre en cuanto tal. Ella quiere ser equivalente a la del científico en general frente a las ciencias de la naturaleza, y a los fenómenos físico-biológicos que las constituyen. Exigencia primordial es la de aprehender y describir sólo lo que logra hacerse estensible dentro de las condiciones metodológicas adoptadas como garantías de cientificidad.

Tal limitación no importa tomar partido ni en pro ni en contra de una transcendencia transexistencial o en sí. Nos atenemos siempre a la transcendencia tal como se nos brinda en la intuición metafísica y a los modos de darse o existir en que se nos manifiesta. Ello es visible particularmente en lo que respecta a la transcendencia cenital o arquetípica, en cuanto se circunscribe a analizar cómo incide en nosotros, la presencia inmanente de la misma, que en cierto modo nos constituye, en cuanto estructura ideal del proyecto existencial que somos cada uno irreductiblemente. A su respecto sería ilegítima toda referencia dogmática de resonancia religiosa a teológica; tan ilegítima y extemporánea como su intromisión en la problemática de las ciencias positivas en general.

Es verdad que se habla aquí y se postula como una de las tesis fundamentales, de una subordinación del realizarse del Ser a la conciencia humana, única a través de la cual puede proseguir su marcha ascendente desde la plataforma de la libertad alcanzada. Pero este subordinarse del Ser al ente, no debe entenderse aquí como implicando una subordinación de algo así como lo que un pensar autocrítico puede intuir hoy como lo divino. Supondría una interpretación de las relaciones entre el Ser y la Divinidad, que debe ser descartada .Esta relación admite tres variantes igualmente refutables: 1º la concepción tradicional que concibe a Dios como el Supremo Ser, frente a los seres creados, con los que guardaría una relación puramente analógica; 2º La concepción hegeliana, que identifica sin más el Ser absoluto con Dios y concibe las autoconciencias singulares

como momentos constitutivos del proceso de autorrealización como Ser absoluto en sí y para sí, y 3º La posición de Heidegger que pretende concebir el Ser como lo absoluto y Dios mismo como una entificación que lo desnaturaliza y degrada ,por suprema y perfectísima que en entidad aparezca con relación a los demás entes.

La aventura heideggeriana que quería aprehender la verdad del Ser dando la espalda y extrañándose de los entes, parece tocar a su fin después de quince años de infructuosas búsquedas, y forzadas deformaciones mentales, sin otro resultado que el haber llevado la conciencia contemporánea a su más extrema enajenación ontológica. La necesidad de reintegrar el Ser a los entes, de reconquistar su virtual unidad, superando esa suprema enajenación en que se siente naufragar la conciencia contemporánea, nos conduce a distinguir entre el Ser como ente metafísico, objeto de la filosofía y Dios como inefabilidad absoluta. El primero sujeto al método fenomenológico-científico y por ende como revestido de todos los caracteres que lo hacen visible fragmentariamente en la experiencia metafísica sistematizada; y el segundo, fundado en la pura *revelación.*

No debemos entonces esperar que el Ser se nos revele, "nos dirija la palabra" desde su lejanía inhollable, ya que reside en nosotros y debemos desentrañarlo como libertad encarnada en la integridad de nuestro ser mismo. Su relación con respecto a la Divinidad, puede definirse como la inversa de la escogitada por Heidegger. No es el Ser el que se desnaturaliza y pierde como tal para entificarse en lo Divino, el que en su despejo deja emerger el Dios o los dioses, sino que es la Divinidad la que trasciende al Ser, se cierne por encima del mismo, y rebasa las categorías que lo definen. Tal es la posición de la teología negativa del Pseudo-Dionisios Areopagita, que debe ser restaurada. "La Divinidad no posee una esencia, sino que es supereesencial, está por sobre todas las esencias. Los misterios absolutos e incorruptibles de la teología se revelan, dice el Seudo-areopagita, en las Tinieblas más que luminosas del Silencio: es en el Silencio, en efecto, que se aprenden los secretos de esta Tiniebla de la que es poco afirmar que brilla con la más fulgurante luz en el seno de la más negra oscuridad"..... Para este saber de Dios debemos abandonar las sensaciones, renunciar a las operaciones intelectuales, rechazar todo lo que pertenece a lo sensible y a lo inteligible, despo-

