

## Las Corrientes Filosóficas en el Siglo XX

POR GERHARD FUNKE

Hay una gran diversidad de movimientos filosóficos en el siglo veinte. Durante largo tiempo prevalecen todavía las corrientes naturalistas de la filosofía orientada por las ciencias exactas y los métodos positivistas. Ya en la segunda mitad del siglo diecinueve la concepción naturalista y mecanicista, antes rechazada por el idealismo trascendental y especulativo, recobró gran fuerza, sobre todo después del fracaso del sistema hegeliano. Pero la tendencia claramente antropológica, representada por las obras de Fenerbach y Marx, logró tener influencia, como se ve en la obra antro-po —biológica de Arnold Gehlen sobre "El hombre" (1940)—. Este naturalismo encontró una forma impresionante en el materialismo y en el monismo del final del siglo diecinueve. Se tendía a concebir el mundo como una especie de mecanismo, y se negó la independencia de los actos llamados espirituales o libres de la voluntad humana personal. Se investigó la conexión causal y se intentó dar explicaciones generales racionales. A esta "mecanización" de la cosmovisión científica correspondió el tono de la vida cultural en general, que patentizó una racionalización enorme que engendró la tecnificación, la organización y la taylorización, y penetró rápidamente en todas las esferas culturales. Pero esta divulgación del concepto materialista y naturalista debía ser antipática a la juventud que se rebelaba contra la desvalorización del espíritu y la desespiritualización de la vida personal. Hubo por eso un "movimiento de los jóvenes" al comienzo del siglo veinte, que acentuó lo irracional, lo misterioso, lo espiritual y lo personal. La dirección común es la dirección contra la intelectualización. La filosofía de la vida



no se comprende sino por esta oposición. Las tendencias irraciona-  
nalistas de este movimiento han acabado ciertamente con el pre-  
dominio del materialismo y del naturalismo, pero además lo han  
efectuado desde un punto de vista nuevo. La concepción natu-  
ralista del mundo había sido superada ya por Kant. Pero esta su-  
peración histórica no pudo impedir que cincuenta años después  
de la muerte del gran trascendentalista triunfara otra vez la cos-  
movisión mecanicista-positivista. La extraordinaria importancia del  
movimiento anti-idealista y anti-Kantiano en el siglo veinte se tras-  
luce, por ejemplo, en el influjo de ciertas teorías económico-polít-  
ticas transformadas en cosmovisiones. Aunque estas teorías sean  
sustentadas por partidos adversarios, proceden no obstante de una  
concepción fundamental naturalista. El siglo veinte ha manifesta-  
do la vigencia y la virulencia del materialismo histórico-dialéctico  
y de la teoría de las razas superiores. Lo común de ambos pun-  
tos de vista es que se considera al hombre en su ser más propio  
y personal como un producto natural, determinado por las leyes  
científicas, por el ambiente económico-social o por el factor om-  
ni-explicante de la sangre. El momento material predomina. Y el  
problema esencial del naturalismo es: comprender todo, sin ex-  
cepción, como resultado de factores naturales, es decir, de la he-  
rencia, del medio, del ambiente sociológico, etc. El síntoma más  
significativo de la importancia general de tal pensar es la difu-  
sión del materialismo histórico, del "aristocratismo de la sangre"  
y del sociologismo biológico en el siglo veinte, y también el éxito  
enorme alcanzado por la obra de Spengler sobre "La decadencia  
de Occidente" (1919), que suscitó, como es sabido, una gran  
cantidad de objeciones y réplicas. Spengler, más filósofo que el  
inglés Toynbee, manipula e interpreta un material histórico enor-  
me, formándolo por medio de la aplicación de sus ideas morfoló-  
gicas. Para Spengler las culturas son individuos, seres vivos bien  
definidos, que crecen y degeneran como los animales y las plan-  
tas. Su historia es la historia natural de un alma colectiva; no  
hay historia sino sólo en cuanto es la realización de una cultura  
posible. Para Spengler toda cultura es el cuerpo vivo de un al-  
ma colectiva que genera las ciencias, las artes, el derecho, pro-  
pios a este ser histórico-natural. Toda civilización no representa  
más que la momia de tal cuerpo vivo generador. El ser íntimo de  
una cultura puede ser comprendido intuitivamente, pues la rea-  
lidad exterior es sólo el símbolo de la espiritualidad escondida di-



rigente. Lo que aparece produciéndose debe ser aceptado como tal, sin intentar determinarlo con exactitud. Lo histórico en se *faisant* no se capta explícitamente, sólo lo acabado puede ser el objeto de las ciencias claramente explicativas. Lo producido se nos presenta en cuanto naturaleza objetiva, alcanzable por el intelecto, que mide, calcula, investiga por leyes y constata regularidades. El historiador o el filósofo de la vida, empleando la intuición vivificante, procede de otra manera. Por medio del comprender, que es la intuición de la individualidad de las culturas, se capta lo esencial de la juventud, de la madurez y de la caducidad de todos estos seres vivos que son las culturas. Si es verdad que hay una ley morfológica del envejecer, entonces se puede profetizar el porvenir. Según Spengler, el Occidente europeo-americano, al comienzo de nuestra época (del siglo veinte), está en el período de caducidad o de la mera civilización y tecnificación decadente. Si vale esta ley, tal situación es irremediable. Hay sólo dos soluciones para el individuo contemporáneo: o amar a su destino con todas sus consecuencias y responsabilidades, o desesperar de la vida, sin esperanza consoladora. Así se impone el ateísmo como la expresión necesaria de una espiritualidad natural, acabada, agotada, sin posibilidades y finita. Y por eso el ateísmo pertenece siempre a la época de la civilización, que es el residuo cristalizado de la cultura vivida, ahora extinta. Con la decadencia de una cultura muere su religión, su moral, su arte, su lógica, su matemática y su física; y todas las culturas mueren con sus producciones naturales. La validez universal de un juicio y la afirmación general de un propósito es una ilusión, cuando hay leyes lógicas, matemáticas, etc., diferentes de una cultura a otra, como lo afirma la ley morfológica spengleriana. Y esta afirmación general sólo puede servir de base para una crítica. Los morfólogos de toda clase, como Keyserling, Frobenius, Kraunhals y otros, se llaman a sí mismos los "representantes de un escepticismo histórico-psicológico". Las producciones antropomórficas diferentes son tales que se excluye el concepto de una verdad general captable y concebible por todos. Pero ¿es posible que las meditaciones históricas y filosófico-culturales no aspiren a la verdad? Los morfólogos caen en la contradicción de todo escepticismo que declara imposible el conocimiento intersubjetivo-objetivo y que establece al mismo tiempo leyes morfológicas y afirmaciones que deben valer y que deben ser verdaderas. La concepción del mun-



do se revela como una concepción meramente naturalista, cuando se toma en cuenta el sentido interior de esta posición. Considerar al desarrollo espiritual o cultural como el producto determinado de un ente natural es menospreciar su esencia. Tal naturalismo moderno no es mecanicista, como el naturalismo de Haeckel o como el energetismo de Ostwald, sino vitalista. Pero, no obstante, la morfología del siglo veinte comparte con el monismo y con el materialismo de los siglos anteriores, el determinismo que conduce necesariamente al pesimismo, después rechazado inconsecuentemente por Toynbee. Spengler también trata de evitar la posición pesimista con su postulado del "amor fati". Pero aquí también puede decirse: o es el resolverse por su propio destino una exigencia general, y entonces hay normas supra-nacionales o supra-culturales; o tal resolverse vale solamente para la cultura de la cual proviene el propio Spengler, y entonces no vale la pena referirse a esto, puesto que esta cultura ya está cayendo para abrir el camino a otro desarrollo nuevo y diferente. El naturalismo spengleriano se enraza por fin en una metafísica biológica vitalista, enfrentándose así al positivismo naturalista, que está en oposición radical con las corrientes metafísicas de toda clase.

