CUESTIONES DE FILOSOFIA

PUBLICARÁ EN SUS PRÓXIMOS NÚMEROS:

- *ASPECTOS DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE:*

  J. ARTHUR GIANNOTTI: *Formalismo y dialéctica en las ciencias del hombre*
  ELISEO VERÓN: *Sociología e ideología*
  TULIO HALPERIN: *Cuestiones de metodología histórica*
  JOSÉ BLEJER: *Psicoanálisis y marxismo*
  La antropología: hoy, reportaje a CLAUDE LÉVI-STRAUSS
  Otros artículos

- *JEAN-PAUL SARTRE:*

  con colaboraciones de O. MASOTTA, L. ROZITCHNER, M. MAIDANIK, N. SCHNAITH, S. FISHER, M. A. GALMARINI, E. DE IPOLA y otros

- Además publicará artículos de JULES VUILLEMIN, GREGORIO KLIMOVSKY y LEÓN ROZITCHNER, y textos filosóficos fundamentales, aun no traducidos al español, como *El trabajo alienado,* de KARL MARX (nota preliminar y traducción de CARLOS GUERRERO) y *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?,* de EMMANUEL KANT.

CUESTIONES
DE FILOSOFÍA

HOMENAJE A MAURICE MERLEAU-PONTY

SUMARIO

MAURICE MERLEAU-PONTY	*EL FILÓSOFO Y SU SOMBRA*
ELISEO VERÓN	*MERLEAU-PONTY O LAS AVENTURAS DE LA FILOSOFÍA*
J. ARTHUR GIANNOTTI	*NOTAS PARA UN ANÁLISIS METODOLÓGICO DE "EL CAPITAL"*
LEÓN SIGAL	*EN TORNO A UNA INTERPRETACIÓN DE HEIDEGGER*
MARCO A. GALMARINI	*JASPERS Y LA POLÍTICA ACTUAL*
JORGE RAÚL LAFFORGUE	*DOS COMENTARIOS SOBRE LA FILOSOFÍA EN LA ARGENTINA*

Año I, núm. 1 **1er. trimestre 1962**

PARA la línea de pensamiento en que se sitúa esta publicación la filosofía está ligada a la realidad social en que surge. Una filosofía pura, una contemplación desinteresada de las contradicciones que atraviesan nuestro mundo y nuestras vidas, una meditación que flota en las cajas sin resonancia de una subjetividad atemporal son las ilusiones mistificadoras de las "bellas almas". Frente a la filosofía académica que se quiere una "inútil" meditación alejada de las preocupaciones contemporáneas y aun de todas las humanas, para nosotros la filosofía es útil. Ya sea que a pesar de sus pretensiones inútiles cumpla una función enmascaradora y deformante de la realidad ofreciendo los instrumentos ideológicos al régimen social imperante, a la opresión; ya sea que se postule como un pensamiento que trata de comprender el mundo y las relaciones humanas en totalidad y aspira a devenir práctica. Para nosotros la filosofía debe ser el esfuerzo por recuperar en el plano de la reflexión el contenido efectivo de la experiencia humana, conciliándose con la práctica. Esfuerzo íntimamente ligado con la toma de posición frente a la manera en que las filosofías realizan esa recuperación y a las raíces sociales a las que se vinculan.

Pero nuestros propósitos no pueden dejar de ser contradictorios. En efecto, una filosofía no puede ser hoy ni inmediatamente práctica ni totalmente abarcadora; a menos que se opte por conciliar en el pensamiento las contradicciones de la sociedad. Que sean contradictorios no implica que sean imposibles ni tampoco que se deba renunciar a abordarlos. Se trata, por el contrario, de emprender la crítica contra quienes ocultan la condición en que se realiza la reflexión y de mostrar hasta dónde esos propósitos pueden ser satisfechos. Lo primero remite a una labor de exégesis que nos hace salir del terreno que en la actualidad consideramos propiamente filosófico; lo segundo, al reconocimiento que esa satisfacción no puede lograrse mediante la afinación o el enriquecimiento de la razón, sino mediante la práctica que la filosofía sólo en forma parcial ilumina y a la que debe recurrir para ponerse a prueba.

No queremos, pues, escapar a este círculo, sino hacerlo patente e intentar conducirlo hasta sus últimas consecuencias. Conscientes de nuestras limitaciones y de las contradicciones de las que somos portadores, emprendemos un trabajo que se fija como una de sus primeras tareas la clarificación de su propia condición. Un trabajo que lejos de abandonar el rigor —más mentado que efectuado, por lo general— lo presupone y que se niega a reemplazar los textos de los filósofos por clasificaciones endurecidas, porque el modo propio en que la filosofía comprende la realidad no sólo exige la presencia personal, el compromiso de practicarla y de colaborar en las transformaciones históricas que la hagan práctica sino también el ejercicio del rigor fundado sobre la experiencia: los acontecimientos de nuestro mundo, la ciencia, el arte, la vida cotidiana.

En términos generales, éstos son los propósitos. No es en este plano enunciativo donde queremos apresarlos sino en sus desarrollos.

Sólo queremos señalar, en función de lo dicho, los objetivos más particularizados que nos guían y que definen en nuestro medio una actitud combativa. *Porque, entre nosotros, efectuar los puntos siguientes es, en efecto, asumir una actitud combativa:*

1) *poner a prueba la posibilidad de hacer filosofía fuera de los claustros académicos;*
2) *abrirse al* contenido efectivo *de la experiencia histórica de nuestra época vivida desde los países latinoamericanos;*
3) *rechazar el dogmatismo y el sectarismo en todas sus formas, sin que ello signifique adoptar una erudita indiferencia, y*
4) *tomar posición frente al pasado y al presente filosóficos del medio latinoamericano.*

Nos queda agradecer a todos aquellos que han hecho posible esta publicación: amigos, adherentes y avisadores. De ellos y de quienes en el futuro se acerquen a esta empresa que se propone como abierta y común en el reconocimiento de la solidaridad de preocupaciones, en la afirmación del esfuerzo por comprender y hacer inteligible nuestra realidad, depende la continuidad de CUESTIONES DE FILOSOFIA.

CUESTIONES DE FILOSOFIA

AÑO I, NÚM. 1 — 1er. TRIMESTRE DE 1962

HOMENAJE A MERLEAU-PONTY

SINGULAR es el homenaje que rendimos al ilustre filósofo recientemente fallecido. Un homenaje, ante todo, polémico. Esta circunstancia nos remite a la problemática de la comunicación de las conciencias —como Merleau-Ponty lo dice de Husserl— que tanto le preocupó. Pero nosotros no creemos que haya que intentar poner de relieve lo impensado en la obra del pensador francés. Al contrario, creemos que lo que se debe hacer es desplegar el sentido inscripto en ella que se da hoy —a pesar de que Merleau-Ponty se encontraba en los años de madurez— como cerrada, como no truncada por la muerte.

La trayectoria del filósofo se inicia con los esbozos de una filosofía estructuralista. Ya la 'fenomenología de la percepción' parece deformar ese programa al centrar todos los análisis en torno al cuerpo viviente *reduciendo los niveles estructurales a meros estratos de significación. La filosofía estructuralista desemboca en una filosofía del sentido que en los últimos trabajos presupone un irrelativo: el 'Ser' "que se cumple a través del hombre".*

*En "El Filósofo y su sombra" * que publicamos aquí tenemos una de las claves de la filosofía de Merleau-Ponty: su interpretación de la fenomenología de Husserl a la luz de sus últimas reflexiones —tan próximas a las de Heidegger— y el modo como esa interpretación hace influir la teleología husserliana con el 'Ser'. Por su parte, nuestro compañero del consejo de redacción, Eliseo Verón, en "Merleau-Ponty o las aventuras de la filosofía", analiza su obra mostrando la correlación entre sus posiciones políticas y el pasaje de su diálogo con el marxismo al anti-marxismo con la evolución de su pensamiento filosófico.*

* "Le Philosophe et son ombre" apareció en *Edmund Husserl. 1859-1959;* Phenomenologica, 4. La Haye, Martinus Nijhof, 1959; y fue recogido posteriormente en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

El filósofo y su sombra

POR MAURICE MERLEAU-PONTY

La tradición es olvido de los orígenes, decía el último Husserl. Precisamente porque le debemos mucho, no estamos en condiciones de ver claramente lo que le pertenece. Con respecto a un filósofo cuya empresa ha despertado tantos ecos y aparentemente tan lejanos del punto en que se situaba él mismo, toda conmemoración es también traición, sea que le hagamos el homenaje muy superfluo de nuestros pensamientos, como para encontrarles un garante al que no tienen derecho, sea que, al contrario, con un respeto que no deja de guardar las distancias, lo reduzcamos demasiado estrictamente a lo que él mismo quiso y dijo... Pero estas dificultades, que son ecos de la comunicación entre los "ego", Husserl justamente las conocía bien, y no nos deja sin recursos frente a ellas. Me reclamo al otro, lo hago con mis propios pensamientos: ello no es un fracaso de la percepción del otro, es la percepción del otro. No lo abrumaríamos con nuestros comentarios inoportunos, no lo reduciríamos con avaricia a lo que le es objetivamente dado, si primero no estuviera allí para nosotros, sin duda, no con la evidencia frontal de una cosa, sino instalado a través de nuestro pensamiento, reteniendo en nosotros, como otro nosotros mismos, una región que sólo a él pertenece. Entre una historia de la filosofía "objetiva" que mutilara a los grandes filósofos de lo que han dado a pensar a los otros, y una meditación disfrazada de diálogo, donde hiciéramos las preguntas y las respuestas, debe haber un medio, donde el filósofo del que se habla y el que habla están conjuntamente presentes, aunque sea, aún en derecho, imposible separar a cada instante lo que es de cada uno.

Si se cree que la interpretación está constreñida bien a deformar, bien a retomar literalmente, es porque se desea que la significación de una obra sea totalmente positiva, y susceptible en derecho de un inventario que delimite lo que es y lo que no es. Pero esto es equivocarse sobre la obra y sobre el pensar. "Cuando se trata del pensar, escribe más o menos Heidegger, cuanto más grande es la obra hecha —que no coincide de ningún modo con la extensión y el número de los escritos— tanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir, lo que a través de esta obra y por ella sola, viene hacia nosotros como nunca todavía pensado"[1]. Cuando Husserl termina su vida, hay un impensado de Husserl, que es muy de él y que, sin embargo, se abre sobre otra cosa. Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir por ellos un dominio a pensar, que todavía no pensamos. Así como el mundo percibido no se sostiene sino por los reflejos, las sombras, los niveles, los horizontes entre las cosas, que no son cosas y que no son nada y que, al contrario, delimitan los campos de variación posible en la misma cosa y el mismo mundo, de igual modo la obra y el pensamiento de un filósofo están hechos también con ciertas articulaciones entre las cosas dichas, con respecto a las cuales no hay dilema entre la interpretación objetiva y lo arbitrario, puesto que no son *objetos* de pensamiento, puesto que, como la sombra y el reflejo, se los destruiría si se los sometiera a la observación analítica o al pensamiento aislante y puesto que no se les puede ser fiel y reencontrarlos sino pensándolos de nuevo.

Quisiéramos tratar de evocar este impensado de Husserl, al margen de algunas viejas páginas. Esto parecería temerario por parte de alguien que no ha conocido ni la conversación cotidiana, ni aún la enseñanza de Husserl. Quizás, sin embargo, este ensayo tenga su lugar al lado de otras aproximaciones. Porque, a las dificultades de la comunicación con una obra, se agregan para aquellos que han conocido al Husserl visible, las de la comunicación con un autor. Ciertos recuerdos traen aquí el socorro de una incidencia, de un cortocircuito de la conversación, pero otros enmascararían más bien al Husserl "trascendental", aquel que hoy se instala solemnemente en la historia de la filosofía, no porque sea una ficción, sino porque es Husserl liberado de su vida, devuelto a la conversación con sus pares y a su audacia omnitemporal. Como todos nuestros vecinos —y, además, con el poder de fascinación y decepción del genio—, Husserl presente en persona no podía, imagino, dejar en reposo a quienes lo rodeaban: toda la vida filosófica de ellos debió estar por un tiempo en esa ocupación extraordinaria e inhumana de asistir al nacimiento continuo de un pensamiento, acecharlo día tras día y ayudarlo a objetivarse o aun a existir como pensamiento comunicable. ¿Como podrían luego, cuando la muerte de Husserl y su propio crecimiento los han devuelto a la soledad adulta, reencontrar fácilmente el sentido pleno de sus meditaciones de antaño, que proseguían, es cierto, libremente según Husserl o contra Husserl, pero en todo caso a partir de él? Se le reúnen a través de su pasado. ¿Este camino es más corto que el de la obra? Por haber puesto al principio toda la filosofía en la fenomenología, ¿no arriesgan ahora ser

[1] "Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d.h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt." (*Der Satz vom Grund*, pp. 123-124.)

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

demasiado severos para ella al mismo tiempo que para su juventud, y reducir a lo que han sido en su contingencia original y en la humildad empírica tales motivos fenomenológicos que, al contrario, conservan para el espectador extranjero todo su relieve?

Sea el tema de la reducción fenomenológica —que, como se sabe, nunca ha dejado de ser para Husserl una posibilidad enigmática y sobre el que siempre ha vuelto. Decir que nunca ha logrado asegurar las bases de la fenomenología, sería equivocarse respecto a lo que buscaba. Los problemas de la reducción no son para él algo previo o un prefacio: son el comienzo de la investigación, son en un sentido el todo, puesto que la investigación es, como él dijo, comienzo continuado. No hay que imaginarse a Husserl molesto aquí por obstáculos malhadados: el señalar los obstáculos es el sentido mismo de su búsqueda. Uno de sus "resultados" es comprender que el movimiento de retorno sobre nosotros mismos —de "regreso a nosotros mismos", decía San Agustín— está como desgarrado por un movimiento inverso *que suscita.* Husserl redescubre esta identidad del "entrar en sí" y del "salir de sí" que, para Hegel, definía el absoluto. Reflexionar —lo ha dicho en *Ideen I*— es develar un irreflexivo que está a distancia, puesto que ya no somos, ingenuamente él, y del que no podemos dudar sin embargo que la reflexión lo alcance, puesto que gracias a ella tenemos noción de él. No es entonces lo irreflexivo lo que pone en duda la reflexión, sino que es la reflexión la que se cuestiona a sí misma, porque su esfuerzo de continuación, de posesión, de interiorización o de inmanencia no tiene sentido por definición, sino respecto a un término ya dado y que se retira en su trascendencia bajo la mirada misma que va a buscarlo.

Y cuando Husserl reconoce a la reducción caracteres contradictorios no lo hace por azar ni por ingenuidad. Dice allí lo que quiere decir, lo que es impuesto por la situación de hecho. Nosotros no debemos olvidar una mitad de la verdad. Por un lado, entonces, la reducción sobrepasa la actitud natural. No es "de naturaleza" (*natural*) [2], lo que quiere decir que el pensamiento reducido no interesa más a la Naturaleza de las ciencias de la Naturaleza, sino, en cierto sentido, es el "contrario de la Naturaleza" [3], a saber la Naturaleza como "sentido puro de los actos que componen la actitud natural" [4]; la Naturaleza es de nuevo el noema que siempre ha sido, reintegrada a la conciencia que siempre y parte por parte ha constituido. En el régimen de la "reducción", no hay más que la conciencia, sus actos y su objeto intencional, lo que permite a Husserl escribir que hay una relatividad de la Naturaleza al espíritu, que la Naturaleza es lo relativo y el espíritu lo absoluto [5].

[2] *Ideen II, Husserliana,* Bd. IV, p. 180.

[3] "Ein Widerspiel der Natur", *ibid.*

[4] *Ibid.*, p. 174: "Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende Akte".

Pero esto no es la verdad entera: que *no* haya Naturaleza *sin* espíritu, o que se pueda *suprimir* en pensamiento la Naturaleza *sin* suprimir el espíritu, no quiere decir que la Naturaleza sea una producción del espíritu ni que ninguna combinación, aun sutil, de estos dos conceptos alcance a dar la fórmula filosófica de nuestra situación en el ser. Se puede pensar el espíritu sin la Naturaleza y no se puede pensar la Naturaleza sin el espíritu. Pero quizá no es según la bifurcación de la Naturaleza y del espíritu como debemos pensar el mundo y nosotros mismos. El hecho es que las descripciones más célebres de la fenomenología siguen una dirección que no es la de la "filosofía del espíritu". Cuando Husserl dice que la reducción sobrepasa la actitud natural, agrega inmediatamente que este sobrepasamiento conserva "el mundo entero de la actividad natural". La trascendencia misma de ese mundo debe conservar un sentido para la mirada de la conciencia "reducida", y la inmanencia trascendental no puede ser su simple antítesis. Desde las *Ideen II,* parece claro que la reflexión no nos instala en un medio cerrado y trasparente, que no nos hace pasar, al menos inmediatamente, de lo "objetivo" a lo "subjetivo", que tiene más bien como función develar una tercera dimensión donde esa distinción se hace problemática. Hay, en efecto, un Yo que se vuelve "indiferente", puro "conocedor", para captar sin desperdicio, extender delante de él, "objetivar" todas las cosas y adquirir su posesión intelectual; una actitud "teórica" pura, que apunta a "tornar visibles las relaciones que pueden procurar el saber del ser en estado naciente" [6]. Pero precisamente ese Yo no es el filósofo, esa actitud no es la filosofía, sino la ciencia de la Naturaleza; más profundamente, una cierta filosofía de donde nacieron las ciencias de la Naturaleza, que volvía al Yo puro y a su correlativo las "cosas simplemente cosas" (*blosze Sachen*), despojadas de todo predicado práxico y de todo predicado de valor. Ya desde las *Ideen II* la reflexión husserliana elude el *tête-à-tête* del sujeto puro y de las puras cosas. Busca *debajo* lo fundamental. No es mucho decir que el pensamiento de Husserl va a otra parte, que no ignora la pura correlación del sujeto y del objeto, la sobrepasa muy deliberadamente, puesto que la presenta como relativamente fundada, verdadera a título derivado, como resultado constitutivo que se compromete en justificar en su lugar y a su hora.

¿Pero a partir de qué y frente a qué instancia más profunda? Lo que es falso en la ontología de las *blosze Sachen,* es que absolutiza una actitud de pura teoría (o de idealización), es que omite o toma como siendo de suyo una relación con el ser que funda aquélla y mide su

[5] *Ideen II,* p. 297.

[6] *Ibid.*, p. 26: "Zusammenhänge sichtbar zu machen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

valor. Relativamente a este *naturalismo*, la actitud *natural* comporta una verdad superior que es necesario reencontrar. Porque no hay nada menos naturalista que ella. No vivimos naturalmente en el universo de las *blosze Sachen*. Antes de cualquier reflexión, en la conversación, en el uso de la vida, mantenemos una "actitud personalista" de la cual el naturalismo no puede dar cuenta, y las cosas son entonces para nosotros, no la naturaleza en sí, sino "nuestro entorno" [7]. Nuestra más natural vida de hombres apunta a un medio ontológico que es distinto de aquel del en sí, y el que entonces, en el orden constitutivo, no puede ser derivado de él. Aun tocando las cosas, sabemos de ellas, en la actitud natural, mucho más que lo que la actitud teórica puede decirnos, y sobre todo lo sabemos de otro modo. La reflexión habla de nuestra relación natural con el mundo como de una "actitud", es decir de un conjunto de "actos". Pero se trata allí de una reflexión que se presupone en las cosas, que no ve más allá de sí misma. Al mismo tiempo que intenta el retomar universal, la de Husserl nota que hay allí, en lo irreflexivo, "síntesis que residen más acá de toda tesis" [8]. La actitud natural sólo deviene verdaderamente una actitud, un tejido de actos judicativos y proposicionales, cuando se hace tesis naturalista. Permanece indemne a los agravios que se puede hacer al naturalismo, porque está "antes de toda tesis", porque es el misterio de una *Weltthesis* antes de todas las tesis, de una fe primordial, de una opinión originaria (*Urglaube, Urdoxa*), dice en otra parte Husserl, las que no son aun en derecho traducibles en términos de saber claro y distinto, y que, más viejas que cualquier "actitud", cualquier "punto de vista", nos dan, no una representación del mundo, sino el mundo mismo. Esta apertura al mundo, no puede ser "sobrepasada" por la reflexión, sino usando poderes que le debe. Hay una claridad, una evidencia propia de la zona de la *Weltthesis* que no deriva de la de nuestras tesis, un develamiento del mundo precisamente por su disimulación en el claroscuro de la doxa. Si Husserl dice con insistencia que la reflexión fenomenológica comienza en la actitud natural —lo vuelve a decir en *Ideen II* para remitir a lo constituido el análisis que acaba de hacer de las implicaciones corporal e intersubjetiva de las *blosze Sachen* [9]—, no es sólo un modo de expresar que hay que empezar y pasar por la opinión antes de llegar al saber: la doxa de la actitud natural es una *Urdoxa*, opone a lo originario de la conciencia teórica lo originario de nuestra existencia, sus títulos de prioridad son definitivos y la conciencia reducida debe dar cuenta de ellos. La verdad es que las relaciones de la actitud natural y de la actitud trascendental no son sencillas, que no están una al lado de la otra, o una después de la otra, como lo falso o lo aparente y lo verdadero. Hay una preparación de la fenomenología en la actitud natural. La actitud natural, reiterando sus propios pasos, cae en la fenomenología; ella misma se sobrepasa en la fenomenología y en consecuencia no se sobrepasa. Recíprocamente, la actitud trascendental a pesar de todo es aún natural (*natürlich*) [10]. Hay una verdad de la actitud natural, una verdad aún, segunda y derivada, del naturalismo. "La realidad del alma está fundada sobre la materia corporal y no ésta sobre el alma. Más generalmente, el mundo material es, en el interior del mundo objetivo total, que llamamos Naturaleza, un mundo cerrado sobre sí y particular, que no necesita el apoyo de ninguna otra realidad. Por el contrario, la existencia de realidades espirituales, de un mundo del espíritu real, está ligada a la existencia de una naturaleza en el sentido primario, el de la naturaleza material, y esto no por razones contingentes sino por razones de principio. Mientras que la *res extensa*, cuando interrogamos su esencia, no contiene nada que dependa del espíritu, ni nada que exija mediatamente (*über sich hinaus*) una conexión con un espíritu real, encontramos en cambio que un espíritu real, por esencia, sólo puede estar ligado a la materialidad, como espíritu real de un cuerpo." [11] Citamos estas líneas sólo para hacer contrapeso a aquellas que afirmaban la relatividad de la Naturaleza y la irrelatividad del espíritu, y destruían la suficiencia de la Naturaleza y la verdad de la actitud natural reafirmadas aquí. En resumidas cuentas la fenomenología no es ni un materialismo ni una filosofía del espíritu. Su operación propia es develar la capa pre-teorética donde las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son sobrepasadas.

¿Cómo esta infraestructura, secreto de los secretos, más acá de nuestras tesis y de nuestra teoría, podrá a su vez reposar sobre los *actos* de la conciencia absoluta? ¿Acaso el descenso al dominio de nuestra "arqueología" deja intactos nuestros instrumentos de análisis? ¿No modifica en nada nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad, nuestra ontología? ¿Después como antes, acertamos al buscar en una analítica de los actos lo que lleva en última instancia nuestra vida y la del mundo? Se sabe que Husserl nunca se ha explicado mucho a este respecto. Algunas palabras están allí, como índices que señalan el problema, que señalan un impensado a pensar. Primero el de una "constitución preteorética" [12], encargada de dar cuenta de los "pre-datos" [13], de esos núcleos de significación alrededor de los cuales gravitan el mundo y el hombre, y de los que se puede decir indiferentemente (como Husserl dice del cuerpo) que siempre son para nosotros "ya constituidos" o que no son "nunca completamente constituidos"; en resumen que con respecto a ellos la conciencia

[7] *Ideen II*, p. 183: "Unsere Umgebung".
[8] *Ibid.*, p. 22: "Synthesen, die vor aller Thesis liegen".
[9] *Ideen II*, p. 174.

[10] *Ibid.*, p. 180: "Eine Einstellung... die in gewissem Sinn sehr natürlich ... ist".
[11] *Ideen III*, *Husserliana*, Bd. V, Beilage I, p. 117.
[12] *Ideen II*, p. 5: "Vortheoretische Konstituierung".
[13] *Ibid.*, "Vorgegebenheiten".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

siempre está atrasada o adelantada, nunca es contemporánea. Sin duda es pensando en esos seres singulares que Husserl evocaba en otra parte una constitución que no procediera por captación de un contenido como ejemplar de un sentido o de una esencia (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), una intencionalidad operante o latente como la que anima el tiempo, más vieja que la intencionalidad de los *actos* humanos. Es necesario que haya para nosotros seres todavía no llevados al ser por la actividad centrífuga de la conciencia, significaciones que ella no confiere espontáneamente a los contenidos, los cuales participan oblicuamente en un sentido, lo indican sin alcanzarlo y sin que aún sea legible en ellos como el monograma o la impronta de la conciencia tética. Aquí hay todavía agrupamientos de hilos intencionales alrededor de ciertos nudos que los ordenan, pero la serie de retrorefe-rencias (*Rückdeutungen*) que nos lleva siempre más profundamente no podría acabarse con la posesión intelectual de un noema: hay una sucesión ordenada de pasos, pero es sin fin ni comienzo. Tanto como por el torbellino de la conciencia absoluta, el pensamiento de Husserl es atraído por la ecceidad de la Naturaleza. A falta de tesis explícitas sobre la relación del uno con el otro, sólo nos queda por interrogar las muestras de "constitución preteorética" que nos da y formular, por nuestra cuenta y riesgo, el impensado que creemos adivinar en él. Incontestablemente hay algo entre la Naturaleza trascendente, el en sí del naturalismo, y la inmanencia del espíritu, de sus actos y de sus noemas. En este entre-dos debemos intentar avanzar.

Las *Ideen II* sacan a luz, bajo la "cosa material objetiva", una red de implicaciones donde no se siente más la pulsación de la conciencia constituyente. Entre los movimientos de mi cuerpo y las "propiedades" de la cosa que ellos revelan, la relación es la del "yo puedo" a las maravillas que está en su poder suscitar. Es necesario sin embargo que mi cuerpo esté él mismo engranado en el mundo visible: saca justamente su poder del hecho de tener un lugar desde *dónde* ve. Es entonces una cosa, pero una cosa en la que resido. Está, si se quiere, del lado del sujeto, pero no es extraño a la localidad de las cosas: entre él y ellas, la relación es la del aquí absoluto al allí, del origen de las distancias a la distancia. Es el campo en que mis poderes perceptivos están localizados. ¿Pero cuál es entonces el lazo entre ellos y él, si no es la co-variación objetiva? Si una conciencia, dice Husserl, sintiera saciedad cuando el tanque de agua de una locomotora está lleno, y calor cada vez que el hogar está encendido, por ello la locomotora no sería el cuerpo de esa conciencia [14]. ¿Qué hay entonces, entre mi cuerpo y yo, además de las regularidades de la causalidad ocasional? Hay una relación de mi cuerpo a mí mismo que hace de él el *vinculum* del yo y de las cosas. Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, yo

[14] *Ideen III*, Beilage I, p. 117.

la siento como una "cosa física", pero en el mismo momento, si consiento, se produce un acontecimiento extraordinario: he aquí que mi mano izquierda también empieza a sentir mi mano derecha, *es wird Leib, es empfindet* [15]. La cosa física se anima, o más exactamente permanece lo que era, el acontecimiento no la enriquece, pero una potencia exploradora viene a posarse sobre ella o a habitarla. En consecuencia me toco tocando, mi cuerpo cumple "una suerte de reflexión". En él, por él, no hay sólo relación en sentido único del que siente a lo que siente: la relación se invierte, la mano tocada se hace tocante, y estoy obligado a decir que el tacto está aquí extendido en el cuerpo, que el cuerpo es "cosa sintiente", "sujeto-objeto" [16].