jarnos totalmente del no-ser y del ser..." (1). De Dios sólo puede decirse ,según Dionisios, que es *Causa transcendente*. De en qué consista esta relación causal y qué sea ella en sí misma, nada puede predicarse. "Ella no es ni alma ni inteligencia; no posee imaginación, ni opinión, ni razón ni intelecto; no puede expresarse ni concebirse; no tiene nombre, ni orden ni magnitud; no permanece inmóvil ni se mueve, no es ni potencia ni patencia, ni vive ni no-vive; no es esencia ni existencia, ni perpetuidad ni tiempo; ni ciencia, ni verdad, ni sabiduría, ni uno ni multiple, ni deidad, ni bien, ni espíritu; nada que pertenezca al ser, pero también nada que pertenezca al no-ser..." (1).

Una auténtica profundización en la inefabilidad de lo Divino, permitirá por un lado liberar a la antropología de toda gravitación de la teología en la definición de su temática y en el planteamiento de sus problemas y al mismo tiempo afinar el sentimiento religioso de la humanidad, preservando los derechos de una revelación progresiva y limitada, acorde al ritmo evolutivo de la autoconciencia susceptible de elevarse a la idea de una transcendencia más y más espiritualizada, superando las supersticiones y fetichismos, que las degradan con su lastre abrumador. Sobre este problema de la revelación y de la virtualidad infinita de las enseñanzas del Maestro Divino, ha dicho Kierkeggard, en su obra "Les Miettes phisophiques", algunas consideraciones dignas de ser meditadas.

Esta dualidad de puntos de vistas ,repercute derivadamente en el mismo proceso intuicional ,que se quería mantener incontaminado, en modo que la crítica rigurosa y honesta no puede dejar de registrar. Ella nos impone una cierta experiencia negativa de lo transcendencia que arrastra al autoesclarecimiento de la conciencia en un remanso concéntrico, circular en el que la intuición se ve amanazada de zozobrar una y otra vez, sumergida por las corrientes subterráneas que interiormente la destruyen.

Al respecto hemos dicho en nuestra "Comunicación Introductoria" al XIII Congreso Internacional de Filosofía (México), después

---

(1) Pseudo-Denys L'areopagite: "Oeuvres complétes". Aubier. París 1943. pág. 177.

de distinguir las diversas posiciones, en que históricamente se ha dividido el pensamiento: "Frente a estas tres posiciones contrarias y al indestructible nudo dialéctico en el que parece cerrarse toda posibilidad de elección, una vez más la actitud exigida por la pretensión de un auténtico filosofar, nos obliga a sumergirnos en la intuición o experiencia metafísica y tratar de vivirla en sus aspectos más contradictorios e inconsciliables. Este total atenerse a lo dado no importa en modo alguno adoptar una posición dogmática de afirmación o negación de la transcendencia transexistencial; sino simplemente tratar de esclarecer en qué modo la transcendencia se hace fácticamente presente en la intuición inmanente; con prescindencia de todo saber racional y de toda revelación.

Para ello debemos dejarnos llevar, por así decirlo, con absoluta fidelidad y honestidad, por movimiento intrínseco al intuir dialéctico, que nos conduce o sitúa sucesivamente en las tres perspectivas opuestas, que se nos revelan en su verdad ahora como las tres etapas de un movimiento único, en el que la conciencia vigilante debe dejarse arrastrar pasivamente por las oscilaciones pendulares de un proyecto de autorrealización, en continuo trance de rompimiento y de autorecuparación, movimiento circular con respecto al cual toda fijación en un momento cualquiera, negativo o positivo, enajenante o unificante, significa siempre una abstracción dogmatizante que traba y frena el proceso de su formación.

Esta dialéctica circular de la subjetividad y la transcendencia, puede configurarse en la siguiente manera:

En un primer momento (que tomamos aquí es su aspecto puramente histórico y empírico), la conciencia singular aparece desdoblada en los dos momentos de la inmanencia y de la transcendencia, y la transcendencia sentida, intuida, como algo ajeno y extraño, que se hace presente al yo como lo "absolutamente otro", como una irreductible "alteridad".