El positivismo en cuanto movimiento anti-metafísico patentiza la otra corriente importante naturalista en la actualidad. A la pregunta de qué sea lo positivo, lo verdaderamente alcanzable, y por lo tanto lo "real" se contesta en el positivismo, desde Mach hasta Carnap: los colores, las temperaturas, las presiones, los sonidos, los perfumes, el espacio, el tiempo, etc. Todo esto se encuentra en nosotros cuando lo percibimos. Lo que no se siente no existe; por eso no hay ni alma individual, ni alma de cultura histórica. Hay solamente "elementos del percibir", y para tal posición, radicalmente sensualista, no hay una más allá, es decir, hay únicamente un mundo pre-metafísico. De un lado, los elementos no son analizables ni reducibles, no dependen de mí mismo, afluyen de fuera con las condiciones contextuales de las circunstancias cambiantes. De otro lado, hay elementos dependientes de factores internos a mi cuerpo, denominados "sensaciones". La gnoseología del positivismo es el sensualismo psicológico, según el cual las sensaciones son los elementos preeminentes de toda vida psíquica. La investigación filosófica debe llegar a estos elementos después de haber descompuesto los complejos superiores. Pero nin-



gún intento filosófico o psicológico nos conduce a la solución de las llamadas cuestiones capitales del hombre, a las cuestiones sobre Dios, la inmortalidad del alma, la libertad, etc. No hay solución para tales problemas, sin sentido para el positivista sensualista, pero hay la posibilidad de denunciarlos como problemas sin sentido o absurdos. Así también el positivismo naturalista y sensualista no reconoce una función superior y misteriosa de la intelección o de la intuición, contentándose sólo con la experiencia sensual, con la transformación de lo dado sensualmente y con el cálculo de las relaciones entre los elementos experimentados o inferidos. Sin embargo, este positivismo coincide con la morfología de las culturas en su explicación del espíritu, de lo cultural, de lo moral, etc. Para él, todo esto no es sino un epifenómeno o el resultado de procesos meramente naturales. El "yo", por ejemplo, es para el positivismo un conjunto de sensaciones, percepciones y representaciones del cuerpo o del cerebro humano, y para la morfología, el producto de procesos naturales complejos, desconocidos pero también determinados. Frente a tales estructuras esenciales positivistas y naturalistas, no importa mucho que haya diferentes movimientos de esta clase. Concuerda con el positivismo, por ejemplo, el ficcionalismo de la filosofía del como-si de Vaihinger (1911), pues sostiene un sensualismo muy fuerte, dando también valor sólo a las sensaciones y sus conexiones, que representan lo objetivo. En este caso, el "yo" es, por ejemplo, una mera ficción, es decir una suposición conscientemente falsa. De la misma manera deben ser consideradas como falsas expresiones tales como "la cosa con sus propiedades", "la causalidad", "la voluntad", etc. Nadie tiene una sensación de lo mentado en estas expresiones, lo que, por esto, no existe. Así se afirma que la ficción es, como las demás categorías, sólo un medio práctico, útil y cómodo para la dominación del mundo exterior, representado en las sensaciones. Y la ficción no tiene otro fin que servir de instrumento. Las ficciones nacen de la necesidad biológica y su número no es fijo; más bien depende de las circunstancias, del contexto, de la situación histórica, en las cuales el ser vivo tiene que mantenerse, asimilándose. La forma de adaptación al medio influyente es la acomodación del espíritu, patentizada en la producción de las ficciones. Con la aplicación de ficciones ligadas a sus fines prácticos se prohíbe un conocer general y se renuncia a un saber con validez absoluta. No hay ningún cono-



cimiento de las cosas en sí. Sólo resulta que se puede y se debe hablar de "cosas", del "alma", de la "libertad", de "Dios", etc., "como si" existiesen, es decir, como si existiesen objetos, normas, relaciones, sustancias que no son sino instancias biológicamente útiles. Se comprende fácilmente que por el positivismo y por el ficcionalismo de tal clase se llega necesariamente al pragmatismo. Enraizándose en la posición bosquejada se acepta siempre la idea fundamental pragmatista, según la cual un conocimiento, que es un juicio verdadero, es siempre una experiencia útil para la vida, aunque no lo sea inmediatamente. Por otro lado, el juicio ineficaz debe ser un error. Así se comprende la frase paradójica niezscheana que afirma que la falsedad de un juicio no debe servir de objeción en contra de él. Pero la cuestión más importante que surge aquí es la de saber cómo puede captarse la falsedad objetiva o absoluta o verdadera de tal juicio. Para los pragmatistas james-niezscheanos basta indicar la importancia de lo instrumentalmente válido; sólo preguntan hasta qué punto un juicio "falso" es favorable para la vida, para su conservación y para la conservación de la especie o su desarrollo. Naturalmente la identificación de lo verdadero con lo biológicamente útil suprime el concepto de la verdad general e intersubjetiva, indispensable también para estas mismas afirmaciones. Lo que es biológicamente depende de la constitución cambiante del hombre, de su educación, de su herencia personal, de su estructura fisiológica, es decir, de su contexto único o de su lugar histórico-concreto dentro de un horizonte especial en el cual se encuentra arrojado. Los hombres se distinguen en su organización, en sus horizontes sociales, en sus "mundos"; por eso tienen forzosamente diferentes conceptos de verdad. La misma idea, dentro de distintos contextos, puede ser útil para uno y nociva para otro y por lo tanto la misma idea puede ser "verdadera" y "falsa" al mismo tiempo. Si así fuera, la verdad debería tener diversos grados, como la utilidad. La verdad de hoy podría ser la falsedad de mañana y viceversa. Pero, en definitiva, la propia doctrina fundamental del pragmatismo instrumentalista, que dice lo verdadero es lo biológicamente útil, nunca puede considerarse a sí misma como verdadera, pues tal afirmación presupone ya el sentido tradicional y objetivo de la verdad, rechazado por el pragmatismo. El concepto de la verdad pragmatista vale sólo cuando se presenta como biológicamente útil: si no es útil, no vale. Pero si renun-



ciamos a tal confusión de lo útil y de lo verdadero, por ser incompatible con las consecuencias interiores y escondidas de esta misma posición, y con el sentido de la verdad (aplicado clandestinamente en ella), no podemos tampoco sostener que el conocimiento de la verdad se revela regularmente como útil. El naturalismo empírico-histórico, el naturalismo físico-científico y el naturalismo sociológico no pueden reconocer que haya algo más que el desarrollo de los procesos fácticos; es decir, no se puede nunca plantear la *quaestio iuris* sino sólo la *quaestio facti*. Y dentro del reino de lo fáctico, lo verdadero parece ser lo útil. Por eso surge nuevamente el problema de la verdad, que debe ser una verdad intersubjetivamente e intercolectivamente captables: una verdad, que se define como general, absoluta, incambiable. Tal verdad no conoce ni graduaciones ni evoluciones. Este problema de lo normativo, de lo universalmente válido, de lo constituyente se lo plantea la filosofía orientada en el sentido de la ciencia ideal y cultural, y forzosamente se plantea este problema en una forma anti-positivista, anti-pragmatista y anti-naturalista. Lo verdadero, concebido como el producto de procesos o sucesos naturales, no puede ser nunca general, eterno, intersubjetivo en el sentido estricto de la palabra. Surge así el problema de la interpretación no-naturalista de la verdad. Y tal preguntar por el sentido interior de lo verdadero no se manifiesta por simple oposición a las corrientes en vigencia tan largo tiempo, sino sólo a causa de la insuficiencia del concepto naturalista de la verdad y de sus consecuencias "verdaderamente" empobrecedoras.