Es necesario ver claramente que esta descripción trastorna también nuestra idea de la cosa y del mundo, y que conduce a una rehabilitación ontológica de lo sensible. Porque en adelante podemos decir literalmente que el espacio mismo se sabe a través de mi cuerpo. Si la distinción del sujeto y del objeto está confundida en mi cuerpo (¿y sin duda la de la noesis y del noema?) lo está también en la cosa, que es el polo de las operaciones de mi cuerpo, el término donde acaba su exploración [17], tomada entonces en el mismo tejido intencional que él. Cuando se dice que la cosa percibida es captada "en persona" o "en su carne" (*leibhaft*), hay que tomar esto al pie de la letra: la carne de lo sensible, ese grano compacto que detiene la exploración, ese óptimo que la termina, reflejan mi propia encarnación y son su contrapartida. Hay allí un género del ser, un universo con su "sujeto" y su "objeto" sin parangón, la articulación de uno con el otro y la definición una vez por todas de un "irrelativo" de todas las "relatividades" de la experiencia sensible, que es el "fundamento de derecho" para todas las construcciones del conocimiento [18]. Todo el conocimiento, todo el pensamiento objetivo viven de este hecho inaugural que he sentido, que he tenido, con este color o cualquiera sea el sensible en cuestión, una existencia singular que detenía de golpe mi mirada, y sin embargo le prometía una serie de experiencias indefinidas, concreción de posibles ya reales en los lados escondidos de la cosa, lapso de duración dado de una vez. La intencionalidad que une los momentos de mi exploración, los aspectos de la cosa, y las dos series, una a la otra, no es la actividad de ligazón del sujeto espiritual, ni las puras conexiones del ob-jeto, es la transición que yo efectúo como sujeto carnal de una fase del movimiento a la otra, siempre posible para mí por principio porque soy este animal de percepciones y de movimientos que se llama un cuerpo. Ciertamente, hay allí un problema: ¿qué será entonces la

[15] *Ideen II*, p. 145.
[16] *Ibid.*, p. 119: "Empfindendes Ding". *Ibid.*, p. 124: "Das subjektive Objekt".
[17] *Ideen II*, p. 60: "Die Erfahrungstendenz terminiert in ihr, erfüll sich in ihr".
[18] *Ibid.*, p. 76: "Rechtsgrund".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

intencionalidad si no es ya la captación por el espíritu de una materia sensible como ejemplar de una esencia, la recognición en las cosas de lo que en ellas hemos puesto? Tampoco puede ser el funcionamiento experimentado de una preordenación o de una teleología trascendentes, o, en sentido cartesiano, de una "institución de la naturaleza" que opera en nosotros sin nosotros; sería en el momento en que acabamos de distinguirlos, reintegrar el orden de lo sensible al mundo de los proyectos objetivos o de los planes, sería olvidar que es el *ser a distancia*, el atestiguamiento fulgurante aquí y ahora de una riqueza inagotable, que las cosas están sólo entreabiertas delante de nosotros, develadas y escondidas: tan mal damos cuenta de todo esto haciendo del mundo un *fin* como haciendo de él una *idea*. La solución, si la hay, sólo puede consistir en interrogar esta capa de lo sensible o rendirnos a sus enigmas.

Estamos todavía lejos de las *blosze Sachen* cartesianas. La cosa para mi cuerpo es la cosa "solipsista", no es todavía la cosa misma. Está tomada en el contexto de mi cuerpo, el que pertenece al orden de las cosas sólo por su borde o su periferia. El mundo no se ha cerrado todavía sobre él. Las cosas que él percibe serían verdaderamente el ser sólo si yo supiera que son vistas por otros, que son presuntamente visibles para todo espectador que merezca tal nombre. El en sí no aparecerá sino después de la constitución del otro. Pero los pasos constitutivos que nos separan todavía de él son del mismo tipo que el develamiento de mi cuerpo, utilizan, como veremos, un universal que él ya ha hecho aparecer. Mi mano derecha asistía al advenimiento del tocar activo en mi mano izquierda. No es de modo diferente como el cuerpo del otro se anima delante de mí, cuando estrecho la mano a otro hombre o cuando solamente la miro [19]. Al aprender que mi cuerpo es "cosa sintiente", que es excitable (*reizbar*) —él y no solamente mi "conciencia"— me he preparado para comprender que hay otros *animalia* y posiblemente otros hombres. Es necesario ver bien que no hay allí ni comparación, ni analogía, ni proyección o "introyección" [20]. Si, al estrechar la mano del otro hombre, tengo la evidencia de su ser-ahí, es porque ella sustituye a mi mano izquierda, porque mi cuerpo anexa el cuerpo del otro en esta "suerte de reflexión" de la que paradojalmente es el asiento. Mis dos manos son "copresentes" o "coexisten" porque son las manos de un solo cuerpo: el otro aparece por extensión de esta copresencia [21], él y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad. La experiencia del otro para Husserl es primeramente "estesiológica" y ella debe serlo si el otro existe efectivamente, y no como el término ideal, la cuarta proporcional que viniera a completar las relaciones de mi conciencia con mi cuerpo objetivo y con el suyo.

[19] *Ideen II*, pp. 165-166.
[20] *Ibid.*, p. 166: "Ohne Introjektion".
[21] *Ideen II*, "übertragene Kompräsenz".

Lo que percibo primero, es otra "sensibilidad" (*Empfindbarkeit*) y a partir de allí solamente, otro hombre y otro pensamiento. "Ese hombre ve y entiende; sobre la base de sus percepciones, lleva tales y cuales juicios, plantea tales y cuales evaluaciones o voliciones, según todas las diferentes formas posibles. Que «en» él, en ese hombre, un «yo pienso» surja, es un hecho de naturaleza (*Naturfaktum*) fundado sobre el cuerpo y sobre los acontecimientos corporales, determinado por la conexión causal y sustancial de la Naturaleza (...)" [22].

Se preguntará cómo puedo hacer extensivo a los espíritus la copresencia de los cuerpos, y si no es por medio de un retorno sobre mí que vuelve a traer la proyección o la introyección: ¿no es acaso en mí que sé que una *"Empfinbarkeit"* de los campos sensoriales, presupone una conciencia o un espíritu? Pero primero, la objeción postula que el otro puede ser para mí espíritu exactamente en el sentido en que lo soy para mí mismo, y después de todo nada es menos seguro; el pensamiento de los otros no es para nosotros nunca *totalmente* un pensamiento. La objeción implicaría además que el problema es aquí constituir otro espíritu, mientras que el constituyente es todavía él mismo sólo carne animada; nada impide reservar para el momento en que hablará y escuchará el advenimiento de otro que, él también, hable y escuche. Pero sobre todo la objeción ignoraría aquello mismo que Husserl quiso decir, a saber, *que no hay constitución de un espíritu para un espíritu, sino de un hombre para un hombre.* Por efecto de una elocuencia singular del cuerpo visible la *Einfühlung* va del cuerpo al espíritu. Cuando, por una primera "invasión intencional" [23], otro cuerpo explorado, otro comportamiento se me aparece, es el hombre en bloque quien me es dado con todas las posibilidades, cualesquiera que sean; de ellas tengo en mi posesión, en mi ser encarnado, el irrecusable atestiguamiento. Nunca podré con todo rigor pensar el pensamiento del otro: puedo pensar *que* él piensa, construir, detrás de ese maniquí, una presencia para sí sobre el modelo de la mía, pero soy todavía yo el que pone en él; entonces verdaderamente hay "introyección". Por el contrario, que ese hombre *vea*, que mi mundo sensible sea también el suyo, lo sé sin objeción, porque *asisto a su visión*, ella se ve en la captación del espectáculo por sus ojos, y cuando digo: veo *que* ve, ya no hay, como en: pienso *que* piensa, encajamiento de dos proposiciones una en otra, y visión "principal" y visión "subordinada" se descentran una a la otra. Había allí una forma que se me parece, pero ocupada en labores secretas, poseída por un sueño desconocido. De repente una luz apareció un poco debajo y delante de los ojos, la mirada se levanta y viene a captar las cosas mismas que veo. Todo lo que de mi parte se apoya sobre el animal de percepciones y de movimientos, todo lo

[22] *Ibid.*, p. 181.
[23] "Intentionale Ueberschreiten". Esta expresión es empleada en las *Meditaciones cartesianas.*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

que podré construir sobre él —y mi "pensamiento" también, pero como modalización de mi presencia en el mundo— cae de golpe en el otro. Digo que hay allí un hombre y no un maniquí, como veo que la mesa está allí, y no una perspectiva o una apariencia de la mesa. Es cierto: *no* lo reconocería si *no* fuera un hombre yo mismo; si *no* tuviera yo (o no creyera tener conmigo) el contacto absoluto del pensamiento, entonces otro *cogito* no surgiría delante de mí; pero estas tablas de ausencia no traducen lo que acaba globalmente de suceder, anotan solidaridades parciales que derivan del advenimiento del otro y no lo constituyen. Toda introyección presupone lo que se quisiera explicar sin ella. Si fuera verdaderamente mi "pensamiento" lo que tuviera que poner en el otro, no lo pondría nunca: nunca ninguna apariencia tendría la virtud de convencerme que hay allí un *cogito* ni podría motivar la trasferencia, cuando toda la fuerza convincente del mío se reduce a que soy yo. Si el otro debe existir para mí, es necesario que sea primero por debajo del orden del pensamiento. Aquí, la cosa es posible porque la apertura perceptiva al mundo, más bien desposesión que posesión, no pretende el monopolio del ser, y no instituye la lucha a muerte de las conciencias. Mi mundo percibido, las cosas entreabiertas delante de mí, tienen, en su espesor, con qué proveer de "estados de conciencia" a más de un sujeto sensible, tienen derecho a otros testigos que yo. Que se dibuje un comportamiento en ese mundo que me sobrepasa ya, no es sino una dimensión más en el ser primordial, que las comporta todas. Desde la capa "solipsista" entonces, el otro no es imposible, porque la cosa sensible es abierta. Deviene actual cuando otro comportamiento y otra mirada toman posesión de mis cosas, y aun esto se hace, esta articulación en mi mundo de otra corporeidad, se efectúa sin introyección, porque mis sensibles, por su aspecto, su configuración, su textura carnal, realizaban ya el milagro de cosas que son cosas por el hecho de estar ofrecidas a un cuerpo, hacían de mi corporeidad una prueba del ser. El hombre puede hacer el alter ego que no puede hacer el "pensamiento", porque está fuera de sí en el mundo y porque un ek-stasis es composible con otros. Y esta posibilidad se cumple en la percepción como *vinculum* del ser bruto y de un cuerpo. Todo el enigma de la *Einfühlung* está en su fase inicial, "estesiológica", y está resuelta porque es una percepción. El que "pone" al otro hombre es sujeto percipiente, el cuerpo del otro es cosa percibida, el otro mismo es "puesto" como "percipiente". Sólo se trata de co-percepción. Veo que ese hombre allí ve, como toco mi mano izquierda tocando mi mano derecha.

El problema de la *Einfühlung* como el de mi encarnación desemboca en la meditación de lo sensible, o, si se prefiere, se transporta en él. El hecho es que lo sensible, que se anuncia a mí en mi vida más estrictamente privada, interpela en ella toda otra corporeidad. Es el ser que me alcanza en lo más secreto, pero también que alcanzo en estado bruto o salvaje, en un absoluto de presencia que posee el secreto del mundo, de los otros y de lo verdadero. Hay allí "objetos" "que no están solamente presentes originariamente a un sujeto, pero que, si lo están a un sujeto, pueden idealmente ser dados en presencia originaria a todos los otros sujetos (desde que están constituidos). La totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que para todos los sujetos comunicantes constituyen un dominio de presencia originaria común, es la Naturaleza en sentido primero y originario" [24]. Quizá en ningún lugar se ve mejor que en estas líneas el doble sentido de la reflexión husserliana, analítica de las esencias y analítica de las existencias. Porque es "idealmente" (*idealiter*) que lo que es dado a un sujeto lo es por principio a cualquier otro, pero es de la "presencia originaria" de lo sensible que vienen la evidencia y la universalidad que son llevadas por estas relaciones de esencia. Que se relean, si se dudara, las páginas extraordinarias [25] donde Husserl deja comprender que, aun si se entendiera el poner el ser absoluto o verdadero como correlativo de un espíritu absoluto, sería necesario para merecer su nombre que tuviera alguna relación con lo que nosotros hombres llamamos el ser; que el espíritu absoluto y nosotros debiéramos reconocernos, así como dos hombres "sólo comprendiéndose pueden reconocer que las cosas que ve uno y que el otro ve son *las mismas*" [26]; que entonces el espíritu absoluto debiera ver las cosas "a través de las apariencias sensibles que puedan ser intercambiadas entre él y nosotros en un acto de comprensión recíproca —o al menos en una comunicación en sentido único— así como nuestros fenómenos pueden ser intercambiados entre nosotros hombres", y, por fin, que "debiera tener también un cuerpo, lo que entrañaría la dependencia con respecto a los órganos de los sentidos". Ciertamente, hay más cosas en el mundo y en nosotros que lo que es sensible en el sentido restringido de la palabra. La vida misma del otro no me es dada con su comportamiento. Sería necesario para tener acceso a ella que yo fuese el otro mismo. Correlativamente, cualesquiera que fueran mis pretensiones para captar el ser mismo en lo que percibo, estoy a los ojos del otro, encerrado en mis "representaciones", permanezco más acá de su mundo sensible y lo trasciendo. Pero es porque utilizamos una noción mutilada de lo sensible y de la Naturaleza. Kant decía que ella es el "conjunto de los objetos de los sentidos" [27], Husserl reencuentra lo sensible como forma universal del ser bruto. Lo sensible, no es solamente las cosas, es también todo lo que se dibuja, aún en forma cóncava, todo lo que deja rastros, todo lo que figura, aun a título de digresión y como cierta ausencia: "Lo que puede ser captado por la experiencia en el sentido originario de la palabra, el ser que puede

[24] *Ideen II*, p. 163.
[25] *Ibid.*, p. 85.
[26] *Ibid.*
[27] "Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne" (*Krit. der Urteilskraft.*)

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ser dado en presencia originaria (*das urpräsentierbare Sein*) no es todo el ser, y tampoco todo el ser del que se tiene experiencia. Los *animalia* son realidades que no pueden ser dadas en presencia originaria a varios sujetos: encierran subjetividades. Son especies de objetos muy particulares que son dados originariamente de tal manera que presuponen presencias originarias sin poder ellos mismos ser dados en presencia originaria" [28]. Los *animalia* y los hombres son esto: seres absolutamente presentes que tienen una estela negativa. Un cuerpo percipiente que veo es también una cierta ausencia que su comportamiento cava y dispone detrás de él. Pero la ausencia misma está enraizada en la presencia; por su cuerpo el alma del otro es alma a mis ojos. Las "negacidades" * cuentan también en el mundo sensible, que es decididamente lo universal.

¿Qué resulta de todo esto en lo que concierne a la constitución? Al pasar al orden pre-teorético, pre-tético o preobjetivo, Husserl ha trastornado las relaciones de lo constituido y de lo constituyente. El ser en sí, el ser para un espíritu absoluto toma en adelante su verdad de una "capa" donde no hay ni espíritu absoluto, ni inmanencia de los objetos intencionales a este espíritu, sino solo espíritus encarnados que "pertenecen" por su cuerpo al "mismo mundo" [29]. Esto no quiere decir, por supuesto, que hayamos pasado de la filosofía a la psicología o a la antropología. La relación entre la objetividad lógica y la intersubjetividad carnal es una de las relaciones de *Fundierung* con doble sentido, de las que Husserl ha hablado en otra parte. La intercorporeidad culmina (y se transforma) en el advenimiento de las *blosze Sachen* sin que se pueda decir que uno de los dos órdenes sea primero con relación al otro. El orden de lo preobjetivo no es primero, puesto que se fija y, a decir verdad, comienza completamente a existir sólo al cumplirse en la instauración de la objetividad lógica; sin embargo ésta no se basta a sí misma, se limita a consagrar el trabajo de la capa preobjetiva y sólo existe como resultado del "logos del mundo estético" y no vale sino bajo su control. Entre las capas "profundas" y las capas superiores de la constitución, se adivina la singular relación de *Selbstvergessenheit* que Husserl nombra ya en *Ideen II* [30], y que debía retomar más tarde en la teoría de la sedimentación. La objetividad lógica deriva de la intersubjetividad carnal a condición de que como tal haya sido olvidada, y este olvido, es producido por ella misma al ir hacia la objetividad lógica. Las fuerzas del campo constitutivo no van, en consecuencia, en un solo sentido, se vuelven contra ellas mismas; la intercorporeidad se sobrepasa y finalmente se ignora como intercorporeidad, desplaza y transforma su situación de partida, y el resorte de la constitución no puede ser hallado ni en su principio ni en su término.

[28] *Ideen II*, p. 163.

* El término 'negacidades' traduce el neologismo *negatités*, que aparece en el texto entre comillas. (*N. de la T.*)

[29] *Ideen II*, p. 82: "La objetividad lógica es también, *eo ipso*, objetividad en el sentido de la intersubjetividad. Lo que un conocedor conoce en objetividad lógica (...) todo conocedor puede también conocerlo, en la medida en que cumple las condiciones que debe satisfacer todo conocedor de tales objetos. Esto quiere decir aquí: debe tener la experiencia de las cosas y de las *mismas* cosas; debe, pues, para ser capaz de reconocer esa identidad misma, encontrarse con los otros conocedores en una relación de *Einfühlung*, y con este fin, tener una corporeidad y pertenecer al mismo mundo (...)" ("zur selben Welt gehören").

Estas relaciones se encuentran en cada uno de sus grados. La cosa intuitiva reposa sobre el cuerpo propio. Esto no quiere decir, en el sentido de los psicólogos, que la cosa esté hecha de cinestesias. Se puede decir del mismo modo que todo el funcionamiento del cuerpo propio está supeditado a la cosa intuitiva sobre la que se cierra el circuito del comportamiento. El cuerpo no es nada menos pero nada más que la condición de posibilidad de la cosa. Cuando se va de él a ella, no se va ni del principio a la consecuencia, ni del medio al fin: se asiste a una especie de propagación, de invasión o de salto que prefigura el pasaje del *solus ipse* al otro, de la cosa "solipsista" a la cosa intersubjetiva.

Pues la cosa "solipsista" no es *primera* para Husserl ni el *solus ipse*. El solipsismo es una "experiencia en pensamiento" [31], el *solus ipse* es un "sujeto construido" [32]. Este método de pensamiento aislante está destinado más bien a revelar los lazos del tejido intencional que a romperlos. Si pudiéramos romperlos en realidad o solamente en pensamiento, cortar verdaderamente el *solus ipse* de los otros y de la Naturaleza (como Husserl, confesémoslo, lo ha hecho a veces, cuando imagina al espíritu anonadado, luego a la Naturaleza anonadada y se pregunta qué resulta de ello para la Naturaleza y para el espíritu), en este fragmento del todo, el único que se conserva completamente, estarían conservadas, las referencias al todo del que está hecho: no tendríamos el *solus ipse* "(...) el *solus ipse* en realidad no merece su nombre. La abstracción que hemos cumplido porque se justifica intuitivamente no da el hombre aislado o la persona humana aislada. Por otra parte no consistiría en preparar una matanza colectiva de los hombres y de los animales de nuestro contorno, donde sólo se salvaría el sujeto humano que yo soy. En este caso el sujeto que permaneciera solo sería todavía un sujeto humano, sería todavía el objeto intersubjetivo captándose y poniéndose siempre como tal" [33].

Esta observación lleva lejos. Decir que el ego "antes" del otro está solo, ya es situarlo en relación a un fantasma de otro, es al menos con-

[30] *Ibid.*, p. 55.
[31] "Gedankenexperiment", *Ideen II*, p. 81.
[32] *Ideen II*, p. 81: "Konstruiertes Subjekt".
[33] *Ibid.*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

cebir un contorno donde otros podrían estar. No es ésta la verdadera y trascendental soledad: ella tiene lugar sólo si el otro no es ni siquiera concebible, y esto exige que tampoco haya un yo para reivindicarla. Estamos verdaderamente solos a condición de no saberlo, esta ignorancia misma es nuestra soledad. La "capa" o la "esfera" llamada solipsista es sin ego y sin ipse. La soledad de la que emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es sino la bruma de una vida anónima que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y el otro es impalpable. Si hay corte, no es entre yo y el otro, sino entre una generalidad primordial en que estamos confundidos y el sistema preciso yo-los otros. Lo que "precede" a la vida intersubjetiva no puede ser distinguido numéricamente de ella, puesto que precisamente no hay en ese nivel ni individuación ni distinción numérica. La constitución del otro no viene después de la del cuerpo, el otro y mi cuerpo nacen juntos del éxtasis originario. La corporeidad a la que pertenece la cosa primordial es más bien corporeidad en general; como el egocentrismo del niño, la "capa solipsista" es también transitivismo y confusión del yo y del otro.

Todo esto, se dirá, representa lo que la conciencia solipsista pensaría y diría de sí misma si pudiera haber en ese nivel pensamiento y palabra. Pero cualquier ilusión de neutralidad que pueda tener, es una ilusión. Lo sensible se da como el ser para X..., pero de todos modos soy yo y ningún otro quien vio ese color o ese sonido, la vida prepersonal misma es una visión mía del mundo. El niño que pide a su madre que *lo* consuele de los dolores que *ella* sufre está sin embargo vuelto hacia sí.

Así al menos evaluamos su conducta, nosotros que hemos aprendido a distribuir entre vidas únicas lo que hay de dolor y de placer en el mundo. Pero la verdad es menos sencilla: el niño que descuenta la abnegación y el amor atestigua la realidad de ese amor, que es comprendido por él y que a su modo, débil y pasivo, representa su papel. Hay en el *tête-à-tête* del *Füreinander* un acoplamiento del egoísmo y del amor que borra sus límites, una identificación que supera el solipsismo, tanto en el que reina como en el que se sacrifica. Egoísmo y altruismo están sobre un fondo de pertenencia al mismo mundo, y querer construir este fenómeno a partir de una capa solipsista, es hacerlo de una vez por todas imposible, y es quizá ignorar lo que Husserl nos dice de más profundo. Hay, para todo hombre que reflexiona sobre su vida, posibilidad de principio de verla como una serie de estados de conciencia privados, tal como lo hace el adulto blanco y civilizado. Pero lo hace a condición de olvidar, o de reconstituir de modo caricaturesco, experiencias que atraviesan ese tiempo cotidiano y serial. De 'se muere solo' a 'se vive solo' la inferencia no es buena, y si el dolor y la muerte únicamente son consultados cuando se trata de definir la subjetividad, entonces la vida con los otros y en el mundo será imposible para ella. Es necesario concebir —ciertamente no un

alma del mundo o del grupo o de la pareja, de la que seríamos instrumentos— sino un *Se* primordial que tiene su autenticidad, que por otra parte no cesa jamás, sostén de las más grandes pasiones del adulto, y cuya experiencia es renovada en nosotros por cada percepción, puesto que, como hemos visto, la comunicación no es problema en ese nivel, y sólo se torna dudosa si olvido el campo de percepción para reducirme a lo que la reflexión hará de mí. La reducción a la "egología" o a la "esfera de pertenencia", como toda reducción, no es sino una prueba de los lazos primordiales, una manera de seguirlos hasta sus últimas prolongaciones. Si "a partir" del cuerpo propio puedo comprender el cuerpo y la existencia del otro, si la copresencia de mi "conciencia" y de mi "cuerpo" se prolonga en la copresencia del otro y de mí, es que el "yo puedo" y el "otro existe" pertenecen desde ya al mismo mundo, que el cuerpo propio es premonición del otro, la *Einfühlung* eco de mi encarnación y que un relámpago de sentido los hace sustituibles en la presencia absoluta de los orígenes.

Así toda la constitución está anticipada en la fulguración del *Urempfindung*. El aquí absoluto de mi cuerpo y el "allí" de la cosa sensible, la cosa próxima y la cosa lejana, la experiencia que tengo de mis sensibles y la que el otro debe tener de los suyos, están en la relación de lo "originario" a lo "modificado", no porque el "allí" sea un aquí degradado o debilitado, el otro un ego proyectado hacia afuera [34], sino porque, según el prodigio de la existencia carnal, junto con el "aquí", el "próximo" y el "yo" está puesto allá el sistema de sus "variantes". Cada "aquí", cada cosa próxima, cada yo, vividos en presencia absoluta, atestiguan más allá de sí mismos a todos los otros que, para mí, son incomposibles con ellos, y que sin embargo están *en otra parte*, en ese mismo momento, vividos en presencia absoluta. Ni simple desarrollo de un porvenir implicado en su comienzo, ni simple efecto en nosotros de una regulación exterior, la constitución está libre de la alternativa de lo continuo y de lo discontinuo: discontinua, puesto que cada capa está hecha del olvido de las precedentes, continua de una punta a la otra, porque ese olvido no es simple ausencia, como si el comienzo no hubiera sido sino olvido de lo que fue literalmente en provecho de lo que ha devenido después, interiorización en el sentido hegeliano del término, *Erinnerung*. Cada capa retoma desde su lugar las precedentes y avanza sobre las siguientes, cada una es anterior y posterior a las otras, y en consecuencia a sí misma. Sin duda por esta razón Husserl no parece extrañarse mucho de los círculos a los que es conducido en el curso del análisis: círculo de la cosa y de la experiencia del otro, puesto que la cosa plenamente objetiva está fundada sobre la experiencia de los otros, ésta sobre la experiencia del cuerpo,

[34] Sin embargo, es así como Eugen Fink (*Problèmes actuels de la Phénoménologie*, pp. 80-81) parece entender la prioridad absoluta de lo percibido en Husserl.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

el cual es él mismo en cierta manera una cosa [35]. Círculo aún entre la Naturaleza y las personas, puesto que la Naturaleza en el sentido de las ciencias de la Naturaleza (pero también en el sentido de la *Urpräsentierbare*, que es para Husserl la verdad de lo primero) es por empezar el todo del mundo (*Weltall*) [36], que engloba, con ese título a las personas, quienes, por otra parte, directamente explicitadas, envuelven la Naturaleza como el objeto que ellas constituyen en común [37]. He aquí sin duda por qué, en un texto profético de 1912, Husserl no dudaba en hablar de una relación recíproca entre la Naturaleza, el cuerpo y el alma, y como bien se dijo, de su "simultaneidad" [38].

Diríamos que estas aventuras del análisis constitutivo —estas invasiones, estos saltos, estos círculos—, no parecen inquietar mucho a Husserl. Después de haber mostrado en alguna parte [39] que el mundo de Copérnico remite al mundo vivido y el universo de la física al de la vida —sin duda, dice apaciblemente, se encontrará que esto es un poco fuerte o aun totalmente loco [40]. Pero sólo es necesario, agrega, interrogar mejor a la experiencia [41] y seguir más de cerca sus implicaciones intencionales; nada puede prevalecer contra las evidencias del análisis constitutivo. ¿Se trata de una reivindicación de las esencias contra las verdades de hecho, es, se pregunta el mismo Husserl, "hybris filosófica", es una vez más el derecho que se otorga la *conciencia* de limitarse a sus pensamientos, frente a y contra todo? Pero a veces Husserl invoca la *experiencia*, como el fundamento último de derecho. Ésta sería entonces la idea: puesto que *estamos* en la unión de la Naturaleza, del cuerpo, del alma y de la conciencia filosófica, puesto

[35] *Ideen II*, p. 80: "Verwickeln wir uns nicht in einen Zirkel, da doch die Menschenauffassung die Leibesauffassung, und somit die Dingauffassung, voraussetzt?".

[36] *Ibid.*, p. 27.

[37] "Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzten wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise wie es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und fassten wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein plus haben, so waren die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personalität nach, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn Voraussetzendes dar." *Ideen II*, p. 210.

[38] MARLY BIEMEL: *Husserliana*, Bd. IV, Einleitung des Herausgebers. He aquí el texto de Husserl: "La Naturaleza y el cuerpo, y además, enlazada con él, el alma, se constituyen en una relación recíproca uno con otro, de una sola vez". *Husserliana*, Bd. V, p. 124: "...Ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dasz die «*Natur*» und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren".

[39] *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, 7-9 de mayo de 1934.