Un ulterior esclarecimiento crítico del contenido real de ésta aparente alteridad, nos la muestra como existiendo siempre en el interior de nuestra subjetividad o como un producto de la actividad idealizadora del hombre; como una alienación o autoexpoliamiento en la forma de una extrapolación de la conciencia humana, previamente desdoblada en una conciencia mutable, temporal, finita y una conciencia inmutable, intemporal e infinita, que la subjetividad hu-

mana extrae de su propio seno para proyectar luego inconscientemente hacia una utópica transcendencia. Es la posición que se inicia en Hegel, en el que se resuelve en el equilibrio o armónica unidad de los dos momentos opuestos; para unilateralizarse y desintegrarse en Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, Carlos Marx etc., toda la pléyade brillante y atormentada de la izquierda hegeliana, para resonar con estridencias renovadoras en el nihilismo nietzschiano.

Pero en el acto mismo en que la conciencia cree haber desenmascarado las representaciones y concreciones de la transcendencia descubriéndolas como una creación y prospección de sí misma, siente brotar en el preciso lugar en que las mismas parecen poder evaporarse y diluirse, bajo la acción disolvente de la crítica, la experiencia de un "más allá", de un "algo más" *indescifrable;* que escapa a toda posible captación antropológica, pero que parece abrir una fisura insanable a su anhelo de cientificidad. Esta es la experiencia mística, que la teología negativa corrobora indirectamente, y que en cuanto real experiencia deberá ser sometida también a la autocrítica que el método fenomenológico purificado, impone a toda vivencia experiencial. Inefabilidad, misteriosidad, tenebrosidad, ausencia que se hace presencia en una nueva intuición, que la autoconciencia crítica se esforzará por racionalizar o explicitar como un nuevo engendro de sí; pero sólo para ver levantarse una y otra vez, tras el horizonte así transparentizado y humanizado, nuevos horizontes de misterosidad, eternamente renovados. Este movimiento infinito de la intuición dialética, constituye un dato último, y una estructura inalienable de la naturaleza humana.

El problema del origen debe plantearse en el ámbito de la Antropología y su solución someterse a los métodos por ella prescriptos. En cuanto la esencia del hombre es la libertad, el problema de la filosofía no puede ser otro que el esclarecimiento del acto mismo de la libertad, en cuanto esencia vivida y de lo inmediato o mediatamente producido, por ella. La libertad es el acto en que se autorrealiza el yo y el conocimiento la reflexión que acompaña al mismo en todos sus momentos y lo constituye. Hay siempre una unidad radical entre el ser y el saber, entre el sujeto y el objeto de todo conocimiento. En cuanto libertad la autocinciencia es el acto concreto mediante el cual se constituye ella misma y constituye toda cosa no es sí mismo como afirma el idealismo de tipo husserliano, sino como transformación y acondicionamiento de la naturaleza a los fines de la acción.

Lo que el hombre realiza en cuanto libertad es sólo transformación y elaboración de algo ya de antemano dado como resultado del impulso autocreador originario del que él mismo es ya una realización, la autoconciencia es una etapa de un proceso más general en la que el Ser alcanza un modo de autorrealización y autorevelación superior. Surge aquí un modo peculiar de conocimiento ya atisbado por Schelling: "Mediante la autobservación, podemos comprobar que nos producimos a nosotros mismos en cada momento. Debemos concluir que, también originariamente, hemos podido producirnos mediante un acto semejante. La actividad cognoscente no viene a ser más que una imitación o reproducción de la propia actividad ontológica primordial del yo. Quien ve con evidencia que el yo nace en virtud de su propia actividad, comprenderá igualmente que en virtud de este acto, ahora voluntario, interpuesto en la serie temporal, no puede nacer otra cosa sino aquello que ya fue realizado en modo originario, por aquel acto primigenio antes de todo tiempo" (1).

Este acto originario, en el que la pura posibilidad radical o libertad universal abstracta inicia la aventura del Ser, de su propio realizarse en cuanto Ser, no lleva implícita en sí misma la condición de este realizarse. No es necesario ni en su Ser ni en su llegar a Ser. Debe entonces considerars como contingente tanto en su origen como en cada uno de los momentos a través de los cuales históricamente se constituye. El error del idealismo es haber querido conciliar artificiosamente la suprema libertad con la suprema necesidad. Pero tal contingencia originaria, escapa a toda posibilidad de la Antropología en cuanto ésta quiere ser una ciencia positiva y estricta. ¿El acto originario del mundo es un acto verdaderamente originario, que tiene su origen en sí mismo, intemporal, eternal o ha tenido surgimiento en el tiempo? ¿Conlleva en sí la causa de su ser, o arraiga ésta en una instancia aún más originaria? Obvio es que estos problemas exceden los lindes de las ciencias antropológicas y físico-naturales, y aún toda filosofía que sólo puede vivirlos cómo problemas, dejarse fecundar por la problematicidad inherente a los mismos, en cuanto implican una apertura susceptible de quebrantar todo estancamiento dogmático.