Surge de nuevo el problema de la concepción idealista, que en plena oposición al naturalismo económico, sociológico y biológico construye su concepto del mundo por medio de reflexiones sobre lo histórico, lo cultural, lo normativo-eterno. Esta orientación filosófica se enraíza en la observación de la vida del espíritu que se patentiza en el desarrollo histórico. Reanudando la filosofía kantiana, han hecho las primeras investigaciones los filósofos de la llamada "Escuela de Baden", es decir, Windelband y Rickert. En cierto modo, esta corriente está también representada por Dilthey. Es un hecho indudable que hay que reconocer la importancia independiente de los factores históricos; de otro lado, sin embargo, se tiene que preguntar por lo que permanece a través de todos los desarrollos y cambios temporales. Así emerge el problema de lo supra-histórico y de lo supra-naturalístico,



dentro de los límites de todo acontecer relativo, humano y evolutivo. Se pregunta por lo que vale eternamente y por lo que pueda conservarnos de la caída en el historicismo, relativismo, sociologismo y escepticismo. Si no hay una metafísica en cuanto ciencia exacta y bien establecida, como lo afirma el propio Kant, entonces no puede buscarse lo supra-histórico en un mundo platónico trascendente e inaccesible. El neo-kantismo windelbandiano debe rechazar forzosamente tal fundamentación en lo que es para él una ciencia imposible. Pero, a pesar de todo, no hay que desesperar, puesto que el mundo diario de los naturalistas es sólo un mundo perspectivista, y puesto que hay verdaderamente otros matices al lado de lo meramente perceptible. Lo supranatural no se capta por medio de los sentidos, lo que no quiere decir que no haya la posibilidad de una captación ideal. Lo supranatural puede presentársenos en forma de valores eternamente válidos, captables en actos especiales de intuición de lo verdadero, lo bello, lo bueno. Y hay una vinculación íntima de estos valores ideales con la realidad fáctico-histórica, pues constituyen el fin, la norma, la regla y el criterio real en la multitud de las diferentes actitudes y efectuaciones culturales. Tales valores ideales normalizantes no dependen nunca de factores naturales o históricos, aunque posibiliten todo hablar sobre el reino significativo de lo histórico. Los valores tampoco tienen nada que ver con lo útil, lo práctico o lo agradable, ni con lo biológicamente deseable o sociológicamente esperable. Estos valores no conocen ninguna relación con la evolución antropológica, ni con la relativización histórico-nacional. Todos los hombres presuponen instintivamente la validez de estos valores y reconocen su sentido interior. La posición positiva y naturalista omite una región de la realidad cuando menosprecia la investigación de lo ideal, de lo relacional y sobre todo de lo válido. El filosofar tradicional primitivo, que se basa normalmente en el mundo práctico-real captable por los sentidos, debe ser superado por un filosofar nuevo que se interesa también por lo no-útil, lo no-empírico, lo no-relativo. Así se exige la formulación del punto de vista anti-subjetivista. La reflexión sistemática sobre los supuestos necesarios y objetivamente válidos de toda cultura y de toda historia abre una nueva dimensión a la investigación filosófica, que está expresamente en oposición a todo empirismo, sociologismo, psicologismo y relativismo. Este filosofar nuevo tiene un matiz kantiano, por su pre-



guntar por los supuestos de la razón, que es aquí la razón histórica. Reanudando la posición kantiana, se pregunta por el descubrimiento de las necesidades generales de la razón. El filosofar trascendental no es sino la revelación continua de los supuestos escondidos del pensar. Pero la filosofía del propio Kant es parcial cuando se emplea unilateralmente en la crítica del conocimiento científico. Kant había investigado también las estructuras íntimas e internas de la moral, del derecho, del arte, de la religión, y no se había limitado al descubrimiento de las categorías y formas, de los ideales y postulados de la razón científica pura. No hay un sistema kantiano válido sino cuando se toma en cuenta esta intención secreta kantiana de revelar todos los supuestos trascendentales del proceder humano. Para comprender a Kant hace falta bosquejar toda una filosofía de los valores y de la cultura, pues aquí también vale lo trascendental que puede ser descubierto. Por eso no puede decirse que el sistema de los valores de cepa kantiana en el siglo veinte represente sólo una reprivatización de la filosofía trascendental del siglo dieciocho. Ninguno de los filósofos de los valores se limita a resucitar sólo las grandes líneas del kantismo y a interpretarlo. El programa windelbandiano se hace claro en la declaración de que entender a Kant significa superar a Kant. Si es verdad que Kant se restringió a reflexionar sobre los supuestos, sobre las leyes, sobre las regularidades generales, es verdad también que él se refirió siempre a las ciencias llamadas exactas, a la matemática y la física. Descubrieron los supuestos de tales ciencias bien establecidas, creyó revelar también los límites de todo conocer científico-exacto, y patentizando una vez lo esencial del pensar científico humano quiso determinar las posibilidades de la metafísica en cuanto ciencia. Para Kant el mundo parecía ser uniforme. Su posición se entiende sólo históricamente. Pero cuando se abandona el ideal fútil y no justificado de la uniformidad de lo real, entonces se traslucen también los prejuicios de Kant. La Filosofía de los Valores ha dado un impulso decisivo para amplificar y extender la reflexión crítica. Lo trascendental no sólo puede ser buscado dentro del reino del intelecto sino también, y especialmente, dentro del reino del decidirse, del actuar y del proyectarse, es decir, dentro del reino de lo histórico. De la manera kantiana se pregunta así por los supuestos de las ciencias históricas y culturales, reconocidas en cuanto independientes. Se pone de relieve la peculiaridad de