[40] "Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll", *ibid.*

[41] Por ejemplo *Ideen II*, pp. 179-180. Igual movimiento al final de *Umsturz*.

que la vivimos, no se puede concebir problema alguno cuya solución no esté esbozada en nosotros y en el espectáculo del mundo, debe haber un medio de componer en nuestro pensamiento lo que entra todo de una pieza en nuestra vida. Si Husserl se mantiene firme en las evidencias de la constitución, no es ello locura de la conciencia, ni que tenga el derecho de sustituir lo que es claro para ella a dependencias naturales que son comprobadas, es que el campo trascendental ha dejado de ser solamente el de nuestros pensamientos, para devenir el de la experiencia entera, es que Husserl confía en la verdad *en* la cual estamos por nacimiento, y que debe contener las verdades de la conciencia y las de la Naturaleza. Si las "retro-referencias" del análisis constitutivo no tienen que prevalecer contra el principio de una filosofía de la conciencia, es porque ésta se ha ensanchado o transformado lo suficiente como para ser capaz de todo, y aún de lo que la cuestiona.

Que la posibilidad de la fenomenología sea por sí misma un problema, que haya una "fenomenología de la fenomenología" de la que depende el sentido último de todos los análisis previos, que la fenomenología integral o encerrada sobre sí o reposando en sí siga siendo problemática, Husserl lo ha dicho más tarde, pero ya es visible en la lectura de *Ideen II*. No oculta que la analítica intencional nos lleva conjuntamente en dos direcciones opuestas: por una parte desciende hacia la Naturaleza, hacia la esfera de la *Urpräsentierbare*, mientras que por la otra está arrastrada hacia el mundo de las personas y de los espíritus. "Esto no quiere decir necesariamente, retoma, y no debe querer decir que los dos mundos no tienen nada que ver uno con el otro, y que su sentido no manifieste relaciones de esencia entre ellos. Conocemos otras diferencias cardinales entre «mundos» que están sin embargo, mediatizadas por relaciones de sentido y de esencia. Por ejemplo, la relación del mundo de las ideas y del mundo de la experiencia, *o la del «mundo» de la conciencia pura, fenomenológicamente reducida, y del mundo de las unidades trascendentes constituídas en ella*" [42]. Hay entonces problemas de mediación entre el mundo de la Naturaleza y el mundo de las personas; más aún, entre el mundo de la conciencia constituyente y los resultados del trabajo de constitución y la tarea última de la fenomenología como filosofía de la conciencia es comprender su relación con la no-fenomenología. Aquello que resiste en nosotros a la fenomenología, —el ser natural, el principio "bárbaro" del que hablaba Schelling— no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su lugar en ella. El filósofo tiene su sombra diferida, lo que no es simple ausencia de hecho de la futura luz. Se trata aquí dice Husserl, de una dificultad muy "excepcional" no sólo de "captar" sino de "comprender desde el interior" la relación del "mundo de la Naturaleza" y del "Mundo del espíritu". Al menos está superada prácticamente en nuestra vida puesto que nos deslizamos sin dificul-

[42] *Ideen II*, p. 211; el subrayado es nuestro.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

tad y constantemente de la actitud naturalista a la actitud personalista. Sólo se trata de igualar la reflexión a lo que hacemos naturalmente al pasar de una actitud a otra, de describir cambios de captaciones intencionales, articulaciones de experiencia, relaciones esenciales entre multiplicidades constituyentes que dan cuenta de las diferencias de ser entre los constituídos. La fenomenología puede aquí desembrollar lo embrollado, despejar malentendidos que vienen justamente por que pasamos naturalmente y sin saberlo de una actitud a otra. Sin embargo, si estos malentendidos existen, y esta transición "natural', sin duda es porque hay una dificultad de principio en desembrollar el lazo de la Naturaleza y de las personas. ¿Qué sucederá cuando se tenga que *comprender desde el interior* el pasaje de la actitud naturalista o personalista a la conciencia absoluta, de los poderes que nos son naturales a una actitud "artificial" (*künstlich*) [43] —que a decir verdad ya no debe ser una actitud entre las otras, sino la inteligencia de todas las actitudes, el ser mismo hablando en nosotros? ¿Cuál es esta interioridad capaz de las relaciones mismas entre el interior y el exterior? Puesto que —al menos implícitamente y *a fortiori*— Husserl plantea esta cuestión [44], la no-filosofía no está para él de golpe incluída en la filosofía, ni lo "constituido" trascendente en la inmanencia de lo constituyente, es que él entreve al menos, detrás de la

[43] *Ideen II*, p. 180.

[44] He aquí el texto que comentamos: "Tenemos en vista aquí una nueva actitud, que es, en cierto sentido, cabalmente natural (*natürlich*), pero que no es de naturaleza (*natural*). Nada de naturaleza; esto quiere decir que aquello de lo que tenemos experiencia en ella no es Naturaleza en el sentido de las ciencias de la Naturaleza, sino, por así decirlo, un contrario de la Naturaleza. Va de suyo que la dificultad muy excepcional es no contentarse con captar la oposición (de los mundos), sino comprenderla desde dentro (*von innen her su verstehen*), no reside en el ejercicio mismo de las actitudes. Pues —si dejamos de lado la actitud que apunta a la pura conciencia (*Einstellung auf das reine Bewusstsein*), ese residuo de las diferentes reducciones, que por otra parte es artificial—, nos deslizamos constantemente y sin ninguna dificultad de una actitud a la otra, de la actitud naturalista a la actitud personalista y correlativamente de las ciencias de la Naturaleza a las ciencias del espíritu. Las dificultades comienzan con la reflexión, la comprensión fenomenológica del cambio de las captaciones intencionales y de las experiencias, y de los correlatos constituidos a través de ellas. Sólo es en el marco de la fenomenología y remitiendo las diferencias de ser de los objetos que se constituyen a las relaciones esenciales de las multiplicidades constituyentes que les corresponden, como pueden estas diferencias ser mantenidas fuera de toda perturbación (*unverwirrt*), en una separación que ofrece una certeza absoluta (*in absolut sichirer Sonderung*), liberadas de todos los malentendidos que tienen su origen en los cambios de actitud involuntarios, y los que, a falta de reflexión pura permanecen inadvertidos por nosotros. Solamente volviendo a la conciencia absoluta, y a la totalidad de las relaciones de esencia que podemos seguir en ella, podremos comprender en fin, según su sentido, las relaciones de dependencia de los objetos que corresponden a una y otra actitud, y sus recíprocas relaciones de esencia."

génesis trascendente, un mundo donde todo es simultáneo (*hómou ên pánta*).

¿Tan sorprendente es desde el principio este último problema? ¿No había advertido Husserl que toda reducción trascendental es inevitablemente eidética? Esto equivalía a decir que la reflexión no capta lo constituido sino en su esencia, que no es coincidencia, que no se vuelve a colocar en una producción pura, sino que re-produce solamente el dibujo de la vida intencional. Presenta siempre el "retorno a la conciencia absoluta" como un título para una multitud de operaciones que se aprenden, se afectúan poco a poco, y que no se acaban nunca. Nunca nos confundimos con la génesis constitutiva, y apenas la acompañamos en cortos segmentos. ¿Qué es aquello que (si estas palabras tienen un sentido) del otro lado de las cosas, responde a nuestra reconstitución? De nuestro lado, no hay nada más que miras convergentes, pero discontinuas, momentos de claridad. La conciencia constituyente, la constituimos a golpes de esfuerzos raros y difíciles, es el sujeto presuntivo o supuesto de nuestras tentativas. El autor, decía Valéry, es el pensador instantáneo de una obra que fue lenta y laboriosa, y este pensador no está en ninguna parte. Como el autor es para Valéry una impostura del hombre escritor, la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo... En todo caso es para Husserl el *artefact* en el que desemboca la teleología de la vida intencional, y no el atributo espinozista del Pensamiento.

Proyecto de posesión intelectual del mundo, la constitución deviene cada vez más, a medida que madura el pensamiento de Husserl, el medio de develar un revés de las cosas que no hemos constituido. Era necesario esta tentativa insensata de someter todo al decoro de la "conciencia", al juego límpido de sus actitudes, de sus intenciones, de sus imposiciones de sentido; era necesario llevar hasta el final el retrato de un mundo sabio que la filosofía clásica nos ha dejado, para revelar todo el resto: esos seres, debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones, que las nutren secretamente, y donde hay dificultad en reconocer a los noemas, la Tierra por ejemplo, que no está en movimiento como los cuerpos objetivos, pero tampoco en reposo, puesto que no se ve dónde estaría "clavada" —"suelo" o "tronco" de nuestro pensamiento como de nuestra vida, que bien podríamos cambiar de lugar o trasladar, cuando habitemos otros planetas, pero entonces habremos agrandado nuestra patria, no podemos suprimirla. Como la Tierra es, por definición, única, al devenir inmediatamente una provincia, todo suelo que hollamos, los seres vivientes con quienes los hijos de la Tierra podrán comunicar se harán en el mismo momento, hombres; o si se quiere hombres terrestres de las variantes de una humanidad más general que permanecerá única. La Tierra es la matriz de nuestro tiempo como de nuestro espacio, toda noción construida del tiempo presupone nuestra proto-historia de seres carnales copresentes a un solo mundo. Toda evocación de los mundos posibles remite

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

a la visión del nuestro (*Welt-anschauung*). Toda posibilidad es variante de nuestra realidad, es *posibilidad de realidad* efectiva (*Möglichkeit an Wirklichkeit*)... Estos análisis del Husserl tardío [45] no son ni escandalosos, ni aún desconcertantes, si se recuerda todo lo que desde el comienzo los anuncia. Explicitan la "tesis del mundo" antes de toda tesis y toda teoría, más acá de las objetivaciones del conocimiento, de las que Husserl siempre ha hablado, y que solamente se ha convertido, para él, en nuestro único recurso en el callejón a donde han conducido al saber occidental.

De grado o por fuerza, contra sus planes y según su audacia esencial, Husserl despierta un mundo salvaje y un espíritu salvaje. Las cosas están allí, no sólo, como en la perspectiva del Renacimiento, según su apariencia proyectiva y según la exigencia del panorama, sino al contrario, de pie, insistentes, desollando la mirada con sus espinas, cada una reivindicando una presencia absoluta que es imposible con la de los otros, y que sin embargo tienen todas en conjunto, en virtud de un sentido de configuración cuyo "sentido teorético" no nos da idea. Los otros están allí también (ya estaban allí con la simultaneidad de las cosas), no como espíritus, primero ni aún como "psiquismos", sino tales como los afrontamos por ejemplo en la cólera o el amor, rostros, gestos, palabras, a los cuales, responden los nuestros, sin pensamiento que se interponga a tal punto que a veces volvemos contra ellos sus palabras aún antes que nos hayan alcanzado, con tanta o mayor seguridad que si hubiéramos comprendido, cada uno preñando a los otros, y confirmado por ellos en su cuerpo. Este mundo barroco no es una concesión del espíritu a la naturaleza, pues si en todas partes el sentido es figurado, en todas partes se trata de sentido. Esta renovación del mundo es también renovación del espíritu, redescubrimiento del espíritu bruto no domeñado por ninguna cultura, a quien se le pide volver a crear la cultura. En adelante, lo irrelativo no es la naturaleza en sí, ni el sistema de las captaciones de la conciencia absoluta, y tampoco el hombre, sino esa "teleología" de la que habla Husserl —que se escribe y se piensa entre comillas— juntura y contextura del Ser que se cumple a través del hombre.

(Traducción de SOFÍA FISHER*)*

[45] Resumimos *Umsturz...*, citado más arriba.

Merleau-Ponty o las aventuras de la filosofía

POR ELISEO VERÓN

EN 1948, Merleau-Ponty analiza lúcidamente la situación del pensamiento marxista, plantea el dilema de la Rusia stalinista y aboga por una política "sin ilusiones" que debe orientarse hacia el pasaje a la sociedad socialista, planteado no como futuro fatal y mecánico de la historia, sino como esfuerzo consciente, abierto sobre una lectura marxista de los acontecimientos contemporáneos [1]. En 1960 afirma que el marxismo ha pasado a ser una "verdad segunda", que suponer que traduce la dinámica misma de la historia es "el colmo de la arrogancia filosófica", y que la importancia actual de Marx consiste en su carácter de "autor clásico" [2]. En 1947 denuncia la violencia ejercida en nombre de la democracia y el fariseísmo de las "libertades democráticas" [3]. Diez años más tarde afirma que "el colonialismo ha terminado en sus tres cuartas partes" y reconoce estar en favor de la permanencia de Francia en África porque "prefiero ser de un país que hace algo en la historia que de un país que soporta la historia"; confiesa creer, al mismo tiempo, en la superioridad histórica de los países occidentales sobre los subdesarrollados [4].

¿Qué ha ocurrido en el pensamiento de Merleau-Ponty que lo llevó del marxismo al anti-marxismo? ¿Cuáles son las claves de ese camino? No pretendo dar respuestas completas en estas páginas; intentaré esbozar algunas.

No está demás señalar, en primer término, la importancia que esos interrogantes tienen para nosotros, tratándose de un autor que elaboró su pensamiento en diálogo constante con el marxismo y con una persistente preocupación política. Tal importancia es aún mayor si se recuerda que, desde un principio, Merleau-Ponty se ubicó decididamente en la línea de un pensamiento estructuralista [5]. Una perspectiva fenomenológica y estructuralista coherente ¿obliga necesa-

[1] *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1948.
[2] *Signes*. Paris, Gallimard, 1960. "Préface".
[3] *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard, 1947. "Préface".
[4] *Signes*, pp. 413, 417, 418.
[5] Véase *La estructura del comportamiento*, sobre todo la última sección.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

riamente a salir del marxismo? ¿O bien las pretendidas "aventuras de la diálectica" son apenas las "aventuras" de la filosofía de Merleau-Ponty?

La comparación con Sartre es inevitable, no sólo porque éste parece haber sido un punto constante de referencia para el pensamiento de Merleau-Ponty —no así a la inversa, debe señalarse— sino también porque en el momento en que la reflexión de este último se ha detenido, su actitud respecto del marxismo lo ha dejado en la posición exactamente opuesta a la sartreana. En efecto, en el último trabajo publicado por Merleau-Ponty, la transformación de la verdad marxista en una "verdad segunda", en un "inmenso campo de historia y de pensamiento sedimentados", y la entrada de Marx en la galería de los "clásicos" son ententendidas como un acercamiento del marxismo a la filosofía: el marxismo deja de encerrar el secreto de la historia, para incorporarse a la historia —mucho más banal— de la filosofía. "Lo que aquí defendemos bajo el nombre de filosofía —dice Merleau-Ponty— es precisamente el género de pensamiento al cual han sido llevados nuevamente los marxistas por obra de las cosas" [6]. La consagración de Marx como un "clásico" es vista, pues, como una reducción del marxismo como fenómeno total al pensamiento filosófico. Y sólo por arrogancia podría el pensamiento filosófico pretender ser poseedor de la verdad histórica completa. La actitud del último Sartre es exactamente la opuesta. Sartre parte del reconocimiento expreso del carácter ideológico del "existencialismo", tal como fuera desarrollado en sus primeras obras. Mientras Merleau-Ponty concluye que "con los acontecimientos de los últimos años el marxismo ha entrado decididamente en una nueva etapa de su historia, etapa en la cual puede inspirar, orientar los análisis, conservar un serio valor heurístico, pero en la que no puede ya pretender ser verdadero *en el sentido en que se creía verdadero*" [7], Sartre afirma que la esclerosis actual del marxismo "no corresponde a un envejecimiento normal. Es producto de una coyuntura mundial de un tipo particular; lejos de haberse agotado, el marxismo es aún enteramente joven, está casi en su infancia: apenas ha comenzado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo: es insuperable, porque las circunstancias que lo han engendrado no han sido todavía superadas" [8]. Si Sartre insiste aún en desarrollar su reflexión a partir de sus propios planteos filosóficos es porque la circunstancia histórica pareciera haber hecho del existencialismo el lugar de la "verdad concreta" ante la rigidez ortodoxa; pero "a partir del día en que la investigación marxista adquiera la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como fundamento del Saber antropológico, el existencialismo no tendrá ya razón de ser: absorbido, sobrepasado y conservado por el

[6] *Signes*, p. 20.
[7] *Op. cit.*, p. 15.
[8] SARTRE: "Questions de méthode" en *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960, p. 28.

movimiento totalizante de la filosofía dejará de ser una búsqueda particular, para convertirse en el fundamento de toda búsqueda" [9]. El movimiento que Sartre anticipa es, entonces, el contrario del que cree percibir Merleau-Ponty: el marxismo absorberá la filosofía existencial en el proceso de totalización de la verdad [10].

Sea cual fuere la interpretación que pueda hacerse del pensamiento actual de Sartre lo cierto es que éste habla *desde* el marxismo, mientras que la opinión de Merleau-Ponty acerca del "clasicismo" de Marx es una fórmula elegante para justificar el abandono del marxismo. Pienso que Sartre ha formulado correctamente el problema en lo que toca a los siguientes puntos: 1) la noción de una totalización de la verdad; 2) la importancia crucial del problema metodológico; 3) el reconocimiento de la *imposibilidad* de hacer frente a la cuestión de una verdad que se totaliza o se cumple en la historia y a la cuestión de una metodología estructural como instrumento para comprender dicha verdad con las solas armas que puede proporcionar un enfoque puramente fenomenológico. El título mismo de la obra de Sartre, que se presenta como una "crítica de la razón" es, en este sentido, altamente significativo y anticipa dicho reconocimiento. Tal vez esta última idea pueda expresarse más claramente así: *una filosofía fenomenológica bien entendida lleva a otra cosa, encierra un movimiento interno por el que se sobrepasa a sí misma.*

Es evidente que esto replantea el ya viejo debate sobre la relación entre fenomenología y marxismo. Pienso que, dentro de la compleja riqueza de ideas contenida en la fenomenología de Husserl, había, entre otras cosas, gérmenes de varios desarrollos posibles que debían con-

[9] *Op. cit.*, p. 111.
[10] Aunque no podemos extendernos aquí en un comentario de la perspectiva del "último Sartre", es bueno dejar señalado que su posición no carece de puntos embarazosos. En lo esencial, habría que preguntarse si la afirmación simultánea de la verdad esencial del marxismo y de la validez "circunstancial" de la ideología existencialista no encierra en definitiva una contradicción básica. Que el mismo Sartre lo reconozca, al comprobar que los intelectuales marxistas han *vivido* y viven aún esa contradicción, no nos ayuda a resolverla, en caso de tratarse efectivamente de una contradicción, ni nos ofrece un punto de equilibrio. El criterio de justificar la reivindicación de algo que se reconoce como "ideología" —el existencialismo— apelando a "circunstancias históricas particulares" es bastante dudoso. Hay una ambigüedad no resuelta en la larga discusión que hace Sartre en "Questions de méthode": el marxismo actual condensa la verdad histórica y es, en definitiva, la totalización de la filosofía. Al mismo tiempo, los marxistas actuales han olvidado al hombre, y éste parece haberse visto obligado a refugiarse en la filosofía de Sartre. Y si el "marxismo" al cual alude Sartre al hablar del "Saber" no es el marxismo de los marxistas, ¿qué marxismo es? ¿No escamotea Sartre el marxismo histórico y pone en su lugar un marxismo ideal tal como su propia filosofía lo concibe? Y aun cuando se llegara a la conclusión de que ese esquema ideal indica cómo debiera plantearse una filosofía *realmente* coherente con los fundamentos marxistas, la solución no deja de ser poco histórica; tal vez, en suma, poco marxista.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ducir, con mayor o menor coherencia, a posiciones anti-marxistas. Uno de ellos es el que llevó al "conciencialismo" del Sartre de *El Ser y la Nada* y, en general, al primado ontológico de la conciencia. Otro, tal vez, el "relativismo sensualista" que denuncia Tran-Duc-Thao en el último Husserl [11]. Quisiera indicar ahora ciertas características de la filosofía de Merleau-Ponty —prolongaciones de la fenomenología— que ayudan a explicar su abandono del marxismo. Creo que este pasaje a un planteo ajeno al marxismo ha consistido, al mismo tiempo, en un abandono del esfuerzo inicial de Merleau-Ponty por elaborar una perspectiva filosófica estructuralista.

Este esfuerzo inicial estaba, en mi opinión, bien orientado: se trataba de comprender la inoperancia de los dualismos de la filosofía tradicional —dualismos tanto empiristas como racionalistas— a la luz de un pensamiento *nuevo*. La perspectiva fenomenológica debía disolver las dicotomías alma-cuerpo, subjetivismo-objetivismo, relativismo-absolutismo gnoseológicos, realismo-idealismo. El propósito era, así enunciado, genuinamente estructuralista. Las líneas más características del modo en que Merleau-Ponty manejó la fenomenología para resolver estos problemas aparecen muy nítidamente en el texto reproducido en este mismo número, de manera que omitiré una exposición detallada. A partir de las reflexiones husserlianas en torno a la *Lebenswelt*, Merleau-Ponty trató de descubrir un nivel de reflexión que, ubicado más allá de la verdad "segunda" del pensamiento analítico y objetivante, permitiera descubrir una realidad fundante y originaria de experiencia. En este nivel, precisamente, desaparecen las oposiciones del pensamiento analítico; más aún, en él puede descubrirse el movimiento "existencial" en que hunden sus raíces las dicotomías tanto del cartesianismo como del empirismo positivista. La interpretación correcta de la fenomenología exige, pues, desde este punto de vista, afirmar *a la vez* la necesidad del movimiento de reducción y su imposibilidad. La reducción fenomenológica no nos retrotrae a una conciencia pura; la "necesidad de pasar por las esencias" cumple la función de "distender los hilos intencionales que nos ligan al mundo, para hacerlos aparecer" [12]. Se impone así la evidencia de una inherencia mundana anterior a la reflexión de la conciencia, a la "intencionalidad de acto" que parte de la conciencia reflexiva. El cuerpo es, según los complejos análisis de la *Fenomenología de la percepción*, el vehículo de esa paradójica "preconstitución" de un mundo *ya dado*, noción contenida en la idea husserliana de la "intencionalidad operante" [13]. Merleau-Ponty salvaba así el

[11] Cf.: *Phénoménologie et materialisme dialectique*. Paris, Ed. Minh-Tan, 1951.

[12] *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, p. viii.

[13] "Proyecto de posesión intelectual del mundo, la constitución deviene cada vez más, a medida que madura el pensamiento de Husserl, el medio de develar un revés de las cosas que no hemos constituido." *El filósofo y su sombra* (ver p. 21 de la traducción, en este numero).

peligro de una reedición del subjetivismo trascendental en el seno del "existencialismo" (como era el caso de Sartre) y optaba decididamente por una de las posibles interpretaciones del Husserl inédito. En esta perspectiva y hasta este punto, las críticas que Merleau-Ponty dirigió —explícita o implícitamente— a Sartre nos parecen aceptables: toda afirmación de un "primado de la conciencia" traiciona los requerimientos de un planteo estructural. *Este no puede negarse a comprender, sin negarse a sí mismo, el hecho —si se quiere paradójico o, al menos, circular— de que la conciencia, cuyo primado efectivo supone toda reflexión, se sobrepasa a sí misma en el curso de la reflexión, al conducir a la evidencia de un fundamento pre-consciente o antereflexivo de sí misma.* Esta es en mi opinión, por otra parte, uno de los principios nucleares del "estructuralismo" marxista; y así lo comprendió Merleau-Ponty.

Pero este principio básico encierra otras exigencias que Merleau-Ponty, al parecer no llegó a percibir en ningún momento. La tendencia a un "conciencialismo" contenida en la modalidad idealista de la fenomenología, podía reaparecer bajo formas más sutiles que la mera postulación de una conciencia trascendental. Una de estas posibles formas podía operar al nivel de la *metodología* empleada —implícita o explícitamente— en la filosofía de estilo fenomenológico. Si es verdad que la reflexión —que involucra un primado *efectivo* de la conciencia— contiene un pasaje a otra cosa que la conciencia, los principios generales para la construcción de una filosofía "estructural" no pueden meramente tomarse de los caracteres de la "descripción fenomenológica" hecha a partir de la conciencia. Si es verdad que la descripción abre el acceso a una inherencia existencial que la conciencia —para decirlo en los mismos términos que Merleau-Ponty— no puede abarcar íntegramente en transparencia, y si es verdad —como lo indicó, asimismo, Merleau-Ponty— que esa inherencia existencial nos descubre múltiples niveles de significación —la sexualidad, la historia, la sociedad, la economía— no es posible integrar todos estos niveles mediante una mera transposición del "estilo" descriptivo —pura transposición o traslación de ciertos modos típicos de reflexión y no verdadera *traducción*—, lo que es una característica que define toda la filosofía de Merleau-Ponty. Paradójicamente, esta característica es otro modo del "subjetivismo" o "conciencialismo" que Merleau-Ponty buscaba superar. Y encierra una confusión muy grave, porque en él la negación explícita del primado de la conciencia va unida a un primado *efectivo* (implícito) que en nigún momento se trasciende a sí mismo y pasa a otra cosa. La utilización del "estilo" de la descripción, que se aplica sin más para analizar todos los problemas da lugar a una "subjetivización" de la historia, de la sociedad, de la economía que pasan a ser interpretadas "fenomenológicamente".

La característica señalada se adivinaba ya en un síntoma muy significativo de los análisis contenidos en *La estructura del comporta-*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

miento y luego, más claramente, en la *Fenomenología de la percepción*, a saber, cierta oposición de fondo entre fenomenología y conocimiento científico. Creo que esta oposición es una constante del pensamiento de Merleau-Ponty, aunque el uso que hace de datos tomados de la psicología, la psicopatología, la antropología, etc., pueda dar la impresión contraria. Podría argüirse que él mismo formuló la tesis de una homogeneidad fundamental entre ciencia y fenomenología [14]. Pero si esto es cierto, también lo es que esa tesis de la homogeneidad difícilmente se concilia con la tendencia persistente en Merleau-Ponty, a conceder a la descripción fenomenológica un privilegio como "reflexión originaria" y a subestimar el "objetivismo" científico como forma de "reflexión segunda" y, por lo general, en su opinión, deformante. Para ser justos, debemos reconocer que a este respecto Merleau-Ponty está lejos de ser claro. Si por un lado busca descubrir en la "reflexión sobre lo irreflexivo" las raíces del conocimiento científico —lo cual es en principio aceptable, y podría integrarse en una perspectiva marxista de la ciencia—, por otro esta develación de las raíces del pensar científico tiende siempre, en su pensamiento, a acentuar la *divergencia* antes que la convergencia entre la comprensión que se obtiene mediante la fenomenología y el "objetivismo" de la ciencia. Si bien por un lado sostiene que la inducción científica y la descripción fenomenológica no son formas de conocimiento irreductibles sino que, por el contrario, hay entre ellas una homogeneidad fundamental, por otro lado la impotencia del pensar científico para comprender los fenómenos del comportamiento, el cuerpo, la percepción, el lenguaje, es un *leit-motiv* de su filosofía. ¿Cómo puede conciliarse esta impotencia al parecer constitutiva del proceso de objetivación científica con aquella afirmación de la homogeneidad esencial entre ciencia y descripción fenomenológica? Merleau-Ponty parece haber ignorado este requisito básico —en mi opinión— de un pensamiento "estructuralista": que si no hay "conciencia pura" que desde sí misma totalice la verdad en una operación trascendental, entonces la "objetividad" científica es un proceso de conocimiento con una positividad propia como *momento* de la verdad; que no se trata de *reducir* los datos científicos a una comprensión fenomenológica que sea enteramente ajena a dichos datos, sino de *integrar* la objetividad científica y su valor intrínseco, como estadio de un movimiento de totalización que los comprende sin destruirlos ni desnaturalizarlos. A esto se agrega una falta de rigor también típica de Merleau-Ponty, que por lo general expuso sus ideas en constante polémica contra enemigos muy imprecisos cuya naturaleza nunca explicitó, y vagamente caracterizados como "objetivismo", "intelectualismo", "pensamiento analítico", etcétera.