Aquella misteriosidad más originaria que todo origen, que llamamos alegóricamente Dios, habría *creado,* término que con respec-

(1) Schelling: "Sistema dell'Idealismo Trascendentale, trad. italiana de Losacco, 1926, pág. 66.

to a esta relación originante (inmanente o transcendente), sólo podemos intuir como una significación imprecisa, ininteligible e inefable y puramente simbólica, y que sólo muy imperfecta e inadecuadamente puede referirse a lo que la conciencia humana suele representarse bajo el concepto de creación; la libertad originaria, como simple posibilidad a realizarse, dejando librada a sus fuerzas de expansión la empresa de su propia realización y del mundo como instrumento y escenario de esta realización.

La creación en vez de ser instantánea y definida desde su principio, sería progresiva e incierta, librada a la libertad del hombre en su cumplimiento. En ella tendría el hombre una función ontológica a realizar; habría pasado a manos del hombre la empresa de la realización del Ser. La realización del Ser habría quedado librada al albur de la libertad del hombre, que puede optar por detener, frenar el proceso del Ser para constituirse en la forma superior, en la que se cierran sus posibilidades ontológicas o esforzarse por elevarse hacia formas potencialmente más ricas y poderosas. Esta libertad condiciona la valoración ética de toda conducta humana, como una aspiración orientada al superior autorrealizarse del Ser, que apunta hacia formas más excelsas que el ser mismo del hombre, superando la tentación puramente egolátrica de una *salvación* puramente personal.

El mundo es para el hombre un lugar de tránsito y peregrinaje. Pero no porque signifique el mal o lo inauténtico, de que deba redimirse en un renunciamiento que le atesore méritos para una vida futura ultraterrestre, en la que aspire a perpetuarse en menoscabo del Ser; sino porque todo modo del Ser, todas las etapas hasta ahora logradas de autorrealización del Ser, no son más que momentos de un proceso infinito, que el hombre debe transcender, aunque por su libertad pueda no llegar a transcenderlos, renegando del sentido del realizarse ontológico del que es parte y provisional culminación.

La filosofía no debe buscar la seguridad y el reposo, el aquietamiento de la ansiedad humana bajo el amparo de principios que se postulan como sagrados y eternos; no debe esforzarse por hacer de su habitáculo una invitación al apoltronamiento, a la "felicidad"; sino vivir peligrosamente la experiencia de la insuficiencia, inhospitalidad e incorfortabilidad de toda morada. Mantener siempre insaciable la sed de un "más aún", de un sobrepasamiento ontológico. Esta insatisfacción que sufre como una llaga abierta el hombre contemporáneo

es signo de su grandeza; no significa que estemos abandonados de la mano de Dios, o que el Ser mismo nos haya vuelto las espaldas, sino que Dios se ha hecho más inmediato, más exigente, para el hombre, sembrando en él las semillas de esa inquietud, aspiración dolorida y dolorosa, que tan asombrosamente está fructificando en la conciencia contemporánea, en la superpotenciación del mundo lograda por la técnica y las correlativas superpotenciaciones del hombre que aquella comporta.