estas disciplinas en el hecho de que hay verdaderamente supuestos diferentes en el pensar teórico y en la efectuación práctica, hecho observado en el discurso de Windelband sobre "Historia y ciencia natural" (1884). Para él hay dos clases de ciencias distinguibles, que son ambas ciencias de experiencia. Pero estas ciencias, en parte convergentes, se diferencian fundamentalmente por su manera respectiva de utilizar los hechos empíricos o lo dado en general. Para el investigador naturalista vale solamente la ley universal, y los hechos individuales son únicamente casos particulares que sirven para la verificación de la ley general. Aquí hay una multitud de objetos y de relaciones entre estos objetos, que sólo representan diferentes ejemplares de una clase, dominada por la misma ley. La observación y la investigación de lo individual o de lo particular sirve de medio para la captación y para la aprehensión de regularidades eternas; es decir, para el conocimiento del orden natural establecido por las leyes. Pero las mismas cosas también pueden ser investigadas de una manera completamente diferente cuando se toma en consideración lo único, lo peculiar y lo particular, abstractamente rechazado y menospreciado en las ciencias que buscan formular leyes. El problema consiste entonces en la captación y en la comprensión de lo aislado e individual, consiste en la *Einfühlung* y en la hermenéutica de determinadas formas y objetivaciones del espíritu, que es lo más individual. Y tales estructuras del espíritu individualizante se hallan sobre todo en las efectuaciones depositadas en el pasado, que tienen toda fisonomía individual. En lugar de hacer abstracción de la particularidad de los objetos que continuamente emergen y desaparecen, en lugar también de construir leyes generales para todo acontecer, hace falta la comprensión íntima de lo especial. Captar leyes aplicables a cosas en su invariabilidad intemporal es hacer abstracción de lo que verdaderamente está ahí o aquí en su eficacia concreta. Para no mostrarse parcial, el investigador debe sumergirse también en lo individual y en lo temporal; así puede darnos un cuadro de la vida humana concreta en toda su riqueza y con todas las formas peculiares que ofrece la plenitud de la vida. El método aplicado por las ciencias naturales no puede ser ni el método único ni el método privilegiado del investigar imparcial. Hay métodos especiales e independientes de las ciencias llamadas "históricas" o "culturales", y tales métodos tienen sus propios derechos. Así se lle-



ga a una posición expresamente anti-naturalista. Se rechaza la reclamación de las ciencias tradicionales de poseer exclusivamente y para siempre la llave metodológica científica. Se abandona también la división de las ciencias en ciencias naturales y ciencias culturales, pues la "diferencia específica" consiste en que las primeras investigan las leyes universales invariables y las segundas buscan la descripción de los sucesos cambiantes y *en se faisant*. Por eso se ofrece más bien la distinción de las ciencias en ciencias de leyes o estructuras y en ciencias de sucesos, es decir, en ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas.

Todas estas consideraciones lógicas y gnoseológicas no tienen un fin en sí o por sí mismo sino que representan el trabajo preparatorio para la respuesta a la pregunta ¿qué grupo de ciencias debe ejercer una influencia determinante en la fundamentación científica de toda nueva cosmovisión? ¿Qué es más importante para llegar a este fin, la intelección de las esencias universales intemporales o la captación hermenéutica de los fenómenos concretos temporales? La Filosofía de los Valores se decide por la preeminencia de las ciencias idiográficas, pues no hay objetos culturales o históricos sin referencia a los valores. Y este filósofo preeminente se enraíza en la consideración de que todos nuestros sentimientos e intereses tienen su raíz en lo singular o en lo incomparable. Así se rechaza por completo el positivismo y el naturalismo entorpecedor con su enfatización de lo general, de lo intersubjetivo y de lo universalmente regulado. Pero la historia tampoco nos ofrece sólo acontecimientos singulares e individuales. La tradición histórica nos hace participar en los valores culturales no-objetivos que se realizan en el curso de la evolución histórica. Estos valores no tienen ninguna realidad platónica dentro de un reino de esencias superiores, más bien valen y rigen intemporal y eternamente. Desde este punto de vista se ofrecen la historia y la historia de la filosofía como el verdadero "organon" de la filosofía, de tal manera que se reúnen las posiciones crocenas, diltheyanas, windelbandianas y brunschvicgianas. Los valores culturales entran en vigencia cuando se imponen a la conciencia de los hombres como normas que exigen una conducta determinada. Los valores también forman parte de lo trascendental, necesariamente presupuesto en toda actitud humana. Tal influencia de los valores sobre la conciencia humana no impide de ninguna manera la aplicación y vigencia de las leyes generales



(de la conexión causal, v. g.). Todo lo que se realiza, se realiza de acuerdo con las condiciones causales, y por lo tanto con una necesidad natural. Sólo hay que esclarecer la relación entre las leyes y las normas, preguntando ¿cómo es posible realizar lo que exigen las normas y subordinarlo, a pesar de todo, al dominio de las leyes naturales causales y al régimen de la necesidad? Así se plantea el problema de la libertad. Pero este problema no se plantea sólo en el reino de la moral, sino más bien en el reino de la cultura en general, pues se trata de que dentro del acontecer natural y necesario se realicen valores y sean obedecidas normas. Lo que exigen las normas pertenece a la esfera amplia de lo que es posible según las leyes naturales. Su realización no presupone la ruptura de las leyes naturales y no exige la libertad indeterminista completa. Si dentro de la realidad, sometida a las leyes naturales, alcanza gradualmente existencia lo que requieren las normas y si dentro de la naturaleza indiferente a todo valor se realiza "una selección" conforme a los valores, es porque aparece en la conciencia algo nuevo, que es la norma que se anuncia con una evidencia inmediata. De este modo, las normas ejercen una cierta constricción psíquica que obliga a la conducta a conformarse a ellas. La conciencia humana experimentando valores y normas es por eso una fuerza empírica espiritual. Y sólo por su virtud resulta posible una realización de las normas, es decir, una vida histórico-cultural. El dejar motivarse por las normas patentiza la libertad fáctica; y la tarea filosófica apuntada así tiene que consistir en el hacer visibles las normas, que ya han aparecido en la historia humana; es decir, la investigación concierne a las estructuras de la conciencia en la cual se descubren estas normas. Pero así surge también el problema de si es posible contentarse con una investigación de la nueva conciencia teórica: este problema es enfocado por la filosofía irracionalista y la filosofía de la vida.

Desde el comienzo del siglo veinte hay varios síntomas que anuncian el despertar de otro movimiento anti-naturalista, pero que es al mismo tiempo un movimiento anti-teórico o anti-científico en general. Se patentiza una nueva vida espiritual no-tradicional que está en aparente oposición con la filosofía conciencialista de la época moderna desde Descartes hasta Kant, o desde Hume y Comte hasta Haeckel, Rickert, Russell y Husserl, oponiéndose —és verdad— especialmente a las tendencias positivistas y na-



turalistas. Ya en su obra "Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida" plantea Nietzsche un problema emotivo: ¿Debe dominar la vida sobre la ciencia o debe imponerse el conocimiento a la vida? Aquí no hay decisión teórica sino valorativa y tal decidirse parece típico al comienzo del siglo veinte. El máximo valor no es el pensar ni el saber científico. No se busca la verdad en el sentido de constatar lo que ya es, no interesa lo objetivo existente o lo que ha existido antes en el pretérito. Se pregunta más bien por la vida que, en cuanto término para el conjunto de todas las fuerzas interiores generativas, reúne todas las posibilidades todavía yacentes, que brotan sin cesar: ideales, normas, hechos, decisiones, acontecimientos inesperados. Se exige que la filosofía parta de la experiencia vital inmediata. Se piensa que en las vivencias mismas se revela la naturaleza escondida de la vida creadora. Tal "vida generativa" nunca puede ser comprendida cuando se aplican las categorías mecánico-naturalistas. La vida es independiente de todo lo objetivo, representándose en cuanto fenómeno originario y distinto de los fenómenos de las ciencias exactas. La vida siempre ofrece una multitud de nuevas relaciones significativas, superando así lo que alcanzan las disciplinas matemático-físicas y técnicas de toda clase. La filosofía de la vida tiene una diversidad de ramificaciones. Pero las tendencias capitales, que se mezclan, por supuesto, provienen de diferentes raíces. Por eso, esta filosofía moderna de la vida puede contar con el interés personal de muchos. Un movimiento de este tipo de filosofar pone todo valor en la vida creadora, por ser lo primitivo, generativo, lo inmediatamente dado y lo directamente intuible. Es este filosofar el origen de la filosofía intuitiva de la vida. El otro movimiento tiene un matiz más bien científico y se presenta como filosofía biológica de la vida. Al concepto de "vida" le falta siempre la claridad, y la filosofía de la vida padece de una cierta ambigüedad y confusión. La vida creadora está en oposición con el intelecto práctico e instrumentalista. A los conceptos necesarios abstractos se oponen las intuiciones del contemplar inútil. Al cálculo resisten los sentimientos, a la inteligencia que prevé, el corazón. Se pone de relieve todo lo no-mecanicizado, lo no-dominado, lo primitivo. Por eso hay siempre una cierta simpatía por lo subconsciente, por el dominio de los instintos, por lo no-racionalizado que se descubre por medio de la intuición inmediata. La contemplación personal y el ensimismamiento