Si pasamos al problema de la historia, podemos ver con claridad

[14] Cf.: *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1961.

de qué manera el procedimiento metodológico de aplicar los datos descriptivos mediante una mera trasposición, ayudó a Merleau-Ponty a alejarse del marxismo. En la *Fenomenología de la percepción* se incluía una nota acerca del "materialismo histórico", donde Merleau-Ponty bosquejaba una interpretación estructuralista de la filosofía marxista de la historia: no hay una causalidad económica *pura*, porque el sistema económico no es un sistema cerrado, pero precisamente por esta razón, ninguna acción humana escapa enteramente a la economía: "jamás puede ser sobrepasado ningún componente de nuestra existencia" [15]. En sustancia, el comentario apuntaba a un rechazo tanto del determinismo económico en sentido estricto cuanto del espiritualismo. ¿Qué ofrecía en cambio, en términos de una teoría estructural? Apenas: se afirmaba la *ambigüedad* de la historia, en nombre de una "teoría existencial". "No hay una significación única de la historia; lo que hacemos tiene siempre varios sentidos, y es en este punto que una concepción existencial de la historia se distingue del materialismo tanto como del espiritualismo" [16]. Este tema reaparece y es en parte la base de los conceptos históricos expuestos en algunos ensayos de *Sens et non-sens* y en *Humanismo y terror*. La idea no es en sí misma objetable, pero en modo alguno resuelve el problema; es apenas un planteo general. Se reduce a decir: ni pura contingencia histórica, ni determinismo fatal. Pero esta antinomia —falsa, es verdad, para una perspectiva estructuralista— no se supera porque utilicemos el término "ambigüedad". *No puede aceptarse que "ambigüedad" quiera decir lo mismo al hacer la descripción fenomenológica del campo perceptual y al hablar de la historia.* La reflexión sobre la historia no puede contentarse con aplicar un paradigma de pensamiento elaborado en la descripción a partir de la conciencia; ni aun aceptando que la temporalidad de la conciencia es el fundamento ontológico de toda reflexión sobre la historia [17]. *El tiempo de la historia no es meramente el tiempo de la conciencia; en la reflexión histórica la conciencia se trasciende a sí misma y abre el pasaje a una nueva dimensión que requiere un nuevo género de intencionalidad para que pueda lograrse un "conocimiento" o una "comprensión".* Por obra del error metodológico que hemos señalado, lo que en la *Fenomenología de la percepción* era un simple planteo del problema, se transforma luego en una solución equivocada, inevitablemente reñida con el marxismo. El "mecanismo de pensamiento" típico de Merleau-Ponty aparece con toda nitidez en su último libro, donde las trasposiciones de un nivel a otro, de un fenómeno a otro, tienen lugar sin ningún género de discriminación. En *Signes*, lo que antes llamé el "primado efectivo" de la conciencia domina toda la ex-

[15] *Phénoménologie de la perception*, p. 201.

[16] *Op. cit.*, p. 202.

[17] Cf. J.-F. LYOTARD: *La fenomenología*. Buenos Aires, Eudeba, 1960; cap. IV.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

posición; Merleau-Ponty parece haber hallado, en la fenomenología del cuerpo, el secreto conceptual para resolver todos los problemas. El lenguaje se interpreta a la luz de la "comunicación intercorporal", sin reconocer en él, al parecer, elementos *nuevos* o específicos, irreductibles a los fenómenos del cuerpo vivido [18]. Y luego la historia misma —sin medir distancias— es interpretada aplicando idénticas fórmulas. "Así —dice al completar el análisis del lenguaje— las cosas *se encuentran dichas y se encuentran pensadas* como por una Palabra y un Pensar que nosotros no tenemos sino que nos tienen a nosotros... Todos los que hemos amado, detestado, conocido o solamente entrevisto, hablan por nuestra voz. Así como el espacio no está hecho de puntos en sí simultáneos, así como nuestra duración no puede romper sus adherencias a un espacio de duraciones, así tampoco el mundo comunicativo es un manojo de conciencias paralelas. Las trazos se entrelazan y superponen, constituyen una sola estela de «duración pública»." [19] Y agrega en seguida: *"Sobre este modelo habría que pensar el mundo histórico.* Para qué preguntarse si la historia es hecha por los hombres o por las cosas, puesto que evidentemente, las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas y la «fuerza de las cosas» opera siempre a través de los hombres?... No hay análisis que sea último porque hay una carne de la historia, porque en ella, como en nuestro cuerpo, todo cuenta... Se pregunta: *¿dónde* se hace la historia? ¿Quién la hace? ¿Qué es este movimiento que traza y deja tras él las figuras de la estela? Es el mismo orden que el movimiento de la Palabra y del Pensar y, en fin, que el estallido del mundo sensible entre nosotros: en todas partes hay sentido, dimensiones, figuras más allá de lo que cada «conciencia» hubiera podido producir, y sin embargo son hombres los que hablan, piensan, ven. Somos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje o del ser" [20].

Hay que confesar que, más allá de la retórica, todo esto nada nos dice sobre la historia, salvo algo tan banal como "todo tiene sentido" o "todo es significativo". El resto no contiene más que analogías oscuras y si no se acepta que se trate de analogías son, en el mejor de los casos, afirmaciones inaceptables. Precisamente la historia no es el lenguaje, el "movimiento de la historia", no es el "movimiento" del mundo sensorial, el sentido de la historia no puede aclararse mediante el solo empleo de una "fenomenología del cuerpo". Es verdad que hay una conexión significativa entre las formas económicas y las relaciones humanas, que éstas expresan o manifiestan concretamente los límites y determinaciones inherentes al sistema económico; es cierto también que en la materialidad de nuestro cuerpo está ya grabado lo social, y que éste, inversamente, comienza al nivel mismo en que comenzamos a vivir nuestra biología; es verdad asimismo que nuestra experiencia vivida, nuestro campo psicológico presenta estructuras que pueden relacionarse sistemáticamente con las significaciones de la historia. Pero todo esto es apenas una lista de problemas que pueden estar comprendidos en el programa de una reflexión marxista de orientación estructural. Podemos decir, con Sartre y contra el esquematismo de los marxistas ortodoxos, que la conexión significativa entre estos distintos niveles no puede afirmarse simplemente ni resolverse salvando las distancias con principios abstractos y reduccionistas; que es preciso comprender *la especificidad* de cada uno. Y podemos agregar, contra Merleau-Ponty, que la distancia entre esos niveles tampoco se salva ni las conexiones se establecen obscureciendo las relaciones con metáforas. La relación entre nuestra experiencia de las relaciones interpersonales y las determinaciones económicas, no se aclara empleando un lenguaje 'perceptualista' y psicológico para hablar de la economía. La descripción fenomenológica hecha a partir de la conciencia debe servir para poner de manifiesto, por una parte, los elementos significativos de nuestra "apertura al mundo", y por otra y al mismo tiempo, cómo estas estructuras del mundo perceptual nos llevan, a partir de ellas, a otra cosa, cómo la historia y el sexo, la economía y la política, son dimensiones que una conceptualización puramente "conciencialista" no puede abarcar enteramente. Si —como es el caso de Merleau-Ponty— se trata además de una descripción fenomenológica fascinada por la inmediatez del mundo sensible, por la multiplicidad cambiante del mundo perceptual, un nivel de análisis como el que involucra el pensar histórico marxista se hace imposible. "Decepción —dice— para quien ha creído en la salvación, y en un solo medio de salvación en todos los órdenes. Nuestra historia, en la cual reaparece el espacio, en la cual China, África, Rusia, Occidente no marchan con el mismo paso, es una decadencia para quien ha creído que la historia, como un abanico, iba a replegarse sobre sí misma" [21]. Es imposible, entonces, leer en la historia una *unidad* de sentido. La crisis actual del marxismo es la decepción de quienes han confiado en la convergencia de la historia hacia una transformación revolucionaria. La fe en la *necesidad* histórica era un sueño ingenuo. No parece aventurado sospechar que el ingenuo decepcionado fue, entre otros, Merleau-Ponty. ¿Y a qué lo llevó esta decepción? ¿Pueden los hombres obrar sobre esta historia que se disuelve en múltiples historias paralelas inconexas? Merleau-Ponty acabó reeditando un escepticismo reaccionario: el del filósofo que está "de vuelta" de las esperanzas de la historia humana. Al reflexionar sobre la economía, la historia, la sociedad y la política sobre la endeble base de un pensamiento metafórico, no

[18] Por supuesto que el estudio de la experiencia corporal ilumina aspectos esenciales de la comunicación lingüística; pero no puede aceptarse el empleo constante de *analogías* que llevan a explicar un fenómeno en términos de los *esquemas conceptuales* extraídos del estudio de otro.

[19] *Signes*, pp. 27-28.

[20] *Op. cit.*, p. 28.

[21] *Op. cit.*, p. 47.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

encuentra en ellas nada. Y se corta entonces toda relación entre la conciencia humana, que descubre fuera de sí un mundo del ser constituido, y este mismo mundo: no puede comprenderse cómo el hombre puede incidir en él para participar en la construcción de la historia. ¿Hacen la historia los hombres o las cosas? Para señalar que esta alternativa no pucde aceptarse, Merleau-Ponty parece haber concluido que *ambas posibilidades son falsas,* cuando en verdad trascendemos esa alternativa si conseguimos demostrar que *ambas partes son verdaderas.* La filosofía de Merleau-Ponty es, pues, en este sentido, un fracaso del pensamiento dialéctico. Cortada la relación entre la materialidad y la humanidad, entre la necesidad y la libertad, sólo nos queda, precisamente *la ambigüedad.* ¿Tiene la historia algún sentido? Merleau-Ponty no se atreve a negarlo, diría más bien que tiene muchos, pero como estos sentidos ya no pueden conectarse con la acción humana que se inserta en la historia (*porque es precisamente esta inserción de la libertad humana la que puede permitirnos comprender, de algún modo, una necesidad histórica*) aparece entonces, vagamente, una unidad inmanente a la historia y una extraña verdad impersonal: "la historia *se hace*"; "las historias locales *cobran forma* ante nuestros ojos"; el mal "no es creado por nosotros o por otros, *nace*"; "*el mundo* está *presente a sí mismo* en todas sus partes como jamás lo ha estado antes". Como consecuencia el filósofo Merleau-Ponty, decepcionado de la historia, nos propone, no una práctica histórica que a través del hombre introduzca el sentido, sino una especie de contemplación: el ejercicio de una *Visión* [22] aplicada a una oscura lectura de "signos". ¿Y para la política? "La conclusión —dice— *no es la revuelta,* sino la *virtu* sin ninguna resignación". La transformación del pensamiento de Merleau-Ponty en el típico apoliticismo pesimista de la derecha no podía ser más acabada: se completa en el moralismo individualista que apela a la buena conciencia.

Merleau-Ponty inició su reflexión filosófica haciendo un esfuerzo por comprender la realidad contemporánea a la luz del marxismo. Pero ciertos rasgos de sus primeros libros —vistos ahora— anticipaban que se trataba más bien de un esfuerzo por absorber el marxismo —si ello era posible— en su propia filosofía. En su trayectoria intelectual, su filosofía no sufrió mayores transformaciones; al parecer se cerró sobre sí misma en la *Fenomenología de la percepción.* Y ante la evidencia de que era imposible asimilar el marxismo a esa fenomenología sin destruirla para hacer de ella otra cosa, sólo quedaba abandonar el marxismo, o lo que es lo mismo, reducirlo a una filosofía y anunciar su "clasicismo". Merleau-Ponty salvó así *su* filosofía, pero perdió la historia. Un precio, sin duda, demasiado alto.

[22] *Op. cit.,* p. 22.

Notas para un análisis metodológico de "El Capital" *

POR J. ARTHUR GIANNOTTI

El estudio de los libros de Marx, particularmente de un trabajo tan complejo como *El Capital,* tropieza con dificultades muy grandes, que apenas pueden ser superadas por medio del esfuerzo y de la persistencia. Ya su subtítulo, "Crítica de la Economía Política", nos predispone a esperar una gran variedad de asuntos a tratar, pues, como se sabe, la economía política en aquella época no conseguía aún delimitar sus dominios, de suerte que podían ser considerados en ella casi todos los problemas relativos al hombre en sociedad. Además, al analizar el modo de producción capitalista, Marx pretende delinear el esqueleto que sustenta esta sociedad y, por consiguiente, las condiciones de vida y de lucha a las cuales deben someterse los hombres que forman parte de ella para constituirla. El libro nos cuenta, en suma, la "historia" de la producción del hombre moderno por su propio trabajo, desde la fabricación de las primeras mercancías para trueque en especie, hasta las más altas creaciones de su espíritu. En verdad, todo aquello que dice respecto a la formación del hombre mismo y de su vida espiritual es abordado desde el punto de vista de sus condiciones de posibilidad, de modo que cabría a otros trabajos la tarea de explorar por completo las diversas realizaciones históricas de

* Estas notas son fruto de la lectura efectuada juntamente con Ruth Corrêa Leite Cardozo, Bento Prado de Almeida Ferraz Jr., Fernando A. Novais, Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Michel Loevy, Otavio Ianni, Paulo Singer, Robert Schwartz. A todos ellos expreso mi agradecimiento. *J. A. G.*

[Hace dos años, a nuestro pedido, Giannotti nos envió una primera versión de estas *Notas,* que tradujo Rodolfo Alonso. Diversas circunstancias impidieron su publicación en la revista a la cual estaban destinadas. Como las *Notas* fueron corregidas totalmente por su autor para *Cuestiones de Filosofía,* debimos entonces revisar por completo aquella traducción. Además, es necesario aclarar: a) las transcripciones de textos de *El Capital* se hacen sobre la traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 2ª ed.; b) las indicaciones bibliográficas de Giannotti se dejan a pie de página, y c) se le agregan, entre corchetes, las indicaciones correspondientes a la citada edición del F.C.E., seguidas de las de una edición muy difundida en nuestro país: Buenos Aires, Cartago, 1956. *N. de la R.*]

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

estos posibles. Pero Marx creyó haber trazado, por lo menos en sus líneas básicas, el esbozo de la praxis moderna. Si tenemos en cuenta el extraordinario florecimiento actual de las ciencias del hombre y la progresiva especialización de su temática, resulta patente que a una persona sola le sería imposible dominar críticamente todos los terrenos explorados por aquel libro. Por este motivo determinamos reunirnos en un grupo heterogéneo, que nos permitiese marchar con cierta seguridad en su interior. En el comienzo, esta reunión no fue fácil. Nos costó horas de irritantes discusiones alcanzar un vocabulario común. Ahora, después de casi tres años de seminarios quincenales, todos sentimos que la visión de Marx que logramos elaborar transformó la imagen tradicional del marxismo de la cual partimos, llevándonos a encarar una serie de problemas de nuestra vida social de una manera totalmente diferente, lo que ya está produciendo sus frutos.

Existen todavía otros obstáculos para un claro entendimiento del marxismo: pasión y preconceptos políticos y epistemológicos, cuya desorientadora eficacia estábamos lejos de sospechar. Es obvio que al estudiar una teoría que pasó al dominio público y que de este modo se tornó una fuerza social, el científico debe precaverse contra las celadas de toda especie que vienen a perturbar su "objetividad". Aun aceptando todos los compromisos políticos, el intelectual necesita preservar aquella neutralidad que le da acceso a una doctrina y a sus intenciones; porque aunque sea cosa sabida que la objetividad en ciencia nunca es perfecta, aunque se tenga plena conciencia de las vinculaciones ideológicas del saber, el abandono del ideal de imparcialidad como proyecto o norte de la práctica científica es tan calamitoso que destruye las propias bases sobre las que se fundamenta. ¿Cómo evitar entonces defender apasionadamente una teoría que se nos presenta como panacea de todos los males sociales? Pero, comparados con los preconceptos epistemológicos, las pasiones políticas son fáciles de controlar. A partir de mediados del siglo pasado, debido al extraordinario desenvolvimiento de las ciencias, ocurrió una especie de positivización del pensamiento en todas sus direcciones, particularmente en la forma de encarar las relaciones entre las cosas y las leyes que de ellas se ocupan. Hoy se considera corrientemente como un dato científico la concepción positivista de la ley natural, entendida como la expresión de ciertas uniformidades empíricas aparentes, que nada dice con respecto a la realidad concreta subyacente a estas apariencias. De este modo, el ensamblamiento, la ordenación y la jerarquía de estas uniformidades comprobadas obedecen únicamente al principio de la eficacia: teórica, cuando se trata de la compatibilidad mutua de las leyes y sus adecuaciones a los datos experimentales; práctica, cuando estas leyes son encaradas como instrumento de modificación de lo real. Es entonces legítima la coexistencia de ordenaciones diferentes, en lenguaje más técnico, de modelos operatorios diferentes, que se refieren al mismo objeto, ya que cada uno lo aprehende desde el

interior de su particular punto de vista práctico. Además, toda preocupación que sobrepase la de la edificación de esos modelos es tachada de extra científica. No nos cabe en este momento discutir el acierto de tal concepción científica, sino apenas destacar su oposición al punto de vista dialéctico. No es que Marx no haga uso de modelos para estudiar en detalle procesos complejos de la vida social. Son numerosos los ejemplos que pueden ser citados. No obstante, la significación de aquéllos es secundaria, y están subordinados a los esquemas dialécticos de naturaleza profundamente ontológica y no sólo operatoria.

Asimismo, al leer a Marx, a toda hora estamos corriendo el riesgo de aplicar a su pensamiento conceptos de connotación no marxista, violentando el sentido original de ciertos pasajes, separando cada categoría de la constelación que la define, sobreponiendo concepciones actuales a aquellas que se vinculan tan estrechamente a la lógica de Hegel, y que por eso mismo al ser aisladas dan origen a las más delirantes contradicciones, contradicciones que finalmente le son atribuidas al propio Marx, como si no nacieran de la incomprensión del lector. En general, los ensayos sobre marxismo oscilan entre la vulgarización esquemática y la reseña honesta, pero son en el fondo incomprensibles, porque reproducen ideas fuera de su andamiaje dialéctico. También las excepciones, como el último libro de Sartre, pecan por reducir sin más las tesis marxistas al punto de vista de sus intérpretes, antes de intentar un examen minucioso de la obra de Marx y de las intenciones que están inscriptas en ella. El existencialista Sartre piensa el marxismo en forma muy sugestiva, pero es inútil recurrir a él cuando pretendemos dilucidar una cuestión metodológica de ese pensamiento. Para este fin, a falta de un escrito metodológico de la propia mano de Marx, se recurre generalmente a textos tomados al azar a lo largo de la lectura de sus obras. Lo que se obtiene con todo eso es por demás fragmentario para explicar y esclarecer el sentido de su propia producción científica, cuanto más para sugerirnos nuevos métodos de interpretación de nuestra realidad. Pero nos queda aún otro recurso: el análisis estructural de su trabajo sin duda más importante, *El Capital*, extrayendo de la propia obra efectuada, los procesos metodológicos que llevaron a su realización. En este sentido el libro es admirable, porque posee una arquitectura rigurosa y monumental. Ciertos capítulos están compuestos de manera tal que, al ser puestos al desnudos los eslabones de su articulación, nos proporcionan conocimientos sobre el método, mucho más ricos que todos aquellos explícitamente enunciados por el autor. En general, los primeros capítulos de los tres volúmenes son esenciales para comprender el modo de constitución de las categorías y el tercer volumen, en particular, para el claro entendimiento de las relaciones entre un análisis categorial y un análisis empírico. Éste se atiene exclusivamente a las apariencias y a la inducción de sus invariantes y de este modo no va allá de la conceptualización del mundo tal como es vivido por la clase dominante.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Éstos eran entonces los percances que debíamos evitar y no ha sido fácil huir de todos ellos. Dado el carácter de mi trabajo fuera del grupo quedé encargado de la parte metodológica. Mi intento es subordinar el libro a la misma técnica de interpretación de los textos filosóficos, procurando pacientemente trazar la jerarquía y el orden de los conceptos empleados, descubrir las intenciones que conformaron la estructura del libro, registrar con cuidado las variaciones de sentido de los términos utilizados y relacionarlas a los nuevos contextos en que fueran insertados. En otras palabras: estoy convencido de que *El Capital* exige la misma conversión al texto, que reclama toda obra filosófica de importancia, sin la cual corremos el riesgo de adulterar el núcleo de su pensamiento. Estoy en pleno trabajo y los resultados obtenidos, aunque incompletos, no deberían hacerse públicos si no fuese por el deseo de corresponder a la cálida expectativa de mis colegas argentinos. Todo lo que afirmo y digo en nombre de todos nosotros, pues el trabajo es conjunto, vale solamentne como propósito de abrir un diálogo que podrá ser muy provechoso, entre los grupos.

Ya que extraeré la mayoría de mis observaciones del análisis sumario de un único ejemplo, todo lo que diga no tendrá la intención de ser probatorio. Es apenas una serie de sugestiones.

II. El objeto de *El Capital* es estudiar el modo de producción capitalista; para ello toma como punto de partida su más saliente apariencia, esto es, la mercancía. "La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un 'inmenso arsenal de mercancías' y la mercancía como su *forma elemental*" [1]. La mercancía individual en calidad de objeto que satisface nuestras necesidades materiales o espirituales, en calidad de *cosa* culturalmente producida, es el punto de partida de la investigación de Marx, puesto que constituye la forma elemental de la mercancía en general, que es la apariencia más evidente del mundo capitalista. Todo objeto útil presenta un conjunto de características que puede ser encuadrado tanto desde el punto de vista cualitativo como del cuantitativo. Ya por el simple hecho de ser útil, manifiesta un *valor de uso* histórica y socialmente determinado, que está en estrecha dependencia con sus propiedades disfrutables. Esas cualidades, a su vez deben ser en general transformadas a fin de tornarse de más fácil consumo, lo que cuesta desde luego trabajo humano.

Y sin embargo, por su propia naturaleza la mercancía no se da como una cosa consumible por el propio productor, sino por el contrario disfrutable por otras personas que, trabajando separadamente, cambian entre sí el producto de su trabajo. Además del ya mencionado *valor de uso*, la mercancía gana de esta manera un *valor de cambio*, que se manifiesta, desde luego, "como una *relación*

[1] *Das Kapital*, Berlin, Dietz Verlag, 1957; I, 1, p. 39 [*El Capital*, ed. F.C.E., tomo I, cap. I, p. 3; ed. Cartago, p. 33].

cuantitativa, la proporción en que se cambian valores de uso de una clase determinada por valores de uso de otra, relación que varía constantemente con los lugares y los tiempos" [2]. Mientras el valor de uso se presenta como una propiedad de la mercancía aislada, propiedad de una cosa consumible y que por eso despierta en nosotros una cierta estimativa, el valor de cambio surge cuando la misma mercancía se integra en un sistema de cambios, de modo que ella no se vincula a la cosa como una de sus propiedades sino, por el contrario, reflejándose en otras mercancías, las cuales expresan de esta manera tantos valores de cambio cuantas fueren las mercancías cambiables en proporciones determinadas. Son múltiples valores de cambio que se identifican en proporciones diferentes. "De donde se sigue: primero, que los diversos valores de cambio de la mercancía expresan todos ellos algo igual (*ein Gleiches*); segundo, que el valor de cambio no es ni puede ser más que la *expresión* de un contenido diferenciable de él, su 'forma de manifestarse' (*Erscheinungsform*)" [3]. Cuando se igualan los dos valores de cambio de una porción de hierro y otra diferente de cereal, queda patente por la simple igualdad establecida, que una misma magnitud existe en dos cosas distintas sin confundirse con el contenido de cada una. Algo idéntico se manifiesta, toma diversas apariencias en cada mercancía, bajo señales cuantitativas también diferentes. El problema consiste en saber qué es esa *sustancia* (social), que emerge en la relación de cambio como algo distinto de sus múltiples modos de expresión.

Retomemos el mismo camino para estudiar el *proceso de constitución y de emancipación* [4] de los fenómenos. La mercancía se presenta a primera vista como un valor de utilidad, como un conjunto de propiedades disfrutables. En virtud de su servicio social, entra en un juego de cambios, adquiriendo de este modo nuevas propiedades y una nueva forma de valor, cuya apariencia cuantitativa nada tiene que ver con el valor de uso originario. Es solamente a causa de este último que la mercancía recibe la propiedad de ser, en una proporción dada, permutable por otras; pero establecida la relación de cambio, ya no se consideran determinantes las cualidades de los cuerpos que les atribuyen utilidades. Lo originario es negado en el fenómeno constituido por él. A su vez, los múltiples valores de cambio de una mercancía dada, sólo existen como tales, pasibles de igualación recíproca, porque son manifestaciones diversas de una misma entidad. Esta

[2] *Idem*, p. 40 [p. 4; p. 34].

[3] *Idem*, p. 41 [p. 4; p. 34]. [Giannotti traduce *Erscheinungsform* por "forma fenoménica" y la primera proposición de la siguiente manera: "el legítimo valor de cambio se expresa en la cualidad de un igual"; Juan B. Justo, la misma: "los valores de cambio de una mercancía expresan una igualdad" (Ed. Biblioteca Nueva, p. 24). *N. de la R.*]

[4] *Verselbständigung* es la palabra constantemente usada. [Roces ha traducido el término por *sustantivación*; ver, por ejemplo, II, 4, p. 95.]

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nueva sustancia, llamada valor, no es nada en sí misma, sino que por el contrario proviene de la propia relación de cambio y surge de ella como un ser autónomo, que niega finalmente la diversidad ilimitada de sus apariencias. En suma, se parte de la apariencia más sensible para alcanzar, en una serie de negaciones de sus etapas anteriores, una entidad que en sí misma no posee ninguna de las características de los momentos constitutivos.

De paso, obsérvese también que la relación de contradicción que vincula el valor de uso al valor de cambio no es una mera relación de alteridad, como quieren algunos. La negación del valor de uso no es un otro cualquiera, esto es, una categoría distinta del sistema que mantiene con él un cierto grado de inferioridad, sino una categoría que es asimismo valor. De suerte que las dos partes contradictorias están subordinadas a un mismo género que nace, a su vez, de la negación de ambas. Con esta limitación, el método dialéctico pasa a operar en un sistema de constelaciones concéntricas, donde no está permitido el pasaje de una constelación a la otra antes de agotar las posibilidades de cada estructura, pues lo contrario permitiría análisis brillantes pero que carecerían de todo rigor científico.

La mercancía presenta además una segunda característica. En su calidad de ser social es un objeto trabajado. Esto nos permitirá encontrar el valor, como sustancia social, por otro camino. No se trata sin embargo de otra definición, sino de la misma enfocada de otro modo. El valor de cambio, como negación del valor de uso, reduce todas las propiedades de la cosa que le permitían ser directamente disfrutable. Cada una de esas cualidades representa el resultado de un trabajo característico del hombre, o bien aprisionando las cualidades naturales de la cosa o bien simplemente haciendo que tenga servicio social. En la medida en que objetos diferentes son igualados por sus valores de cambio se da la negación de todas estas características útiles. Una cosa no es ni mesa ni casa, no es ni hilo ni tejido, ni siquiera puede ser considerada concretamente útil. Apenas le queda una utilidad posible, abstracta, que posee un solo predicado real: el de ser resultado de un trabajo humano. Pero ¡qué trabajo extraño es éste! No resulta ni de la acción del carpintero, ni del albañil, ni del hilandero, ni del tejedor, pues cada una de estas acciones produce una obra particular, cuyas propiedades fueron negadas. Se trata, por lo tanto, de un trabajo abstracto, cuya abstracción fue efectuada por una relación social de cambio y que así le confiere el carácter de social. Trabajos diferentes, productores de cosas diferentes deben entonces igualarse en los cambios que, de un lado, los transforman en trabajo abstracto y, del otro, puesto que las características individuales también son abolidas, en trabajo social. Además de eso, un sistema de cambios sistemáticos exige la producción de objetos para estos cambios, de modo que el esfuerzo de cada uno pierde su significación para ser determinado por el esfuerzo social, o mejor, por el esfuerzo que la

sociedad como un todo dispensa a la producción de un objeto. El trabajo reducido por el cambio sistemático es trabajo abstracto socialmente necesario. Ahora bien, es el propio cambio que, por una parte, hace surgir el contenido igual de los varios valores de cambio que se igualan y, por otra, hace del objeto producto de un trabajo abstracto socialmente necesario, que es lo igual que aflora en la reducción de los trabajos individuales. En otras palabras: el valor es el trabajo abstracto socialmente necesario, expresando apenas cada una de esas significaciones un aspecto de la misma categoría. Como categoría, el valor no posee validez empírica. Lo que se manifiesta es tanto el valor de cambio como los trabajos individuales que son cambiables en una proporción dada. Por otra parte, como queda demostrado en el tercer tomo, los precios de las mercancías en el mundo capitalista no giran en torno de sus valores sino en torno de sus precios de producción, de suerte que en este sistema social la ley del valor no puede ser comprobada empíricamente, a pesar de que sea su fuerza latente la que rige la realidad superficial.