De Dios, ha dicho Hegel, en una de sus expresiones más lúcidas, que no es *envidioso*. Este es el progreso definitivo de la religión cristiana frente al paganismo, con sus dioses celosos de las hazañas de los héroes, y con su idea de la Hybris, implícita en todo sobrepasamiento de un nivel admitido. Esta es también prejuicio que ha contaminado con sus aguas turbias y fangosas gran parte de la especulación ética del cristianismo, no obstante su concepción de un Dios absolutamente perfecto, inconciliable con toda idea de mezquindad y tiranía. El Dios cristiano mira con menos complacencia de Padre al hijo que busca amparo y resguardo, abdicando de su libertad y responsabilidad en la voluntad divina, que importa una enajenación de su primogenitura, un abandono del hombre de aquello que Dios le ha carismáticamente confiado como su don más preciado, que a aquél que ha sabido asumir este don, arriesgando el todo por el todo, haciendo fructificar el tesoro confiado, en las múltiples e imprevisibles posibilidades de la libertad. Es el orgullo del Padre que se siente prolongar en sus hijos; el sentimiento más encumbrado de su gloria. No puede pensarse en Dios la contradicción de otorgar al hombre, como su esencia, una libertad, sólo lícita como libertad de acatamiento; para que el hombre la destruya y aniquile entre sus manos. Esta es la peor rebeldía y que enajena al hombre de su comunión con Dios y lo anquilosa en una virtual cosificación en la que su humanidad aparece negada. Dios ha dado al hombre la libertad para que posea y realice su esencia y con ella la esencia absoluta del Ser, en la que encuentra su glorificación. El paganismo judaico y helénico y con él todas las religiones primitivas, concebían la cólera divina como un sentimiento ofendido, que clamaba venganza frente a todo sobre engrandecimiento humano. El hombre que pretendía elevarse sobre el nivel común de los humanos, no hacía más que correr desorbitadamente hacia su propia destrucción. Hoy debemos pensar que quizás Dios

prefiera ver al hombre corriendo hacia su propia destrucción, que persistir en un estancamiento paralítico, por temor a una envidia cuyo sólo pensamiento lo envilece.

Esta interpretación al lado de otras de sentido contrario, que sobreviven en el cristianismo como restos fósiles de religiones más primitivas, surge con admirable transparencia de la parábola de los Talentos, del Evangelio según San Mateo, cap. 25, 14-27. Dios nos ha entregado con nuestra libertad un tesoro que debemos hacer redituar hasta lo infinito. Y premiará con dones multiplicados la virtud productiva de sus colaboradores, despojando aún a los inversores prudentes que sólo atinaron a conservar lo recibido, para devolver a Dios "lo suyo". La exigencia de productividad, de iniciativa autocreadora, está aún más patente en la versión de San Lucas, en la Parábola que llama de las " Diez Minas" (Cap. 19-13/26.

El hombre no es algo dado definitivamente, sino una virtualidad sin límites, un puente tendido hacia otras formas superiores del Ser, que exige un movimiento de constante superación. Esta superación debe realizarse, en cada caso, en la forma de un sobrepasamiento de la pura subjetividad y de una integración de la misma con sus diversas transcendencias: la transcendencia abisal, o de la libertad universal originaria, que interiormente lo hinche y a la que da dirección y sentido; la transcendencia cenital o arquetípica, en la que encarna en cada momento su proyecto existencial en gestación; la transcendencia colateral del mundo de las cosas, de la intersubjetividad, de la sociedad, de la cultura y de la historia. Dijimos que este realizarse es dialéctico, es decir, expuesto siempre al peligro de una inminente enajenación. Es una integración, del yo en lo otro, en la que se encuentra en continuo trance de ser absorbido por aquello con lo cual debe integrarse; un continuo alienarse y al mismo tiempo un rescatarse sin tregua ni descanso de esa alienación que amenaza perderlo o en la cual se encuentra ya de antemano perdido.

Todas las posibles alienaciones del yo: en la transcendencia abisal, en los arquetipos, ideas o valores universales, en los otros yos, en la sociedad, en la naturaleza, en la cultura y en la historia, son otras tantas formas originarias e irreductibles de alienación, frente a las cuales debe debatirse y afirmarse la libertad, desde el centro neurálgico del yo, del que es su esencia. Significan otros tantos riesgos del yo de no poder llegar a realizar su ser, lo que lo constituye y

define como tal. No hay ninguna prevalencia o primacía de una forma de alienación sobre la otra, ni por ende la posible reducción unitaria de todas a una más radical. Por eso el movimiento dialéctico de la existencia no puede ser unilineal, como en Hegel, ni postular una totalidad plenificadora en la que alcance su culminación (Hegel-Sartre).

En Carlos Marx, la originalidad e irreductibilidad de las distintas enajenaciones aparecen negadas. Todas las formas de alienación que analiza en diversos capítulos de sus obras, remiten como a su fundamento o fuente común a una alienación más originaria, que tiene su origen en el capitalismo y en la explotación del hombre por el hombre que el mismo comporta: es decir, en el trabajador alienado con respecto a su trabajo y al producto de su trabajo. La alienación del hombre, no es así una peripecia inmanente al realizarse del hombre, sino algo accidental y de valor puramente histórico, que puede ser eliminada mediante la supresión de esta explotación. Rechaza, la identificación hegeliana entre objetivación y alienación. El hombre para ser debe objetivarse en la sociedad y en las obras de la cultura y de la técnica. Pero dicha objetivación no lleva implícita siempre una enajenación. Mas bien debemos decir que el hombre se encuentra a sí mismo y no se pierde en su obrar transformante de la naturaleza y en su intercomunicación con los demás hombres, encontrando su verdadero ser sólo en la comunidad.