nos procuran un fundamento firme para la defensa de una cosmovisión anti-tradicional. Sólo en sí mismo encuentra el hombre la tierra firme que no puede minar ninguna crítica, y la fé imperturbable que no corroe la duda. Se aspira a valores absolutos objetivos que escapan a toda relativización y al subjetivismo. Y todas estas aspiraciones se patentizan en el mismo momento cuando se dice que la propia vida rompe una y otra vez las formas producidas y las oebjecciones cristalizadas. Hay el énfasis de la vida aristocrática y personal, al lado de la posición que ansía eludir el aislamiento del individualismo y del egotismo, para llegar a una symphilosophein dentro de comunidades sociales homogéneas. Así se presenta la filosofía de la vida como una filosofía de las colectividades escogidas. Se rechaza rotundamente todo pensamiento racional, circunspecto, crítico, comparativo, calculador. Y lo no-esencial es lo que no es fecundo o lleno de nuevas posibilidades. Se hace patente una verdadera antipatía contra la sistematización del pensar teórico de los llamados "intelectuales". Históricamente ha sido ligada la vigencia del intelectualismo con la vigencia de las tendencias escépticas, pasivas, egoístas, relativizantes y también decadentes, y considerando todas estas posiciones como las consecuencias necesarias del régimen de la inteligencia práctica-instrumental del homo faber, defiende la filosofía de la vida siempre lo contrario. Este espíritu intelectual o no-intelectual, dejado así de lado la importancia de la verdad interna y enraizándose sólo en la convicción interior o en el énfasis del ser lleno de... Se desacredita por lo general toda actitud crítica o reflexionante del pensar teórico y racional, dándola por desmoralizadora nihilista o aniquiladora. Así, han propagado también movimientos llamados "realistas" del siglo veinte la opinión de que es posible y necesario manejar una vida política y económica no con la razón sino con el sentimiento. El referirse a lo no-racional indica entonces el nuevo "realismo", o el "rechazar" todas las parcialidades del intelecto abre el camino hacia una realidad más profunda y complicada. Se reconoce como valorativa solamente la actividad creadora y organizadora que, renovadamente, se patentiza en cuanto fecunda y viviente o en cuanto inconsciente e instintiva. Hay por eso una posición expresa contra toda actitud intelectualizante y esclarecedora, y contra el intento de diafanizar todos los misterios del mundo para erigir el reino o el dominio del hombre práctico-organizador. Despojando a la rea-



lidad de todo encanto, el intelecto se muestra como el instrumento de la vulgarización, del empobrecimiento y del prosaísmo. La vida necesita lo irracional, lo misterioso, lo vago, como la atmósfera y la fuente de sus máximas posibilidades. Una vida racionalizada conduce a un mundo meramente técnico-práctico y a la esclavización de los hombres ingeniosos, es decir, conduce a una cultura utilitaria. Pero el hombre no puede vivir y actuar en un mundo puramente útil: su felicidad no reside en el placer filisteo o en el gozar sin sentido: el hombre siente la superficialidad de tal vida vacía, en la cual lo agradable ocupa el grado más alto, la relatividad del gozar individual, del aprovechar las circunstancias situacionales y materiales se reconoce por todas partes en el siglo veinte. Aun en los círculos del socialismo político (que se enraíza últimamente también en un materialismo velado) se ve que el materialismo histórico o dialéctico tiene por consecuencia necesaria una sobreestimación de lo económico. La filosofía de la vida combate por eso enfáticamente el materialismo y el monismo, el ateísmo y el naturalismo, el utilitarismo y el hedonismo. Bergson, por ejemplo, no se limita a rechazar las pretensiones exageradas de la ciencia natural a poseer el único método científico y filosófico, sino que afirma además que el pensamiento teórico-instrumental, es decir, el pensamiento conceptual, intelectual y racional, es incapaz de comprender la vida y sus manifestaciones espirituales cristalizadas en las objetivaciones de las diferentes culturas. Este espíritu no captable racional o lógicamente se presenta en cuanto fondo verdadero de la realidad fluyente, pues el ser del espíritu es el cambiarse haciéndose. El intelecto, al revés, tiene sólo un fin práctico y no-contemplativo revelador; el intelecto es el correlato necesario para la captación de lo no-vivido, que es la rigidez inorgánica o el producto descendiente o petrificado de la vida creadora fluyente. Así, por medio del intelecto se capta sólo lo que se presenta a la vista como discontinuo. Reconociendo los elementos fundamentales de una totalidad estructurada, el intelecto es el órgano preeminente de todo análisis y, en cuanto tal, sirve para confeccionar o construir objetos artificiales, instrumentos útiles, vistas parciales: su entrar en vigencia significa la desfiguración del mundo que es un mundo en proceso. Tal proceso, tal devenir continuo no puede ser comprendido por la inteligencia, que siempre quiere representarse el movimiento por medio de la yuxtaposición de momentos o elementos inmovilizados.



La disolución de lo orgánico en lo inorgánico o la transformación de lo viviente en lo sin-vida caracteriza todas las operaciones intelectuales. Así se ve que el intelecto es incapaz de comprender el más propio poder ser de la vida, que es el ser creador. Por eso se remite siempre a la intuición, que constituye el órgano artístico-místico de la penetración en lo que verdaderamente es, en lo absoluto. La filosofía de la vida cree que es posible captar lo absoluto como se capta algo óptico; o más bien, en su pretensión de captar lo absoluto se revela su convicción escondida de que lo que verdaderamente es debe ser un ente. Se hace abstracción aquí también del preguntar por los principios —que no son— para ganar lo que es; y lo que verdaderamente es parece ser la vida con sus creaciones continuas fluyentes, y por eso se afirma que el intuir el flujo de la vida nos procura el saber místico de lo absoluto. Así, la teoría del conocimiento (de Bergson y otros) pone fuera de la filosofía el conocimiento científico conceptual, colocándolo en un plano subordinado. No se debe desfigurar el mundo directamente experimentado en las vivencias, por eso se recomienda una cierta reserva en cuanto a la aplicación universal de los conceptos rígidos de la razón, que violenta la realidad fluyente. Y para apreciar el sentido interior de la ciencia hay que considerar que el análisis, que la disolución del mundo complejo en sus elementos, que toda explicación estructural de lo que es, sólo sirve a los intereses individuales y situacionales de la vida. El intelecto no está hecho para la contemplación imparcial de la realidad, sino para la captación y utilización de los rasgos relevantes dentro de un contexto dado. Por eso, puede afirmarse que la verdad del conocimiento científico reside en su utilidad biológica, y por eso puede añadirse que los filósofos irracionales coinciden de vez en cuando con el pragmatismo. Pero la filosofía de la vida, en cuanto tal, se distingue del naturalismo pragmatista, pues afirma la posibilidad de una metafísica. El órgano del comprender privilegiado es la intuición, que nos revela nuestro ser íntimo (que es al mismo tiempo el ser íntimo del mundo), es decir, la vida. Los descubrimientos de la intuición nunca pueden ser formulados de manera exacta o por medio de conceptos y términos bien definidos. La intuición sólo puede sugerir lo captado, y esto lo hace por medio de símbolos, de imágenes, etc., que, por supuesto, son un recurso insuficiente. Todo acontecer espiritual es individual y nada se repite. Lo estructurado es el co-