El punto de partida de la definición es una *totalidad*, esto es, un esquema de significaciones que determina una serie de categorías reflejas. Nunca se parte de conceptos típicos cualesquiera o de una descripción minuciosa de la apariencia que haga resaltar sus invariancias. Aunque el esquema inicial sea abstracto, esto no significa que sea formal. Cada categoría abstracta, a pesar de que no considere todas las condiciones concretas de su realización, refleja un sistema en su totalidad y expresa una característica que le es esencial. No se trata de modos de abordar el fenómeno que se transforman según varían nuestros objetivos prácticos. Marx se ocupa de cosas y de las categorías que las expresan en la conciencia científica.

Definida la constelación inicial de significaciones abstractas, gracias al análisis de sus compatibilidades y sus contradicciones, gracias a la introducción de nuevos conceptos que respondan a las necesidades lógicas que brotan de la exploración de las posibilidades del esquema definitorio, se avanza en la dirección de lo concreto, de modo que cuanto más se prolonga el estudio más se aproxima a la situación real del fenómeno. Se confirma de este modo la declaración de la *Crítica de la Economía Política*, donde Marx afirma que su método va de lo abstracto a lo concreto, siendo este último entendido como el conjunto de las primeras determinaciones. Así es como después de la definición del valor son examinadas las maneras de su medición, la doble forma de trabajo expresado en la mercancía, los distintos modos de existencia (*existenzweise*) de cada categoría, etc.

III. Puesto que las significaciones empleadas o, mejor, las categorías o las esencias, son definidas reflexivamente de modo que adquieren sentido en virtud del lugar que ocupan, cada concepto sufrirá alteraciones considerables en el transcurso del análisis, incorporando en la

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

medida en que se aproxima a las situaciones concretas nuevos sentidos que reclaman entonces una redefinición del todo. Este enriquecimiento progresivo no se hace, sin embargo, lineal y acumulativamente, en forma tal que fuese posible encontrar inalteradas al fin del proceso las propiedades apuntadas desde el principio. Esto nos muestra cuán ingenuo y grosero es el procedimiento clasificatorio utilizado por ciertos autores, que pretenden definir, por ejemplo, el concepto de clase dentro del marxismo, recogiendo todas las características que permanecen invariables en los distintos empleos de esa categoría. Veamos todavía un ejemplo muy fácil. El dinero acumulado surge primero como tesoro, dinero hurtado a la circulación por alguien que, al no comprender la verdadera naturaleza de la producción capitalista, cree que ganará más ahorrando que invirtiendo. Tenemos pues como consecuencia la interrupción de aquel proceso. Además, el tesoro representa una forma precapitalista del dinero y se liga a una forma de personalidad legendaria, el atesorador [5]. La misma acumulación de dinero desempeña todavía en el proceso de circulación, cuando el sistema capitalista ya se encuentra en plena vigencia, un papel completamente diferente, ora proveyendo a las fallas adventicias (fondo de reserva), ora en calidad de economía destinada a ampliar todo el sistema de producción (fondo de acumulación) [6]. Desde una perspectiva empirista tendríamos siempre manifestaciones diversas del mismo hecho; para Marx, en cambio, se trata de categorías diferentes, y aún opuestas en la medida en que desempeñan funciones distintas. Las propiedades que les son comunes se deben a la forma dinero, que es una condición de posibilidad de ambos fenómenos.

Se observa también una interesantísima oposición entre sincronía y diacronía que remite al vaciamiento de estas dos nociones para dar lugar a un sistema de significaciones, donde cada una posee una temporalidad propia. El análisis comienza por un proceso típicamente sincrónico: el cambio originario es al mismo tiempo compra y venta. Luego se intercalan entre estos dos términos nuevas categorías, aumentando el tiempo de cambio hasta que se da lo que podríamos llamar el clivaje del proceso. Se obtienen entonces varios circuitos de temporalidad diferente, ya que cada uno exige un tiempo mínimo socialmente determinado para ser recorrido. Así es como el mero cambio, al convertirse en proceso de circulación del capital, se fracciona en tres círculos superpuestos: del capital dinero, del capital productivo y del capital mercancía. Los tres círculos resultan concomitantes en la medida en que son aspectos diferentes de un mismo proceso, lo que no impide que se establezca entre ellos un orden de complejidad, siendo el primero más simple que el segundo y éste más simple que el tercero, de modo que el tercero lidia *ipso facto* con muchos más factores his-

[5] *Das Kapital*, I, 3, p. 135 [p. 88; p. 106].
[6] *Idem*, II, 2, pp. 78 y 80 [pp. 73-77; pp. 77-79].

tóricos que el primero. Esta diferencia de concreción de cada círculo lleva a la aparición de circuitos secundarios, en el interior de cada uno, que poseen temporalidades diversas. Dentro del círculo del capital mercancía se sustantiva, por ejemplo, el capital comercial y el capital que produce intereses, cada uno con su temporalidad propia. Estos dos círculos subsidiarios, mientras tanto, no tienen sentido alguno para el círculo del capital productivo.

IV. El valor, en calidad de contenido abstracto inicial y final que atraviesa todo el proceso, recorre las más variadas posiciones en el juego de la producción y de la circulación de la mercancía y adopta pues los disfraces más inesperados, asumiendo aquí la apariencia de una estimativa de disfrute, allí la de dinero, más allá la de capital invertible. Sin embargo, dada su definición por intermedio de una constelación de significaciones reflejas, que revela su proceso lógico constitutivo, tenemos en nuestras manos los medios para desenmascarar la apariencia sobre la cual se presentaba una de sus formas aisladas. El desenmascaramiento no consiste, en consecuencia, en una mera reducción del fenómeno a su forma más simple, sino en su inserción en un esquema que le otorga sentido y que muestra cómo se da la mistificación. En general, la conciencia interesada en encubrir un fenómeno, no sólo lo aísla de su esquema definitorio sino también lo vincula a significaciones que, aunque tengan sentido desde su punto de vista, no son constitutivas del proceso, o sea, no expresan sus condiciones de posibilidad.

El desenmascaramiento de una realidad dada es acompañado también por la crítica de las doctrinas que la reconocen como un objeto autónomo. Al negarse a abarcar la totalidad del proceso o al vincular significaciones que no desempeñan ninguna función en la constitución lógica, la ideología resulta ante todo la conceptualización de la apariencia. De este modo, la definición de una categoría equivale igualmente a apuntar sus distorsiones posibles. Cada paso en el proceso de completar el sistema corresponde entonces a una crítica posible de una teoría que hipostasía en un todo parte del fenómeno. Solamente en este sentido el examen positivo del sistema capitalista redunda en un análisis negativo de la economía política. En otros términos: el esquema definitorio permite trazar la matriz donde se inscriben las ideologías. Es obvio que no se trata de esquematizar todas las ideologías posibles, siendo innumerables las posibilidades de aislamiento y de vinculación arbitraria de significaciones. Nadie se consagrará al juego fútil de crear fantasmas teóricos. Pero la simple posibilidad de esta tarea tiene consecuencias interesantes. Primero, nos sugiere un primer criterio de objetividad: la teoría adecuada ha de ser capaz de atribuir un sentido a todas las manifestaciones de la cosa y de elucidar todas sus formas de conciencia. Después, tal vez éste sea el mejor camino para hacernos comprender las relaciones que la conciencia mantiene

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

con los modos de producción. Por eso esta cuestión no puede ser tratada rápidamente.

En lo que respecta al desenmascaramiento de las ideologías, nos cabe asimismo decir que de ninguna forma implica una imposibilidad de reaprovechamiento de nociones ya elaboradas. Además, éste es uno de los grandes problemas del marxismo contemporáneo: interpretar los conceptos y los análisis parciales de las ciencias del hombre desde un punto de vista dialéctico. Finalmente, también fue lo que el propio Marx tuvo que resolver. La noción de plusvalía ya se encuentra en la obra de Ricardo. Le faltaba todavía ser transformada en categoría dialéctica, conforme lo testimonia Engels en el prefacio al segundo volumen.

V. Debemos ahora hacer algunas observaciones a propósito de la relación entre el método dialéctico y una situación histórica concreta. Por más abstracta que sea, la definición dialéctica da por presupuesta una situación histórica que sólo será dilucidada al finalizar la explicación científica. Esta situación, aunque no sea un momento fraccionado del desenvolvimiento de la humanidad, es un sistema objetivo que tiene aquí o allí su manifestación más perfecta. Es apenas en este sentido, en cuanto investiga un sistema histórico en su forma desarrollada, que conviene llamar típico el método empleado. Típico es todo el proceso y típica es la constelación significativa que lo define, nunca sin embargo una categoría en sí misma ni una situación concreta determinada. De manera que lo históricamente dado nunca interviene en forma directa en el análisis significativo del esquema. En otras palabras, dadas las primeras definiciones mediante un análisis de tipo fenomenológico, en el sentido hegeliano del término, se pasa a un análisis que se mantiene en el plano del *logos*, es decir, en el plano de las significaciones. Estas son modos de existencia, condiciones de posibilidad de lo concreto. En el interior del círculo del capital dinero, por ejemplo, cuando el capital se convierte en dos especies de mercancías: medios de producción y fuerza de trabajo, se supone que la fuerza de trabajo ha sido separada de los medios de producción, lo que equivale a suponer el antagonismo de la clase capitalista y la clase obrera y, por consiguiente, todo el mundo capitalista [7]. Mientras tanto, a esta altura del análisis, el mundo capitalista es tematizado únicamente en la medida en que es condición de la realización de estas dos formas de mercancía. Por eso Marx puede decir que aun las mismas categorías tan abstractas del principio del primer volumen traen consigo trazos históricos (*geschichtiliche Spur*) [8].

Cuanto más abstracta es una categoría, o mejor, cuanto más pobre es la constelación de significaciones que la define tanto más viable será la posibilidad de realizarse históricamente en toda su pureza. Bajo este aspecto damos con el mismo tipo de explicación que el de las ciencias

[7] *Idem*, II, 1, p. 29 [pp. 32-33; pp. 31-32].
[8] *Idem*, I, 4, p. 177 [p. 123; p. 138].

naturales: las leyes físicas más generales nunca ocurrirían en la naturaleza sino fueran acompañadas por circunstancias perturbadoras. Dada esta generalidad, es posible apuntar ciertas categorías que cubren diferentes épocas y diferentes modos de producción. El dinero, por ejemplo. Todavía, las propiedades del dinero como tal no deben ser confundidas con las que adquiere al integrarse en el sistema capitalista de producción. En general, el valor teórico de esas categorías es entre tanto puramente negativo.

En suma, es preciso distinguir dos tipos de análisis: 1) el propiamente científico y dialéctico; 2) el elucidativo que describe cómo los esquemas lógicos, nacidos del propio juego de fuerzas objetivas, adquieren concreción histórica. El primero va de lo abstracto a lo concreto y se encamina por rumbos diferentes del proceso evolutivo real. "La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico." [9]. El segundo análisis sin embargo, en su calidad de elucidación, muestra cómo el proceso evolutivo se desarrolla de acuerdo con las trabazones de sentido constituidas por él mismo y que fueron fijadas por el análisis científico. Capítulos enteros están dedicados a este tipo de estudio; son las partes propiamente históricas como "Maquinaria y gran industria", "La así llamada acumulación primitiva", etc.

VI. Estos son, para terminar, los temas que nos gustaría proponer a la consideración de los lectores. El rápido inventario que hicimos de los procedimientos metodológicos de *El Capital* es muy incompleto, pero de todos modos es suficiente para indicar en qué estricta medida Marx trabajaba bajo la dependencia de la lógica hegeliana. ¿Sería el libro apenas una de sus aplicaciones científicas? ¿Cuáles son las alteraciones sustanciales que sufrió por causa de la famosa inversión del método dialéctico? Y éstas sólo resultan las primeras cuestiones. El estudio estructural de la obra de Marx se completa así mediante una cuidadosa comparación entre Hegel y él. Sólo en tanto se cumplan estas etapas será posible proceder a un examen completo de la ciencia, en particular de las ciencias humanas, y verificar hasta qué punto éstas son dialécticas por su propia naturaleza, lo que ha sido tomado por los marxistas como un postulado. Además, a primera vista, dado el carácter formalista al extremo y pragmático de las ciencias en general, parece que se da exactamente lo contrario. Entonces, una de dos: o el método dialéctico consiste en una forma filosófica y superada del conocimiento científico, o las ciencias contemporáneas, en la medida en que sería imprescindible la unidad del saber que postula la dialéctica, estarían sufriendo una crisis tal que las lleva a desconocer hasta su propio sentido.

[9] *Idem*, I, 1, p. 81 [p. 40; p. 65].

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

En torno a una interpretación de Heidegger

POR LEÓN SIGAL

El fenómeno "Heidegger" es uno de los aspectos más significativos de la situación intelectual contemporánea. Aun en los planos superficiales del análisis se encuentran maneras de pensar, de hablar, de recuperar el marxismo, el cristianismo, etc., emparentados con la filosofía heideggeriana. De ahí que no sólo la obra de Heidegger sino también algunos trabajos sobre ella adquieran singular importancia. Tal es el caso del excelente libro de Max Müller: *Crisis de la Metafísica* [1].

Ante todo, indiquemos suscintamente el punto de vista que adoptamos. Tanto la forma y el contenido de la filosofía de Heidegger así como su difusión suponen la estructura de las relaciones humanas totales en que están incluidas. En este comentario, sin embargo, la crítica "ideológica" está supuesta como un horizonte implícito, ya que su explicitación exige una inmensa tarea para recolocar ese pensamiento, que como toda filosofía es una *mediación* de la realidad social. En la imposibilidad de practicar tal método, renunciamos a la tentación de convertir dicha construcción ideológica en un pasaje inmediato, en un simple efecto (a veces meramente consciente, según algunas interpretaciones), olvidando la estructura total de la sociedad que "refleja" y practicando inútiles truismos de la forma: Heidegger es el pensador de la burguesía reaccionaria de la Alemania de postguerra o de preguerra. Aquí nos mantenemos en el dominio de la *mediación* filosófica, por lo demás, vía de acceso (o una de las vías de acceso) a la comprensión de una filosofía como fenómeno social "total". Tenemos plena conciencia, pues, de las limitaciones y de la parcialidad que ello implica, así como del alcance de los desarrollos efectivos que logramos en el campo circunscripto de este modo. Subrayemos, para evitar malentendidos, que ello no implica renunciar a una problemática "comprometida" para la filosofía, sino la afirmación de que ella es una forma peculiar y parcializada de encarar esa problemática que se completa en la práctica del filósofo como hombre, como miembro de la sociedad.

[1] MAX MÜLLER: *Crisis de la metafísica*. Versión castellana y notas de Ansgar Klein. Buenos Aires, Sur, 1961. La indicación de página entre paréntesis sin otras referencias remite a este libro.

Ahora bien, Müller intenta una aproximación al pensamiento actual desde el "nuevo punto de partida" establecido por Heidegger, mostrando cómo desemboca en él la problemática tradicional. En este sentido —haciendo filología a la Heidegger— es una *introducción*, un conducir hacia, a Heidegger y al reconocimiento de la inevitabilidad de su pensamiento y de su absoluta originalidad frente a las otras filosofías contemporáneas, especialmente, a las distintas corrientes de la "filosofía de la existencia", que continúan en los cauces de la metafísica occidental, ya que están fijadas como ésta en torno a la correlación esencia-existencia.

Esta interpretación de la historia de la filosofía se funda sobre la aceptación de los supuestos heideggerianos a través de la peculiar interpretación de los mismos que profesa Müller y que se apoya sobre los presupuestos de su condición de católico. Las respuestas a las motivaciones de esta condición son las que precisamente confieren interés a este ensayo. En efecto: 1) a pesar del mismo Müller su exposición pone a prueba la consistencia de la filosofía que nos presenta; 2) discute uno de los puntos más oscuros —si cabe la expresión para un pensamiento que se caracteriza por su oscuridad y que pretende alcanzar la luminosidad propia de lo oscuro— la relación entre el ser y Dios, entre el 'pensamiento esencial' y la religión.

La "filosofía de la ec-sistencia" de Heidegger pretende fundarse sobre una experiencia del ser que exige actos 'existentivos' que nada tienen que ver con lo psicológico y, más generalmente, con lo antropológico, de modo tal que quedaría asegurada la esencialidad de lo que en ellos se revela. Pero dichos actos ya suponen el contenido total de lo revelado. Esta relación entre los actos reveladores y lo que en ellos se muestra determina la modalidad del pensamiento que debe desentrañar sus temas en la circularidad específica en que están dados, lo que significa que su marcha no es autónoma, sino que se funda sobre el modo propio de la revelación del ser al *Dasein* [2]. Vale decir que el pensamiento nunca puede sobrepasar los límites fijados por esa revelación.

¿Qué significa el término *Dasein*? A pesar de las reiteradas afirmaciones de *Ser y Tiempo* en el sentido de que se refiere a un ente en especial, parecería indicar ante todo su modalidad auténtica como relación al ser, su desrealización óntica para ser la "radical vacuidad del hombre para el ser y, por tanto, su abertura, su éx-tasis mismo" (p. 47), ya que la "vida humana es estar-fuera-de-sí-mismo y eso no significa ser y estar en sí sino en el ser mismo" (p. 46). Ello no implica —según Heidegger— una antropología filosófica (p. 17 y *pas-*

[2] El término *Dasein* no tiene, según Heidegger, una significación antropológica; designa el lugar (*Da*) del ser (*sein*).

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

sim); a pesar de las 'erróneas' interpretaciones que suscitó en su momento la 'analítica existenciaria' de *Ser y Tiempo*. Precisamente, uno de los objetivos de Müller es combatir esta incomprensión (p. 11). Sin embargo, aun en el ámbito del pensar esencial se ilumina el dominio de los entes que incluye a los hombres, de modo que supone una concepción acerca de éstos. Y aun admitiendo que la filosofía de Heidegger sólo se preocupe por el ser, de ella deriva una concepción antropológica [3]. Tanto es así que los intentos de Müller de 'aplicarle' la problemática ética, si bien se alejan de las formulaciones originarias del 'pensar esencial', parecen completarla.

La cuestión de saber quién o cómo es el *Dasein* es de capital importancia porque sólo de su dilucidación cabe esperar la posibilidad de distinguir la auténtica compresión del ser. Pero ello no queda y no puede quedar aclarado en la filosofía de Heidegger, es decir, en el momento de la historia de la revelación del ser que cree representar, ya que en él no es posible clarificar la cuestión previa del fundamento mismo sobre el que surge la relación entre el ser y el *Dasein*.

La historia "realizada" por los hombres está íntimamente ligada con la "historia" del ser, con su mostración y ocultamiento: "el ser mismo es el que se destina y, por tanto, la 'destinación' y como tal la historicidad de la historia" (p. 57). O, en otros términos, la "historia óntica se fundamenta en la historia ontológica, entendida como el devenir del ser hacia el ente. De este modo la historia óntica lograda no es más que la lograda correspondencia y respuesta a la marcha del ser hacia el ente por la cual quiere estar 'ahí' (*da*), desvelarse, mostrar su verdad" (p. 55). Lo que significa que la posibilidad de la historia humana depende del ser y es éste el que determina las distintas épocas históricas y, por lo tanto, la manera en que el hombre accede al ser. Pero lo que no queda dilucidado es este origen mismo, ya que no hemos podido sobrepasar —en la terminología heideggeriana— la destinación histórica del ser o, mejor dicho, sus diversas destinaciones históricas.

El origen de la relación del *Dasein* y el ser nos conduce a la cuestión más general de la diferencia entre el ser y el ente (diferencia

[3] Para esta concepción la realidad humana consiste en su desrealización para ser en la relación al ser, "el *Dasein* es en Heidegger ingreso —aunque pleno de preocupación y sacrificio— en la ventura de la unidad" (p. 72). Como se verá enseguida, esta relación supone actos existenciales que se realizan en la asunción de las situaciones que sólo requieren a cada uno con exclusión de los otros. En esta desrealización está contenida toda forma de 'insistencia' en el hombre, por cuanto parecería ser que si la comprensión del ser transpone el dominio de los muchos, se banaliza, se hace cotidiana e inauténtica. Entonces, las preocupaciones concretas son descalificadas. Pero —según Heidegger— ello no implica una valoración ética, sino simplemente una forma —banalizada— de relación al ser.

óntico-ontológica) en la que el ser puede ser pensado como polo y como origen.

Müller se refiere a este aspecto de la problemática heideggeriana llamando la atención sobre una variante importante entre las redacciones del "Epílogo" de la 4a. y 5a. ediciones a *¿Qué es Metafísica?* Según la primera de estas dos versiones el ser 'esencia' sin el ente ("ciertamente esencia el ser sin el ente"), donde el ser sería concebido como siendo la diferencia óntico-ontológica y constituyendo la historia del autodespliegue de sí mismo en los polos ser y ente, precediéndolos y excediéndolos como tales. En la redacción posterior, en cambio, se lee "un ente no es nunca sin el ser" y "nunca esencia el ser sin el ente", siendo el ser como lo otro frente al ente. Müller intenta conciliar estas formulaciones considerándolas como perspectivas distintas aunque compatibles (p. 52). Pero, como él mismo señala, el camino recorrido entre una redacción y la otra se relaciona con el abandono de Heidegger del intento de distinguir entre el ser como origen (*Seyn*) y el ser como polo (*Sein*). Ello debe ser puesto en relación con los fracasos que el filósofo señala para la metafísica occidental y con los suyos propios (al menos, hasta ahora) de pensar el ser como origen, que supone el sobrepasamiento mismo de la destinación histórica. Si es así, los elementos de la filosofía de Heidegger llevan a la conclusión de que éste queda enmarcado en la metafísica que pretende 'superar'. Asimismo, Müller descuida la alteración temporal en el pensamiento de Heidegger en el que las variantes suponen la remisión a experiencias existenciales.

La originalidad de Heidegger consistiría en pensar el ser en su pura historicidad, superando la metafísica tradicional. Y en lugar de "la actividad especulativo-sintética aparece el cumplimiento de la ecsistencia, la pura experiencia ontológica, la pasividad originaria con la máxima realización humana: la abertura para aquello que excede al hombre y a todo ente. Esta pasividad originaria nos inmuniza contra toda coacción óntica y nos brinda la verdadera *apateia* —la libertad— en la entrega y el acogimiento de lo 'trascendental' a lo que nos ligamos" (p. 59). Entonces, libertad significa obediencia sumisa al ser. Sólo la des-ontización del hombre y la supresión de toda fascinación por lo óntico hace posible que el mero hacer fáctico, el 'simple ajetreo' (p. 60), se convierta en hacer creador. Ahora quizás resulte más claro que la realidad auténtica del hombre sea la supresión efectiva de lo meramente antropológico, para convertirse en la posibilidad de relación al ser. Esta negación consiste en pasar de la existencia fáctica del hombre en su ser juntamente con los otros en el mundo a aquello que fundamenta su condición de tal. Es en esta posibilidad que el hombre efectúa (a diferencia del mero ajetreo) su máxima realidad. Para Heidegger, la posibilidad no es ni una reali-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

dad disminuida ni lo todavía no real, "sino la más original y última determinación ontológica positiva del 'ser ahí'" [4].

Ahora bien, debemos preguntarnos si Heidegger representa la iniciación de una nueva época de la reflexión y dónde conduce. Hasta ahora en sus obras publicadas —según la opinión de Heidegger y de sus comentadores— llega siempre a la imposibilidad de pensar el origen de la diferencia óntico-ontológica, ya que sólo hay una presencialización del ser en la historia y el pensamiento no puede superar esta barrera. Y, además, si lo hiciera —como parecen indicarlo algunas expresiones ambiguas contenidas en sus obras— lo conducirían a una ontificación del ser, semejante a la que reprocha a la tradición filosófica. Por lo que Heidegger sólo nos puede recomendar iniciar el camino que hasta ahora se muestra como un callejón sin salida y estar pronto ante la posibilidad del desvelamiento del ser. Pero es claro que ante esta situación, antes de responder al llamado, debemos averiguar si efectivamente es posible y si no constituye, más bien, el definitivo reconocimiento de una imposibilidad que cierra una de las puertas a la que conduce la metafísica occidental: pensar el ser como una totalidad absoluta, como una realidad englobante que nos excede.

Pero el autor de *Ser y Tiempo* en base a su concepción de las experiencias que fundan el verdadero saber —actitud que asume también Müller, aunque sólo a medias— no discute estas u otras objeciones ni tampoco se inmuta por los fracasos.

Por eso, finalmente sólo queda esa apelación a ingresar y permanecer en el camino de modo tal que la filosofía o el pensar esencial o las otras formas de acceder al ser se identifican con los actos existenciales. E, incluso, habría que analizar si toda formulación o explicitación de la experiencia, esto es, la obra, no implica su degradación y banalización. Asimismo, estos actos existenciales consisten en lo que el ser destina en una situación histórica y son siempre una respuesta a la invocación que proviene del ser que "a partir de sí mismo (...) determina su patencia y su ocultamiento" (p. 57). "Una situación histórica no reclama más que a quien está a la altura de ella y en disponibilidad para ella" (p. 31). Por lo que la decisión frente a la situación sólo puede ser asumida por mí sin recurrir a pautas objetivas prefijadas que es "solitaria asunción de una tarea que al solicitar mi voluntad se me revela únicamente mía" (p. 31). En consecuencia,

[4] *El ser y el tiempo*. Trad. de J. Gaos, F.C.E., p. 166. Estas distinciones se relacionan con la fenomenología husserliana y, en especial, con la concepción de la reducción. El método aquí se convierte en una empresa ontológica y en una definitiva puesta entre paréntesis de la vida humana. Tanto la separación entre los 'transmutadores' que crean y el resto de los hombres como la duplicación de la existencia auténtica y la inauténtica no están tan alejados como lo hubiese querido Heidegger del método de *ascesis* que practica Max Scheler en sus últimas obras (como en *El puesto del hombre en el cosmos*).

resulta incomprensible que Müller pretenda conciliar la decisión existencial con la 'ética racional', afirmando que la primera desprovista del 'saber universal' lleva en sí "el peligro del caos subjetivo, aun cuando va en pos de un cometido y servicio objetivos, puesto que se carece de un criterio para discernir la voz del ser de la del propio deseo" (p. 103). Pero ¿sobre qué experiencia se funda este 'saber universal'? Por lo demás, el peligro que Müller asigna a la 'decisión existencial' pone en tela de juicio todas sus afirmaciones e, incluso, llevado a sus últimas consecuencias —y puesto en relación con el resultado efectivo de la filosofía de Heidegger— no toma demasiado en serio la invitación a iniciar el 'camino'. Es evidente que nos encontramos ante la tentativa de una conciliación o incluso de una recuperación de una moral autoritaria en la 'decisión existencial' que aniquila la pretendida libertad a la que nos 'arroja' el ser, así como ante la inclusión del pensar del ser en los cauces del 'saber universal' [5].

En última instancia la libertad consiste en el reconocimiento sumiso de la destinación del ser. También la filosofía es esta obediencia; en nuestra situación histórica se debe realizar como pensar esencial. Y como tal responde a una exigencia a la que yo solo puedo responder y que no puede ser probada ni confirmada intersubjetivamente. Y como los actos 'existentivos' suponen su incomunicabilidad, la filosofía es una tarea solitaria y el pensar esencial está reñido con la formación de escuelas o el trabajo en equipo.

También por esos motivos Müller señala la dificultad de trasmitir un pensamiento que en "última instancia no puede ser transmitido sino cumplido participando en su afán" (p. 86), como si surgiera de él la impulsión para una reflexión libre de dogmatismo y de trabas escolásticas. En fin, una 'incitación', "un pensamiento que no cautiva sino libera y obliga tanto más al reconocimiento" (p. 10). Pero, en verdad, se trata de una ilusión por cuanto sólo nos exige disponibilidad para ponernos en el camino y para reconocer como necesario lo que opera en su revelación del ser. Porque, según Heidegger, en su obra está dicha revelación y desde ella misma se justifica coherentemente por ser la voz misma del ser. Además, tampoco es posible preguntar por la verificación de su experiencia y, como si fuera poco, el pensar del ser está sujeto constantemente a error y la palabra que lo nombra "no ofrece nunca inmediatamente la garantía de que es una palabra esencial o una ilusión" [6]. Sólo resta —como hace Müller— recomendarnos no cerrar apresuradamente "esta puerta por ignorar hacia dónde nos puede llevar" (p. 86). Ello no ha impedido que Heidegger redacte sus libros y conferencias como si efectivamente él estuviera ante el ser y fuese su actual 'morada' histórica.