Pero en verdad, ya lo hemos visto, al describir objetivamente la estructura de la conciencia humana, tal como nos es dada en la intuición fenomenológica, la alienación constituye una estructura inherente al ser del hombre y debe reconocerse como un factor ineludible de su realizarse. Significa un proyectarse fuera de sí, para reconstituirse en función de su otro, que constituye un momento integrante de su proceso. La etapa de un sobrepasamiento que importa siempre un posible enriquecimiento, y cuya negación implicaría un estancamiento fatal. Este perderse y ganarse, esta externalización objetivadora en la que el sujeto parece dejarse absorber por lo ajeno, enajenarse, impregnarse de esa enajeneidad para retornar a sí impregnado y saturado de esa extraneidad asumida y apropiada, constituye el resorte vivo de todo autorrealizarse. En este sentido debe darse razón a Hegel contra de Marx que no supo descubrir el alcance autocreador de la alienación. Marx tuvo ojos sólo para el aspecto nega-

tivo y autodestructivo de la enajenación; ella impedía al hombre alcanzar la plenitud de su ser, y bastaba que ella fuera eliminada para alcanzar su felicidad: su visión del hombre, por plena y rica que desde otros puntos de vista aparezca, no iba más allá del goce de su ser estático en un utópico estado paradisíaco, en el que el sistema total de sus necesidades se encontrara satisfecho y cerrado para siempre el ciclo de sus posibilidades. Pero al lado de esta enajenación empobrecedora y anonadante hay otra enajenación que apunta a un sobrepasamiento. En ella el hombre se enajena de lo que es pero para llegar a ser algo más de lo que era, se exilia de su ser natural, para realizarse excéntricamente, desde más allá de sí mismo, más allá desde el que se le abren las perspectivas de su verdadero ser.

CUADERNOS DE HUMANITAS

[*Colección dirigida por ARTURO GARCIA ASTRADA*]

Nº 1 — GABRIEL MARCEL, *El misterio ontológico. Posición y aproximaciones concretas.*

Nº 2 — ALBERTO WAGNER DE REYNA, *Más allá de los linderos*

Nº 3 — CARLOS REYES M. CAJARDO, *La flor del Ilolay.*

Nº 4 — ABRAHAM WAISMANN, *Wilhelm Dilthey o la lírica del historicismo.*

Nº 5 — ROBERTO GARCÍA PINTO, *Autores y personajes.*

Nº 6 — EMILIO CARILLA, *Estudios de literatura argentina (Siglo XX).*

Nº 7 — DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, Jornadas de filosofía.

Nº 8 — JUAN DALMA, *La estatua ecuestre del Colleoni y su enigma.*

Nº 9 — CARLOS ASTRADA, *Dialéctica y positivismo lógico.*

Nº 10 — ALBERTO ROUGÉS, *Las jerarquías del ser y la eternidad.*

Nº 11 — BERNABÉ MARTÍNEZ RUIZ y RODOLFO ALBERTO CERVIÑO, *Hernán Mejía Miraval o la conquista del Tucumán.*

Nº 12 — MEISTER ECKEHART, *Cuestiones parisienses.*

Nº 13 — JORGE GALÍNDEZ, *El papel del cuerpo en la percepción.*

Nº 14 — OSCAR V. OÑATIVIA, *Dimensiones de la percepción.*

Nº 15 — HELLMUTH F. G. ALBERTSEN, *La épica juglaresca alemana del siglo XII.*

Nº 16 — SELVA E. SANTILLÁN DE ANDRÉS, *La vida humana en el subecumene ártico.*

Nº 17 — MIGUEL ANGEL VIRASORO, *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica.*

PARA UNA NUEVA IDEA DEL HOMBRE Y DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA. CUADERNOS DE HUMANITAS Nº 17, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 17 DE ABRIL DE 1964, EN LA IMPRENTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN (REPÚBLICA ARGENTINA).