rrrelato de la captación intelectual, y la materia no padece, por sí misma, la influencia del tiempo. Por eso se entiende intelectualmente sólo lo supra-temporal, lo que vale siempre e intersubjetivamente. Del otro lado, sólo lo viviente muestra los rastros del tiempo, pues sólo lo viviente experimenta el tiempo envejeciendo, y sólo lo viviente tiene historia. Lo histórico es importante e interesante pues conserva las objetivaciones del espíritu creador que constantemente rompe los límites de lo ya formado. Se puede decir que para comprender la vida creadora hace falta comprender hermenéuticamente la vida cristalizada en las objetivaciones culturales, esto es, en las manifestaciones del derecho, de la moral, de las ciencias, del arte, del folklore, de la cosmovisión, de la técnica y de las costumbres. La filosofía de la vida histórica, la filosofía diltheyana, por ejemplo, trata de esto. Pero se puede decir también que para comprender la vida íntimamente hace falta el ensimismamiento. La intuición inmediata y básica revela a cada uno su ser creador. Por eso la filosofía de la vida se ocupa también de la evolución creadora, que se manifiesta en el ser psíquico, en la memoria, en los proyectos, como lo ha demostrado la filosofía bergsoniana. Y siempre se aplica la intuición aislada, —individual—, personal. Pero sea cual fuera el sentimiento de la intuición que tengamos ante la vida, es totalmente inaceptable el hecho de que los filósofos irracionalistas rebajen el pensamiento conceptual y el saber científico. El menospreciar los términos exactos del lenguaje lógico y el abandonar los trabajos minuciosos de las ciencias conducen siempre a la arbitrariedad. Es verdad que se trata de fundar la filosofía en el método intuitivo. Pero si se toma la intuición en el sentido de ser instintiva, adivinatoria, inmediata, entonces no hay una filosofía transmisible. Y es que la pura intuición privada, privilegiada, es muda. Tan pronto como se expresa en palabras, se sirve ya de conceptos, y puesto que las significaciones de las palabras no son otra cosa que conceptos, todo el sentido de las palabras transmisibles consiste en conceptos inteligibles. Así, la "intuición" es "pensamiento". El desprecio es los conceptos teóricos y del intelecto analizador muestra el parentesco de los filósofos irracionalistas con la mística, cuyos representantes en todos los tiempos nos aseguran constantemente, a pesar de su verbosidad, que el lenguaje ordinario oculta y altera la experiencia sin precedente. Sólo los símbolos alcanzan entonces lo intencionado; sólo las imágenes logran sugerir



lo experimentado en cierto modo. Si se dice ahora que lo intuído es lo único real, con esta frase se formula un juicio sobre lo intuído y no cabe menospreciar ya las funciones intelectuales. Pero también con respecto a la intuición en cuanto tal, se puede decir que la intuición histórica y la intuición de la vida creadora no satisfacen nunca al querer descubrir el sentido de esta evolución vital o de este desarrollo histórico, ni tampoco al preguntar por lo que confiere valor a tal vida continuamente nueva y creadora. El hecho de la vida no envuelve, por sí mismo, un valor cualquiera; la mera vida implica a la vez las máximas abominaciones y las más finas sublimaciones. La pregunta no resuelta es por esto ¿cómo nacen los valores dentro de una realidad meramente empírico-óptica? Las tendencias de la filosofía de la vida, en la que dominan o predominan el sentimiento o el instinto, la fantasía y la fé, la predilección por lo irracional y misterioso y la antipatía hacia lo racional y lo filisteo, lo emotivo y lo personal, podrían ser llamadas tendencias neo-románticas. Y por cierto hay una vinculación evidente del pensar bergsoniano, spengleriano, klagesiano con las corrientes de la época de Schelling, Schopenhauer, Oken, Carus, St. Martin, Maine de Biran, etc. Hay también una afinidad entre Frobenius y Bachofen, entre Simmel o Gundolf y Goethe, entre Stefan George y Hölderlin. Así se ve la influencia enorme de un pensar filosófico que se manifiesta, por lo general, al lado de la filosofía oficial universitaria, muchas veces revolucionario, muchas veces pretencioso, pero siempre lleno de incentivos estimuladores. La crítica tiene que reconocerle la gran riqueza en ingeniosos desarrollos, la lucha contra el naturalismo dogmático, la profunda penetración en las peculiaridades de la vida psíquica (consciente y subconsciente), y la sugestiva fé en un alto destino del género humano y la invitación enérgica a colaborar en la evolución histórica creadora. Resumiendo lo valedero, se puede decir que el movimiento irracionalista representa un momento transitorio en la revelación de las estructuras del ser. Pero el planteamiento de la filosofía de la vida no basta.

La filosofía fenomenológica, la filosofía de la existencia y la ontología fundamental conservan lo que es esencial en la filosofía de la vida, es decir, el enraizarse en lo concreto, en lo histórico y en lo temporal. En las "Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica" (1913) emprende Husserl



la creación de un método universal y la fundamentación de la filosofía como ciencia rigurosa. La fenomenología tiene la tarea de aclarar lo dado por medio del preguntar por la correlación entre los actos noéticos y sus polos noemáticos. Lo inmediatamente dado es lo que tiene significación intersubjetivamente captable. Los fenómenos significativos remiten siempre a actos apropiados, y vice versa. Así se patentiza la vinculación del punto de vista científico-conceptual y de la posición concretista de la filosofía de la vida. La fenomenología trata de sacar el contenido íntimo y esencial de los conceptos posibles y actuales. Se investiga por los límites de la validez posible o necesaria de tales conceptos, haciendo abstracción de las condiciones actuales de su aparecer. Así se intuye el sentido interior y esencial de lo intencionado con ocasión de la efectuación de actos temporales y contextuales. No importa la situación primitiva en la cual se percibe algo; pasando de lo singular a la contemplación de lo esencial, se capta lo que, en todo caso, debe ser dado como condición para que se produzca tal o cual percepción, tal o cual impresión, tal o cual concepto. La intuición de lo que esencialmente hace falta para que sea posible tal o cual objeto es la intuición fenomenológica, que no significa nada místico. Al experimentar un sentimiento, al escuchar un sonido, al ver un color se percibe algo que tiene sus determinaciones temporales, situacionales y objetivas. Pero con ocasión de la captación singular de un algo bien definido se capta a la vez el sentido de lo general que es "el sentimiento", "el color", "el sonido". Por medio de la intuición esencial se prescinde de las condiciones y circunstancias fácticas del proceder psicológico. Así se abandona en la fenomenología el terreno de lo empírico; lo relevante no es lo fáctico sino lo que por medio de la captación de lo fáctico puede ser revelado como esencial. Para esto se emplea un método especial que pone entre paréntesis lo que se refiere a la existencia real con sus factores situacionales y empíricos. Una vez captado lo que esencialmente pertenece a tal o cual concepto, se puede prescindir de otras experiencias ulteriores. En el padecer una emoción se revela lo que "objetivamente" es una emoción, y tal saber nos autoriza a dejar de lado de verificaciones adicionales. Estas "esencias" fenomenológicamente captables, es decir, estos contenidos reales intrínsecos de lo intencionado no son ni generales ni individuales, sino más bien son datos últimos inmediatos. No hay ninguna posibilidad