[5] Ver el apéndice segundo de *Crisis de la metafísica*: "Decisión existencial y ética racional", pp. 101-106.

[6] MARTIN HEIDEGGER: "Hölderlin y la esencia de la poesía", *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos, México, F.C.E., 1958, p. 103.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Por eso el ensayo de Müller reposa sobre una primera contradicción, ha pensado desde la libertad a la que incita Heidegger, pero sin aceptar que ella lleva a reconocer la necesidad absoluta de la reflexión de éste. Con mayor coherencia, otros comentaristas adeptos al camino heideggeriano se limitan a señalar que la filosofía de Heidegger no se puede transmitir ni comentar, señalando únicamente que hay que permanecer 'prontos' [7].

Y, además, si la forma en que se expresa el pensar esencial no puede forzar los límites de la historia ontológica y si todo propósito de vulgarización pervierte aquello que da a conocer, *Crisis de la Metafísica* comporta una segunda contradicción ya que nos aproxima al pensar esencial en una más clara y simplificada exposición de lo que sus supuestos nos permitía esperar.

Sobre estas imposibilidades que surgen en el ámbito de la reflexión del autor de *Ser y Tiempo* o, mejor, sobre la negación de ellas aparecen los méritos del libro: es claro, rehuye las complicadas construcciones sintáticas de las que gusta Heidegger y nos aproxima a los temas fundamentales de su pensar y a sus exigencias básicas, entre ellas, la de la meditación personal como asunción de una tarea impuesta por la destinación del ser. *Crisis de la Metafísica* [8] es el resultado contradictorio de una tal meditación cuidadosamente expuesta.

Ahora bien, si Heidegger ha creado una nueva metafísica como sostiene Müller, entonces éste debe mostrarnos: 1) su atipicidad con respecto a las otras filosofías contemporáneas; 2) cómo y por qué se ha desenvuelto la metafísica tradicional, y 3) por qué Heidegger es quien instaura esa época. Con este propósito Müller —siguiendo las indicaciones de Heidegger— caracteriza la metafísica occidental como el desenvolvimiento de la filosofía de la esencia en sus dos formas fundamentales: la filosofía dinámica de la infinitud (idealismo) y la filosofía estática del orden (realismo). Tanto ella como el kantismo —donde sufre su crisis decisiva— se caracterizan por ser metafísicas de la subjetividad, ya que explican el ser a partir de la estructura del espíritu. Y por ello también son antropocéntricas. De este modo la reflexión occidental aparece como un pensar sobre la esencia en el ámbito del ser, pero sin que éste sea tema de la reflexión explícita.

Ya en el siglo XIX comienza a surgir una nueva problemática que preocupó a hombres como —según Müller— Troeltsch, Dilthey y Nietzsche, la que surgió gracias a los progresos de la ciencia histórica [9]. Los resultados de ésta enfrentaron al realismo con la evidencia de que todos los órdenes son históricos y al idealismo con la exigencia de descubrir la finitud y la historicidad en el ser mismo. Pero sólo con Heidegger —dice Müller— se logra formular una nueva ontología. Sólo él lleva a su plena realización esta ampliación del contenido de la experiencia, planteándose no sólo la cuestión de la mutación histórica en "que se realiza un 'sentido' invariable, sino de una mutación del 'sentido' mismo" (p. 39). Entonces, la problemática central de Heidegger no es inventada, sino que es el resultado lógico e inevitable al que lleva el desenvolvimiento del pensamiento occidental, la historia misma de Occidente, y como ella es en tanto relación al ser [10], es éste quien propone dicha problemática "como tarea al hombre, sea filósofo o no" (p. 42).

A pesar de la originalidad que atribuye a Heidegger, Müller reconoce como antecedentes de su postura algunos aspectos de las filosofías de San Agustín y Santo Tomás (p. 123). Y además, matiza la crítica que desde la nueva etapa pueda ser dirigida al "verdadero 'realismo' ", afirmando que Santo Tomás no olvida el ser, "sino presupone expresamente su atisbamiento cuando el proceso de abstracción (que extrae la esencia de lo particular, del *phantasma*) en el *lumen intellectus agentis*" (p. 92). A pesar de todo olvida el ser ya que nunca pone de manifiesto su ilimitada participación en

[7] Véase, por ejemplo, el prefacio de J. Beaufret a los *Essais et Conférences* (Paris, Gallimard, 1958) de Heidegger o la "Observación del traductor" de A. P. Carpio a *¿Qué es eso de filosofía?* (Buenos Aires, Sur, 1961).

[8] Por su parte, el traductor, A. Klein, nos ofrece una límpida versión castellana con oportunas e inteligentes acotaciones.

[9] Esta afirmación se basa en la dicotomía entre historia óntica e historia ontológica, a pesar de que se pretenda que ésta se realiza en aquélla, la que de hecho es descalificada. Sólo así se comprende que Müller se refiera sólo de pasada a Marx, quien produjo una visión de la historia superior "a toda restante historiación", como dice el mismo Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (HEIDEGGER: *Doctrina de la verdad* y *Carta sobre el humanismo*. Universidad de Chile, Colección "Tradición y Tarea". Trad. de A. Wagner de la Reyna, p. 198) y que considere que el mérito de Hegel haya sido el frustrado intento de establecer una historia ontológica (p. 38).

[10] Las expresiones de Heidegger sobre la historia como relación al ser se refieren siempre a Occidente, pero según dice, ello no debe entenderse en sentido geográfico sino más bien como una categoría ontológica. La pregunta por el ser está íntimamente ligada a esta historia aun en su forma banalizada, vale decir, en cuanto historia óntica, por cuanto el desarrollo de ella está contenido en la fundación misma de Occidente. Este origen queda siempre en la oscuridad, ya que supone el origen de la relación entre el ser y el *Dasein*. Ahora bien, esta relación implica siempre la presencia de una comunidad histórica en que es posible el acceso al ser o que se responda a su invocación en el pensar, el poetizar, etc., de ciertos hombres que a través de estos actos vislumbran el 'destino espiritual' de la comunidad a que pertenecen. De este modo recuperan la fundación originaria. En cuanto la realización de este destino realiza el pasaje de esos pocos visionarios a todos los integrantes de una comunidad el mismo destino espiritual contiene los gérmenes de la inevitable decadencia. Sólo cabe entonces permanecer en una actitud de constante recuperación de la relación que, como vimos, supone que no pase a los muchos que pudieran banalizarla. Por lo que parece quedar excluida toda forma de organización social como auténtica. Tanto ella como la historia son concebidas como una necesaria decadencia a partir de sus 'grandes' orígenes. Por supuesto, también en este aspecto, Heidegger insiste en que no se trata de pesimismo u optimismo, categorías ingenuas para dar cuenta de su pensamiento.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

él. En resumen, la filosofía antigua y medieval distinguen la esencia del ente, "mas en esta primera eclosión de la 'diferencia ontológica', el ser mismo permanece en el olvido" (p. 93).

Lo que preocupa a Müller, entonces, es mostrar qué significa esta 'eclosión' y cómo debe entenderse el ser en Heidegger y en su propia meditación. Si bien no hay una respuesta para la cuestión, Müller intenta una aproximación mediante un método que guarda poca relación con las exigencias de los actos existenciales y sí con un procedimiento lógico, que descansa sobre la concepción de la esencia como "presencia del ser en el ente" (p. 89) que exige como condición de su descubrimiento el 'dirigir la vista' al ser. Para Müller la esencia es lo que 'media' entre el ser y el ente (pp. 79 y 91); y si sólo la mirada al ser ilumina al ente en tanto ente y en su esencia, entonces lo que hace aparecerlo como tal, el ser, "no puede ser en sí mismo un mero concepto, sino que tiene que ser algo dado de antemano que hace posible todos los conceptos, es decir, algo 'real'" (p. 94). Ello —se apresura a señalar— no implica ontificar el ser, ya que éste es sólo como "entidad del ente" (p. 95). A diferencia del ente que es actual, el ser no es actualmente real. En fin, el ser es el "fundamento real de la posibilidad de toda esencialidad e inteligibilidad, tal como la esencia y el sentido, significan, a su vez, la posibilidad interna del ente y de lo absolutamente real" (p. 95).

Esta interpretación se aproxima a la posición de Heidegger en la cual el ser es pensado desde sí mismo como la historia de su propia diferenciación (p. 50) con el agregado de la función mediadora de la esencia. Pero no parece caracterizar cabalmente la posición de Heidegger, a pesar de las afirmaciones de su intérprete [11]. En primer lugar, parece comprender el ser como un continente que se despliega y articula, no existiendo nada fuera de él: "el ser es la historia omnienglobante hacia su presencia (*Da*), hacia su actualidad" y la materia es el término de esta historia, vale decir, la mediación de la mediación. Entonces, según Müller, ¿habría que considerar las esencias como las destinaciones históricas del ser? Pero en este caso resultaría difícil comprender por qué es necesario recuperar la fundación originaria constantemente y por qué no puede hablarse de un proceso que marcha hacia su actualización total, en que cada mediación suponga la negación y la conservación de la anterior. Quizás por ello Müller puede hablar de un 'optimismo *ontológico*' (!) (p. 61); ya que según él en el término *Da-sein* se da "el feliz —aunque finito e insuficiente— advenimiento del ser" y allí confluyen la felicidad finita y el cuidado en la obediente sumisión al ser con el que el hombre nunca puede reunirse ni coincidir.

Además, las expresiones heideggerianas parecen estar alejadas

[11] Por ejemplo: "No hay duda de que Heidegger admitiría la necesidad de la automediación del ser" (p. 110).

de esta concepción de la emanación de la realidad del ente a partir del ser, cualquiera sea el significado del término realidad. Al contrario, la mediación estaría dada precisamente por la vida cotidiana, por el ente y por la esencia vista desde el espíritu, que los actos existenciales reducen. Esta presencia es concebida como inmediata, aunque finita, por cuanto la historia del ser supone el proceso unitario de aparición y ocultamiento.

En fin, Müller nos dice que el fundamento del sentido de un ente se encuentra en el autodespliegue del ser. No se trata del ente en su materialidad. Sin embargo, las expresiones de Müller no son demasiado claras, ya que al aproximar el ser al *actus essendi* (p. 79) afirma que la materia es la finitización y limitación de las esencias. E incluso, referido a un despliegue de sentido tendría afirmaciones idealistas que Heidegger rechazaría. De algún modo, introduce también un matiz de producción de sentido y del surgimiento de los entes que contrasta con la preocupación heideggeriana por el surgimiento del ser o de la diferencia óntico-ontológica.

Antes de seguir adelante preguntémosnos si esta noción del ser no se confunde con la del 'mundo' (como horizonte de todo ente). Esto remite a la manera en que esta cuestión se da en Heidegger, donde adquiere un significado muy especial: si la cuestión se resuelve en una relativa confusión de las nociones, entonces, una vez más y desde el interior del ámbito heideggeriano la empresa de pensar el ser como una totalidad absoluta no tiene sentido y el ser —como el *mundo* [12]— es el resultado de la proyección del *Dasein*.

En lo referente a este punto la marcha del pensamiento heideggeriano parece caracterizarse por el ocultamiento de la cuestión del mundo.

Ahora bien, la concepción del ser que acabamos de esbozar no se confunde con el Dios. Si se confundiera según la experiencia ontológica resultaría un "Dios en devenir" (p. 79). "Pero, señala Müller, como lo trascendente, el Dios, sobrepasa aun este ser trascendental en el cual y por el cual produce —según la revelación cristiana— *in creatione continua* la creación" (p. 79). En consecuencia, la filosofía no puede pronunciarse acerca del 'qué' o del 'cómo' del Dios. Entonces, el pensar esencial que es puesto como finito (p. 76) no presupone que todo debe acogerse dentro de él y que sólo puede abarcar —incluido el Dios— lo que es encontrado en la experiencia ontológica.

"¿Significa ello una indecisión o indiferencia de este pensamiento

[12] En las observaciones finales a su libro *Le concept de monde chez Heidegger* (Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1950, p. 175), Walter Biemel expresa: "...nous avons pu nous rendre compte qu'il [Heidegger] rapproche la problématique du monde de celle de l'Etre, en sorte que le concept se trouve presque identique au concept de l'Etre". Para la interpretación de Müller, cf. *Crisis de la Metafísica*, pp. 65, 154-156.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

frente a Dios y lo divino?" (p. 76), como se pregunta el mismo Heidegger. Müller contesta negativamente y señala varios textos del filósofo (p. 74) para abonar su afirmación de que "aún no está determinado el plano en que la teología pueda encontrarse con la filosofía de la ec-sistencia" (p. 74).

Empero, no debe perderse de vista: 1) las afirmaciones del filósofo en el sentido de que el tema del pensar esencial es el ser (y no el hombre, y agreguemos, tampoco el Dios); 2) el pensar esencial no asciende hacia lo supremo, como la metafísica onto-teológica tradicional, vale decir, no asciende hacia Dios, sino que busca la experiencia del ser, no de un ente y, por lo tanto, la afirmación de que en ella no se ha encontrado el Dios significa que aún no ha sido iluminado por el ser, pero que Dios en sí mismo jamás podrá ser hallado, aun cuando sea el supremo. En este sentido, se comprende que Heidegger diga que el pensar acerca de lo sagrado sólo es posible a partir de la verdad del ser y que también el Dios debe advenir a su luz (p. 82).

En consecuencia, el pensar esencial y la teología cristiana no se rozan, por el momento, como dice Müller, pero también parece difícil que sea posible que lleguen a hacerlo. Del hecho de que hasta hoy no se haya dado el diálogo entre ellos o que no se hayan contrariado frontalmente en el ámbito de un pensamiento 'ec-sistencial' no puede seguirse la afirmación de su posibilidad que supone ir más allá de lo que nuestra experiencia nos permite hablar [13], dentro de dicho pensamiento.

Nuestro propósito no es exponer cómo el autor de *Crisis de la Metafísica* podría concebir esta relación y aun como "los mensajeros y mensajes de la divinidad se avienen a nosotros en el ser" (p. 144), aunque sus referencias, especialmente sobre San Agustín, parecen dejar entreverlo.

Finalmente, anotemos las condiciones que según Müller debiera

[13] Uno de los temas que no son explicitados por Müller es el del advenimiento de Cristo a la historia, que es lo que ha posibilitado que la historia sea vista como la realización de una situación existencial desde la perspectiva en que él se sitúa. "La relación entre el ser y Dios, entre la apelación evocadora y el apelante, no constituye —en toda su profunda inasibilidad— un tema que cabe discutir aquí" (p. 144).

Con esto se relacionan las referencias de Müller acerca de San Agustín y algunos trabajos de la escolástica contemporánea que estarían bastante próximos a la ontología heideggeriana. En la teoría de la iluminación de San Agustín, según la cual la luz no es Dios, pero si es *"inmediatamente de* Dios en tanto apelación por parte de Dios" (p. 143), se perfila la "tesis que en el acontecimiento mismo de la iluminación se ha visto el fenómeno de la conciencia moral como auto-certeza" (p. 144). Para Müller: *"El modo auténtico de la autoconciencia y de la certeza de sí mismo es, pues, la conciencia moral"* (p. 142). Y lo que nos llama en ella es una presencia no intencionada que es una invocación a nuestra respuesta, de modo que la auto-certeza de la conciencia moral "hace radicar toda certeza en la verdad del ser que apela a nosotros" (p. 142). Así se entronca con Kierkegaard para quien sólo hay certeza en la fe, al responsabilizarse el yo ante el Dios que apela en ella. Vale decir, que sólo hay certeza en la fe cristiana (p. 141).

reunir toda interpretación de una filosofía y sobre las que se basa el diálogo que intenta con Heidegger. Son tres: a) atender a "la totalidad significativa que sólo puede comprenderse a través de un sentido fundamental" (p. 155) que proviene del ser; b) poner en claro lo que dicha filosofía como "interpretación global encubre y lo nuevo que pone de manifiesto" (p. 158); c) el juicio sobre ella se debe efectuar "en base a lo que *quiere* pensar" (p. 160), según su intención fundamental. Pero la aceptación de estas condiciones surgen del pensamiento heideggeriano, ya que se basan sobre el reconocimiento de que en la historia de la filosofía "persiste analógicamente algo que es 'lo mismo'", "la mismidad analógica del 'ser'" (p. 163). Entonces la pregunta que siempre se le debe hacer a un pensador es la de cómo le afecta el ser "y, por consiguiente, qué es lo que se propone 'en el fondo' y, finalmente, qué es lo que logra, en base a esta proposición, como enunciado esencial, y qué es lo que no logra?" (p. 163).

Ello supone de igual modo que quien interpreta está en condiciones, en virtud de la manera en que lo afecta el ser, de juzgar tanto sobre la efectuación de los propósitos de un filósofo como sobre, desde la mira que ha logrado, qué es lo que ha ocultado y qué ha revelado. En este sentido, como ocurre de hecho, toda filosofía implica una visión de la historia de la filosofía. Pero, ¿ello da cuenta del pensamiento tal como se encuentra en los textos de los filósofos? Müller, por ejemplo, no acepta la interpretación de Heidegger de la historia del pensamiento occidental (pp. 167-168). Y esta forma de interpretación —como ocurre con Heidegger— ¿no descuida lo que dicen efectivamente los textos para afirmar *inmediatamente* que los filósofos hasta ahora han olvidado el ser?

La primera tarea de la interpretación consiste en descubrir qué quiere pensar el filósofo *a través de la manera en que realiza sus propósitos* y en la situación histórica en que ha vivido. Y ésta puede ser descuidada cuando se transpone la historia humana en una historia ontológica.

En cuanto a Müller, como ya dijimos, hace estallar el ámbito mismo de la filosofía de Heidegger al reconocerla como nuevo punto de partida, y en función de una tradición ya constituida señala qué es lo que descubre y qué es lo que ha ocultado. Lo que supone, en definitiva, que sus afirmaciones parecen fundarse en una más alta experiencia del ser, y esto nos remite una vez más a una elucidación del significado del *Dasein* y de los modos de validación de las experiencias fundamentales sobre las que se basa. Su posición encierra, entonces, una recuperación de esta tradición determinada por la forma en que lo afecta el ser que lo autoriza a comprender más a Heidegger y a comprenderlo mejor de lo que éste se comprende a sí mismo.

En esta nota hemos querido señalar las peculiares características de la interpretación que nos ofrece *Crisis de la Metafísica* del pensamiento heideggeriano y, de soslayo, hemos hecho algunas referencias

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

a éste. Nuestro propósito es el de mostrar la imposibilidad de este intento y cómo quiebra los supuestos del ámbito en que se mueve. Esto remite necesariamente a Heidegger. Por supuesto, no hemos intentado la presentación de éste. Además de otros motivos que no vienen al caso, porque ello implica una detallada exposición de su obra íntegra, aún no traducida y que se quiere intraducible y no clarificable. Por ello mismo, sería importante que fuera realizada. Y creemos que, en parte, la exposición de Müller y su traducción al castellano lo logran.

Todavía nos queda por insistir sobre lo siguiente: ¿qué pasa con el camino heideggeriano? ¿es un nuevo punto de partida? Aunque sólo lo hayamos apuntado creemos que su filosofía se asimila a la tradición occidental o que, mejor dicho, la acaba y que, incluso, desde ella misma nos vemos llevados a poner punto final a la especulación fundada sobre el ser como una totalidad absoluta que nos excede a nosotros, los hombres, que *pensamos* la idea del ser [41].

Pero es evidente que "Heidegger es uno de los pensadores de mayor incitación y de más honda sugestión para nuestro tiempo" (p. 169) y que en su filosofía se cristaliza nuestra época en un enfoque parcializado y, por tanto, deforme; ofreciendo uno de los modos de avizorar su futuro. Su vigencia y su éxito no se deben a modas o a caprichos arbitrarios y sólo se comprenden en función de las respuestas que ofrece a los problemas contemporáneos y de la forma, oscura y mítica, de tratarlos. En efecto, Heidegger nos presenta una crítica de la "alienación" del hombre actual, caracterizándola por la masificación y la tecnificación, por el predominio del hombre medio, por la extensión del tiempo histórico a los que corresponden formas del pensamiento que se confunden con la 'habladuría' en la que se acaba por olvidar aquello acerca de que se habla y que se consolida por la transmisión de una pseudoexperiencia fundada sobre el prestigio y la autoridad. Además, en el pensar del autor de *Ser y Tiempo* converge la tradición intelectual de Occidente.

En todo ello domina la anulación del hombre concreto, del transformador y creador de su historia y constituye frente a la problemática contemporánea algo así como su vaciamiento. En otros términos: la respuesta heideggeriana y su visión del futuro funciona como una retracción frente a las cuestiones que surgen del efectivo acontecer humano y a una negación de su consistencia. Todo sucede aquí como si al mismo tiempo que se dibuja una imagen de nuestro mundo se la pone en una incomprensible relación al ser, transponiendo al dominio de éste una aparente salida que consiste en establecer por anticipado que no hay salidas al alcance del hombre y, además, que cuando se

[14] Cf.: JEAN WAHL: *Vers la fin de l'ontologie*, Paris, S.E.D.E.S., 1956. ENZO PACI: *La filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, pp. 227-247.

pretende señalar alguna se fabrica una solución verbal, una ensoñación ingenua. Para Heidegger se trata no de realizar tareas sino de dejar ser al ser, oponiendo esta "realización" a todas las formas de la preocupación humana.

Por eso mismo la incitación que proviene de su pensamiento parece llamar a la libertad, a romper las ataduras que nos ligan con las formas de la propaganda y del dogmatismo, a abandonar un pensamiento demasiado ligado a nuestra realidad cotidiana, a renunciar a las experiencias comunicables e intersubjetivas. Al fin de cuentas, ello conduce sólo a un dogmatismo de nuevo cuño, a renunciar a pensar constructivamente, a hacer de la filosofía una gastada repetición de la necesidad de pensar el ser. En esta dirección puede comprenderse la difusión de la ilusión de libertad que provoca Heidegger entre quienes han optado por la indiferencia ante la realidad, entre quienes simulan renunciar a los intereses humanos manteniendo las estructuras sociales vigentes. Sí, Heidegger es un refugio. Y tanto más seguro, más acogedor en cuanto no sólo es una respuesta coherente sino también en cuanto recoge las exigencias de nuestra situación transformándolas y transponiéndolas en un plano no humano en el que supuestamente se recupera el hombre. Pero todavía resulta más clara la significación de la ilusión si la oponemos al pensamiento que Heidegger considera su antagonista dialéctico [15]: el de Marx, del que recoge las exigencias y temas fundamentales, tales como la relación de la teoría y de la práctica, la concepción del ser y de la existencia humana, la concepción de la historia, etc., pero integrándolos en una perspectiva en la que el hombre no es la fuerza transformadora de su realidad y de la historia como un hombre total en la comunidad, sino como un ser obediente de la totalidad que se destina y que exige la anulación del hombre.

[15] HEIDEGGER: "Principes de la pensée" en *Arguments*, 4e année, nº 20, 4º trimestre, 1960.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Jaspers y la política actual

POR MARCO AURELIO GALMARINI

¿SERÁ falso lo que dicen en Israel: que el que no cree en milagros no es un realista? Si los milagros son acontecimientos exteriores, esa creencia es, por cierto, pura quimera; mas si se trata de la conversión interior del hombre, del poder creer por obra de algo inconcebible, entonces expresa la verdad de la que depende el porvenir del hombre." Esto afirma Jaspers en las últimas líneas de su trabajo "Conocimiento y voluntad en la política actual", cuya traducción publica la revista *Sur* [1]. Hemos escogido el trozo citado porque vemos en él una sintética presentación de los rasgos principales del pensamiento de Jaspers, sobre todo cuando se aplica a consideraciones de tipo social. En todo el artículo campea una especulación que, a pesar de las confesadas intenciones del autor, se mantiene a gran distancia de la realidad histórica presente, o, mejor dicho, se efectúa sobre la base de una falsa descripción de la misma. Pero rastreemos un poco el camino seguido por Jaspers hasta llegar al párrafo citado.

En la primera parte del artículo se intenta llevar a cabo una descripción del estado presente de la situación mundial. En ella se distingue entre "mundo libre" y "mundo totalitario", división que, sin ninguna otra caracterización, permanece hasta el final. Primera falsedad. En primer lugar, porque responde a un análisis meramente formal, que no tiene en cuenta los términos en que se dan las relaciones humanas concretas, para lo cual es imprescindible un estudio del régimen de la propiedad de los medios de producción, efectivamente distintos en ambos mundos, que el autor no realiza; y, en segundo lugar, porque ni siquiera en el plano formal es verdadera.

La segunda falsedad consiste en una omisión, pues en todo el artículo no se menciona una sola vez, ni a ello se alude tampoco, el fenómeno del imperialismo, y cuando se refiere a países subdesarrollados, lejos de estudiar las condiciones en que el subdesarrollo tiene lugar —vale decir, esclarecer la acción de los grandes *trusts*, de los *cartels* y demás formaciones económicas interesadas en la obtención barata de materia prima y en evitar la competencia que podría crearle el desarrollo de una industria pesada independiente en sus actuales colonias económicas— lo hace sólo en los siguientes términos: "Los pueblos subdesarrollados —que representan casi las dos terceras partes de la humanidad— constituyen un problema político capital, cada vez que en su ámbito la voluntad genuina de prestar ayuda, confrontada por problemas sumamente espinosos, choca con el juego de intereses creados, y se produce el duelo del mundo totalitario con el mundo libre". Aquí acaba la consideración del problema, y queda por saber de dónde proviene la *voluntad genuina de prestar ayuda.* No puede originarse en el "mundo totalitario", poseído, según Jaspers, por la "voluntad de dominación mundial" (p. 5) ¿Provendrá, acaso, de los monopolios, o de los gobiernos que los representan en el "mundo libre"?

Tercera falsedad, también derivada de la primera: ni una vez en todo el artículo se habla de "mundo capitalista" ni de "mundo socialista", manera adecuada de designar lo que en realidad corresponde a los imaginarios "mundo libre" y "mundo totalitario".

No podemos, en los límites de este trabajo, entrar en consideraciones más amplias acerca de estas cuestiones, pero las hemos señalado para hacer notar que Jaspers, y todo el pensamiento de la derecha, al que *Sur* se halla adscripta, desfigura, falsea, y llega a fabular, cuando se trata de asumir una realidad que socava cada vez más amenazadoramente la estructura económicosocial del "mundo libre", al que aquél se encarga de apuntalar ideológicamente. Las señalamos también porque el mismo Jaspers dice, en la página 4, al comenzar el acápite "Orientación real", en la segunda parte, que "mediante todos los recursos de la ciencia moderna debe trazarse el cuadro de la realidad concreta". Y por último, las señalamos porque esta implícita negativa a la descripción adecuada de la realidad —que lleva como correlato una antropología filosófica abstracta, fantasmagórica— es la responsable de todas las consecuencias a que llega el autor, y de observaciones acertadas a veces, pero totalmente falseadas en su significado [2].

Como un análisis detallado nos llevaría demasiado lejos —y ha-

[1] KARL JASPERS: "Conocimiento y voluntad en la política actual", *Sur*, nº 271, julio-agosto de 1961, pp. 1-22. Trad. de Pablo Simon.

[2] Jaspers apunta, cuando habla del diálogo, que "los hombres de Occidente se ocultan tras buenos modales" (p. 16), mientras "los políticos del bloque oriental son... más veraces para consigo mismos". Afirmamos que la observación es correcta, pero agregamos que, tal como es presentada, parece un simple azar o un resultado del humor de los gobernantes, cuando en realidad lo que ocurre es que los *hombres de Occidente* están hundidos en la mala fe, están apegados a un texto constitucional y a una declaración de principios igualitaria que el contexto social capitalista desvirtúa completamente. De allí su formalismo y sus buenos modales; de allí su horror al desafío a esas prácticas hipócritas que significa el lenguaje violento y veraz de un Fidel Castro en las Naciones Unidas ("ese estilo —¡repulsivo, lo sabe Dios!—", exclama H. A. Murena en "La mala vida", *Sur*, nº 269, p. 103), o la presencia del "Che" Guevara en la lujosa Punta del Este vistiendo el uniforme del ejército rebelde cubano.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

bría algo que decir casi de cada línea del artículo—, nos limitaremos a la cuestión central: cómo asegurar la paz sin desmedro de la libertad. Estos son los términos en que Jaspers plantea la disyuntiva: "La decisión primordial es si se quiere libertad político o dominación totalitaria. La segunda decisión es si debe jugarse el todo por el todo (Kennedy: libertad «a cualquier precio») o si debe haber un límite en que en atención al peligro mortal para la humanidad toda es preferible someterse a la dominación totalitaria" (pp. 6-7). Y un poco más adelante agrega: "Por eso anhelamos, casi todos nosotros, la *paz mundial*, única garantía de supervivencia de la humanidad, pero la anhelamos, no todos nosotros, con la condición de que quede preservada la libertad política" [3].