de definir tales objetivos últimos sin recaer en un círculo demostrativo. Por eso, el método de la fenomenología es, originariamente, la mera intuición y la descripción de todas las esencias captables posibles. Siempre se permanece dentro de la correlación entre lo intencionado y el acto correspondiente de la captación. La tarea propuesta es la de contemplar lo más intuitivamente posible el contenido interior, la estructura, la presentación de los objetos de toda clase, para sacar su contenido esencial y supra-casual. Así puede ser revelado el sentido interior de un objeto real, de un objeto ideal, de un "desideratum" volitivo, de un ente valioso, de ficciones, fantasmas, hipótesis, etc. Cuando se excluyen los intereses y las condiciones situacionales cotidianas por medio del "poner entre paréntesis", se abstrae lo incentivo de la realidad y aquello que corresponde a la índole particular. Lo que permanece es la suma de los contenidos esenciales de un lado y la conciencia captante de otro lado, que es sólo el término de la multitud de los actos por los cuales se dan tales contenidos. Así hay una correlación completa entre lo dado experimentado y las formas o los modos de la captación de lo dado, surge por eso el problema de la constitución. El problema de la constitución se refiere a la vinculación de lo dado con los actos apropiados y correspondientes de la conciencia. Si se investiga el "mundo", entonces todo lo que se ofrece remite a actos que deben ser realizados para que sea posible tal o cual contenido. La investigación del mundo concreto remite a las formas de la conciencia inmanente, es decir, a los actos constituyentes. La fenomenología se convierte así en el análisis de lo constituido y de lo constituyente, a la vez, de lo noemático y de lo noético, de lo dado y de las condiciones de lo dado.

La cuestión es siempre ¿qué clase de actos constituyentes deben ser presupuestos para que los "objetos", reales, ideales, irreales, etc., sean experimentables? Tal pregunta fenomenológica investiga los entes ya constituídos. Las cosas, las relaciones, los hechos "son". Sólo se pregunta ¿cómo son posibles? Pero no es lo mismo el ente y el ser de este ente; no es lo mismo tampoco el ser del objeto y el ser en general. El hombre, por ejemplo, no se comprende a sí mismo en cuanto ente objetivo sino más bien en cuanto no-objetivo, es decir, no se comprende en cuanto "ente" sino más bien en cuanto "ser". El hombre que no se entiende en cuanto definido, hecho, objetivado, se capta a sí mismo co-



mo espontáneo, como no-constituído o como *être en se faisant*: el "es" lo que va a hacer, a decidir o constituer; y por eso el hombre "es" su ser, que no es un objeto o algo objetivo. Pero si es así, no basta el análisis fenomenológico de los actos de la conciencia constituyente y de los objetos correspondientemente constituídos. Si, por ejemplo, el hombre no es un ente constituído ya de modo fijo, no hay tampoco un acto correspondiente al cual remite normalmente un objeto captado. Así, no se puede preguntar por un ente sino más bien por el ser. Pero ¿qué sentido tiene "ser"? Los hombres auténticos no son entes objetivos, no son cosas hechas, sino son lo que se hacen. Pero si no "son", no hay aquí una significación intersubjetivamente captable de lo que "soy" yo, de lo que "eres" tú... etc. Así surge el preguntar por el "ser" y por el "sentido de ser". La tan llamada filosofía de la existencia no es una moda del snobismo decadentista ni una antropología siniestra. El sentido del filosofar existencialista es el preguntar por el sentido de ser y por su carácter puramente ontológico. La filosofía existencial, basándose en las investigaciones fenomenológicas, es una ontología fundamental, y Heidegger o Sartre no pueden ser comprendidos sino en cuanto ontólogos. Heidegger refuta el nombre de existencialismo, como es sabido. Su filosofía tiene un tema central, que es el "ser" y no el hombre. El análisis heideggeriano del ser-en-el-mundo y del estar-en-el-mundo está a la base de la investigación. Lo trascendental fundamental es el afanarse, el cuidado. Este afanarse constituye una condición a priori de todo comportamiento mundanal o de toda situación fáctica del hombre, es decir que es previamente inherente a todo comportamiento y a toda situación. El afanarse continuo es así el ser mismo del hombre, pues el rasgo característico del hombre es el estar continuamente preocupado por las posibilidades de sí mismo. En el afanarse se está anticipando el hombre a sí mismo. Y al mismo tiempo el hombre se sobrepasa también. Su verdadera índole es el poder ser, pues no tiene estructura definida, más bien está siempre eligiéndose y formándose. Por sus decisiones se revelan sus proyectos íntimos, se patentiza el matiz de su vida. El hombre está interesado en su ser y por eso se capta el sentido del ser por medio de un análisis hermenéutico de lo no-objetivo, que es el ser o el existir del hombre. El hombre se constituye continuamente a sí mismo viviendo sus más íntimas posibilidades y creándose como ente estructurado por medio de la realización



de lo que verdaderamente le parece importante y relevante. Esta auto-estructuración, nunca acabada antes de la muerte, es su ser. En el mundo inanimado se manifiesta el cuidado como utilización de las cosas; el mundo es el conjunto de los útiles de los cuales nos servimos. En el mundo de los hombres se manifiesta el cuidado en cuanto solicitud por los semejantes que —como nosotros— se sirven de los útiles del mundo. En el mundo del "yo aislado", por fin, se manifiesta el cuidado en cuanto angustiarse por sí mismo. El hombre que se angustia se ve remitido a su más propio poder ser. Pero este hombre no siempre se elige a sí mismo en sus posibilidades íntimas. Para escapar a las situaciones límites, para escapar a la angustia frente a la muerte o frente a la aniquilación, el hombre se acomoda a una vida en lo impersonal. Para no soportar el aislamiento frente a las decisiones que sólo pueden ser sus soluciones propias, el hombre se desindividualiza. Así adopta la vida del "uno" o del "se", así actúa como "se" actúa. Pero el hombre que no elige sus propias posibilidades frente a las exigencias críticas de las situaciones límites escucha el llamado de la conciencia. Esta conciencia llama al hombre a su más propio poder ser. El hombre que se refugia en la publicidad, en la colectividad, en las habladurías del "se" o del "uno", se decide a no realizar sus posibilidades propias. El llamado de la conciencia sólo posibilita un ser o un existir auténtico. El hombre se halla generalmente arrojado en una situación concreta, es decir, se halla en un estado de caída. En ese estado se encuentra sin haberlo decidido o elegido. Este arrojamiento del hombre es el destino de cada uno. Así cada individuo tiene su mundo especial, sus relaciones contextuales y sus posibilidades de decidirse. El término de "caída" no corresponde, pues, a una clasificación moral, es decir, no tiene nada que ver con la soberbia, con el pecado o el "struggle for life". La caída es la vida cotidiana en su inautenticidad y banalidad. Este estado de caída revela una manera específica del ser del hombre, en la cual el sujeto no es una persona responsable definida, sino lo impersonal. Todos nosotros vivimos entonces bajo la dictadura del "se", del "uno" o de la "medianía". "Se" acciona o se vive o se lee o se goza como "se" hace tales cosas. Lo impersonal no es nadie determinado. En la cotidianidad todos nosotros nos presentamos en cuanto seres casi impersonales que no deciden ellos mismos sino que hacen lo que se hace según la tradición, según la edu-



cación, según las costumbres y según las consideraciones interesadas. En lo cotidiano degenera la acción decididora en un quehacer, mecánico, o degenera la discusión penetrante en una charla sin fondo y sin fin, o degenera el preguntar investigador en la mera curiosidad de ver las cosas por verlas. Lo que "se" dice no está basado en lo que es, permaneciendo así lo comunicado en una equivocidad necesaria y característica. En la banalidad de la vida cotidiana y equívoca se toman las suposiciones por realidades, no hay el interés íntimo por ver en sí mismo lo que es. Así adquiere la realidad un rango secundario. El hombre, que siempre está arrojado en una situación propia especial, no puede nunca resolver los problemas de su contexto situacional como resuelven los demás las dificultades de sus tareas propias. El accionar como accionan los otros, el hablar como hablan los demás, no resuelve nada. Por eso puede decirse que el hombre, en el estado de caído, es el hombre adormecido, pues es aquel que ha olvidado las necesidades y las posibilidades de su vida propia. En la vida inauténtica social se impone la apariencia de que el hombre colectivizado está en posesión de todas sus posibilidades íntimas. Pero la asimilación de las maneras, de las opiniones y de las costumbres de los demás precipita al hombre ya en la inautenticidad. La vida superficial es la vida no-personal, que es la vida de todos. Y la superficialidad siempre está ligada con la curiosidad, la sociabilidad, la equivocidad, la cotidianidad y la verbosidad. El ser como son los demás oculta el ser auténtico. La banalidad como inautenticidad es la fuga del hombre que se angustia frente a sus propias posibilidades. Para no deber ser él mismo el hombre vive como viven todos, y sobre todo adopta tal actitud frente a las situaciones límites y frente a su posibilidad máxima que es la muerte. Frente a la muerte nadie puede comportarse como se comportan los otros; todos mueren aisladamente. Por eso se revela el más propio poder ser frente a la aniquilación de todas las demás posibilidades, esto es, frente a la muerte. Y el hombre cotidiano no ve tal problema, pues no se encara con los hechos, con los objetos o con las situaciones como son, sino que quiere esquivarlos. Pero el eludir problemas no resuelve problemas. El hombre no puede suprimir la idea de la muerte. Una y otra vez se impone la conciencia de la nadización continua de la vida. Así surge la fuerza anticipadora de la muerte. El hombre puede vivir en la autenticidad cuando se vuelve hacia



sí mismo dejando de lado el comportarse de los otros. El hombre se enfrenta a la inautenticidad cuando se angustia, pues en el angustiarse ante la perspectiva de la aniquilación de la vida; o en el acontecer de la nada, se ve el hombre remitido hacia sí mismo y sus posibilidades propias. Sólo en el aislamiento frente a la muerte se revela la verdad del más íntimo poder ser. Ahí no vale lo que dice el hombre sino sólo lo que realiza. El hombre vive lo que piensa que es lo relevante, es decir, aquello de lo cual piense que es la verdad. Pero tal comprender se manifiesta únicamente en la resolución o en la decisión ejecutada. Así se abandona la vida impersonal, tradicional y social, y así comienza la vida auténtica. La resolución ante la aniquilación inminente de todas las demás posibilidades mundanales lleva al hombre a existir en su nivel específico, en su propia plataforma. De esta manera se liga la resolución anticipadora con la autenticidad del existir y con el estar en la verdad, pues sólo el comprometerse para su más propio poder ser, cristalizado en el proyectarse personal, patentiza el estar en la verdad. La muerte, que es la última posibilidad del hombre, exige la decisión individual de cada uno. Tomando sobre sí su muerte el hombre revela verdaderamente lo que es. Este tomar sobre sí es un proceso, porque no puede tomar al hombre decididor como objeto hecho, sino sólo como existencia. La existencia o el existir es el manifestarse continuo del hombre que se hace a sí mismo tomando sobre sí su última posibilidad por medio de decisiones y compromisos. En la impersonalidad, la dispersión del hombre que no se decide representa una fuga frente a sí mismo, pero sólo gracias a tal fuga encuentra el hombre la seguridad y la tranquilidad que busca. Pero aquí no se trata de exigencias o de condenaciones morales sino, más bien, de la hermenéutica de estructuras ontológicas. El hombre que se sustrae a la angustia de su propio ser auténtico, el hombre que se refugia en lo anónimo, es el hombre dócil y dirigible de la sociedad, y la sociedad es por eso la patria de la caída. Aquí también se trasluce una estructura de la realidad, indicando en parte el sentido de ser. El ser auténtico del hombre o su existencia se manifiesta frente a su extrema posibilidad, que es el tomar sobre sí la muerte. Así está ligada la realización de la existencia o del más propio poder ser al enfrentamiento con la muerte. Lo que es el hombre se revela en la angustia y en la decisión comprometedora frente a la nada. El sentido de ser es por eso "re-



velarse" en sus más propias posibilidades ante la aniquilación final y ante la nadización progresiva. El hombre en cuanto ente "es". El ser del hombre se descubre; es decir, el poder ser íntimo no se hace visible sino frente a la aniquilación de todas las demás posibilidades. Hay un proceso recíproco: el hombre se realiza comprometiéndose. Pero el hombre se compromete sólo para él, debe ser verdaderamente su comprensión íntima de lo que debe ser se patentiza en sus compromisos. Pero ganándose así continuamente hasta la muerte el hombre está también aniquilándose. Sólo gana su más propia posibilidad frente a la muerte. Nadizándose el hombre se gana a sí mismo.

No es importante descubrir fenomenalmente el reino de los entes cuando se quiere captar el sentido de ser. Sólo es menester hacer visible el sentido de ser que es surgir o emerger hacia... "Ser" significa entonces revelarse, descubrirse, señalarse en sus más propias posibilidades. Y sólo cuando se patentizan tales posibilidades por medio de decisiones y compromisos está el hombre en la verdad. No vale aquí sólo un conocer teórico. La actitud práctica también diafaniza la comprensión íntima de lo que debe ser. Y de lo que debe ser no hay ya una verdad preconcebida. Lógicamente imaginables o pensables son muchas cosas, pero ontológicamente es lo posible lo que es real. Y el hombre que no es una cosa ya hecha sino que es su existir, patentiza en esta existencia no sólo su más propio ser sino también lo que ontológicamente es posible. Por eso no vale aquí el concepto de la verdad tradicional sino el concepto de San Pablo del estar en la verdad o del entrar en la verdad. Tal verdad se manifiesta sólo en el existir del hombre decididor. El ser en cuanto revelarse es la patentización de lo que debe ser, y en tal sentido el hombre que se compromete es el guardián del ser, pues en el compromiso se trasluce lo que debe ser. Así se manifiesta la vida auténtica, sobretudo cuando se escucha el llamado de la conciencia. Y así surge el hombre auténtico. Cada uno debe serlo.