Pasaremos por alto el análisis de la situación que Jaspers llama Estado universal estable, pero diremos que es una visión jaspersiana de una sociedad socialista en escala mundial, pues junto con la producción planificada de los bienes de consumo necesarios para satisfacer todas las necesidades habla Jaspers de un "gobierno mundial que concentraría en sus manos todo el poderío militar". No obstante, concluye que los hombres "vivirían felices su vida amparada, entreteniendo sus ocios, que representarían una parte cada vez mayor de la existencia". Pero inmediatamente lo traiciona a Jaspers su imposibilidad para pensar otro orden que el *orden* capitalista, y afirma que en una sociedad de aquel tipo los hombres "quedarían reducidos a la condición de siervos" de una "burocracia absorbente", y que el individuo se transformaría en hombre-masa. Veamos el contrasentido de la afirmación de Jaspers: el individuo que trabaja ocho o diez horas por un salario que escasamente le permite mantenerse, y que, falto de educación, es fácil presa de la propaganda comercial e ideológica, es, parece, libre; en cambio, es un esclavo el que sólo trabaja cinco o cuatro horas, tiene asegurado el acceso a los bienes de cultura y, sobre todo, no es tratado como mercancía tal como ocurre en una sociedad en que todo el valor del hombre se mide por las ganancias que permite obtener el capital. Además, Jaspers agrega que "no habría ya experiencia nueva ni *iniciativa aventurera, destino fatal ni grandeza*" (el subrayado es nuestro y destaca la ideología no ya del actual capitalismo, sino del capitalismo de los siglos XVIII y XIX).

[3] Jaspers advierte que la libertad política en Occidente es suplantada por "el formalismo y la arbitrariedad" (p. 15). Otra vez se queda el autor en lo meramente superficial, y no advierte que la vida política es la manifestación del desenvolvimiento de las estructuras económicas subyacentes, y que, si en Occidente no hay realmente libertad política, es porque la estructura misma de su sistema económicosocial hace imposible toda clase de libertad, excepto la libertad de reconocer la alienación y asumir la actitud de lucha que elimine las condiciones mismas de la enajenación. Pero en este caso ya no se está dentro del sistema, sino contra él. Por todo esto la libertad política no puede garantizarse con un simple esfuerzo de voluntad, con la *conversión*. La libertad esencial del hombre, entendida como la *actividad* que, al asumir un mundo que se le impone, continuamente recrea su sentido y lo transforma, la libertad creadora de verdades, de valores, y no la libertad en sentido jaspersiano, como se verá más adelante, es lo único que puede asegurar la libertad política, pero no directamente, como pretende Jaspers que ocurra por la conversión, sino indirectamente, como dijimos antes, tomando conciencia de la alienación y rebelándose contra el régimen económicosocial que la provoca. Pretender libertad política sin cambios económicos y sociales es un sueño, nada más que un sueño.

Después del Estado universal habla de una posible confederación mundial, a la que parece aceptar, pero no es tampoco ésta la solución que propone. La única vía capaz de evitar una guerra inminente, aunque no de asegurar la paz de una vez para siempre, es una *conversión*. "El plan racional de fundar institucionalmente... la paz mundial no es viable si *al mismo tiempo no cambian radicalmente los hombres, a tal punto que desaparezca todo lo que hasta ahora ha causado las guerras*" (pp. 8-9; el subrayado es nuestro). Es decir que la causa de las guerras está en el interior del hombre, y es éste, considerado aisladamente de la situación en que vive, de su calidad de obrero, de profesor, de empresario, de desocupado, el que debe cambiar, y debe cambiar *por un acto de voluntad*, precisamente mediante lo que Jaspers llama conversión, "conversión del hombre como tal" (p. 13). La conversión es una "revolución del modo de pensar, que debe ser realizada por el individuo en el ámbito común de la intercomunicación humana, llevando a cabo libremente el individuo lo que hace posible la comunidad en la Razón que une a todos" (p. 13). Pero para ello, nos explica Jaspers, remitiéndonos implícitamente a sus textos propiamente filosóficos, es necesario que el hombre acceda a la trascendencia (que Jaspers llama también Dios) [4], que se reconozca dependiente de ella, que reconozca su existencia como regalada, donada. Ello es aprehensible hundiéndose en la *Existenz* —que se diferencia de la mera existencia empírica, ya objetiva, ya subjetiva— mediante un acto de fe filosófica en que se supera la dualidad objetivo-subjetivo, y, por eso, no puede hablarse, propiamente, de la trascendencia ni de la libertad, pues al hacerlo las convertiríamos en objeto, cuando son lo que está por encima y antes que el objeto y que el sujeto. Esta libertad fundamental no es, pues, la libertad empírica de la psicología, del mundo empírico y objetivado,

[4] "El ser propiamente dicho, que no es objeto ni sujeto, sino que se manifiesta en el conjunto del dualismo sujeto-objeto, y que debe cumplir las categorías para darles sentido y significación, es lo que hemos denominado lo abarcador.

"Por consiguiente, la cuestión acerca de lo que es propiamente, tiene que contestarse a base de aclarar los modos de lo abarcador —mundo y trascendencia— de existencia, conciencia en general, espíritu, ex-sistencia. Y como todos esos modos se funden en uno, a fin de cuentas está la contestación: el ser propiamente dicho es la trascendencia (o Dios), es una proposición cuya verdadera comprensión encierra en sí toda fe filosófica y todo pensar filosóficamente esclarecedor, el cual, sin embargo, no encuentra otro camino que los escalones de los modos de lo abarcador." *La fe filosófica*, trad. de Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 28.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

sino que ella es contemporánea, ni condición ni resultado, del acceso del hombre al absoluto, a la trascendencia, a Dios. De aquí que "la libertad es para nosotros lo más inconcebible. Nace de una conversión y es esta conversión" (p. 15). Es así como el hombre alcanza una verdad que, aunque "no es idéntica para todos los hombres", es la que "informa nuestra existencia porque nos funda en un absoluto" (p. 13). A pesar de no ser idéntica para todos, esta verdad, que es abrazada por la fe, no impide la comunicación, pues esa fe no tiene por qué tratar de imponerse por la violencia; por el contrario, el hombre, fundado en un absoluto, está dispuesto al diálogo, a la pacífica convivencia. Sin embargo, la paz no puede ser completamente asegurada, según Jaspers, pues "La amenaza de guerra nunca desaparecerá del todo si subsiste la libertad" (p. 10).

Ahora ya estamos en condiciones de comprender al menos lo que Jaspers pretende decir con nuestro sibilino texto inicial, aunque, por nuestra parte, nos confesamos incapaces de comprender lo que realmente significa, si algo significa. Afirmamos, por el contrario, que el halo de misterio y de diluido misticismo que no abandona a la filosofía de Jaspers es el resultado de la evasión de la realidad concreta, y el reemplazo de una rigurosa descripción por una formulación completamente vacía de contenido real, en la que, al fin de cuentas, se resuelven los más grandes problemas del hombre contemporáneo por medio de un casi mágico llamado a la buena voluntad. Nosotros no sostenemos aquí que toda dificultad deba desaparecer, no pretendemos una ingenua filosofía que tras diáfana formulación conceptual oculte la contradicción que una observación rigurosa descubre en el mundo de nuestra acción. Si no somos religiosos, tampoco somos empiristas lógicos, y lo que proponemos es una filosofía siempre enraizada en la situación humana concreta del hombre que filosofa, la que deberá ser explorada en una actitud ascética en la que todo prejuicio haya sido eliminado. Y es precisamente ésta la razón por la que acusamos de mala fe al intelectual de derecha, comprendidos, claro está, Jaspers y los redactores de *Sur*. Porque ellos hablan de un *hombre* y de una *libertad* absolutos, incondicionados, en una palabra, ahistóricos, o mejor dicho, lo que es más grave aún, convierten a un determinado tipo humano histórico —el burgués que domina la economía y la cultura de la época— en *el tipo humano en general*, y, en consecuencia, se establece una *naturaleza humana* en la que están pétreamente fijados para todo tiempo y lugar, con universalidad y necesidad, los rasgos históricamente condicionados de aquél. Por eso Jaspers puede afirmar que es necesario extirpar las causas de la guerra del interior del hombre, mediante la conversión, y por eso puede afirmar que la Segunda Guerra Mundial fue el producto de la locura de un hombre, y ni siquiera menciona las necesidades por parte de la industria alemana de obtener bases de materia prima y mercados para sus productos como la razón estructural profunda del imperialismo del Tercer Reich. No hay locuras que desaten guerras, ni instintos guerreros, ni especial naturaleza racial de algún pueblo, que llevaría inevitablemente a la guerra. Todas las guerras que hasta hoy conocemos, y, más que ninguna, las dos últimas guerras mundiales, son guerras, podríamos decir, estructurales, es decir, guerras que no pueden ser evitadas por simple buena voluntad dentro de un régimen determinado de la propiedad. Y por ello sostenemos que la violencia no desaparecerá instantáneamente del escenario político mundial. Porque la violencia, que está en la base del capitalismo —pensamos no sólo en la violencia de las grandes guerras, que produjo Hiroshima y Nagasaki, sino en la violencia cotidiana e institucionalizada implícita en la explotación, en la formación ideológica y en la gran presión de la propaganda de los grandes monopolios— sólo podrá ser eliminada por la violencia, porque la instauración de una sociedad sin violencia exige como condición la destrucción de la presente sociedad capitalista, y ello sólo por la violencia es posible, dadas las condiciones en que se impone la lucha. No creemos en la probabilidad de una nueva guerra total, pero afirmamos que la violencia bañará de sangre los territorios de los países subdesarrollados que aspiran a independizarse de la metrópoli económica, como lo demuestran patentemente, para citar algunos ejemplos, los casos de Argelia, Túnez, Congo, y, en nuestra Latinoamérica, recientemente, Cuba.

Y porque queremos hundirnos en nuestra realidad circundante, al asumir nuestra calidad de intelectuales que pretendemos filosofar en una sociedad atrasada, lanzamos a Jaspers, desde Buenos Aires, la siguiente pregunta: ¿Qué sentido tiene la conversión para el obrero que ha perdido su trabajo, para el peón de los cañaverales tucumanos, para el hambriento campesino del nordeste brasileño? Pero también preguntamos: ¿Qué sentido tiene la conversión para los principales accionistas del Frigorífico Swift, para los dueños de los ingenios o para el latifundista? Nuestra respuesta es que el sentido de nuestra conducta no es automáticamente el que nuestra intención le asigna; que, en términos éticos, lo que otorga sentido moral a un acto no es meramente la buena o mala voluntad de su autor, sino también la trama de relaciones humanas en que el acto se da; y que, como lo señaló Marx: "Los hombres hacen su historia, pero no la hacen exactamente a su gusto, no la hacen en circunstancias elegidas por ellos, sino en circunstancias ya existentes, dadas y transmitidas del pasado".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Dos comentarios sobre la filosofía en la Argentina

POR JORGE RAÚL LAFFORGUE

El propósito de esta nota es comentar dos artículos recientes que intentan trazar un panorama de nuestra actual producción filosófica. Algunas cuestiones que aquí apenas pueden vislumbrarse irán cobrando forma, así lo esperamos, en notas sucesivas y menos restringidas. Algunas cuestiones que nos interesa estudiar son las tareas que conciernen a la filosofía y a la interpretación de su historia en un país como la Argentina.

Antes de pasar a revisar el contenido del artículo de Gonzalo Casas [1] conviene aclarar que esta "Situação" aparece incluida en un volumen de la *Revista Portuguesa de Filosofia* [2], dedicado a la "Filosofia actual na America", que contiene, precedidos de unas "Palavras prévias" harto convencionales, siete artículos: "O Pensamento Filosófico no Brasil de hoje", de Henrique C. de Lima Vaz; "A Filosofia no Canadá", de Jean Langlois, s.j.; "Filosofia actual na Colômbia", de Jaime Vélez Correa, s.j.; "Filosofia nos Estados Unidos da América", de Jorge P. Klubertanz; "O actual movimento filosófico no México", de Juan Martínez del Valle; "Noutros Países da América Latina...", de Alonso López Jiménez, y, finalmente, "Situação actual da Filosofia na Argentina", de Manuel Gonzalo Casas.

Este último artículo reproduce, casi íntegro, el capítulo final del libro de Gonzalo Casas: *Introducción a la Filosofía*, de 1954. Una nota de los editores (p. 340) nos advierte que habían convenido con el autor incluir una reseña actualizada del mismo o un nuevo trabajo, pero "talvez por extravio nos correios" el buen propósito quedó trunco; así que se vieron forzados a insertar la "longa e bem documentada síntese" que ahora consideramos. ¿No resulta entonces un poco a destiempo nuestro comentario? Y, en todo caso, ¿no hubiera sido preferible extenderlo al número en su totalidad?

Sin duda corremos el riesgo de traicionar el pensamiento actual de Gonzalo Casas, pero muchas circunstancias hacen mínimo ese riesgo; tanto que en el mejor de los casos sólo habría que deplorar, a favor del cambio y según criterios del autor, ciertas variaciones o agregados insignificantes —aunque quizá no insignificantes para él—: modificar algunos datos, fichar la producción bibliográfica de los seis años próximo pasados y apenas más. Así nos autorizan a pensarlo los recientes comentarios de Gonzalo Casas acerca de filosofía argentina, por ejemplo en la revista *Humanitas* de Tucumán. Por otro lado, este panorama de nuestra situación filosófica se publica en 1961: su actualidad, buscada o no, requiere nuestra palabra.

El artículo de Gonzalo Casas, además, puede servir de paradigma de muchos otros artículos y libros que entre nosotros, y no sólo entre nosotros, hacen "historia de la filosofía" imitando las guías telefónicas o el *Quién es quién?* Claro que, como toda imitación, resulta menos útil que su modelo; pero claro también que los promotores de esta difundida cuanto peculiar orientación filosófica nos pueden replicar que la filosofía es algo verdaderamente inútil, si por utilidad se entiende la de las guías telefónicas, ajenas por completo a "lo grande". Es preciso advertir asimismo que este estilo historiográfico sufre las limitaciones y en igual forma goza de las ventajas que le imponen sus modelos. Por eso, únicamente serán mencionados en la reseña de Gonzalo Casas, como en tantas otras, los ungidos filósofos por el noble apostolado que han ejercido, siempre de acuerdo con los cánones de la devota escuela a que pertenecen Farré, Zuretti, Pró y Furlong, entre otros. Más adelante ilustraremos este curioso fenómeno que invierte el pretendido punto de partida: la asepsia buscada por el historiador, buscada hasta los límites de quedar él reducido a simple catalogador, se trueca de golpe en una miopía incurable que no le permite ver más allá de sus propias narices.

Una traición mayor, que de darse invalidaría lo anterior, podría derivar de la efectiva magnitud de los cambios producidos en el panorama filosófico del país. Pero hay una triple respuesta para esta posible objeción: ya hemos dicho que a través de su obra actual Gonzalo Casas no parece haber modificado un ápice sus criterios historiográficos y, por ende, tampoco variado en lo sustancial su visión histórica. Expresado de otra manera: sólo habría que ajustar los casilleros y revisar las fichas. La *Revista Portuguesa de Filosofia*,

[1] MANUEL GONZALO CASAS: "Situação actual da Filosofia na Argentina", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Facultad de Filosofía, julio-diciembre, 1961, tomo XVII, fascs. 3-4, pp. 340-373.

[2] La Facultad de Filosofía de Braga ha adquirido mediante sus publicaciones (la citada *Revista*, los "Suplementos bibliográficos" y la colección "Filosofia") un considerable peso en la vida cultural lusitana. No entraremos a discutir aquí si éste se debe más al volumen y cantidad de páginas que, bajo su signo, han conocido los rigores de la imprenta, que al valor real de cuanto se dice en aquellas publicaciones.

Cabe señalar también que es ésta la tercera vez que la *Revista Portuguesa de Filosofia* dedica fascículos enteros "ao movimento filosófico em determinadas regiões": en 1958 consagró los fascículos 3-4 (julio-diciembre) a la filosofía europea contemporánea; en 1960 dedicó el fascículo 2 (abril-junio) a la filosofía portuguesa actual. Con anterioridad había publicado varios números especiales en los cuales se ocupaba de diversos pensadores, en particular ibéricos.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

por su parte, sustenta una opinión similar: "É natural que hoje precisasse dum ou doutro retoque de actualização; mas não é provável que tenham variado essencialmente as tendências nele apontadas" (p. 340). Es cierto que en la Argentina se produjo una revolución al año siguiente de ser redactada la "Situação" de Gonzalo Casas; pero la *Revista* ni alude a ella, ni muestra el prurito informativo que la distingue en el caso de Cuba donde "depois da ditadura de Fidel de Castro não nos tem sido possível obter mais informações", aunque descuenta "con fundamento que, nas actuais circunstâncias políticas, as actividades culturais e filosóficas tenham sido muito prejudicadas" (p. 334) [3]. Aquí, felizmente, la Revolución, por el contrario, democratizó las instituciones, normalizó las jerarquías sociales y abrió las puertas a la libertad; de tal modo que pasada la inicial tormenta política reinó en nuestro territorio una calma chicha: las personas dispuestas a no "alterar el orden público" pudieron acomodarse con levantada gravedad de espíritu. Por cierto, entre ellas estuvieron nuestros filósofos. Y llegamos al término de la respuesta: en los marcos del cuadro al que se nos constriñe, nuestra opinión personal poco y nada tiene que objetar a las dos anteriores: coincidimos con ellas en que no han variado esencialmente las tendencias de la filosofía argentina de 1954 a la fecha [4].

En cuanto a extender nuestro comentario a los restantes seis artículos no vale la pena por varias razones, y ésta sobre todas: idéntica orientación e iguales criterios historiográficos han guiado la redacción de aquéllos. Nuestra tarea entonces sólo serviría para prolongar el aburrimiento, imposible de evitar frente al ímpetu clasificatorio de Gonzalo Casas, cuya reseña puede, por lo tanto, obrar como índice de los otros artículos de este número y, en sus ideas directrices, de la *Revista* en totalidad. Respecto a la presente entrega tal vez habría que observar que la reseña de Klubertanz (pp. 294-318), que intenta una rápida síntesis de la filosofía norteamericana desde la época de los pioneros hasta nuestro días, y, mejor aún, la de Lima

[3] La *Revista* se refiere con seguridad a las "altas tareas del espíritu", ya que no a la campaña de alfabetización, a la transformación de los cuarteles en escuelas, a la multiplicación de los medios de difusión cultural y a muchas otras medidas similares del régimen revolucionario, acordes con los cambios de las estructuras económicosociales cubanas. ¿O no? ¿Puede la pedestre vulgaridad de tales medidas ser justamente la contrarréplica de esa espiritualidad bella y noble de la que hacen gala los colaboradores de esta *Revista*? A veces uno casi no atina a percibir las maravillas que defienden estos altos, celosos guardianes del fuego del espíritu, donde todo se transfigura, donde hasta el propio látigo de Oliveira Salazar irradia ese sano ardor que le está negado a la bruta materialidad de los negros de Angola o de Mozambique: no sus chasquidos de sangre, sino la sutileza blanca de sus ideas.

[4] No obstante la aparición en 1956 de los dos primeros volúmenes de la *Estética operatoria* de Guerrero y el giro que, a partir de *La revolución existencialista* de 1952, ha dado el pensamiento de Carlos Astrada.

Vaz (pp. 235-273), sobre el pensamiento filosófico brasileño, cumplen mínimamente, por lo menos, la tarea informativa que se han propuesto, siendo una lástima que no se hayan limitado a ella.

La primera característica que salta a la vista en la "Situação" de Gonzalo Casas es su manifiesto amor al orden. Desde un principio se percibe el propósito de dar a todos y cada uno de los pensadores el lugar que les corresponde en la historia; o más bien el propósito de que el lector recoja esa impresión. ¡Quién hubiese imaginado tamaña cantidad de personas dedicadas en nuestro país a los nobles menesteres filosóficos! ¿Acaso un exceso de prolijidad? ¿O bien casi la justicia? Pero no. Observadas las cosas apenas un poco más de cerca, se realiza la inversión de cualquier posible espejismo inicial; desapareciendo entonces nuestra capacidad de discusión, de ironía, de alguna indignación siquiera. Nada hay que objetar cuando todo es absolutamente burdo y superficial.

Enumerados los diversos organismos de enseñanza de la filosofía en el país, se afirma aquí la existencia de varias corrientes filosóficas. El autor no encuentra vinculación ninguna entre éstas y aquéllos; por lo que se sumerge de lleno en el estudio de la situación actual de nuestra filosofía guiado por este límpido criterio metodológico: las afinidades intrínsecas de las ideas de los diversos profesores. "Si nos colocamos, así, en un tal punto de vista, parece posible hablar de tres grupos más o menos orgánicos y definidos y de un cuarto en el que podrían ubicarse los pensadores que quedan fuera de los mismos. Son los siguientes: a) el grupo que, con muchas variantes y matices personales, hace en el país filosofía tomista y realista en general; b) el grupo o los grupos que tienen su origen en las actividades de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires; c) el grupo que hace filosofía existencial; d) ciertos investigadores que no se podrían reducir, lealmente, a ninguna de las corrientes anteriores." (p. 341.) A continuación añade en su descargo que, "al fin, sólo se trata de un esquema útil como instrumento de trabajo" y afirma, paradójicamente, que va a intentar "una caracterización de los investigadores que los constituyen, con las raíces históricas que de algún modo los explican y justifican". Paradójicamente: porque, por un lado, se afirma la posibilidad de relaciones entre las ideas como si éstas fuesen principios eternos y, por otro, la historicidad de las mismas; además, por supuesto, las mentadas raíces no aparecen por ningún lado; a menos que crea mostrarlas cuando dice que "el primer grupo echa sus raíces en los estratos más profundos del alma nacional" (p. 341) o que el segundo ejercita, en sus comienzos, "un estilo de filosofar que llevará a la superación de la filosofía entendida como *ideología*, según nos parece que ocurre en el positivismo" (p. 352). (Nunca nos dirá Gonzalo Casas qué entiende por "alma nacional" o por "ideología".) O ¿será que él ve lo histórico trabajando "de algún modo" en las extensas listas de puestos, viajes, títulos,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

obras e influencias que coloca a continuación de cada nombre, al estilo de los diccionarios? En todo caso, ve cosas asombrosas. (Mal que nos pese esa visión está salpicada de descubrimientos asaz originales; uno, por ejemplo: Juan Luis Guerrero "se encuentra vinculado, de modo especial, al pensamiento de Ventura Pessolano" [p. 353].)

Todo pensamiento, y por ende todo pensamiento filosófico, está relacionado a la estructura socioeconómica en la cual surge. Depende de ella; aunque pueda servir para su más radical transformación. Además, en países "periféricos" como el nuestro, al nivel de sus desarrollos ideológicos, se producen distorsiones que nacen del predominio ejercido sobre esos "subdesarrollos" por las metrópolis culturales. Estos breves enunciados apenas rozan una muy difícil problemática. Por otra parte, de ningún modo condenan nuestro pensamiento a la impotencia, sino que, por el contrario, suponen la posibilidad de su efectivo ejercicio e indican la única dirección en la cual aquél puede realizarse, a saber, develando la situación de doble sojuzgaminto antes aludida. Lo que, simultáneamente, nos remite a la lucha que es necesario librar para superar todas las estructuras de dependencia. (Las batallas aquí no se han de circunscribir, por cierto, sólo al reino de las ideas.) Para reconocer, enfrentar y tratar de liquidar las deformaciones que nos imponen los centros imperiales, nosotros debemos forjar nuestras propias armas en esa lucha. De donde todo mero empeño en conseguir que, dadivosos, nuestros amos depongan sus armas o, lo que es lo mismo, que las compartan con nosotros, falsea la situación por su misma base y, entonces sí, nos condena a la más rotunda impotencia, al fracaso más lamentable: el que encierra la condescendencia del amo. No son otras las razones que explican la pobreza, la obsecuencia, el servilismo ciego de la mayoría casi absoluta de los "filósofos americanos".

A veces ellos, sin embargo, parecen sentirse inquietos por su condición de americanos. Pero he aquí un ejemplo de tales hesitaciones cavilosas: "Ahora, nuestro destino americano, como filósofos, está en asimilar esos extremos en que vive la inteligencia (lo objetivo y lo subjetivo mutuamente excluyentes; ambos sin embargo se superan en el modo correcto de filosofar donde «implican la participación del existente en el ser, como un diálogo por el cual, al hablar del ser, la metafísica lo incorpora a la existencia, sin que deje de trascenderla»), pero si puede haber un auténtico filosofar con propias raíces americanas, él debe entenderse como un regreso al pensar del ser en el clima presocrático, en cuanto pensamiento del ser elemental y singular. El pensar inmediato, directo, como abertura frente a las cosas, hará posible nuestro propio autodespliegue en sucesivas profundizaciones y descubrimientos que vivificarán nuestra filosofía" (p. 344) [5].

[5] Gonzalo Casas comenta así a Nimio de Anquin; luego podrá entonces agregar: "...que hay en Heidegger un regreso hacia el existente en lo que

Resulta difícil, si no ridículo, hablar de los peligros que entrañan estos delirios especulativos, aun cuando la *Revista Portuguesa de Filosofia* informa que ellos sobreabundan en Latinoamérica. Sin embargo, no debemos olvidar que las mentes que engendran semejantes adefesios forman un sector numeroso y combativo dentro del elenco de la filosofía oficial. Por muy disparatadas que sean estas versiones subdesarrolladas del pensamiento occidental y cristiano y por mucho que ellas se asemejen a destrabalenguas plenos de arbitrariedad, debemos no subestimar sus perniciosos efectos. Repetimos pues, estos modernos cruzados del Gran Ser forman legión y, al menos en

sería su estatuto puro: su abertura como patencia del ser, por debajo de todas las concreciones históricas. Por esta variante, que implica en Heidegger la destrucción de la historia filosófica, la docilidad al ser y el retorno de la filosofía al momento desasido del pensar, podría encontrarse una vinculación del filósofo alemán con la esencia misma del cristianismo. El cristianismo, así, pensado con toda la profundidad de las almas que quieren vivir en el extremo de todo, nunca piensa la existencia como tránsito *a otro*. Es en la raíz misma de la existencia, como patencia del ser, como *imago Dei*, donde se consuman y levantan las esperanzas y desesperaciones del hombre, *por su ser*, aunque luego encuentre, allí, que *su* ser, es *en otro*" (p. 363).

Por nuestra parte, vamos a tomarnos el atrevimiento de extender un poco las referencias de Gonzalo Casas en torno al pensamiento de Alberto Caturelli, "el discípulo en quien parece tiende a desarrollarse cumplidamente la obra de De Anquin" (p. 345). Este audaz pensador católico escribe en la "Advertencia" de su reciente *Breve ensayo sobre el ser*: "Antes de todo problema está el ser, en todo problema está el ser y más allá de todos está el ser. Esta es la única cuestión y ésta es mi vocación fundamental: El ser es, el no ser no es". Interesa observar aquí cómo, a partir de esos postulados y sus desarrollos igualmente enjundiosos, llega Caturelli a interpretar nuestras realidades cotidianas, a veces —lo puntualiza Wagner de Reyna— con "brutal sinceridad". Por ejemplo, concluye así su análisis de la psicología de esa "categoría curiosa que es la del *doctor*": "...un modo argentino de no ser-se. O, si se quiere, un modo de ser en la superficie que es, precisamente, una de las múltiples maneras de negarse. Así pues, en la línea de la inautenticidad, este género del 'doctor' es también signo de un hombre (y válgame la expresión) que superficialmente se autosuprime porque seudo vive en lo sobre-saliente, en la exterioridad al ser" (*Tántalo, de lo negativo en el hombre*, p. 258). Caturelli, que profesa en la Universitas Cordubensis Tucumaniae, ha impregnado con meditaciones de esta índole alrededor de dos mil páginas en los últimos cinco años, con lo que parecería estar cumpliéndose el vaticinio que en 1954 hiciera Guillermo Furlong: sus escritos "nos autorizan a ver en él a un posible Menéndez y Pelayo".

Caturelli acaba de publicar un "Itinerario de Manuel Gonzalo Casas" (*Sapientia*, Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, julio-setiembre, 1961, año XVI, núm. 61, pp. 172-182). Extraemos de él dos datos: 1) "hay un Casas tomista con influencias de Heidegger y una disposición cada vez mayor hacia ciertas tesis del espiritualismo cristiano, todas ellas muy en el espíritu de su pensar más personal"; 2) el interés de Gonzalo Casas por *El espíritu de nuestra tierra y el problema de una cultura propia*, por donde "adquieren su verdadero sentido sus ensayos sobre Alberini, sobre filosofía en Argentina y su esperado libro *Historia de la filosofía en Argentina*", que pronto se ha de publicar en italiano.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

los países latinoamericanos, manejan innumerables resortes de la enseñanza. Y debemos añadir que los pregoneros de tan alta gesta no sólo existen entre las huestes sacras: las posibilidades del Ser son inagotables.

Ahora bien, de estos mercenarios a bajo sueldo, de estos menudos, impotentes ideólogos que juegan a la imparcialidad burguesa, de estos sumisos, infelices sirvientes del espiritualismo, postrados ante las esencias inmutables, entregados al placer infinito y la angustia terrible de las ideas, que lo son todo y siempre lo han sido, ¿cabe esperar que vean en la historia algo más que las sombras, apenas cambiantes, de sus muy hermosas ideas? La historia está en la raíz misma del quehacer filosófico, imprescindible para su actualización o realización presente, originándolo. La historia, incluida la historia de la filosofía —en tanto entendemos que la tarea filosófica consiste justamente en la recuperación teórica del esfuerzo que realizan los hombres, en una particular situación histórica, para su liberación de las miserias concretas; entonces, tarea unificadora, que, en cuanto tal, se resuelve tendiendo a eliminar la división entre el trabajo manual e intelectual existente en la sociedad capitalista— representa la matriz insustituible de toda empresa humana actual. La historia y la filosofía, así vistas, ni por asomo se dejan percibir en las páginas de nuestros oscuros filisteos de las ideas dignas. En la escala más baja de esta categoría podemos, sin ningún temor, colocar a Manuel Gonzalo Casas [6]. A "Gonzalo Casas, cuya pasión filosófica ha sabido asumir y concretar, en síntesis personales, las más diversas floraciones filosóficas del siglo" (p. 278) [7].

Pero retrocedamos ahora a "la formación de la conciencia filosófica hacia 1930" y sigamos paso a paso el desenvolvimiento de nuestro pensamiento filosófico hasta la fecha, guiados por la segura ma-

[6] Una observación falta hacer: si alguien todavía quedase con esperanzas de poder utilizar esta "Situação" en lo que atañe a los meros datos, abandone su ilusión. Pues veamos: en nóminas tupidas de presuntos filósofos aparecen citados José Babini (p. 362), Ángel J. Battistessa (p. 370), Enrique Butelman (p. 371), Sebastián Soler (p. 372), etc.; en cambio no se menciona ni a los pensadores de corrientes marxistas ni a quienes han incursionado en el campo del neopositivismo lógico; y es apenas un ejemplo.

[7] MIGUEL A. VIRASORO: "Filosofía"; *Argentina 1930-1960*, Buenos Aires, Sur, 1961, pp. 276-280. De aquí en adelante la numeración que se cita entre paréntesis corresponde a este artículo.

A raíz de *Argentina 1930-1960*, Victoria Ocampo se vio "en la penosa obligación" de aclarar, en carta pública, su "no-colaboración y no-participación en esta empresa", que, por ejemplo, ni siquiera alude a la conquista de los derechos femeninos, por los cuales ella siempre abogó heroicamente: "de este empeño, de esta lucha [*Mein Kampf*] no se dice ni palabra" (véase *La Nación*, 7 de agosto de 1961, p. 6). Allí dejó "sentado, asimismo, que no me solidarizo para nada, ni en nada, con ciertas opiniones expuestas por el profesor Virasoro en su ensayo. Me podrá objetar que yo no entiendo un palote de filosofía. En esto estoy de acuerdo con él. Pero entiendo de otras cosas que no están reñidas con la filosofía, pues de estarlo, esta cien-

no de Miguel Ángel Virasoro. Aquí los hallazgos también son de primera agua y el asombro y la perplejidad no nos abandonan ni un instante. Sin duda, hay que reconocerle a esta reseña una gran ventaja sobre la anterior: su brevedad. Veamos entonces.

Una mirada retrospectiva "nos permite sacar a luz tres aportes sucesivos, que integran lo que podríamos llamar la base constitutiva sobre la cual va a tratar de edificarse un pensamiento autómono". Son ellos: 1) el "resurgimiento de los estudios filosóficos ocurrido en la segunda década del siglo por la acción de un grupo de estudiantes capitaneados por Coriolano Alberini, que superando el enquistado positivismo" introdujeron y buscaron conciliar el vitalismo bergsoniano y el neoidealismo italiano "en un equilibrio inestable, dinámico y abierto a otras múltiples contribuciones". Sus representantes: Alberini y Korn. El primero fue genial —aunque malograra su genialidad en las vicisitudes de la política universitaria—; el segundo, que carecía "de todo vuelo metafísico", evolucionó "hacia el espiritismo bajo la influencia del primero" (p. 76). 2) "La acción catalizadora de Ortega y Gasset" ejercida mediante sus visitas a la Argentina e "indirectamente por la traducción y divulgación de la biografía filosófica alemana de mayor actualidad y resonancia" (pp. 276-277). 3) El "retorno a la Argentina de estudiosos de filosofía que habían seguido cursos de los más renombrados maestros europeos": Carlos Astrada y Juan Luis Guerrero (p. 277). Desde entonces se hará evidente en nuestro país el interés por el estudio de la fenomenología —Husserl y Scheler—, interés que luego se ha de desplazar hacia la problemática de Heidegger, sus precursores y sus últimas derivaciones.

Hecha la fecundación, una doble actitud se perfila alrededor de 1930 en los pensadores argentinos: a) la de quienes denigran las viejas concepciones y sobreestiman las nuevas, b) la de los eclécticos que saben de la conciliación entre ambas. En ese momento se produce "una crisis fructuosa" para nuestra conciencia filosófica, efecto de un verdadero torbellino de ideas encontradas que, incluso, llegan a "una codiciosa aproximación a las más abruptas mesetas del idealismo alemán: Fichte, Schelling y sobre todo Hegel (Vassallo, Virasoro)"; en la vertiente fenomenológico-existencialista se destaca Astrada (p. 277). "En el período que va desde 1930 a 1960, el pensamiento argentino se ordena y desenvuelve dentro de cuatro grupos o direcciones que mantienen indudables contactos, sin abdicar por eso de su autonomía" (p. 277). Trataremos de definirlos, siguiendo siempre a Virasoro:

cia se convertiría en impostura o en un estancamiento, en algo que no llevaría el glorioso nombre de Max Scheller [*sic*]. Tal vez entienda yo de «tonos» y de nada imprecisas declaraciones totalmente enemigas de la razón de ser de SUR". Lamentamos que los "tonos" de *Sur* hayan sido vilmente confundidos y mancillada quizá la gloria de Scheler; pero sólo queremos aclarar que, si bien acongojados, no tomamos la palabra para defender "la razón de ser de *Sur*".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

1) "El más numeroso quizás es el de los estudiosos que, deslumbrados por la aparente fertilidad y rigor de la fenomenología, se afilian abiertamente a ella. Trátase de una fenomenología más o menos desinterpretada a través de Ortega y Gasset y sus discípulos de la *Revista de Occidente*. A este grupo pertenece, por ejemplo, Francisco Romero, que se estanca en Max Scheler, cuyas doctrinas gnoseológicas sigue casi al pie de la letra, con una imprecisa concepción de la trascendencia y con prescindencia de todo el proceso filosófico ulterior." También aparecen incluidos aquí otros pensadores más jóvenes, entre ellos, Gonzalo Casas, que es objeto de la apreciación antes transcripta. Se citan asimismo, en este apartado, los estudiosos que, surgidos a "la vida del espíritu en pleno auge de las nuevas corrientes, escapan a todo encasillamiento, por su inclinación al estudio de los grandes problemas y creadores de la filosofía tradicional"; y antes que nadie Luis Farré, "espíritu amplio y abierto a todas las direcciones del pensar" (p. 278).

2) El grupo de los que ya se encontraban hacia 1930 "en posesión de un pensamiento personal, y no se dejaban influir mayormente por las nuevas doctrinas". En primer término se nombra a Macedonio Fernández, que "sustenta un subjetivismo extremo fundado en la pasión; tanto el Ser como el yo se resuelven en la Sensibilidad" [8]. "Con igual independencia ha realizado su obra Alberto Rougés", que "desarrolla o expone una concepción del mundo inspirada en Bergson y en la tradición neoplatónica y agustiniana", y, en una escala menor, "algunos escritores a los que una muerte prematura les impidió rendir frutos de madurez: Gustavo Franceschi, Ventura Pezzolano [*sic*], Saúl Taborda" (pp. 278-279).

3) El "grupo numeroso de pensadores católicos que bregan por un resurgimiento de la filosofía neotomista". Descuellan aquí Nimio de Anquin, Juan Sepich y Octavio N. Derisi, quienes se "caracterizan por un amplio conocimiento de la fenomenología y el existencialismo que combaten, pero sin dejar por ello de sentirse enriquecidos por sus adversarios", y también Ismael Quiles, cuyo concepto de in-sistencia, o "residir en sus propios fundamentos", a juicio siempre de Miguel Ángel Virasoro, "encierra el peligro de derivar hacia el pelaganismo" (p. 279).

4) La dirección que en el campo de nuestra filosofía comprende a "aquellos que asimilan con espíritu crítico las nuevas doctrinas, y en particular el existencialismo espiritualista de Kierkegaard, Marcel, Fabro, pero no para dejarse definir por ellas sino más bien integrándolas en una síntesis en la que confluyen todos los grandes momentos de las filosofías de Occidente y Oriente (respectivamente Vasallo y Fatone [...]: el primero se destaca sobre un fondo personalista y cristiano; el segundo es místico e impersonal)". Compartiendo una "equivalente amplitud" de perspectivas están Carlos Astrada, que a través de Husserl y Heidegger retrocede hasta Hegel, dando así una apertura ilimitada a su filosofar, y el notable Miguel Ángel Virasoro, que intenta "asumir el existencialismo desde Hegel, pero tomando como base de reducción no ya la *Lógica* y la *Enciclopedia* sino la *Fenomenología del Espíritu*". "Esta suprema síntesis de la especulación origina así dos doctrinas diversas, aunque parcialmente concordantes: el *Humanismo de la libertad* de Astrada y el *Existencialismo dialéctico* del autor de este artículo", es decir de Virasoro; ambas de "carácter preferentemente inmanentista" (pp. 279-280) [9].

Nuestro modesto expositor termina así su reseña: "en la Argentina no hay escuelas filosóficas. Hay distintas tendencias condicionadas por doctrinas extranjeras en las que encuentran inspiración. El pensador argentino trabaja aislado y sin ninguna resonancia, y por lo común bajo el sentimiento de no ser él mismo más que una resonancia, un eco más o menos perdido, y en la mayoría de los casos desfigurante y trivializante" (p. 280).

Hemos hecho un resumen textual del artículo de Virasoro por dos razones principales: 1) porque buenamente creímos que era ésta la mejor manera de mostrar sus raras calidades; 2) porque temimos nos faltara la vibrante efusividad y la limpieza de criterios necesarias para ubicar al autor en el lugar que le corresponde...

No vamos a repetir ahora muchas de las cosas que ya dijimos a propósito de Gonzalo Casas, aunque bien podríamos aplicarlas a este nuevo intérprete de la filosofía argentina; por ejemplo: la relación entre esas ideas, que son ideas puras, ideas por todos los costados, ideas-globos, y la forma en que sus autores y prohijadores entienden la historia, relación que hace de los filósofos hombres etéreos que disputan complejamente "sin ninguna resonancia" y como ecos de voces lejanas, historia que certifica los locos vaivenes de sus muy celestiales ideas. Nos ceñiremos, por lo tanto, a unas pocas observaciones parciales.

Es sabido que Alberini afirma —en el "Prólogo" al libro de Luis Farré: *Cincuenta años de filosofía en Argentina*— que tanto Korn como Rivarola "se limitaron a una incipiente gnoseología",

[8] De *sensacionismo puro* calificó su doctrina Miguel Ángel Virasoro en "*No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, por Macedonio Fernández", *Síntesis*, Buenos Aires, octubre de 1928, año II, núm. 17, pp. 224-227. Estamos completamente de acuerdo con Virasoro y aplaudimos su intento de salvar esta lamentable omisión en la historia del pensamiento argentino; pero no en razón de que "quizás pueda llegar a constituirse en una de las rutas por donde la conciencia argentina deba aventurarse a la conquista de su intimidad". Agreguemos, de paso, que la omisión de Macedonio Fernández no es la única que hacen los cronólogos de la historia oficial.

[9] Hubiera sido conveniente ofrecer al lector una breve noticia acerca de las urgencias filosóficas de Miguel Ángel Virasoro, como complemento de esta síntesis y porque su esfuerzo representa entre nosotros una de las más caracterizadas y audaces "posibilidades" del Ser. La tiranía del espacio nos obliga a diferir ese saludable propósito.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

mientras "los jóvenes, en cambio, teníamos desde los comienzos, amor a los principios cardinales metafísicos, gnoseológicos y axiológicos. Nos gustaba la aventura metafísica". Pero este juicio, aparte de ratificar la "altura" del tan mentado "vuelo" de Alberini, carece de todo valor. Sin embargo sus conceptos son repetidos a pie juntillas por varios meritorios alberinistas que, beligerantes, pretenden acabar con los dogmas instituidos por sus enemigos liberales. Éstos, al parecer bajo las directivas de Francisco Romero, han hecho de Korn su bandera; aquéllos, según el testimonio presente, redescubren la "genialidad" de Alberini. En realidad, no se trata más que de una de las múltiples facetas de una larga rencilla, que tiene sus primeras, sordas manifestaciones durante la hegemonía alberinista en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y que cobra un tinte bastante agrio durante el peronismo y la época siguiente, sobre todo a raíz de las distintas actitudes políticas que asumen las partes en discordia. Aquí los protagonistas no desempeñan siempre el mismo papel; las veleidades de muchos de ellos los hacen estar alternativamente en uno u otro grupo, según caliente el sol. Pero esto ya sería entrar en detalles menudos, quizá poco edificantes, sobre los que es mejor no hablar... Por ahora sólo queremos rectificar las apreciaciones que hace Virasoro con respecto a Alejandro Korn; pues, para nosotros, él ha sido el filósofo argentino de mayor talento (pensador de inteligencia sobria y segura, buen escritor y auténtico maestro). Además, y es útil señalarlo aquí, nos ha dejado con sus *Influencias filosóficas en la evolución nacional* una obra cuyas mejores lecciones permanecen aún desaprovechadas: las ideas no flotaban en sus páginas como flores del aire. Pues si era necesario superar esta obra en muchísimos sentidos, debemos lamentar que todavía hoy, a cuarenta años de su aparición, sea ello una necesidad vigente, que todavía necesitemos reivindicar esta obra como punto de partida de las futuras investigaciones históricas.

Tampoco estamos de acuerdo con Virasoro cuando pasa por alto la labor cumplida por Francisco Romero en el campo de la actual filosofía latinoamericana. Cómo se juzgue esta labor es una cuestión, valerse de artimañas para negarla, otra. (Bien que no quisiéramos ser injustos con la audacia polémica que Virasoro concentra en tres líneas.) ¿Son tan evidentes el ramplón schelerismo de Romero y su "prescindencia de todo proceso ulterior" como para declararlos, y así continuar muy ufano descubriendo las maravillas intelectuales de Gonzalo Casas, Pró o Farré? Casi podríamos refutar esta actitud con meros hechos exteriores, como ser las publicaciones de la "Biblioteca filosófica" de Losada u otros muchos. Pero la tarea no es tan simple. Romero, en tanto reconocemos que la influencia de Max Scheler en nuestro país ha sido vasta y nefasta, puede ser discutido e impugnado también. Pero ¿las furias de Virasoro son legítimas? La reciedumbre intelectual y la "audacia metafísica" de

sus investigaciones sobre la libertad y sobre "el Ser como impulso y autocreación" ¿no las justifican acaso con exceso? Las alabanzas que el mismo Virasoro prodiga a su *Existencialismo dialéctico* alejan de nosotros toda posible duda.

Nos parece loable el celo que pone Virasoro para juzgar el esfuerzo de Carlos Astrada. Sin embargo nos resulta sospechoso, cautamente sospechoso, que en ningún momento recuerde que Astrada ha rechazado expresamente "el camino que conduce a Heidegger a una mitologización del ser" (véase *La revolución existencialista*), que ha destacado el papel cumplido por "la conciencia histórico-materialista en su devenir dialéctico", condenando la agotada dirección idealista del hegelianismo (véase *Hegel y la dialéctica*), y que ha desarrollado las últimas premisas de su pensamiento sobre bases marxistas. (Es una simple comprobación de hecho; no mediando aquí juicio de valor alguno.) Y precisamente, ¿qué pasa con el "fantasma" de Carlos Marx? Nuestros ideólogos nada nos dicen a su respecto, guardan un silencio de tumba. Sin embargo resulta difícil aceptar que el marxismo, que tan vastas e intensas repercusiones tiene en todo el ámbito de la vida nacional —nos atenemos a los múltiples testimonios oficiales—, no haya logrado proyectar la más mínima sombra en el reino del espíritu. Pero tal vez la explicación podamos encontrarla en el maestro Fabro —su profunda influencia entre nosotros es un verdadero hallazgo de Virasoro—: "penso che ai marxisti interessino più i fatti della teoria, e mirino oggi più a impadronirsi dei posti di comando che a dissertare di filosofia. Perchè una volta al potere, essi son sicuri che gli intellettualoidi, in gran parte relativisti e senza convinzioni personali, passeranno presto per amor della pelle dalla loro parte"... [10]

Queremos también llamar la atención sobre ciertas "erratas" que se han deslizado en el texto, no sabemos si fruto del apresuramiento o la picardía de Virasoro. Las más importantes nos parecen las de atribuir el nombre de monseñor Gustavo J. Franceschi a Alfredo Franceschi —aparte de que nos resulte molesto imaginar obras truncadas por muertes prematuras— y la de advertir que la doctrina de Ismael Quiles corre el peligro de caer en el "pelaganismo", suponemos que se trata del pelagianismo, cuando sería tanto más urgente ver sus posible derivaciones hacia el molinismo...

"...Eco desfigurante y trivializante"; como dicen los juristas: a confesión de partes, relevo de pruebas.

[10] CORNELIO FABRO: "La 'non filosofia' del marxismo nell'anniversario di un congresso"; *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, Milano, enero-marzo de 1948, año XL, fascículo I, p. 100.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

DE NUESTRO CATALOGO:

Maurice Merleau-Ponty	**Elogio de la filosofía**
Isaiah Berlin	**Lo inevitable en la historia**
George Gusdorf	**La palabra**
Pierre Maxime Schuhl	**Maquinismo y filosofía**
Lucien Goldmann	**Las ciencias humanas y la filosofía**
Ernst Cassirer	**Mito y lenguaje**
Sam Lilley	**Hombres, máquinas e historia**
Sidney Hook	**El héroe en la historia**
León Dujovne	**La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media**
León Dujovne	**La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII**
Elton Mayo	**Problemas humanos de una civilización industrial**
Georges Gurvitch	**El concepto de clases sociales, desde Marx a nuestros días**

EDICIONES NUEVA VISION

CERRITO 1371 BUENOS AIRES

les hommes s'entendent Xenantes

à lire et à boire

JUAN PEDRO ARREGUI

IMPORTACION Y DISTRIBUCION DE LIBROS

C. C. CENTRAL 2329 243-2391

LITERATURA FILOSOFIA ARTE CIENCIA TECNICAS CINE PUBLICIDAD

estudio dmg

arquitectura
equipamiento de interiores

cangallo 1525 / 46-4348

PAIDOS

OBRAS DE FILOSOFIA Y DE INTERES FILOSOFICO

PRIMER PREMIO NACIONAL DE FILOSOFIA, 1961

León Dujovne

TEORIA DE LOS VALORES Y FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Esta importante obra, que acaba de merecer la más alta distinción que se concede en este país a la labor filosófica escrita, es un lúcido y medular análisis, producto de muchos años de meditación y enseñanza, de lo "que queda de las contrapuestas teorías axiológicas cuando se las somete a la prueba de la filosofía de la historia". $ 240.— m/arg.

MORRIS COHEN: *RAZON Y NATURALEZA*	$ 250.— m/arg.
C. K. OGDEN E I. RICHARDS: *EL SIGNIFICADO DEL SIGNIFICADO*	$ 220.— m/arg.
B. RUSSELL: *ANALISIS DEL ESPIRITU* (3ª. edición)	$ 60.— m/arg.
J. DEWEY: *EL HOMBRE Y SUS PROBLEMAS* (2ª edición)	$ 78.— m/arg.
F. GRÉGOIRE: *LA NATURALEZA DE LO PSIQUICO*	$ 55.— m/arg.
R. RUYER: *LA CONCIENCIA Y EL CUERPO*	$ 60.— m/arg.
C. G. JUNG: *EL SECRETO DE LA FLOR DE ORO* (2ª edición)	$ 180.— m/arg.
G. W. ALLPORT: *PSICOLOGIA DE LA PERSONALIDAD*	$ 550.— m/arg.
K. GOLDSTEIN: *LA NATURALEZA HUMANA A LA LUZ DE LA PSICOPATOLOGIA*	$ 190.— m/arg.

EDITORIAL PAIDOS

CABILDO 2454 76-2440 BUENOS AIRES

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

CUADERNOS DE CULTURA

Revista bimestral del pensamiento marxista-leninista en la Argentina

DIRECTOR

HECTOR P. AGOSTI

Apareció el núm. 53

CASILLA DE CORREO 5544
BUENOS AIRES

AIRON

Nº 5 - Noviembre 1961

SUMARIO

TEXTOS DE

J.-P. SARTRE, A. CESAIRE, S. ESENIN

COLABORAN

J. M. Bottaro - E. Costa
M. Ezcurra - L. Katz
Dal Masetto - M. Nafé

El ejemplar: **$ 15.—**

HOY *en la cultura*

REVISTA MENSUAL

DIRECTORES

PEDRO G. ORGAMBIDE
RAUL LARRA
DAVID VIÑAS

SECRETARIO DE REDACCION

FRANCISCO J. HERRERA

Literatura Teatro Cine Actualidad

$ 12.— el ejemplar

FILOSOFIA
ARTE
LITERATURA

Librería

FIORENTINO

RIVADAVIA 5061

La Editorial Coyoacan

presenta los libros para la nueva generación latinoamericana

NOVEDADES:

16. *La revolución rusa y la burocracia soviética*, por León Trotski.
17. *Crisis y resurrección de la literatura argentina*, por Jorge Abelardo Ramos.
18. *San Martín y el origen del capitalismo argentino*, por E. B. Astesano.
19. *La crisis entre Mao-Tse-Tung y Krushev.* Textos oficiales.
20. *Historia de la revolución española*, por Abraham Guillén.
21. *El contubernio*, por Joaquín Coca.
22. *La formación histórica rioplatense*, por L. A. de Herrera.
23. *Manuel Ugarte y la revolución latinoamericana*, por Jorge Abelardo Ramos.
24. *Por los Estados Unidos Socialistas de América Latina*, por León Trotski.
25. *Cómo hicimos el 17 de octubre*, por Angel Perelman.

EN TODAS LAS LIBRERÍAS O EN LA DISTRIBUIDORA EXCLUSIVA:

LIBRERIA DEL MAR DULCE

CORDOBA 1354 T. E. 44-0267 BUENOS AIRES

ESTUDIO JURIDICO

ABOGADOS

ALBERTO H. MAYANSKY
RODOLFO ORTEGA PEÑA
CARLOS STRASSER

Azcuénaga 1071, p. baja "C"

84-3703

NORBERTO BONAPARTE
EDGARDO O. SPINELLI

CONTADORES PUBLICOS NACIONALES

Tucumán 1539, 7º piso

Buenos Aires

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

BIBLIOTECA "HACHETTE"
DE FILOSOFIA

LA ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO

por MAURICE MERLEAU-PONTY

Una de las obras más significativas dentro de la producción contemporánea, del gran pensador recientemente desaparecido.

VOLUMEN DE 320 PAGINAS
Precio **$ 165.—**

EN LA MISMA COLECCION

LAS EDADES DE LA INTELIGENCIA
Por L. Brunschvicg
Precio **$ 85.—**

CIENCIA GRIEGA
Por B. Farrington
Precio **$ 165.—**

CIENCIA DE LA LOGICA
Por G. W. F. Hegel
Dos tomos. Precio **$ 500.—**

EN LOS ORIGENES DE LA FILOSOFIA DE LA CULTURA
Por R. Mondolfo
Precio **$ 165.—**

HISTORIA Y SOLUCION DE LOS PROBLEMAS METAFISICOS
Por Ch. Renouvier
Precio **$ 165.—**

LA OBRA DE PLATON
Por M. P. Schuhl
Precio **$ 125.—**

ENSAYO SOBRE LAS COSTUMBRES
De Voltaire
Precio **$ 450.—**

EDICIONES
HACHETTE
RIVADAVIA 745 - T.E. 34/7819
BUENOS AIRES

De nuestro catálogo

ALONSO Dámaso, **De los siglos oscuros al de Oro** .. $ 135.—
BATTISTESSA Angel J., **Rainer María Rilke. Itinerario y estilo** ..... $ 50.—
BAYO Marcial José, **Virgilio y la pastoral española del Renacimiento (1480-1530)** $ 144.—
BAZIN Robert, **Historia de la literatura americana en lengua española** ..... $ 130.—
BEMOL Mauricio, **Orientaciones actuales de la literatura francesa** ..... $ 140.—
BENDA Julien, **La traición de los intelectuales** .. $ 40.—
BUHLER Karl, **Teoría del lenguaje** ..... $ 280.—
BUNGE Mario, **Antología semántica** ..... $ 220.—
CASALDUERO Joaquín, **Sentido y forma de "Los trabajos de Persiles y Sigismunda"** $ 60.—
CASALDUERO Joaquín, **Vida y obra de Galdós** .... $ 102.—
CERNUDA Luis, **Poesía y literatura** ..... $ 180.—
CROCE Benedetto, **La poesía.** Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura ..... $ 170.—
DIAZ José Pedro, **Gustavo Adolfo Bécquer.** Vida y poesía ..... $ 180.—
DIAZ-PLAJA Guillermo, **Juan Ramón Jiménez en su poesía** ..... $ 205.—
LIRA URQUIETA P., **Sobre Quevedo y otros clásicos** $ 90.—

Envíos al interior y exterior
Solicite nuestros catálogos
Agregar $ 10 para gastos de envío

LIBRERIA
HUEMUL
SANTA FE 2237 - 83-1666
BUENOS AIRES

CUESTIONES
DE FILOSOFIA

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Marco Aurelio Galmarini

J. Arthur Giannotti (São Paulo)

Jorge Raúl Lafforgue

León Sigal

Eliseo Verón

ASESOR GRÁFICO:

Juan Carlos Pellegrini

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

Acoyte 491 (5º piso, A)

	Argentina, Brasil y Uruguay	*Otros países*
Número simple:	$ 44.— m/arg.	U$A 1.20
Suscripción extraordinaria:	$ 300.— m/arg.	U$A 4.—

Registro de la propiedad intelectual en trámite

Pellegrini, Impresores - San Blas 4027 - Buenos Aires

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar