

CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFIA

TOMO V



FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
MONTEVIDEO
1968

Adhesión de

Representación SALVAT del Uruguay

Editorial MEDINA

celebrando los 100 años de Salvat

Un siglo difundiendo cultura en Hispanoamérica

Tristán Narvaja 1547

Montevideo

AGUILAR

Uruguay S. A. de Ediciones

En nuestra Biblioteca de Filosofía tenemos publicadas obras de Montaigne, Nietzsche y Schopenhauer, y en la Biblioteca de Iniciación Filosófica, 117 volúmenes cuya nómina completa ponemos a disposición de quienes la soliciten.

Andes 1406

Tel. 8.55.51 y 98.25.16

Fundación de Cultura Universitaria

edición - distribución - librería - promoción cultural

- ☆ una institución cultural para servir a los universitarios.
- ☆ distribuye las ediciones del Departamento de Publicaciones de la Universidad, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Económicas y de Administración.
- ☆ ediciones jurídicas, Biblioteca de Cultura Universitaria, Cuadernos de Literatura, Cuadernos de Historia, Servicio de Documentación en Ciencias Sociales, Cuadernos de Geografía.

25 de mayo 537
Tel. 9.33.85

Librería de la Universidad
Hall de la Universidad

EDICIONES PUEBLOS UNIDOS

Presenta sus últimas ediciones

LA IDEOLOGÍA ALEMANA
por Marx-Engels (segunda edición)

**EL PROBLEMA DEL TIEMPO
Y SU INTERPRETACIÓN
FILOSÓFICA**

por I. F. Askín

UNA ÉTICA SIN MORAL
por K. A. Schwartzman

EL TIEMPO LIBRE
por B. Grushin

**LAS DOCTRINAS POLÍTICO
SOCIALES EN LAS ÉPOCAS
MODERNA Y
CONTEMPORÁNEA**

("Ensayos sobre el pensamiento
político-social en Alemania. Siglos
XVII - XIX"), por A. M. Deborin.

**SOBRE LOS ESCÉPTICOS Y
EL ESCÉPTICISMO**
por S. Goncharuk (de la colección
"Biblioteca Filosófica Para la Ju-
ventud")

**DIALECTICA DE LA ÉPOCA
CONTEMPORÁNEA**
por P. N. Fedoséiev

**FUNDAMENTOS DEL
COMUNISMO CIENTÍFICO**
bajo la redacción de P. N. Fedo-
séiev.

**LA VIDA EMOCIONAL
DEL ALUMNO**

por P. M. Iakobson

**TETRADIMENSIONALIDAD
DE ESPACIO Y TIEMPO**

por A. M. y M. V. Mostepanenko

Se destacan del fondo editorial:

**EVOLUCIÓN ECONÓMICA
DE LA BANDA ORIENTAL**

por Lucía Sala de Tourón, Nelson
de la Torre y Julio Carlos Rodrí-
guez.

**ESTRUCTURA
ECONÓMICO-SOCIAL
DE LA COLONIA**

por Lucía Sala de Tourón, Nelson
de la Torre y Julio Carlos Rodrí-
guez.

**DICCIONARIO
FILOSÓFICO**

bajo la dirección de M. M. Rosen-
tal y P. F. Iudin (Nueva edición,
498 páginas, 1331 artículos)

TACUAREMBÓ esq. COLONIA — TELÉFONO: 4.20.94

Editorial González Porto

tiene para ofrecer a Ud.
los siguientes títulos en filosofía:

Historia de la Filosofía — Abbagnano

El Sentido de la Belleza — G. Santayana

Ev. Hum. T. 14 — Pensamiento Griego y los Orígenes del Espí-
ritu Científico — Robin

Ev. Hum. T. 66 — La Filosofía en la Edad Media — Bréhier

MU 62 — Problemas Fundamentales de Filosofía — Simmel

MU 63/a — Antropología Filosófica — Landmann

MU 75 — Introducción a la Filosofía — Leisegang

MU 101/a — Diccionario de Filosofía — Apel Ludz

MU 102 — Teoría del Conocimiento — Kropp

MU 126 — La Filosofía Griega — I — Kranz

MU 127 — La Filosofía Griega — II — Kranz

MU 128 — La Filosofía Griega — III — Kranz

MU 129 — Historia de la Filosofía — IV — Kranz

MU 120/a — Historia de la Filosofía — V — Schilling

MU 131 — Historia de la Filosofía — VI — Lehmann

MU 132/a — Historia de la Filosofía — VII — Lehmann

MU 133/a — Historia de la Filosofía — VIII — Lehmann

MU 134 — Historia de la Filosofía — IX — Lehmann

MU 137 — Historia de la Filosofía — X — Lehmann

MU 138/a — El Pensamiento Existencialista — Chiodi

MU 139/a — Los Moralistas Modernos — Zolla

MU 281/a — Filosofía del Arte — Aldrich

MU 282/a — Filosofía del Lenguaje — Alston

MU 283/a — Filosofía de la Matemática — Barker

MU 284/a — Teoría del Conocimiento — Chisholm

MU 285/a — Filosofía de la Historia — Dray

MU 286/a — Ética — Frankena

MU 287/a — Filosofía de las Ciencias Naturales — Hempel

MU 288/a — Filosofía de la Religión — Hick

MU 289/a — Filosofía Política — Hook

MU 290/a — Filosofía de la Educación — Lenz

MU 291/a — Filosofía de las Ciencias Sociales — Rudner

MU 292/a — Lógica — Salmon

MU 293/a — Metafísica — Taylor

MU 372/a — 3 Filosofías de la Educación en la Historia — Fran-
kena

MONTEVIDEO — Juan Carlos Gómez 1328 Tel. 8 06 54

PAYSANDU — Florida 1152 esq. Queguay

RIVERA — Sarandí 789

CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFIA

Editados por el
Instituto de Filosofía
de la Facultad de Humanidades
y Ciencias de Montevideo

Tomo I - 1961

Tomo II - 1963

Tomo III - 1964

Tomo IV - 1966

Tomo V - 1968

CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFIA

CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFIA

EDICIÓN DE
ARTURO E. RODRIGUEZ ZOBIRLAS

TOMO V



FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA

MONTEVIDEO

1968

CUADERNOS URUGUAYOS DE FILOSOFIA

Editados por el INSTITUTO DE FILOSOFÍA
DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE MONTEVIDEO
bajo la dirección de
ARTURO ARDAO

INDICE

Pág.

SAMBARINO, M. — Individualidad e Historicidad	5
ARREGUI DE DELL'OCA, C. — La praxis sartreana como interiorización de reciprocidad	17
CAÑO-GUIRAL, J. — <i>Historia Kiria</i> : la síntesis de Pedro Figari ..	61
SASSO, J. — La teoría de la culpabilidad en Heidegger	83
ARDAO, A. — La secularización de la sociedad occidental	121

Testimonios.

ACEVEDO, E.; BLANCO, J. C.; ACEVEDO DÍAZ, E. — Sobre Plácido Ellauri	129
--	-----

Marginalia.

Discurso Anti-Imperialista de William James (1903).	135
---	-----

Fuentes para el estudio de la filosofía en el Uruguay.

ARDAO, A. — Filosofía socialista utópica en el Montevideo de 1841	143
Texto de "De las ganancias del capital", por Marcelino Pareja	149

Reseñas.

C. Vaz Ferreira, <i>Tres filósofos de la vida. Nietzsche, James, Unamuno</i> (A. A.). — J. J. Fló - M. Sambarino, <i>Alcance y formas de la alienación</i> (J. K.). — E. Puchet, <i>Temor, resentimiento y otros ensayos</i> (C. A. de D.). — C. Lévi-Strauss, <i>Anthropologie Structurale</i> (C. A. de D.). — <i>Fuentes de la Filosofía Latinoamericana</i> (M. T. C. de T.)	163
--	-----

Noticias.

Sobre Filosofía de lengua española y portuguesa. — Instituto de Filosofía. — Sociedad Uruguaya de Filosofía	171
---	-----

Canje y correspondencia:
Cerrito 73 - Montevideo - Uruguay

INDIVIDUALIDAD E HISTORICIDAD

I

El carácter histórico del modo de ser propio del hombre ha dado tema para abundantes escritos desde el siglo XIX. Pero la expresión: "modo histórico de ser", en relación a la cual se ha gestado y difundido la noción de "historicidad", suele permanecer indebidamente indeterminada, por lo que necesita de un esclarecimiento previo a todo progreso crítico.

Todo hombre existe en un determinado tiempo durante cuyo transcurso tienen lugar, en diversos grupos humanos, cursos complejos de permanencias y cambios a los que —selectivamente considerados— llamamos "proceso histórico", y de los cuales se ocupa, cuando puede y como puede, la historiografía. Cada ser humano es inseparable de un tiempo histórico, que es historia de un tiempo, historia en el sentido de proceso real, efectivo y vivido. Con lo que acaece en un tiempo en un grupo humano está enlazado quien en ese tiempo guarda relación con él: nadie puede escapar de su tiempo, y por lo tanto de lo que en su tiempo acontece. El traslado en el espacio no permite que alguien abandone su tiempo histórico: lo pone en otra coyuntura histórica, y lo aliga a lo que como histórico se produce en otro lugar. En tanto solidaria de su tiempo histórico, una persona humana es histórica en cuanto a su modo de ser.

Pero un hombre es también inseparable del proceso genético que lo condiciona psicofísica y culturalmente. En tal sentido, su modo de ser es histórico en cuanto es fruto de la historia. Antes decíamos que vive en un proceso histórico; ahora decimos que es consecuencia de un proceso histórico. Sus reflejos, sus enfermedades, su mundo perceptivo, la comprensión de sus circunstancias, están bajo influencias de la historia de su entorno y de la suya propia. A su vez, esta última nos muestra al ser humano participando en el quehacer colectivo del que resulta lo que se presenta como histórico, por lo que también ocurre que el hombre es un ser histórico en cuanto agente de lo que como historia acontece. Tanto a

título de producto como a título de factor, se puede decir de él que es histórico en su ser.

Las significaciones expuestas son primarias, y sólo pueden determinarse de una manera precisa en relación al concepto de "lo histórico". (1) Pero a ellas ha de agregarse otra más: todo individuo humano es cambio, proceso en curso, sucesión de acontecimientos en relación a los cuales se habla de "su" historia. De esta manera puede decirse que cada uno es histórico en cuanto en su ir siendo se configura como histórico, tanto por lo que respecto de él pasa a ser lo ya sido, como por encaminarse hacia posibles que, aunque ahora futuros, de realizarse serán lo sido suyo. Por "modo histórico de ser" o "historicidad" habría entonces que entender una consecuencia de la forma particular de estructurarse temporalmente la existencia humana, cuyo sentido es siempre inseparable de su relación con pasados, presentes y futuros.

En cuanto nombre abstracto, "historicidad" hace mención, por una parte, de lo que es susceptible de ser historiado (lo "historiografiable", pues); por otra, se refiere a lo que posee historia, en razón de su modo de ser, esté o no destinado a la historiografía (incluyendo en tal género a la biografía). Lo primero plantea problemas epistemológico-estimativos relativos al trabajo del historiador; lo segundo nos pone frente a las características de un sector de lo real, haya o no historiadores en el sentido profesional o científico del término, —pero sin olvidar que todos somos historiadores en tanto "contamos historias" de nosotros o de otros, y que esto puede mostrarse solidario de la "historicidad" que nos ocupa. A esta historicidad como forma de una realidad se refieren las significaciones antes expuestas. Ellas han sido pensadas en función de la existencia individual.(2) No cabe duda que todas dichas significaciones guardan relaciones entre sí; pero en el presente texto nos proponemos desbrozar el camino sólo en uno de los aspectos señalados: trataremos de indagar en qué sentido se puede hablar de historicidad en cuanto modo de ser de la existencia humana, habida cuenta de lo que ha de entenderse por historia individual en esta última. A su vez esta noción de "historia individual" será tratada con independencia de lo que haya de entenderse por histórico en el sentido colectivo de tal término, y con igual independencia de la teoría de la ciencia histórica, aunque sus conclusiones puedan proyectarse hacia esos campos.

(1) A propósito de la noción de historicidad, y de lo histórico en el orden de lo colectivo, nos remitimos a nuestra comunicación al XIV Congreso de Filosofía (Viena, 1968): *Historical fact and historicity*. Las actas están en curso de publicación.

(2) Véase la nota anterior.

II

Se dice: "Cada uno tiene su propia historia". En su acepción más trivial este juicio significa que cada uno es un ser distinto, solidario de un conjunto de sucesos que contribuyen a definir su personalidad como diversa de la de otros. De este sentido surge que esa historia es "individual"; y se piensa que su contenido está constituido por "hechos", dotados de una forma objetiva de ser. Por tales ha de entenderse lo que sucede por obra del individuo mismo, o le sobreviene por los otros, o resulta de procesos de interacción, o le ocurre por el curso natural o artificial de las cosas: "X escribió este libro", "X fue agraviado por un crítico", "X tuvo parálisis infantil", "X sufrió un accidente automovilístico", son todos juicios atinentes a "X" y que de alguna manera parecen integrar su "historia", junto con hechos que el individuo del caso ignoró y posibilidades concretas de las que nada supo: "X no sabía que era hijo natural", "X no sospechó que sus adversarios procuraron asesinarlo". E, igualmente, es historia suya lo para él íntimo y secreto, que posee un ser susceptible de juicios objetivos, llegue o no a ser sabido por los otros, sea a través de procesos de inferencia, o porque el mismo sujeto en algún momento lo pone de manifiesto. "Tal es el secreto que perturba la conducta de X", es un juicio de carácter objetivo, aunque su materia sea la subjetividad.

Conforme a lo expuesto, habría que concluir que todo lo atinente a "X" integra su historia individual. Pero ¿qué alcance hay que darle en este contexto al término "todo"? ¿Significa integridad, adición completa de partes, totalidad enteriza? De ser así, fácilmente podría pensarse: primero, que no puede hablarse de historia individual sino respecto de un pasado constituido por hechos que son a modo de partes suyas; segundo, que pasado es lo ya hecho, concluso e inmodificable en cuanto a su ser, conforme a lo que en su momento fue; tercero, que lo diferente en lo ya hecho son los hechos que forman las partes de ese pasado; cuarto, que nada de lo pasado referente a alguien quedaría fuera de su historia real, aunque por la vía accidental de lo olvidado, de lo que no llega a saberse o del error, quede fuera de lo que como historia suya se cuenta. Pero todas esas tesis chocan con dificultades crecientes a medida que sobre ellas se practica la reflexión sistemática. La vida individual es una totalidad en curso indefinido de formación, que no se integra jamás de manera definitiva; no es nunca una totalidad conclusa ni de hechos aislados, ni de hechos entrelazados, ni de ambas cosas a la vez. El pasado se reelabora de continuo en función del presente y del futuro, desaparecen elementos de su contenido y afloran otros cuya presencia no habría sido inteligible antes. Cambia,

además, el sentido de sus contenidos, que varían en cuanto a su ser y su valer. Ni aun la muerte hace conclusa nuestra historia; simplemente, nos impide ser partícipes activos en su hacerla, rehacerla y deshacerla, de suerte que sus contenidos y significaciones quedan entregados a las historias de otros.

A medida que, según la expresión común, transcurre el tiempo, hay mayor magnitud extensiva de la dimensión del tiempo que conocemos como "pasado". Pero, en la vivencia concreta que el individuo tiene de su propia historia, así como de la de otros, se da una reducción selectiva de los contenidos. Para un liceal que llega al término de los cursos, está lleno de recuerdos el año que termina; años después, apenas si algún hecho saliente y alguna caracterización global quedan en su memoria. Lo mucho que nos queda de los días que vamos pasando durante un viaje de vacaciones, se reduce poco después a unas pocas situaciones generales. Esto nada tiene que ver con la selección que el historiador hace, entre los materiales con que cuenta para historiar; es la vida misma la que selecciona, y la vida en tanto es histórica y no biológica. Además, ni el ser propio ni el ajeno son mero espectáculo, y no todo lo que ha sido vale indistintamente como histórico, porque lo histórico representa un signo selectivo de lo sido. No importa que por procedimientos físico-químicos sea posible reactivar los recuerdos de lo ocurrido en un día olvidado, y nada cambiaría si se creasen formas prodigiosamente inmensas de documentación y conservación, que no sólo no tendrían sentido como registro pretendido de todos los hechos, sino que por la necesidad previa de determinar conceptualmente lo que habría que entender por hechos a registrar, implicarían criterios selectivos.

El "todo" de que hablábamos es, en el mejor de los casos, el todo de los hechos salientes, de lo de alguna manera relevante, sin perjuicio de las reelaboraciones posibles; no es ni el todo de los instantes sucedidos, ni el todo de lo sucedido en esos instantes. Cualquier relato que se haga no ya acerca del pasado de alguien sino acerca de un hecho de ese pasado, se realiza necesariamente de tal manera que se configura una situación global, enmarcada entre ciertos límites de tiempo, pero que es otra cosa que el tiempo mismo, aunque sea fechado según éste. Si el pasado que constituye la historia de alguien coincidiese con su pasado temporal formarían parte de su historia todas las veces que tomó té, cuándo y cómo y dónde y con quién, con qué concentración y temperatura y qué clase de té, y cuántas y cuáles fueron las palabras que cada una de esas veces dijo y oyó, y los gestos que hizo, y lo que quiso decir y calló y lo que quiso hacer y no hizo; para cada una de esas ocasiones sería más que insuficiente la morosa descripción de un Proust.

La historia de un matrimonio comprendería la descripción de las veinticuatro horas de la totalidad de sus días, y de los sesenta minutos de cada una de esas horas, y de los sesenta segundos de cada uno de esos minutos; relatarla llevaría más tiempo que vivirla. ⁽³⁾

Desde que el acontecer humano y el hacerse cargo de él se estructuran según criterios de relevancia, "tener pasado" no es lo mismo que "tener un pasado". Son infinitos los hechos de la vida cotidiana que, habiendo pasado, no integran el pasado histórico individual. Puede pensarse que, a los efectos de éste, tiene interés aquello del pasado que guarda alguna conexión con el presente; pero no basta cualquier clase de conexión: algo del pasado puede constar en un documento actual y carecer de importancia, como lo escrito en la vieja esquila o el viejo recibo que hoy encontramos y destruimos por inútil. Que, en determinadas circunstancias y en relación con una cierta perspectiva, una vieja esquila o un viejo recibo o un viejo par de zapatos puedan adquirir —para lo individual o para lo colectivo— valor histórico, no hace sino expresar que no hay relevancias en sí, sino advinientes, por lo que nada es de por sí histórico, ni en lo individual ni en lo colectivo.

Tan distinto es el mero pasado del que ha de integrar lo histórico de alguien, que sabemos de lo que habrá de ser "pasado de uno" aunque todavía no sea un hecho pasado. Con ese criterio encaramos a veces el futuro en ciernes, y nos abstenemos de algo que deseamos, pero no queremos que llegue a integrar nuestro pasado, así sea el mío para mí, o el mío para otros, o tal otro, o tales otros; mientras que no nos preocupamos por lo que pensamos que será pasado irrelevante. De la misma manera, sabemos que esto o aquello habrá de integrar el pasado de otro, así sea para él, o para otros, o para nosotros. Por eso puede ocurrir que nos adelantemos a lo que acontece, que acechemos tal hecho que esperamos de otro, o que nos sepamos presenciados en lo que se espera de nosotros, aunque no todo lo que en esas condiciones sucede pase a integrar un pasado, pues lo que importaba para un presente inmediato puede perderse en las brumas de lo irrelevante cuando el huir del tiempo se lo llevó consigo.

III

Históricamente hablando, el pasado es selectivo. Pero lo que así lo integra no es un conjunto de hechos elegidos que permanezcan aislados y dispersos, se sucedan y acumulen, indiferentes los unos

(3) Que sirva de ilustración el *Ulysses* de Joyce.

a los otros; la selectividad expuesta es integración organizada. Hay una estructuración del pasado, y es en relación con ella que debe estudiarse la selectividad que consideramos. Determinar el cómo y el sentido de esa estructuración es una etapa que presupone describir, aunque sea parcialmente, la pluralidad de perspectivas desde las cuales se cumplen selecciones diversas.

En lo que a una vida individual se refiere es posible distinguir:

a) Hechos objetivamente determinados, públicos, documentados o demostrables, que traducen la vigencia, en y para un medio social, de criterios de relevancia: un certificado de nacimiento, un diploma de estudios, la adquisición de una propiedad, una decisión judicial, una ficha médica, etc. Se trata de "hechos-que-importan-para", y que poseen ese significado de una manera en cierto modo impersonal. A una parte de esos hechos se refiere el "curriculum vitae" que se presenta para aspirar a un cargo, o para acreditar a alguien en un medio dado. Es claro que, en esos casos, sólo se presenta del historial lo que interesa para la finalidad que en el caso está en juego. Los hechos que integran esta categoría son casos de un concepto cuyas ejemplificaciones importan o pueden importar. Es pues una categoría de carácter formal, tanto que sus contenidos pueden subsistir cuando sus signos axiológicos se cambian según el medio en que el historial se presenta: que "X mató a Z" forma parte de su historial, y lo desacredita en un medio, pero puede ser una buena carta de presentación en una sociedad delincuente. Que "X participó en tal movimiento revolucionario" forma parte de su historial, aunque vale de manera distinta según se esté en favor o en contra de su causa.

b) También integran el historial de alguien hechos que no necesitan de formas de documentación, pero que importan por lo que acerca de ellos es la común opinión de un medio. Se saben en ciertos círculos, se suponen, se comentan, se dicen. Es en relación con esa opinión común que para uno, o algunos, interesa el secreto —respecto de todos o de algunos o de tal otro— cuando se trata de hechos que de ser ciertos arrojarían demérito sobre el implicado en ellos; como, en caso contrario, muchos buscan acreditar, o hacer suponer o correr la voz de un mérito, mientras que, justamente por esto mismo, otros insisten en guardar secreto. Lo dicho está destinado a mostrar el carácter objetivo de esa "opinión común"; ella es algo con lo que hay que contar, así sea para bien o para mal. Los hechos a que ella se refiere importan porque importan-para-ella, y ésta es una razón con la que debe contar aquel que, de una manera u otra, se encuentra ante hechos de esa índole, sea cual fuere el signo estimativo que para él tengan.

c) Pero con la opinión común, o con lo que se suele pensar o es de estilo que se piense, no coincide necesariamente la opinión de tales o cuales otros; "los otros" no constituyen una categoría uniforme. Hay otros y otros, y lo que importa con algunos otros por lo que para ellos importa, no importa con otros otros. Un hecho determinado resulta así, tanto en su sentido como en su valor, relacionamente variable; en rigor, sólo se determina como teniendo este o aquel significado según su relación. En sí mismo no es más que una abstracción conceptual que resulta de pensarlo extraído de sus variables, y aún así vale en tanto pasible de varias determinaciones posibles, de suerte que en definitiva su delimitación conceptual importa como "puro hecho" por cuanto puede importar, y por lo que puede importar.

Hay pues historialidades parcializadas divergentes, y no hay historialidad en sí de hecho alguno, aunque posea objetividad la historialidad-para. Por eso "X" puede ocultar a "Z" lo que sabe que para éste valdría como negativo en su relación con "X", y no lo oculta a "R", a quien lo mismo no le importa, o lo valora positivamente. El revolucionario, el espía, el vicioso, el ambicioso, el enamorado, eligen sus conductas por lo que éstas significan estimativamente para estos o aquellos otros. El sentido de un comportamiento es inseparable del valor que se le atribuye, sea en cuanto medio, sea por el fin al cual tiende, sea por lo que muestra en el agente que lo realiza, sea por sus repercusiones y consecuencias. De este modo, su ser es inseparable de su valer. En las relaciones humanas no hay un orden ontológico al que se le superponga un orden axiológico, sino que con lo que una relación vale se muestra lo que esa relación es. No hay pues un "Mit-sein" (Heidegger), o un "être-pour-autrui" (Sartre), que como estructuras ontológicas originarias sean el fundamento de posibles formas de valer, sino que sólo por la vigencia de un orden axiológico puede ser humana una relación ontológica (incluso cuando se trata de una relación que desde el punto de vista de una ética se califique de "inhumana"), pues sólo así pueden encontrarse un otro y otro otro, que lo son por el enjuiciamiento de cada uno acerca de sí y del otro, al tiempo que cada uno cuenta con el juicio de sí y del otro que en el otro se realiza. Así es el "fenómeno del reconocimiento" que viera Hegel, pero que corresponde mostrar como modo-de-ser que no se configura sin un haber-de-ser, y sin suponer como fondo al tercero, al otro otro que es otro que el uno y el otro que están en juego. Sin vigencias estimativas condicionantes de las formas de relación, la relación de un uno con un otro no se distingue de la mera relación entre vivientes, o de la de un leucocito y un fagocito.

Tener un pasado como historia depende de criterios de relevancia cuya aplicación da resultados de carácter objetivo, pero cuya vigencia es relacional; y esa relevancia no es meramente individual, porque aun lo que se da como tal es inseparable de las relaciones humanas de coexistencia, que son humanas por cuanto axiosignadas. Las vigencias estimativas por las que para-mí integra mi historia algo que según otros no ha de importar, son inseparables de la experiencia de su relación diferencial con las de estos otros; si pesa en mí un secreto, éste es tal y pesa por lo que acerca de él pensarían los otros; si quiero liberarme de un secreto, lo hago porque creo que los otros tienen derecho a conocerlo, o porque se me hace insoportable el ocultarlo a otros. Es por su haber estado en contacto primero con los otros que un Robinson puede saber de sí como de una historia. El niño pequeño, el oligofrénico, el enfermo en estado de inconsciencia, no saben de sí como de una historia; pero tienen su historia, por la relación en que están con el mundo de los otros, que es mundo de historias. Por lo tanto, lo histórico-individual es de carácter social, incluso cuando no integra de por sí lo que de lo social pasa a ser histórico en lo que este término tiene de colectivo; pues no todo lo social es histórico en sentido colectivo, ni lo es todo lo histórico-individual. Un apretón de manos es un hecho social, y no por eso es histórico —ni en lo individual ni en lo colectivo— aunque por el contexto en que acontece pueda llegar a serlo.

IV

Pero, ¿qué carácter han de tener las vigencias estimativas que determinan los dichos criterios de relevancia? Por una parte ellas presuponen la transinstantaneidad de la conciencia, o sea que presuponen la referencia, a la vez unitaria y triple, a pasados, presentes y futuros. Ese marco referencial está implicado ya cuando se pretende limitarse a lo que vale "ahora", pues no hay conciencia de un ahora con independencia de las dimensiones de lo sido y de lo que será; de otro modo tendríamos instantes sueltos que, por inconexos entre sí, no podrían ser comprendidos como referidos a una misma existencia. Pero esa transinstantaneidad no es una mera estructura ontológica, pues la conciencia de las dimensiones de la temporalidad no se da al margen de la experiencia del carácter axiológicamente diferenciado de sus dimensiones. De no ser por el valer variado y relacionado de sus contenidos, no habría diferencias en la temporalidad, no habría la posibilidad de que un instante fuera vivido con *un* instante; lo dado sería mero espectáculo, sucesión pura y simple de lo axiológicamente indiferente, y la conciencia del tiempo quedaría abolida. Por esa conexión con las dimensiones

de la temporalidad, a las cuales les dan sentido, las vigencias estimativas trascienden siempre al tiempo en que se vive su vigencia, proyectándose más allá de su ahora. Por las vigencias de hoy juzgo lo que creo que mañana pensaré o se pensará de mí; por ellas juzgo mi pasado, o el de otros, o los juicios de otros sobre el pasado. Ese transcendimiento temporal de lo estimativamente vigente no garantiza su duración como vigencia; por el contrario, la vigencia siempre puede cambiar, y lo hoy vigente puede condenar lo que ayer lo fue, tal como lo que mañana sea vigente puede condenar las vigencias de hoy.

A la transinstantaneidad de las vigencias estimativas hay que agregar su transindividualidad. Esto no significa que una vigencia para ser tal debe regir para más de un individuo, sino que es tal en relación con las vigencias reales o posibles de estos o aquellos otros; coincida o no con éstas, una vigencia presupone el marco referencial de un nosotros. La transindividualidad estimacional no es otra cosa que la expresión de la necesidad de la coexistencia axiosignada como condición indispensable para que se constituya el saber de sí de un yo, tal como antes hemos expuesto.

El tercer aspecto a señalar es que una vigencia estimativa no es aislada; presupone a otras, se prolonga en otras, se entreteje con otras. Es parte de un sistema estimativo, lo más a menudo muy insuficientemente explícito, en función del cual tiene su sentido. Por eso no hay, en rigor, meras diferencias de opiniones estimativas acerca de puntos particulares (*X* piensa que esto está mal, *Z* que esto está bien, *R* que quien sabe), sino diferencias entre distintos sistemas de opiniones estimativas.

En tanto los criterios estimativos forman conjuntos aproximadamente coherentes, implicacionales, transinstantáneos y transindividuales, admiten ser designados por la noción de "ethos". Por "ethos" habremos de entender un sistema orgánico de criterios explícitos e implícitos que en tanto vigentes se consideran válidos respecto de los problemas interpretativo-estimativos de la acción, y cuyo conjunto se integra en un estilo coherente de comportamiento en el proyectar, enjuiciar, decidir y operar. Por eso es lógico que en su acepción clásica, "ethos" tenga el doble sentido de "costumbre" y "carácter". Esto, sin embargo, no permite identificar el ethos individual (o individuado), con el individuo como tal, pues en éste es siempre pensable su conversión a otro ethos.

Un ethos vigente determina lo que importa del pasado, del presente o del futuro, y lo que importan el pasado, el presente y el futuro en tanto en cuanto tales. Es claro que, dentro de un mismo ethos, puede aparecer como relevante lo que antes no lo

era, (por ej., por razón de un cambio en las técnicas interpretativas de los hechos, como cuando se hace intervenir la noción de "complejo" para explicar un comportamiento pasado); pero si reparamos en una nueva cosa que instrumentalmente importa conocer, lo hacemos para conocer lo que importa, y es por un ethos vigente que esto se determina. Así, toda relevancia es ethológica, directa o indirectamente; luego, lo que se constituye como histórico-individual, en tanto depende de criterios de relevancia, está ethológicamente condicionado. Ciertamente es que no todo lo ethológicamente relevante pasa a ser histórico, como hemos visto que ocurre con infinitas relevancias cotidianas que después se abisman en el olvido de lo que ya no importa; pero no por eso deja de ser verdad que todo lo que deviene histórico, lo deviene por ethológicamente relevante. Ciertamente es también que lo histórico de un individuo no se constituye como tal sólo por su ethos, pues ya sabemos que tiene que contar con las estimas de otros, y puede sobrevenirle por las vigencias de otros; pero siempre es por relevancias ethológicamente condicionadas que se constituye lo histórico individual, que lo es *de...*, pero lo es *por* y *para*, según uno o diferentes ethos. No existe lo histórico individual en sí y por sí, no hay historiales que no lo sean "para...", y no hay historicidad que sea tal por fundamentos ontológicos; por lo tanto ninguna teoría de la temporalidad como mera estructura ontológica puede bastar para elaborar una teoría de la historicidad, y ninguna forma de relación con el pasado, el presente o el futuro (sean individuales o colectivos), a la que se quiera dar un fundamento de orden ontológico, permite determinar un modo propio o auténtico de ser. Sólo ethológicamente puede haber autenticidades. ⁽⁴⁾

La relacionalidad ethológica que da sentido de historia a un pasado nos explica el carácter móvil de su contenido, que varía cuando cambia el "para quien" que lo determina. ⁽⁵⁾ Este "para quien" (o quienes) es de tal índole que puede ser en absoluto nuevo, de suerte que lo que así adquiere relevancia no la tuvo en su momento para el sujeto del caso, ni para otros de su tiempo, ni aun para otros de tiempos posteriores. Por otra parte, el contenido de lo relevante para una nueva perspectiva puede tener como materia lo que fue —o no— relevante para tal o cual pasada perspectiva. el para-mí, para-éste o para-aquél de aquel entonces: me pesa ahora que antes me pesara lo que ahora tengo por irrelevante. De cualquier modo, lo que por su sentido en función de un "para" deter-

mina el ser y valer de lo sido, hace que realmente esto lo sea y lo valga en esa relación, sin perjuicio de que a su vez el fundamento de ésta pueda ser juzgado. Por eso podemos decir que el pasado de alguien le adviene a ese alguien, por él o por los otros, para él o para los otros, por lo que relacionalmente signifique, en función de un ethos, lo que se configura como lo sido, lo que es o lo que será.

Mario Sambarino

⁽⁴⁾ Para el examen crítico de los supuestos de Heidegger en función de un ethos, véase el trabajo de J. Sasso, incluido en este mismo número de *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*.

⁽⁵⁾ A falta de distinguir y relacionar adecuadamente el plano ontológico y el axiológico, Sartre se ha visto en este tema envuelto en contradicciones insalvables. Cf. *L'être et le néant*, II, II, i-ii, y IV, I, ii, B), París, Gallimard, 1943.

LA PRAXIS SARTREANA COMO INTERIORIZACION DE RECIPROCIDAD

— PRAXIS-MACROCOSMOS SOCIAL.

— Totalización.

— Acto singularizante: Naturaleza. — Nivel y alcance.

— PRAXIS-MICROCOSMOS SOCIAL.

— Articulación: Negación-proyecto.

— Ser-Hacer. Conocer-Hacer.

— Campo instrumental.

— MOVIMIENTOS DE LA PRAXIS.

— Objetivación-Objetividad.

— Exteriorización-Interiorización.

-- MOMENTOS Y NIVELES DE LA PRAXIS.

— Destotalización.

— Totalización.

— SENTIDO DE LA PRAXIS.

— *Acto communautaire.*

— TOTALIZACION.

— Estructural e histórica.

I N T R O D U C C I O N

El contacto con los textos sartreanos ha destacado como significativo el tema de la praxis, al poner en evidencia los recursos de su propia dinámica capaces de descifrar el problema del sentido que ella involucra.

Para perseguir este sentido nos hemos valido de distingos tales como: perspectivas, vistas, niveles, momentos y movimientos de la praxis, no expresamente formulados por el pensamiento sartreano.

Estos distingos han cumplido una función de instrumentos epistemológicos en el interior de una hipótesis interpretativa que actúa a modo de horizonte de la comprensión.

La hipótesis interpretativa la formulamos así: la praxis actualiza un hacer transfigurador en el interior del cual se verifica la realización humana como dialéctica del acto comunitario.

Dicha hipótesis mantendrá su efectividad en tanto que no sea rechazada, en tanto no desvirtúe el pensamiento expreso de Sartre.

Un enfoque sobre el emplazamiento de la praxis configura una doble vista. Una, la perspectiva macrocósmica, aprehende a la praxis en el interior del proceso dialéctico de la totalización en curso, en el devenir histórico.

La inserción de la praxis en la totalización histórica determina una articulación específica que pone de manifiesto la existencia de un acto singularizante.

La singularización es expresiva de nexos interiores mantenidos con la totalización histórica y muestra la limitación de toda interpretación que pretenda desarraigar a la praxis del contexto en el cual se emplaza.

Otra perspectiva, la microcósmica, muestra la trama, los vínculos y las polarizaciones surgidas en el interior del acto singular.

Conjuntamente, deslizándose bajo la doble vista indicada, se irán graduando los niveles alcanzados por la praxis, niveles que se dibujan en función de la prioridad o postergación lograda por los mecanismos de exteriorización-interiorización, determinantes de interiorización de exterioridad o de objetividad interiorizada.

La integración de tales mecanismos mostrará, progresivamente, el tránsito desde una anti-praxis destotalizada, a una praxis recuperada. La primera, expresiva de una objetivación desviada, actualizada en la relación del hombre con la materia, y dando contenido negativo al vínculo de reciprocidad humana. La segunda, actuando como praxis común, capaz de una revisión de las relaciones mencionadas anteriormente.

Situada la praxis en la doble perspectiva indicada, interesará ahondar verticalmente en el problema del sentido de la praxis. Esto exigirá la confrontación dialéctica de las interrogantes específicas que la praxis conjuga en el interior de la totalización en curso.

— PRAXIS - MACROCOSMOS SOCIAL

— Totalización.

— Acto singularizante: — Naturaleza.

— Nivel y alcance.

La praxis, entendida como hacer humano, opera su actualización en el interior de la temporalización en curso. Su concreción se cumple a través de una totalización inscrita en la trama de las totalizaciones históricas.

La temporalización constituye la dialéctica interna de la praxis desplegada a partir de un movimiento "diaspórico" orientado hacia diferentes momentos temporales. No obstante este distingo temporal no se asiste a una desarticulación de dichos momentos, sino a un acto de unificación sostenido por el *hacer*.

La praxis se proyecta a través de los momentos: pasado, presente y futuro. El acto prehensor de la praxis aúna los movimientos nihilizadores en una unidad básica sosteniendo, por así decirlo, el foco de huidas.

No se trata de una temporalización externa y universal en el interior de la cual la praxis irrumpe: "Ainsi la Temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être mais elle est l'intra-structure de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire *le mode* d'être propre à l'être-pour-soi. ⁽¹⁾

La praxis, como hacer-ahí, siente la presencia del mundo. Su acto de nihilización es un acto situado; a partir de la adherencia-desadherencia a su mundo inscribe la totalización, el hacer-tarea.

Los textos sartreanos no emplean el infinitivo totalizar, su utilización implicaría suspender el ingreso de la concreción en el campo espacio-temporal. Se trata, por lo contrario, de una actualización en la temporalización del devenir histórico.

El término *totalisation* hace referencia a una progresiva integración posibilitada por la perspectiva englobante y totalizadora. Su mención significativa señala un progreso gradual de complementa-

ción acicateado por la negación destacada a partir de una apertura totalizadora.

La *totalisation* proyectada como horizonte libera al acto de un alcance fragmentario. Supera la consideración puntual del hecho, su mero registro empírico y lo sitúa en un tejido de nexos.

La praxis-totalización injerta al hacer en el contexto del hacer-tarea; no en la solidez de lo hecho, sino en la posibilidad del programa. Como consecuencia, lo real se proyecta en el orden de lo posible y virtual.

La postergación del término *totalité* frente al de *totalisation* involucra un distingo de énfasis. La aceptación de la totalidad conduciría a una valorización del todo frente al asfixiar de las determinaciones. Por lo contrario, la *totalisation* hace posible la perspectiva de la tarea en base a la cual se van operando las sucesivas negaciones y destacando las resistencias.

El sentido de totalidad parece manejarse desde afuera de las negaciones-situadas, desatendiendo a las diversidades. Por lo contrario, la temporalización-totalización se ejercita a través de la dialéctica de la negación y teniendo como señuelo la apetencia totalizadora. Mientras que la totalidad hace referencia a un nivel ontológico, la totalización posee un carácter instrumental.

La *totalisation* en curso se manifiesta a través de la sucesión eslabonada de las totalizaciones parciales. Cada totalización parcial se enmarca dentro de determinado espacio-tiempo-social, esto determina una calidad específica a cada situación y otorga un margen de posibilidad y resistencia para toda negación-situada.

La totalización parcial se inscribe en el cañamazo de las restantes totalizaciones, esto es posible a partir de un trans-aquí-ahora que la vincula con el pasado y el futuro. Este trans-aquí-ahora se sustenta a partir del recurso de negación.

Los enlaces se realizan mediante nexos o tránsitos y estos son expresivos, tanto de apropiación de recurrencias, como de tensiones o desequilibrios.

Es la praxis, entendida como acto singularizante, la que opera la apropiación de las tensiones no equilibradas.

Cada articulación parcial o apropiación práctica instala un nivel en el interior del contexto propio de la totalización. En función de la existencia de diferentes niveles, cabe hablar de totalizaciones subyacentes a partir de las cuales adquieren sentido totalizaciones y destotalizaciones parciales. Existen niveles aparentemente visibles

y niveles no visibles, y es en base a ellos que se instala cada praxis como totalización singular.

La comprensión de la totalización, como se verá a través del desarrollo del trabajo, no es explicable por la simple dimensión lineal. Insiste Sartre en la limitación que significa toda mutilación de niveles: "Mais, d'une part, nous sommes demeurés sur le plan de la *totalisation synchronique* et nous n'avons pas envisagé la profondeur diachronique de la *temporalisation pratique*" (2).

La totalización se sitúa al nivel de lo humano, en la dialéctica humana. Se trata de una totalización surgida a partir de la aprehensión realizada por la acción humana social e insertada en las coordenadas de la cultura.

La praxis como totalización no traza un límite entre lo humano y lo físico, se sitúa en y a partir de las condiciones aportadas por la materialidad.

Su comprensión se centrará en torno a focalizaciones surgidas a partir de la doble dirección: hombre-materia trabajada, reciprocidad hombre a hombre.

Situar ambas direcciones conduce a distinguir niveles de complejidad. El primer nivel emplaza al hombre en el plano natural, en relación inmediata y original con el mundo y con los demás hombres. El hombre constituye un trozo del mundo y la dirección intencional de sus necesidades mantiene una vinculación directa e inmediata con la satisfacción. La triple raíz necesidad-apetencia-privación constituye la compulsión dominante de este nivel.

Otro nivel más complejo se manifiesta cuando el hombre, permaneciendo inmerso en el mundo, actualiza una actitud de enfrentamiento con relación a éste.

El rastro de una memoria acumulativa impregna la dimensión del objeto y la reflexión vuelca sobre él la revisión. Entre la dirección intencional de la necesidad y su propia satisfacción se interpone una zona de mediación refractada. Esta zona amplifica en un "más" la simple relación unívoca existente entre necesidad y satisfacción, propia del nivel natural y primario.

La promoción del orden cultural a partir del nivel natural configura el campo zonal en el cual se sitúa la praxis como *totalisation*.

La praxis, dentro de la dimensión de una perspectiva macro-cósmica, en la dialéctica de la temporalización del devenir histórico, actualiza su concreción en un acto singularizante.

Dicho acto opera la unidad de dos exigencias no recurrentes: una, representada por la dimensión del proyecto; otra, por el rigor de lo constituido.

La primera exigencia, representada por el agente hacedor del acto, es reveladora del proyecto como apertura intencional: "Le projet ne doit pas se confondre avec la volonté". "Cette relation immédiate, par-delà les éléments donnés et constitués, avec l'Autre que soi, cette perpétuelle production de soi-même par le travail et la *praxis*, c'est notre structure propre: pas plus qu'une volonté, elle n'est un besoin ou une passion, mais nos besoins comme nos passions ou comme la plus abstraite de nos pensées participent de cette structure; ils sont toujours en dehors d'eux-mêmes vers..." (3).

La otra exigencia es sentida, por la estructura intencional del proyecto, como la inercia de lo constituido, a modo de inmortalidad objetiva. La patentización de este no equilibrio interior, de esta unidad de tensiones contrapuestas, es mantenida por la conciencia entendida como negación situada.

Como consecuencia de estas dos exigencias paradójales del acto, la dialéctica no se resuelve exclusivamente como razón constituyente o constituida. Se trata de una inteligibilidad nacida, no de la vinculación de ideas, sino del contacto inmediato con las cosas, constituyéndose en el mundo y por él.

El acto singular de la *praxis* se manifiesta afectado por una ambivalencia: *hacer* la dialéctica y *sufrir* la dialéctica. *Hacer*, en tanto que el proyecto atraviesa la zona de lo objetivado, en tanto que peripecia singular. *Padecer*, cuando la *praxis* es perspectiva o prehensión en el seno de una historicidad más amplia que la condiciona y totaliza. Sufrir, cuando la dialéctica, constituida como obra de actos singulares, desvía y rebasa a la acción singular: "L'homme subit la dialectique en tant qu'il la fait et qu'il la fait en tant qu'il la subit" (4).

Este doble movimiento de la dialéctica hace que ella se manifieste no como causa del devenir histórico, sino como resultante. El condicionamiento del hombre, por circunstancias que las ciencias humanas pretenden determinar, constituye el subsuelo a partir del cual la dialéctica surge como resultante.

El acto singularizante de la *praxis* apropia un equilibrio de términos desencontrados. A partir de la focalización, que alternativamente da prioridad o postergación a cada factor de la prehensión, se instalan nuevas síntesis, tales como la existente entre la intimidad de lo subjetivo y la exterioridad de lo público, entre la variabilidad subjetiva y el testimonio objetivo. En esta trama de

tensiones se configura la *praxis* como acto singularizante cuya naturaleza, nivel y alcance interesa determinar.

Los términos *totalización*, *praxis-totalización*, *práctica* constituyen una línea de temporalización práctica singularizante.

La *praxis* se inscribe en la totalización como acto práctico, como movimiento reflexivo singular. A la vez, la multiplicidad de las prácticas, es apropiada por el acto específico de la *praxis*.

La *praxis* como singularización práctica, en su doble apertura hacia el mundo y hacia el "otro", sólo se descubre al "hacedor" situado en interioridad. No al observador exterior, sino al actor que vive la génesis del *hacer*, a modo de "lógica viva de la acción".

El *hacer* revela al mundo a través de prácticas definidas. El devenir del *hacer* abre un descifrar significante. Se asiste a una metamorfosis en este descifrar, desde el nivel inmediato del manipular a la conducta significante capaz de revisión. Esta graduación abre la posibilidad de una inteligibilidad primera y segunda.

La naturaleza de la síntesis operada por la *praxis* traduce un *hacer* significante, un proceso de realización de sí al encuentro del ser común en y a través de la dialéctica productora del trabajo: "cette perpétuelle production de soi-même par le travail et la *praxis*". La modalidad de esta realización y los mecanismos que le otorgan efectividad serán descriptos al considerar el *sentido* de la *praxis*.

La *praxis* se inserta en la totalización. La apropiación práctica se cumple a través de diferentes niveles de complejidad, desde el *hacer* automático a la prehensión reflexiva: "la simple *praxis* vécue et, dans la mesure où elle agit sur elle-même au cours des temps pour se totaliser, elle se *découvre* et se fait progressivement médialiser par la réflexion critique" (5).

Corresponde situar en este nivel el acto cumplido por la *praxis*: "Quand, en effet, je dis que l'expérience doit être *réflexive*, j'entends qu'elle ne se distingue pas plus de la totalisation en cours dans la singularité de ses moments que la réflexion ne se distingue de la *praxis* humaine" (6).

Es posible advertir en la inserción de la *praxis* en la totalización histórica diferentes niveles, desde niveles situados en el dominio prerreflexivo a lo reflexivo.

La nihilización que hace posible la reflexión como vuelta de la acción sobre sí misma, inaugura un *hacer* que *encara* lo habitual, un *hacer* que es capaz de *careo* con lo habitual.

La reflexión volcada sobre la situación inmediata ha sido el resultado directo de la función distanciadora de la negación. Una nada separadora se ha situado a partir de la instancia vivida. El surgimiento de lo reflexivo ha instalado el instrumento inquisidor de lo habitual.

La negación ha posibilitado una distancia a partir del nivel de la mera positividad. La negación se actualiza a partir de la destotalización de la positividad, de la aureola posibilitante de la totalización.

El análisis no desmigaja; por lo contrario, la aceptación, el rechazo, las resistencias se destacan enmarcadas en el proyecto totalizador.

La reflexión no se manifiesta como un hecho insólito y desconectado de otras modalidades de conciencia. Por lo contrario: "Il convient donc que la réflexion soit unie par un lien d'être au réfléchi, que la conscience réflexive soit la conscience réfléchie" (EN., p. 198).

Lo reflexivo se mantiene adherido a modalidades prerreflexivas y éstas constituyen el rastro a partir del cual aquél se nutre.

La praxis, entendida como acto insertado en la totalización histórica actualiza dos movimientos dialécticamente integrados: apertura al mundo y apertura hacia la vida humana objetiva.

Interesa desarrollar la doble apertura mencionada. Con relación a la apertura hacia el mundo la negación posibilita la evasión del "ici" y del "maintenant", la desadherencia circunstancial. Surge entonces, por su intermedio, el establecimiento del distingo y de la alteridad. La negación provoca la diversidad, la disyunción y da entrada a la determinación: la parte.

Conjuntamente al establecimiento de la alteridad, la negación posibilita la función de interiorización. Trasciende el "ici", se libra de él, y no obstante este trascender, conserva lo negado a modo de hilo conductor de la interiorización. El "todo" se proyecta como sentido y destino: "est le tout déterminant dans son activité totalisatrice et donnant aux structures partielles les déterminations que réclame le mouvement total" (7).

Dos movimientos se conjugan: uno, movimiento de disyunción, a partir del cual se instala la diversidad, la parte. Otro, de conjunción, por medio del cual se interiorizan las determinaciones exteriorizadas.

La negación ha permitido la entrada del universal; pero el universal que ahora se presencia, surgido a partir del trascender

de esta "circunstancia", que no se limita a "esta" o "aquella" circunstancia, no es un universal indiferente a "esta" o "aquella" circunstancia: "tous les concepts forgés par l'histoire, y compris celui d'homme, sont des universaux singularisés et n'ont aucun sens en dehors de cette aventure singulière" (8).

El universal sartreano se integra en un doble juego circularmente integrado. Por un lado se advierte que la negación ha posibilitado el ingreso de la alteridad, la faz de multiplicidad; aspecto de multiplicidad escandido a través de las circunstancias vividas. No obstante esto, la negación no conduce a un mero desarticular que se evade de las presencias distinguidas, realiza el movimiento complementario de interiorización.

La interiorización protege de la vacuidad y mantiene integradas las instancias trascendidas.

La unidad interiorizada y la multiplicidad distendida se conjugan en la instancia reflexiva del momento singular: "L'expérience critique ne peut être qu'un moment de cette aventure ou, si l'on préfère, cette aventure totalisatrice se produit comme expérience critique d'elle-même à un certain moment de son développement. Et cette expérience critique saisit par réflexion le mouvement singulier: cela veut dire qu'elle est le moment singulier où l'acte se donne la structure réflexive" (9).

La significación del universal no radica en una entidad indiferente a "esto" o "aquello". No existe una bifurcación entre lo singular y lo universal.

El recurso de negación ha hecho posible el continuo trascender la circunstancia para penetrar en el dominio de lo universal. Esta incursión en lo universal no pierde nunca el contacto inmediato con la instancia singular.

Existe una cohesión interior entre la exigencia de conjunción y la de disyunción, entre la unidad interiorizada y la multiplicidad explayada. La unidad no se rompe en beneficio de un universal abstracto que sólo busca su ejemplificación en lo singular. No se trata de un ejemplificar, sino de un proceso de encarnación singular.

El acento no está puesto en una esencia significante, sino en la significación encarnada, en la importancia del acontecimiento práctico: "Mais en même temps le système lié des parties se conditionnant mutuellement s'oppose au tout comme acte d'unification absolue et cela dans la mesure même où ce système en mouvement n'existe et ne peut exister que comme l'incarnation même et la réalité présente (ici, maintenant) du tout comme synthèse en cours" (10).

La capacidad de trascender la circunstancia sin ser indiferente a ella permite una complementación, una integración gradual a través de las situaciones prácticas. El universal singularizado, inherente al acto prehensor de la praxis, aúna la capacidad de trascender las determinaciones y ser el horizonte de las determinaciones. El universal es clarificado e interiorizado por la situación práctica singular: "cette totalisation ne peut être qu'une aventure singulière dans des conditions singulières et, du point de vue épistémologique, elle produit les universels qui l'éclairent et elle les *singularise* en las intériorisant..." (11).

La praxis entendida como universal singularizado verifica una "lógica viva de la acción". La acción práctica vive su develamiento *en y por* el dinamismo del *hacer*: "Nous ne mettons pas la prise de conscience à la source de l'action" "l'action se donne en cours d'accomplissement ses propres lumières".

La aprehensión descripta enlaza dos tesis sartreanas: la aceptación del universal singularizado y la del nominalismo dialéctico. El nominalismo dialéctico no considera al acontecimiento en su simple inmediatez, sino en base a estructuras regionales, relaciones y significaciones.

Consecuente con las tesis mencionadas, las oposiciones y conflictos se sostienen en el nivel de la experiencia. Es a partir de ella que se reconoce la necesidad y apodicticidad, no en el marco de las oposiciones apriori.

La apropiación interiorizada del universal singularizado, como vista sobre el devenir histórico, desliza otra captación: la propia captación de la *vida*.

Con relación a este segundo movimiento interesa indicar la existencia de un desplazamiento que incide fundamentalmente en el núcleo de la praxis.

Centrada la praxis en la certeza inmediata y en la dirección intencional a determinado objeto, el acto de cuestionar no recae sobre la conciencia, sino fundamentalmente sobre la dimensión de la propia vida. Este desplazamiento se advierte con nitidez en el contenido de la *Critique de la Raison Dialectique* con relación a los textos de *L'Être et le Néant*.

El texto es expresivo del desplazamiento indicado: "Mais ne s'agit pas ici, de questionner la conscience sur elle-même: l'objet qu'elle doit se donner est précisément la vie, c'est-à-dire l'être objectif du chercheur, dans le monde des Autres, en tant que cet être se totalise depuis la naissance et se totalisera jusqu'à la mort" (12).

Dos direcciones del acto de nihilización se interpenetran: negación efectuada sobre la situación y negación de la vida singular al encuentro de la vida humana, del ser objetivo.

La realidad humana surge destacada de su propia totalidad, como falta de esta totalidad.

La trascendencia, como actitud de búsqueda de la totalidad, como distancia entre lo dado fenoménicamente y su propia posibilidad de transfenomenalidad, es tema central de E.N. La dirección intencional del sentimiento muestra esta distancia insalvable: "Cette norme ou totalité de soi effectif est directement présente comme manque *souffert* au coeur même de la souffrance. On souffre et on souffre de ne pas souffrir assez" (13).

La *CRD* actualiza el mismo problema a través de un enfoque histórico-sociológico, plantea la conexidad existente entre la vida singular y el horizonte de la vida humana en su totalidad.

La realidad humana como destino singular, a través de la diversidad de prácticas que la vinculan con otros individuos, a través de las contradicciones y luchas, busca su integración en la totalización histórica: "Il ne faudrait pas définir l'homme par l'historicité—puisque'il y a des sociétés sans histoire— mais par la possibilité permanente de vivre historiquement..." (14).

La comprensión de la vida tiene que "aller jusqu'à nier la détermination singulière de celle-ci pour en chercher l'intelligibilité dialectique dans l'aventure humaine toute entière" (15).

Un proceso de interiorización establece el nexo conductor del hombre como ser singular con la unidad de la historia: "l'expérience critique... s'atteignant dans sa *praxis* abstraite [Je prens "abstrait" ici au sens *d'incomplet*. Du point de vue de sa réalité singulière l'individu n'est pas abstrait (on peut dire que c'est le concret même)] pour retrouver, à travers des conditionnements de plus en plus profonds, la totalité de ses liens pratiques... le concret absolu: l'homme historique" (16).

La experiencia crítica libera de una aprehensión huidiza y singular de la "vida" y hace posible una captación de la "vida" dentro de una dimensión objetiva.

Desde cada yo singular se capta al hombre histórico. El polo objetivo del "tiers", a modo de "testigo", imprime medida común, vínculo totalizante a la fugacidad dispersante propia de la vivencia subjetiva. La resonancia de un "el" se inscribe en el interior de la mirada de un yo.

La interiorización reflexiva descubre la mediación existente entre el ser singular y la totalización histórica. La mediación se pone al descubierto a través de un proceso de regresión y de proyección, enmarcado a partir de la situación singular; desde la situación del individuo, a los profundos condicionamientos que lo constituyen (hacer-sufrir la dialéctica).

Cabe preguntar hasta que punto el sistema de relaciones somete al acontecimiento singular. La coyuntura histórica no es postergada ante un sistema relacional constituido por estructuras apriori. Por lo contrario, se parte del acontecimiento para encontrar, a partir de él, los nexos reales de la experiencia. Se desborda la mera presencia para poner al descubierto las relaciones mantenidas con la temporalización en curso.

Lo diacrónico no se reduce a una vista mecanicista de lo ya sucedido, sino que es un entretelado de significaciones que muestra la maduración o regresión del hecho; se trata de una vista-génesis del hecho.

En los planteamientos de Sartre lo diacrónico no es anulado en función de lo sincrónico. Lo sincrónico no aparece sostenido por un vacío, sino en un pasado entendido como génesis: "Chaque *praxis* utilise *toute* la culture et se fait à la fois synchronique (dans l'ensemble actuel) et diachronique (dans sa profondeur humaine) et parce que notre expérience est elle-même un fait de culture" (17).

A esta altura del desarrollo sólo nos limitaremos a constatar la existencia de lo sincrónico y lo diacrónico. Se volverá sobre este tipo de conexión al tratar el *sentido* de la praxis.

La praxis como acto singularizante aúna una ambivalencia: hacer y sufrir la dialéctica, poder constituyente y constituido.

La ambivalencia se registra en el interior del nexo *distanciation* creado por la vuelta de la acción sobre sí misma. La *distanciation* cimentada en la interiorización, no es reveladora de un mero plegarse a lo constituido, sino que integra el movimiento complementario de reconstitución.

La apropiación realizada a partir del acto singular opera una reapropiación viviente de la tradición. Cabe hablar en términos de tradición, de herencia, de reencuentro de un sentido antiguo a través de una nueva aprehensión. Según las críticas de Lévi-Strauss, aplicables a este problema, parecería que el despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo no ofrecen perspectivas equivalentes. Se diría que "la dimensión temporal disfruta de un privilegio especial, como si lo diacrónico fundase un tipo de inteligibilidad no sólo

superior al que aporta la sincronía, sino sobre todo de un orden más específicamente humano".

La *distanciation* busca, a partir de las estructuras sincrónicas, de sus conflictos y contradicciones, una inteligibilidad diacrónica del devenir histórico. Dicha búsqueda pretende ahondar en la interioridad de este devenir irreversible para captar en él su sentido u orientación. El sentido de esta dirección —tema del último capítulo— se entrevé a través del contenido del texto: "la rigoureuse équivalence de la *praxis* avec ses articulations définies et la dialectique comme logique de l'action créatrice, c'est-à-dire, en définitive, comme logique de la liberté" (18).

— PRAXIS-MICROCOSMOS SOCIAL.

— Articulación: Negación-proyecto.

— Ser-hacer. Conocer-hacer.

— Campo instrumental.

El agente prehensor de la praxis, entendido como vehículo singular del ser objetivo, reapropiado por la acción común, proyecta el horizonte de utensiliaridad.

La praxis, manifestada a través de diferentes niveles de complejidad, se estructura fundamentalmente en torno a la relación negación-proyecto. La negación viene al mundo con la realidad humana, dado que ésta es capaz de una ruptura aniquilante con el mundo y consigo misma: "la condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le *non-être* soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant *hante l'être*" (19).

El vínculo negación-proyecto constituye el núcleo íntimo de la praxis, su ritmo dialéctico. Se conjugan en la praxis una unidad fundamental, una apropiación profunda entre negación y proyecto: "La transparence même de la *praxis* (disons, pour l'instant, de la *praxis individuelle*) a pour origine l'inséparable liaison de la négation (qui totalise en *situation* ce qu'elle nie) et du projet qui se définit par rapport au *tout* abstrait —et formel encore— que l'agent pratique projette dans l'avenir et qui apparaît comme l'unité réorganisée de la situation niée" (20).

Una dimensión en verticalidad, trazada a través de los niveles de la praxis (biológico-cultural), muestra en cada uno de ellos la presencia de la negación-proyecto. El nivel biológico y el cul-

tural no son reductibles el uno al otro, sino que el segundo es expresivo de un coeficiente en "más" no revertible en el primero.

La integración negación-proyecto sustenta una unidad no rota entre la constante adherencia al "es" y su perenne desadherencia posibilitada por la negación.

Se mantiene así un nexo negativo, la interioridad de un nexo de huida, entre el desplegamiento del "es" (diversificado a través de los fenómenos por una conciencia que devela) y la trascendencia operada por la negación.

Una doble alternativa se ha instalado: el develamiento del fenómeno como presencia y como resistencia, para una conciencia que se encuentra en la negación de este develamiento positivo. Le *Pour-Soi* se aprehende a sí mismo, en la exacta medida en que se niega como extensión.

La conciencia se manifiesta como una tensión permanente, como una atracción-huida mediante la cual, trascendiendo a lo que no es ella en el fenómeno y librándose de él, se manifiesta como tal: "témoin de soi... comme n'étant pas cet être" (21).

La tensión de un nexo de huida se ha establecido entonces, entre el persistente develamiento del fenómeno y la exigencia del perpetuo escapar. Lo negado se sostiene por el proyecto. Se niega la presencia del "es" y se rebasa a la aureola penumbral de lo posibilitante.

La negación es totalizadora antes de ser parcial. Cada negación se destaca sobre el fondo de una totalidad provisional. Lo negado no es el resultado de un análisis que desintegra, sino un momento dentro de un movimiento dialéctico totalizador.

El proyecto incluye la negación del "es" como esfuerzo permanente por librarse de lo manifestado. Anverso y reverso, confrontación de la presencia del "es" y de la aureola posibilitante del no ser.

Es, a partir de esta instancia, que adquiere sentido la praxis como tarea, como unidad reorganizada a partir de la situación negada.

La negación de la presencia ha fundado el hacer-tarea al supeditar el "es" a lo "aún no siendo", la presencia a la apertura.

El *hacer* ha surgido de la nihilización del "es", al instalar una falta de ser en las raíces del ser. La nihilización del *ser* por el *hacer*, hace de éste el reverso del "es" y posibilita la proyección del no ser.

La tensión de los dos términos manifiesta una propensión al resquebrajamiento. Por un lado la inclinación a la facticidad, a la

posibilidad de un ser como fatiga. Por otro, la existencia de apertura en el hacer.

La manifestación del fenómeno por la conciencia se establece a partir de una situación original. La situación original libra al ser de ser meramente fenómeno para la conciencia. No se reduce a un fenómeno de ser, no es sólo mundo para la conciencia, sino que *l'être-en-soi* posee existencia independiente del conocimiento.

Paralelamente, la conciencia no se reduce a ser conciencia tética sino que ésta se funda en una conciencia no-tética de sí. El cogito reflexivo supone, como condición de existencia, un cogito pre-reflexivo.

A partir de esta situación original se sitúan las exigencias más naturales del agente práctico de la praxis: "Nous avons vu que l'apodicticité de la connaissance dialectique impliquait chez Hegel l'identité de *l'être*, du *faire* et du *savoir*. Or Marx commence par poser que l'existence matérielle est irréductible à la connaissance, que la *praxis* déborde le *Savoir* de toute son efficacité réelle. Il va de soi que cette position est la nôtre". (22).

La praxis recibe compulsiones de la situación pre-reflexiva y sus posibilidades determinan nuevos resquebrajamientos del objeto en beneficio del objeto-utensilio.

Es, a partir del propio funcionamiento del cuerpo, desde donde interesa rastrear las motivaciones mismas de la praxis, la praxis como *necesidad*.

Se parte del hombre entendido como un ser de necesidades como un "ser de privación", "de carencias", que mantiene relaciones directas con la naturaleza a fin de colmar su privación.

A partir de la "necesidad" aparece la primera negación de la negación y la primera totalización. La necesidad se manifiesta como una falta o carencia, no como vacío inerte, sino como apetencia dentro de la apertura totalizadora de la función.

La necesidad o carencia se destaca como tal, a partir del movimiento proyectivo de la función. Es en este sentido que se ha podido realizar la primera identificación entre necesidad y praxis.

Un movimiento contrario a la dinámica de la necesidad se efectuaría cuando la falta actúa a modo de no-apetencia. Se produce entonces, un mecanismo de destotalización a partir del cual el organismo tiende a su propia destrucción.

La necesidad es dirección intencional dirigida hacia la naturaleza y manifiesta un impulso dinámico hacia su satisfacción. Este

dinamismo no se emplaza en un campo ilimitado de actividad, sino que se confina al objeto de la satisfacción.

El fin, entendido como prolongación de la función, se proyecta exteriorizándose, a partir de la falta-apetencia: se busca en la cosecha. "Ainsi, dans la mesure où le corps est fonction, la fonction besoin et le besoin *praxis*, on peut dire que le *travail humain*, c'est-à-dire la *praxis* originelle par quoi il produit et reproduit sa vie, est *entièrement* dialectique" (23).

—Campo instrumental

El campo instrumental nacido de este condicionamiento básico: necesidad-satisfacción, instala una mediación entre ambos términos. La necesidad conduce a la creación de instrumentos; las necesidades se diversifican en función de las posibilidades proporcionadas por los útiles. Al crearse instrumentos para las necesidades, se suscitan necesidades de instrumentos. Se crean nuevos estímulos y nuevas respuestas.

El campo instrumental propio del trabajo instala una mediación en la relación inmediata necesidad-satisfacción. La separación que aquí se plantea abre la posibilidad de una separación más aguda y viciada. Se trata de situaciones en las cuales la intensidad de la necesidad no puede encauzarse en el objeto requerido por ella, sino que se ve transferida artificialmente, o anulada. La forma más viciada de esta mediación se opera cuando las necesidades elementales son sofocadas y pasan a ser satisfechas en procesos de abstracción e incluso de sublimación.

La amplia y compleja mediación refracta las potencialidades contenidas en las fuerzas de producción y en las relaciones de producción. Surge así, a partir de la correlación falta-apetencia-satisfacción, una desarmonía, una fisura que el propio *hacer* integra. Integración que no implica apropiación de recurrencias, sino de conflictos y antagonismos básicos.

La satisfacción de la necesidad determina el trascender del orden orgánico sobre lo inorgánico y crea un lazo de inmanencia con la materialidad. La satisfacción de la necesidad (nutrición) exige plegarse a las leyes de exterioridad de la materia.

Se enfrentan así dos órdenes contrapuestos: uno, en el cual priman las leyes de interioridad y otro, de pura exterioridad (inorgánico).

La praxis instrumentaliza la realidad material. La cosa, al ser envuelta en el proyecto totalizador del fin, pierde su condición de materia inerte para integrar una unidad orgánica. Conjuntamente

se actualiza un movimiento inverso, se trata de un momento capital del trabajo en el cual el organismo se hace inerte: "Ce chassé-croisé qui oppose la chose humaine à l'homme-chose se retrouvera à tous les niveaux de l'expérience dialectique" (24).

El texto anterior destaca un aspecto fundamental en la dialéctica del trabajo que puede sintetizarse bajo la expresión: entrecruzamiento inercia-organismo.

La inercia de la materialidad integra la dialéctica del *hacer*. La negación exige el reverso denso, consistente del "es". El trabajo no se interpreta como mera volatilización del presente en función del fin perseguido, ni como pura negatividad, sino que incluye la dimensión material.

Cabe señalar que, dentro de la praxis propia del trabajo, esta consistencia o densidad se integra en todos los momentos de la totalización.

La instancia del fenómeno abre la posibilidad de un doble enfoque. Uno, que incide sobre el emplazamiento del "ceci" dentro del horizonte penumbral de *l'être-en-soi*. Otro, correlativo al anterior, crea una vista en interioridad y traduce la dirección intencional de la conciencia hacia el "ceci". Cada apropiación intencional otorga a la conciencia testimonio de lo que no es ella: "ceci, c'est ce que je ne suis pas présentement, en tant que j'ai à n'être rien de l'être" (25).

La negación parcial pone al descubierto una negación más honda y radical: "Je la sois sur le mode de n'être pas, je ne la sois sur le mode de l'être".

La interconexión del doble enfoque actualiza un juego de dimensiones que afecta a todo "ceci" y posibilita una afirmación-negación sobre la cual se fundamenta la órbita del objeto-utensilio.

Los nexos que el "fenómeno de ser", considerado como objeto, guarda con *l'être-en-soi* desbordan su condición de tal. Se salva así "el fenómeno de ser" de ser sólo fenómeno para la conciencia. Como consecuencia, se funda la posibilidad de una dimensión profunda.

Otra posibilidad de afirmación-negación aparece a la luz de la perspectiva interiorizadora de la conciencia. A través de las manifestaciones del fenómeno, la conciencia se ha testimoniado como no siendo esta determinación. Determinación negada que ha recibido significación a partir de un no ser posibilitante y totalizador. La manifestación del "ceci" ha surgido a partir de una dimensión posibilitante que, negando al ser, lo ha dotado de apertura.

Es, a partir de la doble negación, que se proyecta el horizonte de la utensiliaridad. En la negación-totalización, en este no enclaustramiento, se sostiene la superación del objeto, por el objeto-tarea.

El hacer ha resquebrajado al objeto abriendo en él la vía de la tarea facilitada por el entrecruzamiento de la doble perspectiva ya discriminada.

El tránsito, desde el objeto al objeto-tarea, ha sido posibilitado por una zona penumbral capaz de alimentar las exigencias crecientes del útil. Simultáneamente, este coeficiente en "más", este "para" límite que rodea al objeto, abriría la posibilidad de tareas no exclusivamente condicionadas por la situación y el despliegue de actividades no meramente técnicas próximas a la actividad artística.

En la CRD se trata fundamentalmente de una tarea de contenido socio-económico. Entendemos que similares consideraciones podrían plantearse para otras modalidades de tareas, tales como la artística.

De las dos vistas indicadas, en exterioridad y en interioridad, la primera pone de manifiesto la actualización de vínculos entre los entes y garantiza el nivel más primario de objetividad.

No se trata de la objetividad que surge del uso o modalidad del objeto-utensilio (el asa es para tomar la taza). Tampoco, de la objetividad surgida en torno al campo instrumental donde se crean focos de instrumentalidad y en el cual cada instrumento mantiene relaciones con los restantes en base a un centro o instrumento que funciona a modo de clave: "à ceux qui sont ses clés et à ceux dont il est la clé". Ni de un coeficiente de objetividad surgido a partir de lo técnico-científico.

Se trata, por lo contrario, de una objetividad de otra índole, objetividad sentida como resistencia, como aferramiento inevitable al "es". La dimensión indicada no es asimilada en la apertura del proyecto y otorga un índice de objetividad al enmarcar las disponibilidades de la negación, al hacer de ella una negación situada: "si je dois pouvoir faire quelque chose en général, il faut que j'exerce mon action sur des êtres dont l'existence est indépendante de mon existence en général et singulièrement de mon action" (26).

La vista en exterioridad parece ser el fundamento de nociones centrales de la CRD, tales como: condicionamientos de la praxis y dialéctica sufrida en la anti-praxis.

Por lo contrario, texto de EN no sitúan la resistencia en el dominio de las cosas, sino en función del proyecto totalizador: "En ce sens, tout moyen est à la fois favorable et adverse, mais dans les limites du projet fondamental réalisé par le surgissement du Pour-soi dans le monde" (27).

Conjuntamente, con la apertura al mundo propia del proyecto, se actualiza un lazo de reciprocidad: "être pour autrui".

La peripecia histórica determina el contenido de la relación de reciprocidad, ocasionando una actitud de sofocamiento de la libertad (reciprocidad negativa) o fundando la libertad (reciprocidad positiva).

Captar la significación y sentido de la dialéctica del trabajo exige situarla dentro del marco de la sociedad global. Este emplazamiento más abarcador es el que permite aclarar, en función de él, el contenido de los vínculos del microcosmo social.

A partir de la sociedad se plantea la alternativa: posibilidad de formas de sociabilidad que fortalezcan la estructura práctico-inerte asfixiando a la praxis constituyente y creando formas de reciprocidad negativa, o posibilidad de una conversión práctica que cree, como consecuencia, formas de reciprocidad positiva, capaces de recuperar una situación original: "Il faut bien y voir, en effet, la manière dont chacun des deux existe —autrement dit se fait être— en présence de l'Autre et dans le monde humain" (28).

La dinámica del trabajo incluye así un doble juego: resistencia de las cosas —a través de distintos niveles de objetividad— y dirección intencional del proyecto. La interfuncionalidad de ambos supone un compromiso con una situación concreta. Compromiso como acto totalizador no idealizado, compromiso como realización: "cette perpétuelle production de soi-même par le travail et la praxis...".

— MOVIMIENTOS DE LA PRAXIS.

- Objetivación - Objetividad.
- Exteriorización - Interiorización.

— MOMENTOS Y NIVELES DE LA PRAXIS.

- Destotalización.
- Totalización.

— SENTIDO DE LA PRAXIS.

- Acto communautaire.

Este capítulo pretende mostrar el *sentido* de la praxis entretejido a través de los movimientos y niveles de la praxis.

Como se ha adelantado en la Introducción, para poder conducir el *sentido* hemos partido de una hipótesis interpretativa en el inte-

rior de la cual actúan los momentos y niveles de la praxis a modo de instrumentos.

Dicha hipótesis puede formularse así: la praxis es una acción transfiguradora a través de la cual el hombre se realiza actualizando el acto "communautaire".

Se entiende por "momentos" determinadas configuraciones que adquiere el proceso de temporalización. Estas configuraciones o perfiles se dibujan en función al predominio de ciertos tipos de condicionamientos. El deslinde de "momentos" no implica una distinción radical entre éstos, sino una distinción afectada a veces de indistinción y de ambigüedad. El orden aparente puede encerrar gérmenes de nuevos órdenes y degradación de órdenes existentes.

Se tratarán especialmente dos tipos de "momentos". Uno, caracterizado por movimientos de saturación, de freno, de perspectiva parcial. Otro, organizado en torno a procesos liberadores y capaces de instaurar vistas totalizadoras.

La praxis se manifiesta como una unidad dinámica, transfigurándose a través de una pluridimensionalidad de movimientos.

La unidad dinámica se sostiene en la interna ligazón necesidad-proyecto y configura la dinámica del hacer-padecer-conocer.

Los movimientos de objetivación y objetividad se proyectan a partir de la confrontación ser-hacer. El primer movimiento traduce la acción del hombre volcado sobre la materia; el segundo, la fuerza de la materia actuando sobre el hombre. De la misma manera que existe una intencionalidad desde la necesidad al objeto de la satisfacción, existe una contra-intencionalidad del objeto sobre el hombre. La actualización de ambos movimientos pone en evidencia el aferramiento de la praxis a los condicionamientos situacionales. Los condicionamientos traducen distintos niveles: desde el condicionamiento entendido como coeficiente de adversidad para el proyecto, al condicionamiento desencadenante de significaciones predeterminadas.

Ambas direcciones configuran el medio propio de la praxis, consistente en una simbiosis entre el hombre y el mundo: "une relation doit s'établir à travers et par l'Autre entre chaque *praxis* et l'univers des choses, de telle sorte que, au cours d'une totalisation qui ne s'arrête jamais, la chose devienne humaine et l'homme se réalise comme chose" (29).

Las direcciones de objetivación-objetividad fusionan los nexos: exterioridad-interiorización. Interesa diferenciar dos significaciones del término "interiorizar". Una de ellas lo asimila a "introducir", otra de alcance más radical, lo hace sinónimo de "hacer íntimo".

La polarización exterioridad-interioridad no se sitúa en coordenadas absolutas. Por lo contrario, la exteriorización y la interiorización se instalan alternativamente en el foco de la objetivación o de la objetividad.

El primer momento de la praxis actualiza la primera significación que se ha otorgado al término interiorizar ("introducir"). Se advierte cuando las prácticas, materializadas y acrecentadas en el dominio de la materialidad, son asimiladas por los individuos. Se produce entonces, una exterioridad interiorizada, reverso de una interioridad exteriorizada. En tales situaciones la actividad, al ser acaparada por la inercia, desencadena prácticas reveladoras de exterioridad. La actividad se manifiesta como inercia y la inercia como actividad.

La materia se vuelve significativa. Las significaciones no son fijadas por el entendimiento sino por la dimensión resistente del ser material. Se produce una contra-intencionalidad cuando la materia da contenido a la conducta del hombre y prefija una conducta determinada. Los requerimientos propios de lo práctico-inerte no sólo inciden en las conductas presentes, sino que son factor determinante de acciones futuras.

En las circunstancias descriptas, existe un no equilibrio interno entre exterioridad e interioridad, se ha operado un resquebrajamiento en beneficio de la exterioridad.

La acción constituyente escapa del equilibrio propio de la praxis y es acaparada por el rigor de las leyes de exterioridad. Cuando esto acontece se enfrenta el problema de la *nécessité*, causa determinante de la anti-praxis. En tales procesos de destotalización, la objetividad se torna ajena al propio movimiento de objetivación. Los procesos de destotalización ponen al descubierto una dimensión peculiar de la materialidad. Una metamorfosis parece producirse en ella, causada por la conductibilidad incontrolada de la pasividad a través de la multiplicidad de prácticas. Este reflejo incontrolado altera sin cesar la pasividad.

La *nécessité*, como movimiento antidialéctico, es caracterizada como: "Certes, la *praxis* se donne ses lumières, c'est-à-dire qu'elle est toujours conscience (de) soi. Mais cette conscience non-thétique ne peut rien contre l'affirmation pratique que je suis ceci que j'ai fait et qui m'échappe en me constituant aussitôt comme un autre" (30).

En las situaciones dominadas por la destotalización, se advierte que la cohesión existente entre ser y hacer se desquicia en beneficio de la presión de lo objetivado, en tales casos cabe hablar de una dialéctica sufrida o padecida.

No se trata del reverso mismo del proceso dialéctico, sino de una destotalización analítica. Esta, no debe ser entendida a la manera de un proceso dotado de la unidad totalizante propia del proyecto y actuando con signo contrario. Se trata por lo contrario, de una praxis desviada, desencadenante de recursos de exterioridad. Toda acción al desviarse como *nécessité* muestra la rigidez de la estructura práctico-inerte.

La *nécessité* no constituye un nuevo movimiento de la dialéctica; la dirección unificante y teleológica de la dialéctica se ve frenada por una "puissance rétroactive": "l'expérience élémentaire de la *nécessité* et celle d'une puissance rétroactive qui ronge ma liberté depuis l'objectivité finale jusqu'à la décision originelle..."⁽³¹⁾.

La *nécessité* determina la presión de la estructura práctico-inerte sobre la dialéctica constituyente. El campo práctico-inerte pone de manifiesto la contradicción del ser y del hacer, contradicción que no se da en el individuo considerado aisladamente, sino en la trama de las relaciones sociales. La estructura práctico-inerte es concebida en función de los caracteres propios de la materialidad. Se constituye por la estratificación de prácticas fijas y estereotipadas.

La acción intencional encuentra, en lo práctico-inerte, el límite-frontera que separa lo inmanente y lo trascendente. La realidad de lo constituido figura a modo de trascendencia insuperable para toda praxis constituyente.

Las situaciones de *rareté* y la estructura *intérêt-destin* son expresivas del momento de destotalización de la dialéctica.

La *rareté* da cuenta de un desequilibrio entre la exterioridad y la interioridad. Son las fuerzas materiales exteriorizadas las que condicionan las relaciones del hombre con la materia y dan contenido a las relaciones de reciprocidad.

Las condiciones materiales se imponen: escasez de producción, de útiles, de productos, etc. y al hacerlo, dan contenido a una estructura determinada. Se trata fundamentalmente de una estructura cuantitativa: "no hay lo suficiente para todos".

Sartre recurre, para hacer explícita su comprensión, a la noción de serie. Se sirve de las implicaciones existentes entre razón de serie y miembros de serie para cuantificar las posibilidades existentes, establecer su distribución, y determinar la naturaleza de los nexos inherentes a tal distribución.

Las disponibilidades cuantitativas del medio se imponen a los individuos. El dinamismo del *hacer* es sofocado por la resistencia del medio-privación capaz de desarticular la multiplicidad de actos individuales.

Los individuos, emplazados en estas situaciones, desenmascaran un peligro al darse cuenta de la imposibilidad cuantitativa (medio-escasez) de mantenerse todos, coexistiendo en el suelo en que viven y que los alimenta.

La peligrosidad surge del robo recíproco que operan las diferentes perspectivas individuales. Cada una de ellas se inscribe en la objetividad y esta inscripción lleva el sello de una objetividad robada. La objetividad constituye, entonces, un medio o matriz de nexos negativos (nexo de ignorancia, de peligrosidad, etc.).

El medio sostiene a las distintas perspectivas en su aislamiento. Se emplea el término "sostener" por tratarse de una exclusión que toca, a cada uno con los restantes, bajo el aspecto de unidad.

Se ha anulado la posibilidad de una praxis común, para dar lugar a acciones multiplicadas y generadoras de centros diversificantes. No existe, en tales circunstancias, una unidad real sino un "todo de huída" constituido por el deslazonar de las acciones. La existencia de este "todo" crea una relación específica entre los hombres: cada uno es medio en el fin del otro.

La existencia de este "todo de huída" ha surgido como consecuencia del rigor de la *nécessité*.

La presión de la *nécessité* sobre los individuos determina en éstos un tipo especial de reconocimiento. Cada individuo reconoce al "otro" como objeto peligroso. Este reconocimiento se hace, más complejo aún, cuando cada uno se reconoce él mismo como objeto peligroso. Se destaca una instancia requerida por el *Pour-Soi*: se reconoce en lo que se le roba, en lo que se le escapa. No se trata de un trans-límite que permita fundar su libertad, sino de un límite que lo instala como objeto y cierra su libertad. Lo que se le escapa no posibilita su ampliación, sino su reducción-objeto: "c'est le Pour-Soi comme agent, se découvrant d'abord comme inerte ou, au mieux, pratique-inerte dans le milieu de l'En-Soi"⁽³²⁾.

La vigencia de la estructura *autre* se funda, por vía de reducción y determinación, a través de la línea que va desde la existencia individual a su objetivación predeterminada y desviada.

Lo que configura la existencia de cada individuo es el proceso de interiorización de la exterioridad (primer sentido del término interiorizar). El rigor de la *nécessité* trae como consecuencia el predominio de un ser condicionado, mimetismo de exterioridad, *l'être-tout-entier-hors-de-soi*: "Sa personne réelle comme molécule isolée est séparée de toutes les autres par le vide absolu et sa personnalité-matière, comme l'objet qu'il est, subit les lois tournantes de l'extériorité, comme une interiorité perverse et démoniaque"⁽³³⁾.

Los procesos de destotalización constituyen el medio adecuado para el desarrollo de la alienación y reificación. Determinar el contenido de la alienación involucra un problema más general: problema de la relación humana.

Los desarrollos de Sartre sobre el problema muestran a la relación humana no como posibilidad o virtualidad actualizada en determinadas circunstancias, sino como una relación en acto que existe en todo momento de la historia: "les 'relations humaines' sont des structures interindividuelles dont le langage est le lien commun et qui existent *en acte* à tout moment de l'Histoire. La solitude n'est qu'un aspect particulier de ces relations" (34). "L'existence *cachée* d'une relation humaine rejette les obstacles physiques et sociaux" (35).

La alienación constituye un movimiento regresivo; regresión a través de las coordenadas que han servido de hilo conductor del trabajo (mediación entre el hombre y la materia, y mediación del hombre con el hombre).

La alienación se conforma en torno a un tipo especial de objetivación. Se trata de una objetivación en la cual el agente práctico se capta, no como realizador de acción, sino como ser que soporta una acción teñida con el sello de la inercia.

El sujeto de la acción al objetivarse se enraíza en la materialidad y a través de ella toma conciencia de sí. Este tránsito revela a cada ser como *autre* a causa de la refracción de sí mismo.

El origen de la alienación no se sitúa a partir: "d'un choix prénatal: elle vient du rapport univoque d'interiorité qui unit l'homme comme organisme pratique à son environnement" (36). En estas circunstancias, la objetivación de la acción queda subordinada al dominio práctico-inerte. Como consecuencia el *Pour-Soi* toma conciencia de sí a través de la subordinación a la estructura material.

El no encuentro de sí (núcleo de la alienación y de la reificación) parece ser un momento exigible para el reencuentro del *Pour-Soi*.

La experiencia de la alienación no aparece como intuición instantánea, sino como proceso que se temporaliza "L'Être-Autre que je suis ne peut *par principe* se vivre dans le développement dialectique de la *praxis*; il est objet fuyant de la conscience et non conscience de soi, limite abstraite et précise d'une connaissance et non présence concrète à l'intuition" (37).

A partir de esta caracterización, la experiencia de la alienación y de la *praxis* se contraponen. Mientras la primera es entendida como "objet fuyant de la conscience", la otra es considerada "toujours conscience (de) soi".

La experiencia del huir se separa plenamente del acto de nihilización propio del *Pour-Soi*. La primera es un perpetuo huir. Le *Pour-Soi* es, según Sartre, nihilización o anonadamiento del *être-en-soi*. Su realidad consiste en ser el reverso de esta densidad: el no ser de su ser.

Nihilización y anonadamiento se contraponen a la experiencia de huida propia de la alienación. Es un huir a través del perpetuo encontrar *autre* en el fenómeno, un no encuentro como *Pour-Soi*. Al no encontrarse se desmigaja en mil rostros no suyos, rostros-máscaras de encerramiento.

Aparece a este nivel del desarrollo la antinomia existente entre el ser y el hacer. No el ser entendido como densidad requerida para la realización del proyecto (se requiere peso para la consistencia de una casa), sino como resistencia que resquebraja la unidad del hacer y trae, como consecuencia, la dispersión de las acciones. Esta no integración *del ser y del hacer*, este atafagar del *hacer* característico de lo práctico-inerte, revela la existencia de lo que se denomina categoría de la materialidad. Se trata de prácticas pasivas, dotadas de apodicticidad, que actúan como factor condicionante de las acciones.

La actividad singular o colectiva se despliega en su hacer, cumple sus intenciones y sus fines pero no obstante sufre este condicionamiento: "Mais pour se faire bourgeois il faut l'être" (38).

Existe una estructura material, a modo de inmortalidad objetiva, que predetermina al hacer individual. La predeterminación individual, dentro de los marcos de la generalidad, hace que toda decisión esté enrarecida en su fundamento.

Muestra Sartre cómo el "ser de clase" no imposibilita realizar un destino individual, seguir la ruta de la vida particular, pero no obstante: "cette réalisation de notre expérience jusqu'à la mort n'est qu'une des manières possibles (c'est-à-dire déterminées par le champ structuré des possibles) de produire notre être de classe" (39).

La estructura del "ser de clase" se manifiesta como ser inerte pero significante. La generalidad acapara, dentro de sus marcos, a la acción individual. La realidad individual ha perdido su propia traslucidez para ser reflejo de una sustancia colectiva. Sustancia colectiva que une la existencia *hors-de-soi* de los individuos dentro de una real alteridad.

La materia, como mediación, ha fortalecido al ser general en desmedro de lo singular. El nivel general no supone una unidad real entre los individuos, sino una unidad artificial creada por las condiciones de la materialidad.

No existe una unidad interiorizada proyectada hacia un objetivo común, sino una unión de los hombres frente a una situación impuesta. Surge así el medio propio de la reificación, se trata de un medio regido "mágicamente" por la cantidad.

En función de la cantidad se explica la reificación: "ce n'est pas une métamorphose de l'individu en chose comme on pourrait le croire trop souvent, c'est la nécessité qui s'impose au membre d'un groupe social à travers les structures de la société de vivre son appartenance au groupe et, à travers lui, à la société entière comme un statut moléculaire" ⁽⁴⁰⁾.

La reificación ha llevado la destotalización a un grado extremo. Se trata de un mecanismo de destotalización que une a los individuos como átomos externos.

El acento puesto en la cantidad destaca el carácter conmutativo propio del conjunto. El coeficiente de necesidad-competencia es el que regula el índice de las disponibilidades y el mayor o menor grado de conmutatividad.

Surge así, una unidad impuesta desde afuera, que vincula a los individuos en la medida en que establece entre ellos nexos negativos de ligazón, en la medida que los une, separándolos. Se crea, a partir de la mediación de la materia, la matriz de la reificación.

El análisis de la materialidad conduce a esta exigencia: la materialidad significa, el hombre es significado.

El hombre es significado por la trama de lo práctico-inerte. Los procesos de objetivación sufren la transformación producto-mercancía a partir del libre juego de las acciones individuales. El proceso de cosificación desencadenante de prácticas trae, como consecuencia, el poder significante de la cosa.

El *hacer* se ha anulado para ser sustituido por un ser que predetermina las prácticas individuales y colectivas. Cada práctica o institución opera un proceso de develamiento de la materia, es la cosa la que significa: "est la réverbération par la chose d'une *praxis*: chaque *praxis* contient sa propre justification idéologique" ⁽⁴¹⁾.

Sólo se pretende aquí rozar el problema de la significación. La significación no se emplaza en la perspectiva de una razón significante, sino en la mediación operada por la materia. Se ha perdido el distingo entre signo y cosa significada; se trata de un mecanismo más inmediato: naturalista y materialista. La significación no emerge de la cosa, sino que es la cosa misma en su bruta realidad material y natural. Es, a partir de la cosa, que se opera la *réverbération* práctica.

Tomando como punto de partida el término *réverbération*, nos preguntamos si su significado no insinúa la existencia de una capacidad de crear, un juego de disponibilidades.

Cabe plantear aquí la existencia de una ambigüedad. En ciertos textos parece que Sartre pone el énfasis en una materia que sólo desencadena prácticas: "est la négation radicale de l'invention ou de la création" ⁽⁴²⁾.

En otros textos, habla por lo contrario, del poder demoníaco de la materia, capaz de aplastar. Preguntamos: ¿lo demoníaco no es también una forma de creación? Ciertas afirmaciones parecen reconocer en la materia poderes en cierta medida rebasantes a la condición de pasividad otorgada a ella en otros textos.

La materia se torna lo esencial; los individuos sometidos a ella aparecen cosificados y vinculados por lazos de exterioridad, como consecuencia, se borran en la inessentialidad.

A través del trabajo se han querido resaltar tres niveles otorgados a la materialidad: la materia como densidad requerida en la dimensión del proyecto. Luego, la instancia que podría sintetizarse bajo la denominación: la fuerza de las cosas. El último nivel se advierte a través de la significación que otorgamos a la expresión sartreana: "pouvoir malefique de la matérialité".

El dominio de lo práctico-inerte se manifiesta como la zona de la servidumbre. Las acciones constituyentes sufren el peso de lo constituido al caer en la dimensión "grotesca" de lo práctico-inerte. Lo que presiona es lo exterior "introducido", no existe el reconocimiento de una objetivación interiorizada.

Sartre describe este acto de atrapamiento a través del momento denominado: "*le moment du piège*": "quand la *praxis* découvre sa liberté comme le moyen choisi ailleurs pour la réduire en esclavage, l'individu se retrouve brusquement dans un monde où l'action libre est la mystification fondamentale" ⁽⁴³⁾.

La aprehensión del hombre como objeto-medio se alimenta en la antinomia; reconocimiento de la libertad — ofuscamiento de la libertad: "Pourtant l'animalité vient à l'esclave par le maître *après* la reconnaissance de son humanité" ⁽⁴⁴⁾.

La penetración en una dimensión existencial se hace patente a través de la dialéctica del *hacer*. La dialéctica, dotada de una dirección intencional, ahonda gradualmente a través de distintos niveles de complejidad.

El tránsito se realiza a través de la concatenación de diferentes momentos. Los niveles exteriores estarían representados por la ins-

tancia regresiva de la anti-praxis, capaz de operar una ruptura de la *réciprocité d'inmanence*.

Los momentos de mayor interiorización (interiorizar: hacer íntimo) inciden en niveles existenciales profundos y es, en función de ellos, que adquieren significación determinados textos: "puisque la *praxis* est l'humanité réelle de l'homme" ⁽⁴⁵⁾. "Événement qui nous fait en se faisant action, action qui nous défait en devenant par nous événement et qu'on l'appelle, depuis Hegel et Marx, la praxis" ⁽⁴⁶⁾.

Interesa especificar la naturaleza de este tránsito. No se trata de un progreso gradual, a través de determinaciones y de modalidades de alienación, hacia el logro de la toma de conciencia de sí. Por lo contrario, se asiste a un tránsito hacia la recuperación o restauración de una situación original: "Nous l'avons vu, ce n'est pas quelque chose qui puisse venir du dehors aux hommes ou qu'ils puissent établir entre eux d'un commun accord. Quelle que soit l'action... elle n'est que l'actualisation d'un rapport qui se donne comme *ayant toujours existé*, como réalité concrète et historique du couple qui vient de se former. Il faut bien y voir, en effet, la manière dont chacun des deux existe —autrement dit *se fait être*— en présence de l'Autre et dans le monde humain..." ⁽⁴⁷⁾. La realidad humana como "structures interindividuelles existent *en acte* à tout moment de l'histoire" ⁽⁴⁸⁾ "accidents voilant la possibilité fondamentale immédiate et permanente d'une découverte réciproque, dont l'existence, en fait, d'une relation humaine" ⁽⁴⁹⁾.

La recuperación exige una conversión de *l'être-tout-entier-hors-de-sois* a una praxis común interiorizada.

En el momento de la anti-praxis, la aprehensión de la materia se ha interpuesto entre *l'Être-pour-Soi* y *l'Être-pour-Autri*, creando una distanciaci3n. Esta mediación ha desencadenado relaciones cuantitativas propias de la serie y ha consolidado situaciones con apariencia de verdad y de universalidad.

La transfiguraci3n se opera a partir del surgimiento de una objetivaci3n que persigue, por vía de hacer instrumental, la superaci3n de la condici3n sentida como destino soportado. Se siente la exigencia de transfigurar esta instancia vivida como destino, en acci3n interiorizada. En tales circunstancias se presencia lo que Sartre denomina *apocalypse*, situaci3n en la cual se liberan las relaciones inter-individuales. Ello acontece cuando el *tiers*, mantenido como estructura *Autre*, es liberado como *tiers* mediador. La intra-subjetividad se anula en provecho de una inter-subjetividad.

La revisi3n o transfiguraci3n actualiza un hacer descifrador el cual se pliega eficazmente a la realidad y se sostiene a partir de

un acto con caracteres específicos. El acto persigue, en el proceso intencional de objetivaci3n, la sustituci3n de una multiplicidad indefinida de objetivos desarticulados por el logro de un objetivo común.

Esta persecuci3n, dirigida hacia la obtenci3n del objetivo sintético, se realiza a partir de la "structure communautaire de mon acte" ⁽⁵⁰⁾. Es, a partir de esta estructura, que se opera la liberaci3n del "tiers" que estaba sofocado en el momento de la serialidad. La liberaci3n del "tiers" actualiza el acto "communautaire" al posibilitar que todo vínculo sea mediado por la totalizaci3n. Por medio de la mencionada estructura se realiza el ejercitamiento del poder constituyente del grupo integrado.

Para comprender la significaci3n de este acto se exige establecer ciertas precisiones sobre el término comunidad. Ésta no debe ser entendida como la existencia de algo común en todos los participantes, como el substrato común a partir del cual se conquista la singularidad: "Autrement dit notre *être commun* n'est en chacun une nature identique" ⁽⁵¹⁾.

Entendemos que el término *comunidad* debe entenderse como conjunto, conjunto que agrupa no obstante conservar, cada uno de sus miembros, sus complejas diversidades.

La unidad no presupone la existencia de una sustancia común, ni la aceptaci3n de una esencia a partir de la cual cada uno se reconoce como ejemplificaci3n. Se reconoce la unidad a partir de una acci3n común que pretende la liquidaci3n de la *nécessité* "qu'elles (ces synthèses) ne réalisaient pas l'unité subsentielle des hommes mais celle des actions" ⁽⁵²⁾.

La comunidad, como conjunto, es acto de interiorizaci3n. Interiorizar significa en tales circunstancias "hacer íntima" la acci3n común. A partir de la actualizaci3n de este acto, la multiplicidad de acciones no se manifiesta como dispersi3n cuantitativa, sino como cualidad intensiva. La intimidad del acto *communautaire* no siente la presencia de los "otros" como cantidad, sino como la cualidad intensamente vivida. Se opera como consecuencia, una interiorizaci3n de la cantidad.

El acto *communautaire* se actualiza a partir de la liberaci3n del *tiers*. Los estados de serialidad se sustentaban en el sofocamiento del *tiers*, en su condici3n *autre*. Su liberaci3n posibilita la mediaci3n entre los miembros del grupo. Cada "yo", desde su perspectiva, siente la presencia del "el"; en cada "yo", resuena la totalidad.

La variable subjetividad del yo ha sido superada por la interiorizaci3n de la objetividad (interiorizar: hacer íntimo), reverso de una objetividad impuesta por la materia.

Los rasgos fundamentales de la "structure communautaire": comunidad e interioridad, configuran la naturaleza del *nous*. Es un *nous* práctico y no sustancial. No se advierte una disolución del yo en otro yo, ni la participación en un fundamento común. Se trata por lo contrario, de la presencia de varios yo-mismo, a partir de cada uno de los cuales se produce la interiorización de la objetividad. La estructura del *nous* actualiza las relaciones de *interchangeabilité* et *unicité* (de moi et de lui) ⁽⁵³⁾.

El término unicidad es entendido como "síntesis una" operada por la acción común. Surge la existencia de "una" acción común realizada por la multiplicidad de individuos que la componen. La acción "una" es vista, desde la perspectiva de cada yo participante, como "mi acción". Es, a partir del "nosotros sujeto", de la comunidad existencial, que se opera la superación de la anti-praxis en praxis, el desocultamiento de la reciprocidad positiva.

En ese instante de urgencias sociales parece adquirir real sentido el texto: "Ce monde n'a de sens comme futur qu'en tant que j'y suis présent comme un *autre* que je *serai*, dans une autre position physique, affective, sociale, etc." ⁽⁵⁴⁾. "Ainsi le futur, comme présence future d'un Pour-soi à un être, entraîne l'être-en-soi avec lui dans le futur" ⁽⁵⁵⁾.

El tránsito desde el momento de destotalización a la proyección totalizadora ha robustecido la estructura del *nous*. Este encuentro ha sido precedido por una situación de ocultamiento de cada yo, a través del doble diafragma de la opacidad del mundo y de la opacidad del *autre*. *Le Pour-Soi* se veía teñido por las exigencias de exterioridad y, como consecuencia, una dinámica demoníaca distorsionaba la antinomia exterioridad-interioridad. A una conciencia más penetrada de exterioridad, respondía una conciencia más carente de lo privado.

La posibilidad de una perspectiva totalizadora sobre la situación se había resquebrajado en beneficio de vistas parciales.

La *structure communautaire* ha enmarcado la acción dentro de una proyección totalizadora y ha hecho efectiva la doble faz del *sentido*: interioridad objetivada y objetividad interiorizada destacadas a partir del horizonte de la reciprocidad humana positiva.

En este instante lo parcial se inscribe en la dimensión de la totalización. La desarticulación de acciones se ve sustituida por una constelación de acciones.

La parcialidad ciega, propia del "todo de huida" es superada por la exigencia de un acto que descifra el *sentido* en tanto es capaz de desocultar la reciprocidad original.

Nos parece asistir por momentos a una nueva modalidad del heracliteísmo. La praxis ha superado la multiplicidad en tanto que dispersión, en tanto que ocultamiento. La praxis es acción totalizadora, es reunión que pone al descubierto la reciprocidad.

Parecen actualizarse los textos antiguos: "Los que no producen juntos son oyentes que parecen sordos", "son presentes ausentes".

Por la praxis el mero hacer se transforma en hacer transfigurador y en ella lo reunido actualiza la totalización.

La praxis es hacer significativo, es habla: "Parler, c'est changer chaque vocable par tous les autres sur le fond commun du verbe; le langage contient tous les mots et chaque mot se comprend par tout le langage, chacun, résume le langage en lui et le réaffirme. Mais cette totalité fondamentale ne peut rien être si ce n'est la *praxis* elle-même en tant qu'elle se manifeste directement à autrui; le langage est praxis comme relation pratique d'un homme à autre et la praxis est toujours langage..." ⁽⁵⁶⁾.

La praxis es habla, es lenguaje; cada acción es un decir, es especificación de un *sentido*. Las circunstancias históricas distorsionan o posibilitan el surgimiento de acciones capaces de ocultar o traducir el sentido.

El desocultamiento de la estructura *communautaire* ha puesto al descubierto la existencia de la reciprocidad original. A través del desarrollo anterior se ha querido mostrar la existencia de un permanente riesgo inherente a la estructura interior de la reciprocidad, al ser ésta mediada por la materialidad.

Parecería que la dispersión, a través de la materialidad, constituyera un momento exigible para el encuentro de la reciprocidad de immanencia.

— TOTALIZACION.

— Estructural e histórica.

Como se ha visto en capítulos anteriores, la existencia de un nivel reflexivo en el desarrollo interno de la praxis, no determina que ésta se aleje de la situación vivida, sino que se trata, de una instancia encarnada que mantiene, a modo de rastro, los niveles pre-reflexivos.

A esta altura del desarrollo se maneja, implícitamente, un criterio acumulativo con relación al proceso interior de la praxis. A partir de la praxis entendida como totalización significativa, se abre

una doble confrontación: alcance de lo acumulativo o de lo no acumulativo; rigor de los condicionamientos – intencionalidad del proyecto.

Los términos interiores a ambas confrontaciones se vinculan dialécticamente en cada apropiación práctica y se proyectan en el movimiento de totalización, haciendo de éste un proceso estructural e histórico: “le mouvement même de la totalisation structurelle et historique” (57).

Admitida la existencia de un mecanismo estructural en el interior de la totalización, se hace necesario el distingo de diferentes tipos de estructuración.

Se registran en *CRD* tres tipos de estructuras. La primera modalidad está representada por la “structure de réciprocité” vivida a través del acto *communautaire*. Esta relación estructural sintetiza una doble prioridad: como estructura básica en torno a la cual se organiza la praxis como ocultamiento de reciprocidad (anti-praxis) o como desocultamiento (praxis); y como instancia temporal primera, a partir de la cual se opera la dispersión (medio práctico-inerte) y su posible recuperación.

El vivir el acto *communautaire* mostraría un retorno al fundamento original, a la reciprocidad de inmanencia.

Una segunda modalidad de estructura está representada por la estructura práctico-inerte. Se trata, fundamentalmente, de un mecanismo de destotalización. Ésta es concebida como síntesis de estructuras parciales. Estructuras parciales, tales como la mediación adulterada entre el hombre y el producto, y la reciprocidad negativa entre hombres, configuran la estructura total.

Los niveles prácticos y su interfuncionalidad imprimen un sello específico a la totalidad. La estructura propia de la sociedad global (sistema capitalista, por ejemplo) sostiene a otras formas de relación tales como la estructura *intérêt-destin*.

La “función” constituye una tercera modalidad de la estructura e incide en el nivel reflexivo. La “función” se fortalece en el grupo social por medio de los recursos de la reflexión. Su naturaleza es ambivalente, entendida como “función-tarea” es instrumento de la praxis en su hacer constituyente. Simultáneamente, para garantizar la eficacia de las prácticas, se ha necesitado que ella sea prescripción, prohibición o inercia.

La estructura “función” cumple el papel de instrumento eficaz y se instala en la trama de las restantes funciones. Su naturaleza relacionante mantiene la permanencia frente a la variabilidad de

los individuos y predetermina los márgenes de autonomía y obligación.

Sobre esta modalidad de la estructura Sartre se pronuncia: “Nous appellerons donc ces structures, en tant que leur matérialité inorganique a été librement intériorisée et retravaillée pour le groupe: la nécessité de la liberté” (58).

En la trama de lo práctico-inerte el hombre padece la estructura y queda condicionado por ella, la soporta como ley de impotencia o destino.

La estructura “función” se sitúa en el nivel de la reflexión y de la interiorización. El grupo en libertad crea la “estructura-función” “como defensa de su libertad”. Esta segunda modalidad es el reverso de la anterior: lo práctico-inerte “en effet nous était apparu comme activité passive; celle-là au contraire se constitue comme passivité active” (59).

Expuesta esta apretada síntesis sobre diversos tipos de estructuras, interesa plantear un problema más general relativo a la problemática en torno a la cual aquellas se destacan.

El problema que aquí se plantea sitúa ante dos perspectivas. Una de ellas la del historicismo, presupone un fundamento filosófico totalizador en el interior del cual se emplaza una comprensión sobre la naturaleza humana. La significación de esta concepción se organiza en torno a la explicitación de la estructura interhumana, y a partir de ella se realiza una apropiación de alcance histórico.

El historicismo acentúa, al mismo tiempo, una perspectiva hermenéutica como visión interpretativa capaz de recuperar, actualizando, un sentido más profundo que el otorgado por la vista de una razón analítica.

Otra perspectiva, por lo contrario, rompe con el historicismo. Se trata de una búsqueda, más allá de la experiencia sensible, de una lógica subyacente, de un ámbito de “estructuras” invariables o “matrices” a partir de las cuales los comportamientos se conforman.

El mundo concreto sería, para esta posición, el vehículo para una descripción de la estructura y punto de partida para la confección de “modelos”.

Según el estructuralismo la estructura se emplaza en un orden de relaciones ajenas a las relaciones y totalizaciones históricas; ella se da sin que un proceso específico la hiciera aparecer, surgiría como resultado intencional. Se trata del primado de relaciones y propiedades objetivas, independientes de las acciones de los individuos y ajenas a la conciencia de los mismos: “Ainsi, l’ethnologie

ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion. Son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires." (60).

Entendemos que, frente al problema planteado, el pensamiento de Sartre se sustenta en determinadas aceptaciones básicas que es de interés destacar.

El enfrentamiento acontecimiento-estructura parece resolverse poniendo el acento en el *hacer* entendido como *praxis*.

Siguiendo la descripción sartreana de los hechos sociales, se advierte la no existencia de una única modalidad de descripción. Acepta la existencia de situaciones regidas por la estructura y otras integradas por vía de *praxis*.

La coexistencia de diferentes contextos sociales es expresión de diferentes mecanismos sociales. Mientras que la estructura práctico-inerte se rige fundamentalmente por un movimiento de destotalización, la *praxis* se organiza a través de los recursos de la totalización. Es, a partir de la *praxis*, que la estructura aparece como "puissance rétroactive qui ronge ma liberté", ejerciendo resistencia a todo proceso de totalización. Entendida como "puissance rétroactive", no constituye un movimiento autónomo dotado de signo contrario a la totalización, sino que actúa a modo de inercia que destotaliza.

La estructura, considerada como instancia regresiva, es conservada o superada por la aprehensión totalizadora realizada por la *praxis*: "N'est pas la simple contradiction vécue qui caractérise objectivement la classe considérée: elle est cette contradiction déjà dépassée par la praxis et, par la même, conservée et niée tout ensemble" (61).

Las "estructuras" descritas por Sartre afectan la propia realidad de los hechos sociales. Son estructuras entendidas como sistemas concretos de relaciones, inscriptas en el espacio-tiempo-social, y perteneciendo a la realidad de los hechos.

En este sentido el planteamiento de Sartre se aleja de la posición de los estructuralistas tales como Lévi-Strauss, para quienes la

estructura se emplaza en un nivel no estrictamente empírico. (No se incluyen en esta afirmación etnólogos tales como Boas y Brawn quienes imprimen un giro más empírico al planteamiento).

La estructura sartreana describe una relación de comportamientos concretos. No es interpretada como receptáculo o matriz de los comportamientos sociales a modo de estructuras subyacentes de los hechos (Lévi-Strauss). Por lo contrario, afectan al orden de los hechos y de sus implicaciones mutuas.

Como sistemas de relaciones sociales, se emplazan en lo concreto e inciden en la "circunstancia", en la contingencia histórica.

La relacionabilidad real de los acontecimientos desborda una captación fragmentada de la experiencia para encontrar una "universalité et une nécessité contenues dans toute expérience et débordant chaque expérience".

El propósito no es reconstituir meros hechos, sino buscar las relaciones entre distintos sectores de experiencia. La cronología es superada por una búsqueda de sentido.

La presencia del hecho, su contemporaneidad, es vista desde el ángulo de la copresencia y de la sucesión. La captación del hecho exige su interfuncionalidad con los restantes hechos, exige mostrar sus implicaciones mutuas, sus articulaciones internas. La sincronía no se abatece por sí sola, no anula la vista en temporalidad.

La sincronía no reduce la diacronía a lo meramente sucedido. La dimensión genética del tiempo no ha desaparecido frente a la exigencia de una sincronía.

En el planteamiento sartreano los recursos de inteligibilidad surgen a partir de los acontecimientos concretos, no de estructuras a priori. La inteligibilidad que se pretende poner al descubierto no es una inteligibilidad de estructuras, sino de hechos. El universal tiene un alcance epistemológico: "cette totalisation ne peut être qu'une aventure singulière dans des conditions singulières et, du point de vue épistémologique, elle produit les universels qui l'éclaircissent et elle les singularise en les intériorisant" (62).

La atención no recae en formas a priori, independientes del contenido, en formas que predeterminan el contenido real de los acontecimientos a modo de códigos abstractos cuya naturaleza cabría prefijar y descifrar de antemano.

Por lo contrario, el enfoque sartreano muestra una pertinaz consecuencia con el acontecimiento, con la realidad empírica. Insistimos, no se trata de una clarificación fundada en el dominio de categorías abstractas y a las cuales la experiencia se pliega. El acon-

tecimiento, entendido como red de relaciones con los restantes hechos, constituye la materia prima a partir de la cual emergen los recursos de inteligibilidad.

La apodicticidad y universalidad no se sitúa en el nivel de las estructuras atemporales, sino en la temporalización en curso. La instancia reflexiva, al apropiarse las relaciones dialécticas, lo hace mediante procesos afectados en su contenido por las propiedades de los hechos.

Sartre, al estudiar la "estructura" como relación existente entre hechos sociales, permanece en el nivel de la descripción de los hechos relacionados y de los múltiples condicionamientos (económicos-sociales) capaces de producir la "estructura".

La descripción de los hechos y de sus mutuos condicionamientos, no trasciende el nivel de lo empírico para buscar una "razón" más allá de ellos (no obstante la multiplicidad de niveles capaces de darse en cada circunstancia particular).

El margen de las "razones" de los hechos se mueve dentro de las posibilidades de la experiencia y se enfoca a partir de la vista histórico-interpretativa del historiador. Como consecuencia de ello, el nivel interpretativo se desarrolla a partir de la perspectiva hermenéutica del historiador.

El pensamiento de Sartre se aleja en este sentido de las exigencias propias del estructuralismo de Lévi-Strauss; este último busca las razones en un nivel situado más allá de la experiencia, pretendiendo lograr razones dotadas de universalidad y objetividad.

Lévi-Strauss se formula la siguiente pregunta: "pourrions-nous admettre que diverses formes de vie sociale sont substantiellement de même nature: systèmes de conduites dont chacun est une projection, sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui régissent l'activité inconsciente de l'esprit?" (63).

La búsqueda de "razones" universales y objetivas no se sitúa al nivel del historiador ni en la captación consciente. Toda su obra manifiesta una exigencia de inteligibilidad que sólo logra la objetividad y universalidad en la dinámica inconsciente del espíritu. Simultáneamente, la búsqueda de razones objetivas, al ahondar en el dominio extra consciente adquiere una universalidad y objetividad válida para diferentes sectores de la realidad (64).

Se pretende crear una analogía "entre des manifestations de la vie en société, très éloignées en apparence les unes des autres, telles que le langage, l'art, le droit, la religion" (65).

Por lo contrario, dada la naturaleza concreta de la estructura sartreana, no se advierte este propósito de universalización. Ella es descripta sin perder el contacto con determinada circunstancia histórica.

Vistas las anteriores consideraciones, el movimiento interpretativo de Sartre parece dirigirse en una dirección inversa a la de Lévi-Strauss.

Mientras el primero toma como punto de partida las motivaciones oscuras de la necesidad y de la praxis y llega a los procesos de toma de conciencia de la situación, el enfoque estructuralista rastrea las razones "más" razones que se ocultan en los procesos observables: "il n'y a guère de doute que les raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier" (66).

La búsqueda de razones objetivas determina una liberación total de la "razón" del ámbito de las razones humanas e históricas. Se pretende hacer extensivo a todo fenómeno social lo constatado en el dominio de la lingüística: "En linguistique, on peut donc affirmer que l'influence de l'observateur sur l'objet d'observation est négligeable: il ne suffit pas que l'observateur prenne conscience du phénomène pour celui-ci s'en trouve" (67). "Ces résultats ont été obtenus grâce à la phonologie et dans la mesure où elle va au-delà des manifestations conscients et historiques de la langue, toujours superficielles, atteindre des réalités objectives".

La búsqueda de comprensión se sustenta en el pensamiento sartreano a partir de la descripción de los hechos y de sus múltiples implicaciones. El universal juega un papel de instrumento epistemológico; en este sentido puede intentarse una aproximación entre el universal sartreano y el "modelo" considerado por Lévi-Strauss: "Il s'agit alors de savoir en quoi consistent ces modèles qui sont l'objet propre des analyses structurales. Le problème ne relève pas de l'ethnologie, mais de l'épistémologie, car les définitions suivantes n'empruntent rien à la matière première de nos travaux". (68).

Lévi-Strauss realiza un distinguo entre estructura y modelo. Mientras la primera constituye una razón universal y objetiva, el modelo funciona como regla o instrumento interpretativo de la estructura. En este sentido se plantea el mayor o menor grado de aproximación entre ambos y se abre la posibilidad de concebir multiplicidad de modelos diferentes: "Néanmoins, le meilleur sera toujours le modèle

vrai, c'est-à-dire celui qui, tout en étant le plus simple, répondra à la double condition de n'utiliser d'autres faits que ceux considérés, et de rendre compte de tous" (69).

El distingo entre estructura y modelo se pone más en claro cuando el autor manifiesta la dificultad que surge en determinadas situaciones al no lograr el modelo la condición de "mejor" o "verdadero" y sólo interfiere en la captación de la estructura: "à cause des modèles conscients et déformés qui s'interposent comme des obstacles entre l'observateur et son objet" (70).

Se ha abierto la posibilidad de una aproximación entre el significado del "universal singularizado" y el "modelo". No obstante esta aproximación ella fracasa si nos remitimos, regresivamente, al punto de partida. El universal se sitúa en un nivel del desarrollo de la praxis, no en el origen de la acción. Se trata de un nivel de captación dotado de sus propios avances y situado a partir de una perspectiva interpretativa. Si bien el establecimiento de dicha perspectiva exige la objetividad, ella no se libra de ser un enfoque interpretativo, condicionado al devenir histórico.

El universal interioriza una estructura entendida como relación de hechos sociales y, como tal, no se desarraiga de su encarnación concreta.

Por lo contrario, el "modelo" pretende captar una "estructura" entendida a modo de código invariable, Código siempre invariable no afectado por los condicionamientos, sino siendo la trama en torno a la cual se inscriben los márgenes de contingencia y alteridad.

Interesa situar desde otro ángulo el distingo entre estructura y praxis. Para determinar esta distancia se seguirá fundamentalmente la crítica hecha por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*.

Entiende que la praxis sartreana es expresiva de una dialéctica constituyente y reflexiva. Como tal desconoce "manifestaciones del ser dialéctico (dominio de la lingüística) independientes de la conciencia y de la voluntad". "La lengua no estribaría ni en la razón analítica ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la praxis individual enfrentada a lo práctico-inerte puesto que las tres la suponen." (71).

Ante estas apreciaciones interesa especificar en qué plano se mueve la reflexión y ver si esta crítica no afecta a formas de reflexión típicas de filosofías idealistas y trascendentales, distantes del pensamiento sartreano.

Interesa ver en forma más detenida el problema. Como se ha indicado en capítulos precedentes, la praxis se sitúa en un nivel que emerge del plano inmediato y natural de los procesos a través de

recursos de mediación reflexiva. Multiplicidad de textos son expresivos de este nivel: "dans la mesure où elle agit sur elle-même au cours des temps pour se totaliser, elle se découvre et se fait progressivement médiatiser par la réflexion critique" (72). "la praxis se donne ses lumières et soit transparente pour elle-même" (73).

No obstante el empleo de los términos "reflexión" e "interiorización", propios del nivel especulativo, interesa ahondar en la significación que poseen en los marcos sartreanos.

Tales sentidos no deben interpretarse en función de una conciencia soberana e incondicionada. Por lo contrario, la significación debe revisarse en función de una conciencia que se determina como reverso necesario de otras formas de ser, e inseparablemente unida a otras modalidades de conciencia. La conciencia, en su nihilización, mantiene como reverso el dominio del *être en soi*. Su vigencia radica en ser una conciencia situada, un acto de "nihilización emplazado".

Estas consideraciones sobre la conciencia conducen a rever, regresivamente, las relaciones existentes entre "conscience réflexive" y "conscience réfléchie" en el interior de la dinámica de la praxis.

La relación entre "conscience réflexive" y "conscience réfléchie" no es la de un mero nexo exterior: "Il convient donc qu'il la réflexion soit unie par un lien d'être au réfléchi, que la conscience réflexive soit la conscience réfléchie" (74).

No se trata de una identificación total entre ambos aspectos. No obstante, siguiendo el texto de Sartre, se advierte la existencia de nexos interiorizadores que integran las diversas modalidades de la conciencia: "Se n'est pas l'apparition d'une conscience neuve dirigée sur le pour-soi, c'est une modification intrastructurale que le pour-soi réalise en soi, en un mot, c'est le pour-soi lui-même qui se fait exister sur le mode réflexif-réfléchi au lieu d'être simplement sur le mode reflet-reflétant, ce nouveau mode d'être laissant d'ailleurs subsister le mode reflet-reflétant, à titre de structure interne primaire". Continúa el autor, lo reflexivo no es una mirada impersonal, es el yo que "dure, engagé dans le circuit de mon ipséité, en danger dans le monde, avec mon historicité" (75).

Del texto de Sartre subrayamos especialmente la situación de "engagé dans le monde" propia de la conciencia. No estamos frente a una conciencia incontaminada, sino que ella mantiene relaciones consustanciadas con los acontecimientos.

La significación de lo reflexivo no se evade del dominio deontológico, sino que mantiene nexos intraestructurales con él.

Prosiguiendo con las consideraciones anteriores cabe señalar otro aspecto fundamental: Le Pour-Soi no se afirma en un enclaustra-

miento, en una instancia desarticulada de la situación y del *être en soi*. Por lo contrario, realiza su peregrinar a través del mundo del "être-en-soi": c'est le Pour-Soi, comme agent, se découvrant d'abord comme inerte ou, au mieux, práctico-inerte dans le milieu de l'En-Soi" (76).

Parecería que Lévi-Strauss da a la praxis sartreana una fundamentación muy restringida al confinarla a los límites de una reflexión incondicionada.

Reiterados análisis de Sartre muestran este aspecto no atendido por la crítica. La praxis se instala en el nivel de lo humano pero integra, en la dialéctica del hacer, el dominio de lo inorgánico y de las motivaciones biológicas suscitadoras de necesidades: "c'est, si l'on veut que la structure même de l'action comme organisation de l'inorganique". (77).

Los aspectos señalados han querido destacar el enraizamiento de la praxis a niveles más oscuros y primarios que la reflexión (biológico e inorgánico). A partir de esta aceptación, no se asigna a estos planos ni una inoperancia ni tampoco una autonomía total (Lévi-Strauss.)

Entendemos que es precisamente sobre este aspecto que recae la concepción de Lévi-Strauss, admitir zonas de teleología inconsciente autónomas a los niveles reflexivos.

Sartre, al referirse a lo que se ha denominado niveles primarios, no los considera como simples factores neutros sin acción directa. Por lo contrario, se advierte en estos órdenes, relaciones, interconexiones y destotalizaciones frente a los cuales la praxis sufre el poder de lo constituido.

Cristina Arregui de Dell'Oca

NOTAS

- SARTRE, JEAN-PAUL. — *Critique de la Raison Dialectique*. Gallimard, París, 1960. CRD.
- SARTRE, JEAN-PAUL. — *L'Être et le Néant*. Gallimard, París, 1949. EN.
- SARTRE, JEAN-PAUL. — *Situations, IV*. Gallimard, París, 1964. S. IV.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. — *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964. PS.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. — *Anthropologie Structurale*, Plon, París, 1958. AS.

- | | |
|-------------------|---------------------|
| (1) EN, pg. 188 | (40) CRD, pg. 243 |
| (2) CRD, pg. 754 | (41) CRD, pg. 239 |
| (3) CRD, pg. 95 | (42) CRD, pg. 249 |
| (4) CRD, pg. 131 | (43) CRD, pg. 373 |
| (5) CRD, pg. 145 | (44) CRD, pg. 190 |
| (6) CRD, pg. 140 | (45) CRD, pg. 227 |
| (7) CRD, pg. 139 | (46) S. IV, pg. 422 |
| (8) CRD, pg. 140 | (47) CRD, pg. 189 |
| (9) CRD, pg. 141 | (48) CRD, pg. 181 |
| (10) CRD, pg. 140 | (49) CRD, pg. 185 |
| (11) CRD, pg. 140 | (50) CRD, pg. 403 |
| (12) CRD, pg. 142 | (51) CRD, pg. 453 |
| (13) EN, pg. 135 | (52) CRD, pg. 417 |
| (14) CRD, pg. 103 | (53) CRD, pg. 422 |
| (15) CRD, pg. 142 | (54) EN, pg. 171 |
| (16) CRD, pg. 143 | (55) EN, pg. 172 |
| (17) CRD, pg. 145 | (56) CRD, pg. 181 |
| (18) CRD, pg. 156 | (57) CRD, pg. 157 |
| (19) EN, pg. 47 | (58) CRD, pg. 494 |
| (20) CRD, pg. 149 | (59) CRD, pg. 494 |
| (21) EN, pg. 167 | (60) AS, pg. 30 |
| (22) CRD, pg. 122 | (61) CRD, pg. 494 |
| (23) CRD, pg. 173 | (62) CRD, pg. 140 |
| (24) CRD, pg. 174 | (63) AS, pg. 67 |
| (25) EN, pg. 231 | (64) AS, pg. 71 |
| (26) EN, pg. 588 | (65) AS, pg. 75 |
| (27) EN, pg. 389 | (66) AS, pg. 25 |
| (28) CRD, pg. 189 | (67) AS, pg. 65 |
| (29) CRD, pg. 132 | (68) AS, pg. 306 |
| (30) CRD, pg. 286 | (69) AS, pg. 308 |
| (31) CRD, pg. 285 | (70) AS, pg. 309 |
| (32) CRD, pg. 286 | (71) PS, pg. 365 |
| (33) CRD, pg. 262 | (72) CRD, pg. 146 |
| (34) CRD, pg. 181 | (73) CRD, pg. 176 |
| (35) CRD, pg. 185 | (74) EN, pg. 198 |
| (36) CRD, pg. 286 | (75) EN, pg. 199 |
| (37) CRD, pg. 374 | (76) CRD, pg. 286 |
| (38) CRD, pg. 289 | (77) CRD, pg. 286 |
| (39) CRD, pg. 284 | |

LA SINTESIS DE PEDRO FIGARI

Advertencia.

La primera impresión de acercamiento al quehacer multiválido de Pedro Figari puede diluir la real fuerza motriz de su vida dinámica en una engañosa, brillante dispersión. Las huellas de otros aspectos de su personalidad (pintor, educador, ateneísta, poeta, narrador) presentan una dimensionalidad en cierta medida conexa, pero difícilmente inteligible en cuanto a su unidad. Sin embargo, la posible dispersión proviene de nosotros mismos y no del autor. Que Figari comenzase a expresar su pensamiento filosófico cuando ya se le reconocían públicamente otros de esos aspectos personales señalados no indica, en sí, más que una prioridad temporal de *nuestro* reconocimiento valorativo. Pero de ningún modo certifican una forzosa prioridad de elaboración en Figari.

Es cierto que el encuentro con esa fuerza unificadora de su personalidad se insinúa en su acción y se vislumbra en su pintura. Pero se conoce con certeza sólo en sus escritos. Los *aspectos* figarianos surgen ahí, en su obra escrita, con una profundidad unitaria de filósofo consecuente. Arturo Ardao escribía en 1956.

Pedro Figari (1861-1938), célebre en los dominios del arte, en su condición de gran figura de la pintura americana contemporánea, es asombrosamente desconocido, en su propio país, como pensador. (1)

Algo más de una década después —y debido especialmente a la inquietud del propio Ardao— hemos podido tener la edición de *Arte, Estética, Ideal* (1960) que, a pesar de las dos ediciones en traducción francesa, faltaba de nuestras bibliotecas en el idioma original desde la aislada edición montevideana de 1912, y la valiosa recopilación de otros escritores (de 1900 a 1928) en el volumen *Educación y Arte* (1965). Con todo ello es factible ahora una perspectiva figariana.

(1) Auct. cit.: "La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX", pág. 119. F. C. E. México-Buenos Aires, 1956.

Lo que se leerá en estas páginas no es —ni pretende ser— más que una aproximación a otra obra insólita en el pensamiento nacional: *Historia Kiria*. Se trata del último libro de Figari publicado en vida del autor (en 1930). Figari volvería en 1933 a Montevideo para permanecer aquí hasta su muerte, ocurrida en 1938. Las punzantes líneas de *Historia Kiria* pueden considerarse, pues, como la última síntesis, profundamente madurada, de las ideas-eje sobre las que se movió la totalidad de ese su quehacer multiválido que he mencionado antes.

I. LO CIRCUNSTANCIAL EN "HISTORIA KIRIA"

I, 1. Estructura.

Historia Kiria se compone de una noticia prologal, treinta y nueve capítulos sin aparente ordenación temática y un final "a manera de epílogo".

En la *noticia prologal* Figari determina el grado ficcional de su obra al detallar al lector cómo ha venido a sus manos la 'historia'. Cierta mañana pasea el autor "por los malecones del Sena en procura de algo, según ocurre tan a menudo, sin saber qué" cuando oye retazos de un diálogo. Un hombre rechaza la oferta de un viejo manuscrito ilegible, en el que no parece interesarse a pesar de los esfuerzos que hace el vendedor, "un mugriento bolichero", por colocarle esa curiosidad. Se aleja el pseudocliente con indiferencia. El vendedor invita entonces a Figari a ver el texto: unas hojas —de "atildada caligrafía"— escritas en lengua desconocida y marginadas por abundantes dibujos aclaratorios. El autor regatea y refunfuña "según debe hacerse siempre en caso de ganga, para despistar". Pero ya ha intuído que el valor del incunable rebasa los 120 francos que se le piden. Y con la corazonada del descubrimiento va a visitar a su amigo Alí Biaba, experto poliglota. Alí confirma la importancia de la compra. Apenas fija "sus ojos divergentes" en las hojas grita entusiasmado: "¡La historia del pueblo kirio! ¡Por Builah, qué hallazgo!... Está escrita en viejo caldeo...". En esos momentos Figari se *entera* por intermedio de Alí de la existencia de aquel pueblo, el más original e interesante de la más remota antigüedad". De inmediato ambos se dan a la tarea de la traducción. Alí Biaba traduce en alta voz y Figari comienza a tomar notas ⁽²⁾.

Con este breve relato ambientador se ha introducido al lector en el apartado bagaje cultural y anecdótico de la famosa nación. El armado ficticio juega así con un triple plano presentacional:

(2) *Historia Kiria*, pág. 26. Ed. Le Livre Libre. París, 1930.

1/ Lo que se leerá en el libro será, sustancialmente, un conjunto de fragmentos de la historia del pueblo desaparecido. Cada capítulo irá precedido de uno o varios pensamientos de personajes kirios de fama. Se esclarecerán algunos puntos con trazos de los (cuasi-platónicos) diálogos de Faraonte.

2/ Pero habrá, además, una reproducción —en notas— de las aclaraciones que Alí Biaba hace al texto durante la versión oral.

3/ Y al mismo tiempo el autor añadirá "las impresiones y comentarios" que le sugiere esa versión a medida que se hace ⁽³⁾.

De esta manera Figari pone la acotación erudita —como norma— separada del texto y en boca de Alí; no en vano Krami, el abuelo del traductor, fue "el más ilustre de los historiógrafos de su país". Mientras que las impresiones del *propio* Figari tendrán cabida en el texto mismo. Con un paralelismo fácil de detectar. Porque la fórmula figariana de acercamiento al siglo XX aparecerá siempre precedida de un "En estos días...", de un "Según se estila hoy día...", o de alguna cláusula similar.

Los 39 capítulos que siguen se detienen en la reconstrucción de los usos y costumbres, artes, ocupaciones y demás actividades del pueblo kirio, borrado del Pacífico por un cataclismo sin precedentes —la isla "se sumergió, de pronto (...) en bloque, sin dejar vestigio alguno" ⁽⁴⁾— en el siglo XIII antes de nuestra era.

El epílogo lo dedicará Figari a exponer someramente la primera impresión general que le ha causado el contacto con ese pueblo extraordinario.

I, 2. Lo singularizante.

Ab extra, *Historia Kiria* presenta, en general, los rasgos esquemáticos (país exótico, sociedad feliz, bienestar comunitario, exposición ideológica del autor) típicos de toda utopía escrita. Y como tal debe catalogarse la obra en principio.

La *circunstancia kiria*, sin embargo, acusa caracterizantes que la singularizan. Cada detalle en ella se destaca del denominador común. Desde las ilustraciones (más de doscientos, divertidísimos dibujos de embigotados kirios casi simiescos, indefectiblemente munidos de pipas enormes) hasta el casual encuentro del manuscrito. Y todo a través de un humor vertido línea a línea. Una cálida ironía que jamás llega a rozar la herida insultante.

(3) Ibidem, pág. 11, nota.

(4) Ibid., pág. 13.

Hay, además, otra divergencia fundamental. El pensamiento utópico que se nos ha dado plasmado en comunicaciones escritas desde Platón a nuestros días reviste símbolos estéticos diversos. Pero —sea cual sea— el ángulo elegido, la visión contrastada con el mundo de la contemporaneidad que los autores reflejaban en todas ellas resaltaba adusta, condenada, casi irredimible. La realidad circundante rastrera, sin alas. La concreción de lo utópico —aunque no imposible— bastante lejana. En la utopía de Figari, por el contrario, el siglo XX realza sus equivocaciones en la ampulosa transferencia de valores que ha pretendido. “La mentalidad humana” —nos dirá— “se encandiló con sus visiones.” Y por ello ha olvidado su verdadera posición en la naturaleza, en el mundo. ⁽⁵⁾

La utopía clásica necesitaba para la transformación soñada innumerables generaciones de espera. Al lado del contenido de la pólis platónica, del pensamiento teológico agustiniano, de la hermosa ciudad del sol, de la inteligencia de los habitantes de la Nueva Atlántida, de la propia Utopía, la actualidad contemporánea de los utopistas agonizaba a varios años luz de desesperanza. La *realidad kiria*, por contraste, no muere en la amargura de lo inalcanzable a un relativo corto plazo. Enraizada en la vida misma, se afianza en la concreción positiva de una educación que puede comenzar, si lo deseamos todos, en las próximas generaciones. En la de nuestros hijos o en la de nuestros nietos.

Quiero subrayar por ello que Figari expone en *Historia Kiria* todas sus ideas en *aplicación*. En marcha, por decirlo así, por medio de un organismo social viviente. Cada una de esas ideas surgirá en la obra *a través del hecho de sus resultados en una sociedad dada y no a través de la teoría*. Pero, indefectiblemente, si se examinan uno por uno esos enfoques o resultados, se encontrará de inmediato la idea-causa en cualquiera de los libros anteriores de Figari.

I, 3. *Anacronismos. Alusiones. Nomenclatura.*

Antes de adentrarnos en detalle en el texto mismo, enumeremos los últimos rasgos externos que añaden algunos otros elementos circunstanciales a *Historia Kiria*, la obra dedicada por el autor “a los que meditan sonriendo”, ⁽⁶⁾ porque de esta manera entenderemos mejor el tono humorístico que mencionábamos antes.

(5) Ib., pág. 267. La misma idea central se repite a través de la obra varias veces. Con frecuencia Figari llamará *espejismos* a esas visiones, término que utilizaremos también en estas páginas.

(6) *Historia Kiria*, Dedicatoria; ed. cit. supra. En *El Arquitecto*, Ensayo Poético con acotaciones gráficas, pág. 63, Ed. Le Livre Libre, París, 1928, se leen estas líneas:

“...a los que han aprendido a vivir,
“se les ve tan a menudo reír, o sonreír bajito, sonreír, sonreír...”

De los *anacronismos* hace Figari uno de sus mejores artificios. En una nación que —en sus dos sentidos— llegó “a descubrir la pólvora” antes que ninguna otra, no pueden llamar la atención kirios “con gafas”. Ni tampoco que el entretenimiento nacional masculino sea el uso del tabaco y el fumar en pipas de avanzadísimo diseño contemporáneo. No esperemos tampoco que los pies de los kirios vayan desnudos; están calzados “con zapatos con puntera y buen tacón”. Como instrumentos musicales perfeccionadísimos, los kirios conocían, entre otros, el piano, el órgano, la guitarra y el violín. El extendido uso del “pijama” los colocaba a un paso de nuestra comodidad nocturna... La enumeración sería interminable. Basta, en cierto modo, ver las ilustraciones para notar el parentesco de la vestimenta kiria con la de los *gauchos* y *chinas* de la campaña uruguaya (como en el capítulo dedicado al baile).

Las *alusiones* irónicas a instituciones, a situaciones nacionales, a sucesos de los que Figari ha sido testigo al menos indirecto, asegurarían, por sí mismas, material para un estudio histórico que escapa, desde luego, al marco de este trabajo. Insinúo algunas. El capítulo de apertura hace referencia a un “Instituto Geográfico” nacional que aborta antes de nacer. ⁽⁷⁾ El estado paternalista que quiere encontrar empleos para todos es contrapuesto al frugal estudio kirio. ⁽⁸⁾ Tampoco los kirios se veían molestados por promesas oratorias incumplidas en política. Por ley todo orador debía llevar en Kiria una libreta en la que constaban su programa de acción y cómo lo había cumplido en períodos legislativos anteriores. Esta libreta podía ser inspeccionada por cualquier ciudadano en el momento que deseara. Las referencias a la escuela, al “velorio” ⁽⁹⁾ y a otros incontables puntos como el de que la gente en Kiria era feliz “porque no existían oficinas y comisiones para todo” ⁽¹⁰⁾ tienen, sin duda, aparte de su validez universal, una cercanía que no se nos escapa en ningún momento.

Casi todos los *nombres* presentan una terminación latina (masculina o femenina). Pero a este respecto la imaginación de Figari ofrece una inequívoca nomenclatura de doble juego. En primer término, están los nombres clásicos, históricos o conceptuales de obvia relación con lo que se escribe. Se da, por ejemplo, una línea de reyes llamados *Americus*. En la alusión al Instituto ya mencionado, el rey es *Colonius III*. Uno de los primeros reyes —algo despótico— que era filósofo oficial y fue destronado, se llamó *Potestas*. Los kirios disfru-

(7) *Historia Kiria*, ed. cit., pág. 13. En 1915 se había vuelto a reinstalar en Montevideo el Instituto Histórico y Geográfico cuya fundación databa de 1843.

(8) Ibidem, pág. 73.

(9) Ibid., pág. 108.

(10) Ib., pág. 25.

taban de sabios de la talla de *Jubilius*, *Sagacius*, *Hispanius*.⁽¹¹⁾ *Petardus* fue el monarca que reglamentó el uso de la pólvora. Cuando aparece un poeta complicado —los kirios no gustaban sino de composiciones rimadas muy sencillas— su nombre será *Nefastus*. Las vacuidades en lo que respecta a la religión aparece en nombres de teólogos como *Pamplinio* o en la común invocación jocosa a *Pamplirius*. En segundo término, la obra evidencia un *acervo de nombres de paternidad rioplatense*. El rey *Petizus I*, el músico *Macaneo* (que sólo “podía hacer macaneanismos”), el sabio *Otario* que por empeñarse en usar (mal) la pólvora terminó sus días ajusticiado, el sabio *Vicenzio* que aconsejaba hacerse el desentendido para sacar provecho... etcétera. Desde luego, *Ali Biaba* mismo, esencial ayuda en la traducción de la obra, alude al clásico Alí Babá, el descubridor de los tesoros ocultos por los ladrones en la montaña. Al hacer posible la erudita traducción, Alí Biaba es el poseedor del “¡Sésamo, ábrete!” mágico que abrirá las puertas a la riqueza moral de los kirios. Pero inclusive desde el título (*kiria* y *kirio* se conectan a *kyrios*) se nos da una clara pauta de lo que será la vida de ese pueblo. En muchísimas ocasiones se habla de los kirios en el texto como de verdaderos señores de sí mismos. Dueños y señores de la naturaleza, de su vida, de sus acciones, de su pensamiento, los kirios nos darían así la lección de ser, por antonomasia, los únicos hombres dueños y señores verdaderos de su destino humano.⁽¹²⁾

II. LOS ESQUEMAS UTOPICOS

II, 1. El hombre en el mundo.

¿Qué representa todo esto que hemos enumerado someramente en la parte anterior? ¿Qué esconde, en realidad, la anárquica apariencia de los capítulos de *Historia Kiria*, esa historia contada por Figari “a los que meditan sonriendo”?

(11) La aparición de “Junkarolus”, sensato sabio de Kiria, tal vez sea una pseudonimia o de su hijo Juan Carlos. No olvidemos que la confrontación de ideas con su hijo, arquitecto de profesión, era algo más que una mera ayuda moral. La muerte de J. C. ocurrió el 6-XI-1928, semanas antes de la aparición de *El Arquitecto*. La dedicatoria de este último libro lo recuerda así:

“A la memoria de Juan Carlos Figari Castro.
“Alma templada, animosa y buena, de combativo;
“creador audaz, autónomo y másculo, americano,
“a ti van las páginas de este mi ensayo.
“Mi ofrenda es ante todo reverente; y de cariño
“al camarada, al colaborador y al hijo amigo.”
Pedro Figari.

(12) Véanse págs. 25, 30, 32, 163, et passim. La dignidad de ser “simplemente humano”, tan ligada a la tesis de Figari, había aparecido desde luego en *Arte, Estética, Ideal*. Y en el poema “Cosmos”, de *El Arquitecto* (ed. cit. supra, pág. 14) nos dice que por más que intente encontrar solución al “misterio” sólo

“...vislumbro e intuyo la excelsa infinitud del mundo,
“y aquilato mi dignidad de vertebrado vertical.”

Una sólida esquematización. La confrontación de ideas, opiniones y comentarios en el estudio de la Plaza del Panteón que dieron vida al libro, según afirmaba Ronze hace unos años en una conferencia dictada en Montevideo⁽¹³⁾, se ajusta una y otra vez a fijar con precisión nuestro exacto lugar en la naturaleza, en el mundo. Todo el pensamiento de Figari vive con el hombre, con el entorno de su mundo, con la estructura social que lo envuelve. Ya señalaba antes que todos los puntos examinados por Figari en sus obras anteriores reaparecen en *Historia Kiria* en los hechos. Digamos que el pueblo kirio es un conjunto de hombres que actúan, piensan y viven de acuerdo a la filosofía de Figari. Son lo que *podría ser* la humanidad si se aplicaran sus ideas.

“Ni el propio gusano que serpentea tan penosamente y que avanza con lentitud desesperante, por más inteligente y agudo que lo supongamos, querría cambiar su estructura orgánica”,

había escrito Figari ya en las últimas páginas de *Arte, Estética, Ideal*. Y, casi al final de la obra, insistía:

“Todo es “vida” en realidad. Todo lo que ha existido existe, y no puede dejar de existir, de una u otra manera, por cuanto no puede haber creación o destrucción de energía. Estos dos elementos, por lo demás, inseparables —substancia, energía— son la vida, pues; vale decir, lo que ES.”

De ahí que el propio misterio de la muerte se disipará

“El día que el hombre pueda formar conciencia acerca de la vida superior que le ha tocado vivir como ser evolutivo...⁽¹⁴⁾

En *Historia Kiria* observamos claramente cómo los kirios habían formado ya esa conciencia. Consideraban *el hecho de la muerte* en su verdadera dimensión. Ni tenía la importancia angustiosa que nos han legado los sistemas filosóficos, ni la falsamente consoladora visión religiosa que destruye el goce del *hecho de la vida* en aras de una fatalidad ineludible. En Kiria, la muerte —hecho natural— se tomaba como una negación “o sea (como) el cese de la individualidad, librada en sus despojos a las transformaciones que rigen la vida cósmica”; y las transformaciones que rigen la vida cósmica, son cambios modales de la substancia-energía indestructible, incambia-

(13) En la Academia Nacional de Letras de Montevideo, el 27 de octubre de 1960. Existe relación de ella en la prensa de Montevideo del 28-X-1960.

(14) *Arte, Estética, Ideal*, Tomo III, págs. 195-196; 204. C.C.U. vol. 33. Montevideo, 1960.

ble. La negación de nuestra individualidad vital como individualidad humana no implica nuestro aniquilamiento tan temido. No es que *volvamos* a ser. Es que jamás dejamos de ser otra individualidad vital distinta. La posición kiria imbuída de esta *realidad* destruye así el mito de que el temor a la muerte sea instintivo. Lo *instintivo*, apunto Figari, es el amor a la vida, el *instinto vital*. Por el contrario, el horror a la muerte es una anomalía. Una psicosis colectiva derivada de la anormal "predisposición a la quimera" de la inmortalidad con premios y castigos. ⁽¹⁵⁾.

Hacernos verdaderamente conscientes de esta nuestra situación en el mundo traduce la máxima aspiración figariana. La triple desubicación del hombre en el terreno de las ideas (filosofía, religión), en el de sus relaciones sociales (moral, sociología, derecho...), en el campo de su quehacer (ciencia, arte) proviene de que ha querido buscar su dignidad antropológica fuera del lugar que le corresponde; fuera de su realidad-verdad. ⁽¹⁶⁾ Somos vida, antes que nada. Una vida que no puede deslindarse del todo vital que es la naturaleza. Y hemos de concebírnos así, "como elementos integrantes de ella", de la naturaleza. ⁽¹⁷⁾ La problemática creada en torno a nuestra singularidad de estar en el mundo, a nuestra superioridad sobre la naturaleza y seres o partes de ella, contrasta con la realidad-verdad misma. Es un pseudo-problema, en suma, que amarga nuestra existencia innecesariamente y nos impide progresar humanamente.

El kirio, contrariamente, se había centrado en su realidad-verdad. Por eso resultaba de agudo ingenio y de imaginación contenida. Y se enfrentaba a los hechos "sin alas de cóndor ni de buho". Sus anhelos y deseos componían un mosaico escalonado de medida. Sin premuras agobiantes, su mayor deleite y su mayor orgullo era VIVIR. ⁽¹⁸⁾ El kirio cultivaba la tranquilidad porque eso le permitía disfrutar de su existencia. De ahí su mentalidad, estrictamente positiva. Las ideas, según el *buen sentido* positivista, no contaban sino por su demostración cabal. Lógicos positivos igualmente, los kirios "intuían las causas mirando hacia atrás y hacia abajo, según van las capas geológicas, e iban así de lo complejo a lo simple, y no al revés, como nosotros". ⁽¹⁹⁾ Por ello pedían con frecuencia el "ké" de algo. Una espe-

cie de realidad-medida de lo que les parecía abstruso. Y ningún argumento podía convencerlos para que hicieran algo que pudiera ser mejor de lo que les convenía. En un corto espacio aceleraron de esta manera la evolución natural, "sin perder contacto con la realidad que es en definitiva lo que nos sustenta." ⁽²⁰⁾ Debido a esta centralización en la realidad cualquier otra ideología a la que no se pudiera *pedir el ké* se evaporaba ante una sonrisa kiria. Para los kirios hablar de las ideas de fe, de sumisión humilde a un ser supremo, carecían de realidad. Conscientes de su posición en la naturaleza no imploraban nada a nadie. Sencillamente trataban de proceder bien. La conciencia de saberse poseedores de "una misión orgánica en la naturaleza" les bastaba para considerarse todo lo suficientemente divinos que necesitaban. ⁽²¹⁾ Tampoco cabían en la mente kiria las ideas de agradecimiento a deidad alguna. ¿A quién o a cuál? — habrían preguntado. En cuanto podía ser medido por el *ké*, el hecho de la vida no era atribuible más que al cuidado, a la colaboración prestada a la evolución natural por los kirios precedentes. El único monumento que habían levantado en la capital de la isla tributaba reconocimiento social a la primera pareja humana con estas palabras: "A nuestros precursores-progenitores, salve." Lo demás, lo que no podía ser medido por el *ké*, como el origen divino, se consideraba irremisiblemente "nube"; esto es, algo tan impreciso que no podía ser jamás verificado. Por otra parte, el mejor modo de agradecer la vida para los kirios era disfrutarla. Nada más ilustrativo como prueba del razonamiento al respecto que *el ejemplo de la pipa*, la respuesta dada por los isleños en las contadas ocasiones en que alguien (algún extranjero) recurría con insistencia sobre el punto.

"Si usted me regala una pipa, y yo, en vez de disfrutarla, me paso el día jeringándolo para darle las gracias, usted concluye por fastidiarse; y si todavía le pido que me la cargue, es claro que nuestros tratos concluirán mal." ⁽²²⁾

No estaban interesados en la existencia de verdades *sobrenaturales* de ninguna especie, porque lo maravilloso era precisamente aquello que tenían en sus manos: su *natural* vida diaria. Por eso, la paradoja final de Figari: los kirios constituían el grupo social más religioso de la tierra "pues cumplían religiosamente sus deberes naturales." ⁽²³⁾

(15) Ibidem, págs. 126-127 y 62-63. Historia Kiria, pág. 105 y nota.

(16) Historia Kiria, ed. cit., pág. 34. En la pág. 21 también nos habla de realidad-hecho. Y en El Arquitecto nos dirá que canta sus versos "con briznas de verdad-hecho en la mano..." (ed. cit. supra, pág. 13). Estos tres conceptos realidad-verdad-hecho tienen en la práctica el mismo alcance fáctico en Figari. Representan "lo que es", tal como es, evidente por sí mismo.

(17) Historia Kiria, ed. cit., pág. 267. La misma idea en las págs. 30, 44, 45, 55, et passim.

(18) Ibidem, pág. 18.

(19) Ibid., págs. 22 y 34.

(20) Ib., págs. 23 y 21.

(21) Ib., págs. 30, 32 y 39.

(22) Ib., págs. 201-202 y 42-43.

(23) Ib., pág. 48.

Del mismo modo se encaraban otros puntos que tienden, según Figari, a desvirtuar la situación humana en especulaciones inútiles. En el terreno del derecho consideraban que "se nace sabiéndolo, por ser algo de buen sentido y de buena fe." (24) No debe asombrarnos, pues, que los kirios ante una transgresión concreta del derecho natural no especulasen sobre si la personalidad del transgresor era "heredada" o no. Examinaban la transgresión en sí, "el acto, más que la excusa". Y el propio pueblo kirio era en muchas ocasiones el policía y el juez. (25)

La gloria mayor de un kirio, en resumen, era la satisfacción de saber disfrutar de los bienes de la vida sin preguntar ni esperar más (o menos). Despreciaban por tanto la ridiculez de los monumentos y de todo lo que tocaba a la gloria póstuma. Los congéneres vivos eran los que debían —y en esto se hacía gran hincapié— "asumir la representación del muerto" y ser dignos sucesores de él, cada uno en el puesto de privilegio que le correspondía en la evolución natural de la especie. (26)

Como puede observarse la unidad del pensamiento figariano es constante y precisa. El Hombre, organismo natural, ser biológico por esencia, elemento de la naturaleza, ha perdido artificialmente el contacto con lo que en realidad le da la verdadera felicidad: su participación con la naturaleza. La especulación ha ido complicando su vida cada vez más. En la actualidad estamos ya tan alejados y ajenos a la vida natural que no entendemos lo más simple porque hemos tergiversado todo en el falso envanecimiento de creernos superiores. Lo que era sólo una cuestión de organización pura y simple en la naturaleza (nuestro puesto en el cosmos) pasó falsamente a tenerse (y a sostenerse con argumentos) como la esencia misma del hombre. (27) Pero esta transferencia de valores

(24) Ib., págs. 20-21.

(25) Ib., pág. 25.

(26) Ib., pág. 195.

(27) Ib., pág. 267. Lo mismo en *Arte, Estética, Ideal*: "Se ha pretendido sustraer al hombre de la naturaleza, sin advertir que está sometido a sus leyes como un insecto, como un grano de arena. Se ha pensado que para el hombre, dada su excepcionalidad, puede punto menos que faltar a las leyes naturales, que eludir una ordenanza, y toda vez que se ha intentado una transgresión, han debido palparse las consecuencias más lamentables." (Ed. cit. en nota 14, vol. III, pág. 56).

—En *Educación integral* (1918): "El hombre, como la planta, requiere un ambiente favorable para prosperar. Si se asocia es, justamente para obtener las ventajas de la mancomunación del esfuerzo, que multiplica los resultados; pero así como este propósito socializador forma aquel ambiente auspicioso, que aprovecha a la sociedad y al asociado, toda transgresión individual tiende a disolverlo, porque atenta al interés común, y, por lo propio disocia. Esta es la guía orgánica de los hombres y los pueblos en evolución, y por eso es que los actos encaminados en el sentido de esta ley biológica perduran, en tanto que los demás no prestan más concurso que el aleccionamiento del fracaso." (Cfr. *Educación y Arte*, págs. 163-164. C.C.U. Vol. 87. Montevideo, 1965).

—En *Plan General de Organización de la enseñanza industrial* (1917): "Es que, por más que se intente substraer la acción a sus fines biológicos, tiene en definitiva que someterse a la ley natural, y ceñirse a ellos." (Ibidem, pág. 107).

tiene su castigo en nuestro siglo. El progreso científico y las aplicaciones técnicas consecuentes encierran el contrasentido de todo el espejismo actual de lo humano. Nos arrastran, nos llevan adelante a empujones demasiado rápidos en vez de ser nosotros los que impulsemos y ayudemos al progreso.

Para Figari, el proceso evolutivo de la naturaleza es lento, seguro, definitivo. Pero al abandonar esa sabia vía biológica nos vemos obligados a no madurar nada. A modificar continuamente lo adquirido, en el vértigo del progreso. Por eso jamás llegamos a convertir las *opiniones* en *convicciones*. Y, como resultante, nuestras posiciones ideológicas se resienten de una complicación indefinida que no posee la suficiente firmeza para construir. Porque al proceso evolutivo hemos de impulsarlo nosotros, de acuerdo a esas características reales que tiene: lentitud, seguridad, definitividad. (28) Esta idea capital de que debemos coadyuvar a la evolución natural de la especie se encuentra repetidas veces en los escritos de Figari. En verdad le lleva en cierto momento a modificar el concepto spenceriano de la evolución pasiva. (29)

Tenemos delineado, en contraposición con el panorama kirio, el esquema del mundo presente. Los problemas se suceden en él a un ritmo agobiante, enloquecedor. Y en sociología, en política, en moral, vivimos pendientes, cree Figari, de la ilusión de una última corriente *salvadora*. En espera de que ella ordene y organice nuestro futuro que sabemos descorazonador. ¿Qué posición debe y puede adoptar el hombre, en este caso, "para salir con honor del enredo social y político en que nos hallamos sumidos, para aplicarnos a la obra básica de la organización humana integral, tan inconscientemente descuidada"? (30)

Volvamos de nuevo la vista al ejemplo viviente de la realidad kiria.

(28) *Historia Kiria*, ed. cit., pág. 268.

(29) En *Arte, Estética, Ideal*, encontramos: "Las ideas retrospectivas, que magnifican desmedidamente el pasado, no permiten apreciar en toda su magnitud los progresos alcanzados, ni los beneficios que de ellos derivan, y es por eso que nos engaña "la realidad de la evolución"; engaño en que también han caído los más eminentes pensadores." (Ed. cit., III, 29 y 60).

—En *El Arquitecto*:

"El gigante afán de nuestra muerte propia y afán individual y perdurable
"nos impide ver que también somos agentes en ese laborar eterno..."

(Poema "Prehistoria", ed. cit., pág. 23).

—Véase también la repetición de esta idea en *Educación Integral* (en el vol. antes citado de "Educación y Arte", pág. 167).

(30) *Historia Kiria*, ed. cit., pág. 269.

II, 2. Realidad - Naturaleza.

Una delegación de sabios y teólogos extranjeros compareció en cierta ocasión ante el rey Petizus I “el Filósofo” para “comunicar soluciones y secretos de gran trascendencia”. Los sabios intentaron impresionar al rey con la penetración del Misterio. Uno de ellos —Abdul— no encontró mejor modo de profundizar la entrevista que hacer referencias a su ombligo y al asombro que le producía contemplarlo y poder intuir así una cosmovisión perfecta. Por supuesto, el encuentro intelectual fracasó en pocos minutos. Mientras el regocijado rey trataba de sobreponerse a su risa, su esposa penetró en el salón, llena de curiosidad.

“Dime, Petizus”, —le dijo— “¿se aclaró por fin el Misterio? —No, querida —repuso el rey, comprimiéndose— son cada vez más densas las tinieblas a ese respecto. Si se llama Misterio a lo incomprensible, habrá para rato, mi amada Kizaura; pero yo prefiero llamar a eso Naturaleza, no sin tratar de ir comprendiéndola cuanto me sea posible, ni sin dejar de disfrutarla aunque no pueda comprenderla perfectamente, mientras Abdul contempla su propio ombligo.” (31)

Aquí está formulada la solución kiria. El kirio dejaba amablemente la especulación visionaria para otro momento (que nunca llegaba). La síntesis de la realidad kiria era lógica y breve. La vida era un corto pasaje por la felicidad de la naturaleza. La felicidad, cumplir con el deber. El deber, vivir según es debido. Y el primer deber, vivir y disfrutar de la vida. (32)

En este círculo feliz los kirios “al conformarse con la noción del deber cumplido, dado que sus ‘ideales’ no eran irrealizables (...) se ofrecían como coartífices en la naturaleza, erguidos, serenos, con la plenitud de dioses.” (33)

Desde luego este sentido de la realidad-naturaleza estaba dado ya desde la infancia por la educación. Todo era escuela en la isla. Los hijos ni eran una carga social ni un estorbo. Se les tomaba ya desde el nacimiento como *unidades útiles*. Por acto de simple cordura se operaba así una selección natural realmente científica. Las madres ayudaban la obra de la naturaleza no escatimando, por su parte, perfeccionarla “con algunos coscorrónes”. Y era considerado inmoral el acumular riquezas para que la descendencia tuviese una tranquila ociosidad. Cada kirio debía saber valerse por sí mismo

cuanto antes y agradecer a sus antepasados y a sus padres el único legadopreciado del hombre: la vida. La manualidad y la mentalidad de los niños se ejercitaba en la escuela —a cargo de ancianos e inválidos— para los que ser maestros representaba el título más honroso, de tal manera que pasaban los niños de la escuela a la vida sin notarlo. (34) En las aulas se trataba, ante todo, de formar en el niño o en la niña

“...conciencia acerca de la dignidad de la especie humana, de la estimabilidad de la vida y de las ventajas que ofrece para el hombre la vida de sociedad. Para el kirio no tan sólo era digna de ser vivida la vida del ser más seleccionado y capaz en la naturaleza, del que ocupa una jerarquía de elección, sino que se la debía apreciar, y mucho.” (35)

En esta docencia nacía el optimismo casi innato del kirio. El resto lo aprendía en la vida de la isla, la gran escuela de la vida natural, donde no existía publicidad, como entre nosotros, para los escasos delitos públicos, con lo que se evitaba todo aprendizaje de ellos por la juventud. (36)

Con estos antecedentes la moral a toda prueba de los kirios se substraía a la problematización, a las sutilezas fluctuantes de los extranjeros. Las distinciones tradicionales que —quieran o no los moralistas— pervaden aún el pensamiento ético (Summum Bonum, Bonum Utile, Finale, Honestum, Commune, Morale...) habían desaparecido en Kiria. Al ser el buen sentido el principal guía de su conducta social y privada en todo instante, no habían distinguido “la moral de la ley, de la ética ni de la propia humanidad”. De esta forma, dotados de su buen sentido y convencidos de su gran dignidad, poseían una regla áurea indestructible:

“...trataba(n) de discernir lo sensato y lo honesto, en cada caso y con gran parsimonia, y no sin cierto atildamiento, tanto más cuanto que ni podían distinguir claramente lo honesto de lo sensato.” (37)

Habían alcanzado los kirios, por consiguiente, lo que Figari denomina una *conciencia-guía*. Una moral casi ínsita en la especie a través de sucesivas generaciones, avezadas a este tipo de educación. La vida de la naturaleza impone un criterio de selección. Y

(31) Ibidem, pág. 103.

(32) Ibid., págs. 67-69.

(33) Ib., pág. 218.

(34) Ib., págs. 72, 165, 21, 70-74.

(35) Ib., pág. 259.

(36) Ib., pág. 263.

(37) Ib., págs. 22-23.

esto supone "una ética no sólo firme, sino también de muy noble cepa." (38)

Esta es la gran enseñanza del pueblo kirio. El proceso de la organización de la humanidad tiene que comenzar desde abajo, como ellos hacían. Nosotros, subraya Figari, hemos olvidado que la especie humana por ser organismo natural "debe proceder como organismo, lo propio que sus células componentes que lo son también." Esta es "nuestra realidad real". Tenemos que cambiar la mentalidad presente. Volverla del revés. (39) Y la única vía que se nos abre es la de la escuela. Puede objetarse que la labor aumentará hasta tomar proporciones inabarcables. Que este engranaje re-educativo a través de las aulas resultará lentísimo e insuficiente. Figari no ve otro mejor. Porque no se trata de reeducarnos a todos nosotros sino de salvar, al menos, el futuro de la especie. Hasta nosotros, ya se ha echado mano a otros métodos: a los ideales, al misticismo, a la política, a la sociología, al avance científico. La conclusión ha sido el error de creer (contra la naturaleza) que

"todos los hombres pueden ser equiparados en el ordenamiento social por mandato de ley, prescindiendo de las aptitudes, de los merecimientos, de las aspiraciones...",

lo que nos ha enfrentado

"a una igualdad absurda, disparatada, que riñe a cada instante con el hecho, que pretende subvertir el orden natural sin lograrlo, afortunadamente, y es esto lo que mantiene el estado de revolución en estado latente, según ocurrió antes con los regímenes autoritarios, henchidos de arbitrariedad despótica, tiránica, de megalómanos." (40)

La realidad-naturaleza es orden y selección en todo nivel. Imperativo soberano de la vida humana. Cerrar los ojos a esa única realidad de nuestra existencia equivale a un atentado contra la naturaleza; contra nosotros mismos, en definitiva.

II, 3. Unicismo biológico.

Porque en el mundo los seres están organizados de diversa manera, sin que esto signifique más que una complejidad perfectamente ensamblada en la naturaleza. La organización diversificada se debe a la transformación de la sustancia-energía que es indestructible, inmutable "puesto que por más que

(38) Cfr. al respecto no sólo los pasajes de H. K. ya indicados, sino también el poema "Perduración", en *El Arquitecto*, ed. cit., pág. 203.

(39) *Historia Kiria*, ed. cit., págs. 270-273.

(40) *Ibidem*, págs. 271-272.

se modifiquen dichos elementos, no pueden perecer, sino transformarse dentro de la indestructibilidad de la sustancia que permanece inalterable, perennemente." La vida, es una simple modalidad formal; "es la estructura de la individualidad". Sus diferencias fenoménicas, "puras modalidades morfogenéticas". (41)

Lo común, por tanto, a todo ser es su individualidad vital, dada por la sustancia-energía. Todo es individualidad. Desde el elemento más primario hasta las modalidades más complejas. Porque todo elemento sea cuál fuere el grado de organización dentro del orden seleccionario de la naturaleza "cuenta ya con una fracción de energía". (42) Esa fracción de sustancia-energía en la graduación innumerable de modalidades de organización vital que se dan en el mundo —desde las más simples, hasta el hombre que parece ser el organismo más perfecto, más inteligente— implica una conciencia (en los seres más organizados, al menos) y un "principio instintivo", en los de más imperfecta organización. (43)

Esta integral tesis unificadora de Figari, que aparece en *Arte, Estética, Ideal*, asoma también en nuestra *Historia Kiria*, en funcionamiento. El hecho de que la individualidad implique una conciencia, según ha dicho Figari, hace que el resultado de nuestro alejarnos de la realidad (naturaleza) para bifurcarnos en espejismos idealistas nos haya hecho des-naturalizarnos hasta el extremo de asombrarnos de lo que en ese país ocurría, cuando lo que corresponde es reencontrarnos en ese país kirio. En el texto de la obra que examinamos el contraejemplo está dado casi siempre por el asombro del propio Figari ante alguna aclaración de Alí Biaba. Lo que, en el fondo, insinúa Figari, implica 1º) que por elevarnos fuera de nuestro ámbito de entidades biológicas nos hemos deshumanizado totalmente y hemos destruido o desviado nuestro conocimiento, nuestra conciencia y 2º) que hemos perdido conciencia de nuestra individualidad misma en su doble sentido de conciencia psíquica y conciencia moral (conciencia-guía). (44)

Porque hay que hacer notar que en Figari no existen diferencias perceptibles entre conciencia y conocimiento. Las manifestaciones fácticas de ambos se identifican, en su esencia, imposibilitando la distinción excepto con fines didácticos. Lo que impulsa, en consecuencia, a considerarlos una misma realidad. Al hablar de conciencia, piensa Figari, indicamos

(41) *Arte, Estética, Ideal*, ed. cit. supra, III, págs. 198-199.

(42) *Ibidem*, pág. 144.

(43) *Ibid.*, pág. 100.

(44) *Historia Kiria*, ed. cit., págs. 269-270.

—autoconocimiento, y

—conocimiento de lo que es ajeno a nuestro “yo”

(a nuestra conciencia de individualidad).

Los dos son actos o manifestaciones únicas, pues, de una sola identidad real que está supuesta en la individualidad misma. A su vez, esa individualidad está supuesta en la vida. Y la vida, en concreto, es la substancia-energía manifestada en diversos grados orgánicos.

Se va de esta manera delineando una cuádruple igualdad de planos que Figari asume en una totalidad sistemática. Con pequeñas variantes terminológicas esos planos se expresan, por lo común, en binomios reversibles. Ya se habrá observado que hemos venido usándolos (para respetar la terminología figariana) desde el comienzo de este trabajo. Esos binomios aparecen en los escritos de Figari como inseparables, excepto en aquellos momentos en que el autor necesita clarificar el aspecto o punto de mira de cada miembro:

REALIDAD - NATURALEZA

Substancia - Energía

Vida - Individualidad

Hombre - Organismo

Conciencia - Conocimiento

Tomar conciencia de (o conocer) por separado los miembros de esos binomios lleva indefectiblemente a todos los correlacionados y, en los hechos, a la totalidad del conjunto. A partir de cada uno de ellos, Figari estructura tácitamente toda una verdadera Antropología, una Psicología, una Ética, una Gnoseología, una Transfísica, que se integran, sin aristas desajustadas, en un sistema único. Por eso, desde ese ángulo de unicidad, entroncamos en *Historia Kiria* con la raíz misma de la Filosofía de Figari. Lo que en su introducción a *Arte, Estética, Ideal*, ha formulado Arturo Ardao como el *unicismo biológico* figariano. ⁽⁴⁵⁾

III. FIGARI Y EL SIMBOLO “BIOS”

Podemos concluir así que la aparente dispersión capitular de *Historia Kiria* que mencioné al comienzo, de ninguna manera corresponde a lo que fue y es el pensamiento sistemático, monocorde, de Figari. Creo haber señalado con todo lo anterior —de facto, al me-

⁽⁴⁵⁾ *Arte, Estética, Ideal*, ed. cit., Prólogo, pág. XIII.

—El poema “La Vida” (en *El Arquitecto*, ed. cit., pág. 47), afirma:

“Es nuestro deber esencial la vida: es mucho; más aún, es todo;

“es cuanto hay de cierto, único bien efectivo para nosotros.”

nos, como gustaría al propio Figari— cómo hay en *Historia Kiria* la misma unidad temática y la misma unidad expositiva que en el resto de sus obras. La diferencia presentativa estriba sólo en la fórmula elegida esta vez: los esquemas utópicos en lugar de los esquemas ensayísticos. Pero aún ahí —como también indicábamos— *Historia Kiria* difiere de la tipificación de ‘utopía’ tradicional.

Sin embargo, aproximarse a Figari —del que queda fuera de estas páginas un ingente campo por explorar, desde luego— puede presentar un peligro. La repetida concentración terminológica del autor en conceptos que reciben un contenido ya *catalogado* en filosofía y en *ciencia* (positivo/a, energía, evolución, naturaleza, materia...) tal vez induzca a error al desprevenido lector. A primera vista, aquella “fácil tentación de explicar a Figari por Le Dantec” que señalaba Ardao cuando se trata de distinguir lo que hay de biologismo estricto y de vitalismo bergsonismo en sus obras ⁽⁴⁶⁾, puede repetirse en otros pasajes y servir para el entroncamiento fatal de organización con *organicismo*, de materia con *materialismo*, de energía con *energetismo*, de evolución con *evolucionismo*, de naturaleza con *naturalismo*... Nada más apartado de las personalísimas convicciones figarianas. Es cierto que usa esos términos. Pero no es menos cierto que en ningún momento se adhiere a doctrinas o fórmulas aceptadas, en su totalidad. Más aún: apenas nos adentremos en ellos a través de sus escritos veremos que cada término, sin perder —es cierto— algo de lo aceptado, se anima con un contenido de matiz nuevo. Se diría que cada concepto, cada vocablo, sale renovado, vivificado y unificado con otros de la mente de Figari.

Lo más original de su pensar (y lo más arduo, por ello, de detectar) es su aceptación de lo *fáctico* de cada doctrina. En cuanto cada una de ellas —por muy cercanas a su educación que se hallen comienza a apartarse de *los hechos*, a derivar hacia una afacticidad hipotética, Figari la abandona, la rechaza, la modifica.

En este sentido existe toda una escala de rechazos paulatinos. Evidentes en *Historia Kiria* y en *Arte, Estética, Ideal*, principalmente. En ambos libros expone Figari toda una serie de aceptaciones de la actitud ante los hechos del evolucionismo, del energetismo, del naturalismo, del materialismo... y al mismo tiempo subraya su rechazo explícito de lo que esas concepciones u orientaciones tengan de teorización o de especulación afáctica.

Fundamental para entender este aspecto del método que sigue Figari fielmente es el siguiente pasaje de *Arte, Estética Ideal*:

“La piedra de toque infalible para justipreciar la verdad, es la evidencia. Toda verdad que se concreta se presenta

⁽⁴⁶⁾ Cfr. “Figari entre Le Dantec y Bergson”, *Marcha* Nº 1092, 19 enero 1962.

de tal modo clara, que cualquiera puede comprenderla y comprobarla. Aquellas hipótesis (se refiere Figari a las tesis organicistas, materialistas, etc.) en cambio, se ofrecen ingeniosísimas, es cierto, pero no explican satisfactoriamente "los hechos" ni están siquiera al alcance de los más, y debemos creer que entre los partidarios más eximios, como en sus propios autores, dejan lagunas, contradicciones, vacíos y dificultades, hasta para ellos mismos. En esta senda, diríase que volvemos por otros recursos distintos a las mismas grandes quimeras antiguas, que nos confunden en vez de iluminarnos, como ocurre cuando se perfila una verdad, forzosamente." (47)

A esta estricta facticidad se ajusta Figari en todas sus investigaciones. Algo que podríamos llamar, si no nos constara su horror por las catalogaciones, un personal *facticismo metódico*. En el siguiente cuadro he incluido casi la totalidad de esas orientaciones que aparecen en sus obras, conjuntamente con el grado de aceptación (A) y el punto de rectificación o abandono (R). Entiendo que podían haberse añadido otras o subdividido aún más las que apunto, pero ello iría en detrimento de la índole aclaratoria que se pretende.

ORIENTACIONES	A	R
1. Materialismo.	Todo progreso de la humanidad se debe a esta posición, en general (HK, 273).	Pero no tiene una ética, una conciencia guía congruente ni "humana". (HK, 274).
2. Idealismo.		Duda de la existencia de la realidad objetiva, de la existencia, de la libertad. Pretende que se acepten sus "demostraciones" más que las evidencias palpables en todo momento. (AEI, III, 85-86).
3. Realismo.	Buen criterio inicial al aceptar "lo que es". (AEI, III, 67).	Pero no mira la "realidad-verdad" (HK, 270) de que el instinto mismo impulsa al hombre a la "realidad" (AEI, III 26 y 48).
4. Empirismo.	Trajo algo aprovechable: el criterio para la ciencia experimental. (HK, 273).	Pero desconoció la preeminencia de la necesidad orgánica (HK, 274).
5. Cientifismo.	El avance técnico aplicable y la ciencia experimental, grandes avances. (HK, 273).	Pero hay un "prematurismo" científico de "hipótesis no maduras" (AEI, III, 94) y una aturrida eclosión que desconcierta, como consecuencia; demasiada rapidez. (HK, 267-268).

(47) *Arte, Estética, Ideal*, ed. cit., III, pág. 116.

ORIENTACIONES	A	R
6. Biologismo.	El hombre, ser biológico con las mismas funciones de los demás seres biológicos (Passim).	Pero el hombre tiene "unicidad". No es agregado celular; esto jamás explicaría su relacionarse con el mundo. (AEI, III, 80 y ss.)
7. Mecanismo	(Véase "Determinismo mecánico").	
8. Dinamismo.	Todo en la realidad se asocia para la acción. (AEI, III, 155).	Pero la acción no es simple resultado de una asociación dinámica de partes. (AEI, III, 83).
9. Determinismo.	—	Biológico, químico y mecánico, erróneos. (AEI, III, 83-84). No explican la individualidad, la unidad integral, orgánica. Nos hacen "fantoques", autómatas sin inteligencia. (AEI, III, 86; 100, 114, 121, 123, 128).
10. Evolucionismo.	Las especies evolucionan por medio de la selección natural que conduce a un perpetuo mejoramiento. (AEI, III 60-63).	Pero Figari rechaza el antropomorfismo extremo de Spencer. (AEI, III, 62). Y añade: <i>el individuo concurre a esa mejora específica</i> . (HK, 270; AEI, III, 60, y ss; 71).
11. Energetismo.	Sustancia-energía, forma de vida. Sustancia-energía, conciencia. (Passim).	Ley de conservación de la sustancia y la energía no es "panacea universal" que explique <i>todo</i> lo natural. (AEI, III, 86 y 148).
12. Organicismo.	Todo está organizado en la naturaleza. (Passim).	Pero no organizado en base a agregados celulares que no explican nada, <i>de facto</i> . (AEI, III, 80).
13. Vitalismo.	Su tesis monista, aceptable. (AEI, III, 94).	Pero no han mirado los vitalistas el <i>ritmo vital</i> en relación al <i>hecho</i> . (HK, 270). Organización vital es proceso. (AEI, III, 94).
14. Pragmatismo.	El hombre es un ser de acción. (AEI, III, 155).	Pero no un ser que deba dejarse arrastrar por la alocada acción-movimiento moderna. (AEI, III, 49) que el pragmatismo, llevado al extremo, representa.
15. Utilitarismo.	Presenta un buen criterio que sirve para juzgar "el valor del esfuerzo" (AEI, III, 35).	Pero extrema en demasía ese criterio. Hay cosas que no pueden juzgarse con esta actitud. (E y A, 11).
16. Individualismo.	La individualidad es un hecho. (AEI, III, 95).	Pero "aplaza la explicación" remitiéndola a la naturaleza con igual fundamento con que antes se la remitía al milagro". (AEI, III, 95).

Se podrá observar que intencionalmente he dejado una orientación que el lector adivinará en seguida: *el positivismo* de Figari.

Diré sobre ello que si bien es cierto que Figari habla de positivo, de positivista, con bastante frecuencia, y se atiene a los hechos y al buen sentido tan del agrado del positivismo, sin embargo lo que acepta de esta tendencia como doctrina (igual que de las otras del cuadro anterior) es *la actitud*. Y no las concreciones diversas que encajan dentro del positivismo. Como latinoamericano —y más aún, como uruguayo— universitario de fin de siglo, es evidente que toda su formación superior fue positivista. ⁽⁴⁸⁾ Pero tampoco intentamos catalogar a Figari de tal y sólo de tal. Porque si bien su guía es el *buen sentido* que hemos indicado y la lógica positivista de aproximación a los problemas y su aferrarse al hecho como evidencia de lo que es, no podemos olvidar que *en teoría* Figari mantiene fundamentales divergencias con el Positivismo (la no explicación —en sus derivaciones ulteriores— del hecho de la conciencia, por ejemplo) y en *los hechos* su posición sobre la vocación que es expresamente antipositivista. ⁽⁴⁹⁾

La filosofía de Figari revela diversas influencias obvias, acumuladas en más de medio siglo de contactos, lecturas, experiencias, activismo. Pero la síntesis concreta o de ellos es un resultado brillante, personal, inimitable, de una unidad ideológica que resulta en *Historia Kiria* tan potente y clara como en el resto de su obra. Figari no na cambiado en lo esencial la línea-eje de su filosofía. Desde el *Discurso sobre creación de una Escuela de Bellas Artes* en 1903 hasta esta utopía escrita 25 años después, la continuidad con que martillea una y otra vez sobre una misma línea temática descubre la auténtica creencia íntima y generosa de un verdadero convencido. Entre los caracterizantes esenciales que he indicado en otro momento ⁽⁵⁰⁾ como diferenciadores de lo Utópico de lo Ideal se destaca, sobre todo, su ser *símbolo de una creencia*. Lo ideal, en efecto, impulsa a una acción sin fin, sin término, sin esperanza de total compleción. Un ideal concreto (en cuanto puede éste serlo) inspira y mueve, pero conlleva en sí, el espejismo de la meta siempre inalcanzable. Es lo que impulsó a Dewey a escribir que este pensar que se ha llegado a la perfección soñada y encontrar la amargura de que el término ideal está más allá aún puede arrastrar al desaliento y a

(48) Cfr. Ardao, Arturo: "Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay", Filosofías Universitarias de la 2ª mitad del siglo XIX, pág. 16. F.C.E. México-Buenos Aires, 1960.

(49) Sobre el rechazo teórico, véase *Arte, Estética, Ideal*, ed. cit., III, pág. 119; *Historia Kiria*, ed. cit., págs. 116 y 275. En cuanto a la posición fáctica de antipositivismo de Figari con respecto a la vocación, cfr. *Historia Kiria*, pág. 79.

(50) Cfr. "Sobre una estética de lo Utópico", trabajo presentado a la Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1964, y "Esquemas Utópicos en Occidente", *Marcha* N° 1407, 21-VI-1968.

la desesperación. En contraposición a ello, lo Utópico resulta mucho menos etéreo de lo que se piensa comúnmente. El pensador utópico tiene el convencimiento del *camino*, no del fin. Lo Utópico se presenta siempre como un *cauce posible* de la acción humana por una *vía* definitiva. Por un *método* para estar con el mundo. El utopista no hace de su utopía una meditación de lo que *debería ser* solamente, sino que refleja su convicción con la firmeza de lo que *debe y puede ser*. En otras palabras, lo Utópico expresado como se quiere: en un poema, en un tratado de leyes, es siempre un símbolo; expresión de la aventura más extraordinaria que puede ocurrirle a la humanidad: la creencia en su propia posibilidad de ser.

El confundir los ámbitos de lo Ideal y de lo Utópico es lo que ha conducido a igualar esto último a lo irrealizable. Pero quien examine a fondo las —así llamadas— utopías, observará, por el contrario, que la mayoría de los sueños "irrealizables" de los utopistas (el tratamiento del aire para la cura de enfermedades o las torres para observar diferentes meteoros de Bacon, por ejemplo) han llegado a ser actualidad en nuestros días. Esto es: su aquí y ahora no era irrealizable (como es, por esencia, el caso del terminus o finis en lo Ideal) sino *inactualizable* en el momento en que fueron pensados, estructurados.

La Utópico nace como símbolo de una creencia. Así la historia del pensamiento utópico humano nos ha dado el símbolo *pólis* (Platón, Aristóteles), el símbolo *théos* (Agustín de Hipona), el símbolo *ánthropos* (More, Bacon, Campanella), el símbolo *koinonía* (Saint-Pierre, Fourier, Owen, Wells). La creencia, la convicción figariana sobre el hombre, se habrá podido comprobar con todo lo esbozado en los apartados anteriores, se reviste en *Historia Kiria*, como en toda su obra previa, del símbolo *bíos*. En el fondo, la paradoja que transita por toda *Historia Kiria* es que la Humanidad, despreciadora en apariencia de todo lo Utópico navega precisamente las aguas de la única utopía inalcanzable (la de sus ideales irrealizables, la de su lugar sobrenatural, la del más allá promisorio...) Por el contrario, la ficción kiria —utópica en su textura externa— se ajusta a *la única realidad-verdad fehaciente*: el hecho de la vida.

Podría creerse a primera vista que malinterpreto el pensamiento de Figari con respecto a lo Ideal. Su aproximación al ideal como "la aspiración a mejorar, determinada por instinto orgánico en su empeño de adaptarse al ambiente natural" ⁽⁵¹⁾ parecería contradecir lo que acabo de expresar. Sin embargo, basta continuar unas líneas más abajo para descubrir con Figari que

(51) *Arte, Estética, Ideal*, ed. cit., III, pág. 15.

“Lo único que tiene persistencia, lo único que se mantiene invariablemente es la relación del hombre con el ideal, lo demás evoluciona: el hombre, el ideal, así como los procedimientos y recursos de que se vale aquél para conseguir su mejoramiento. Lo que permanece constante pues es la ley que incita a realizar esa obra.”

Y todavía este párrafo posterior:

“Todas las manifestaciones humanas conscientes de la actividad humana convergen en su marcha al ideal, que es inextinguible.” (52)

En consecuencia, *la relación del hombre con el ideal, la ley que impulsa a la especie a mejorar de continuo es la VIDA*. Y, por consiguiente, el así llamado “ideal” por Figari no es algo externo, impuesto por otros a cada hombre. Ya que —ha dicho en otro lugar— “vivir, dada nuestra complexión presupone la necesidad de mejorar; más aún, la necesidad de procurar constantes mejoramientos”. (53) Al estar esta necesidad en la vida misma, y al ser algo nuestro, tangible, real, la substancia-energía que somos se habrá de *concretar* siempre en alguna acción determinada. Nunca podrá *dejar de ser*, morir en sí misma —que es lo que ocurre con la inalcanzabilidad del ideal— porque no puede hablarse de que la substancia-energía *muera* en realidad.

Jesús Caño-Guiral

(53) Ibid., págs. 18 y 198.

(52) Ibidem, pág. 16.

LA TEORIA DE LA CULPABILIDAD EN HEIDEGGER

I. LA TEORIA DE LA CULPABILIDAD COMO OBJETO TEMATICO

1. *El problema de la Etica en Heidegger.*
2. *Problemas teóricos y de procedimientos.*
3. *Análisis preliminar del ethos heideggeriano.*

II. ESTRUCTURA DE LA TEORIA DE LA CULPABILIDAD

1. *El fenómeno de la imputación.*
2. *Problemas teóricos y de procedimiento.*
3. *El fenómeno del reintegro.*

III. TEORIA DE LA CULPABILIDAD Y ETICA TEORICA

1. *Culpabilidad y moralidad.*
2. *Culpabilidad y responsabilidad.*
3. *Culpabilidad y libertad.*

IV. TEORIA DE LA CULPABILIDAD Y TEORIA FILOSOFICA

1. *Verdad y no-verdad.*
2. *Temporalidad e historicidad.*
3. *Eticidad e interpretación.*

I. LA TEORIA DE LA CULPABILIDAD COMO OBJETO TEMATICO

1. *El problema de la Etica en Heidegger.*

Si desde la perspectiva actual observamos las interpretaciones que se han dado de la obra de Heidegger, nos encontramos con una oscilación particular. En un principio, *Ser y Tiempo* apareció como dando origen al movimiento que culminó en el denominado Existencialismo. Tendríamos entonces, en esta apreciación, un Heidegger emparentado con el pensar existencial de Jaspers, heredero de Kierkegaard y portavoz de una radical rebelión contra el "primado de la esencia", a los efectos de sustituirlo por un "primado de la existencia", lo cual conduciría a lo que se ha llamado una visión "trágica" de la vida, donde ésta sería aprehendida por fenómenos como el de la angustia, y donde la idea de la muerte habría de adquirir una relevancia fundamental, hasta el punto de que se haya podido sostener que todo *Ser y Tiempo* no es sino una "meditación sobre la muerte", cimentando esa "visión trágica" por medio de una analítica antropológica.

Pero sabemos ahora que esa interpretación se ha invertido por completo, desligándose enteramente de la anterior, para lo cual basta atenerse firmemente al propósito confeso de *Ser y Tiempo*, que no es otro que el de preparar las condiciones para que pueda plantearse la pregunta que interroga por el ser. Si hay un análisis de la existencia humana, esto es, del ser-ahí, es porque éste es el ente que puede llevar a cabo esa interrogación: si hay una reflexión acerca del nexo del ser-ahí con la temporalidad, es porque ésta se divisa ya como el horizonte de esa pregunta ontológica. Por consiguiente, la exégesis se ha dedicado a reinterpretar todos los temas y categorías de *Ser y Tiempo* que fueron entendidos en la dirección existencialista. En esta tarea de reinterpretación es el propio Heidegger quien ha dicho lo fundamental en la *Carta sobre el Humanismo*. En ella la existencia es reinterpretada como *ec-sistencia*, esto es, como referencia al Ser. Y en cuanto al ser-ahí, se nos aparece como el *ahí del Ser*, como el ente por mediación del cual el fundamento ontológico se ejecuta. Por lo mismo, el hombre no es el centro de lo ontológico: no dispone del fundamento, sino que es su «guardián y pastor».

Todo lo que acabamos de decir es de sobra conocido. Pero sólo nos interesa acá señalar una consecuencia importante de esta reinter-

pretación. Hacer de *Ser y Tiempo* una antropología "trágica" significaba dar un amplio lugar a valoraciones ético-existenciales. En cambio, la negación de todo existencialismo, y aun de toda filosofía existencial, parece invalidar la pretensión de vincular a Heidegger a temas éticos. "Ciertamente, siempre es posible interpretar la descripción fenomenológica de *Ser y Tiempo* en un sentido moral-existencial, pero con ello no se habrá llegado sino sólo a la superficie de la obra", asegura un comentarista ⁽¹⁾. Por ser el tema de Heidegger la Ontología, toda Ética habrá de serle extraña. Pero este criterio, muy en boga hoy en día entre los epígonos del pensamiento heideggeriano, encuentra su contrapartida en quienes, como Berdiaeff, sostienen que la aplicación del método fenomenológico en *Ser y Tiempo* no es fiel, ya que lo que hace es encubrir valoraciones éticas, las cuales están enmascaradas por la imagen de la descripción ontológica ⁽²⁾. Por consiguiente, la interpretación de esta obra que encare la relación entre Ética y Ontología como una oposición superficie/profundidad oscilará, como acaba de indicarse, entre la idea de que lo ético es sólo la superficie tras la cual se da lo ontológico, y otra donde se piensa que lo ontológico es sólo la superficie que sirve para ocultar lo ético.

Pero un análisis más preciso muestra que los dos términos de esta antinomia se basan en un mismo supuesto: en el de que la pregunta ontológica y la actitud ética constituyen dominios separados, entre los cuales siempre es legítimo establecer un corte. Sin embargo hay pocas cosas a las que Heidegger se oponga más claramente como a este intento de escisión entre un y otro ámbito. "Artificial y dogmáticamente mutilado está el objeto temático cuando se lo limita ante todo a un sujeto teorético para completarlo luego por el lado práctico con una ética adicional" ⁽³⁾, ya que el ser del hombre tiene como posibilidades equivalentes tanto la teoría como la práctica ⁽⁴⁾. Agréguese a esto que *Ser y Tiempo* fundamenta extensamente la tesis de que toda interpretación se funda en un cierto comprender, el cual es a una con un cierto temple de ánimo, no siendo en cambio válida la idea inversa de que el comprender y el temple de ánimo se basen en la interpretación ⁽⁵⁾. Y ese comprender es siempre afectivo ⁽⁶⁾, está ligado a un cierto sentir y a una cierta actitud, esto

(1) Roger MUNIER, en el Prólogo a la edición franco-alemana de la *Carta sobre el Humanismo*, París, Aubier, 1957, pp. 13 s.

(2) Cfr. J. L. SEGUNDO, Berdiaeff, *Une réflexion chrétienne sur la personne*, París, Aubier, 1966, p. 252.

(3) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Noemarius Verlag, 1949, p. 316, traducción española de José GAOS, *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1962, p. 343. En lo sucesivo, las citas de esta obra irán encabezadas por la abreviatura SZ, seguida del número de páginas de la edición mejicana, y, entre paréntesis, el de la edición en el idioma original.

(4) SZ, p. 214 (p. 193).

(5) SZ, p. 166 (p. 148).

(6) SZ, p. 160 (p. 142).

es, a un *ethos*. Precisamente, es la *Carta sobre el Humanismo* la que proclama al *ethos* como indisociable de la *physis* y el *logos*. Y es la *Introducción a la Metafísica* la que se encarga de comentarnos la historia de esa escisión entre ser y deber-ser, y a comentarla como una clara disminución respecto de la unidad originaria. Mal se puede, entonces, ser fiel al pensamiento de Heidegger cuando, expresa o tácitamente, se niega este nexo indisoluble.

Lo dicho bastaría para autorizarnos a preguntar por un cierto problema de la Ética en Heidegger, desde el momento en que éste rechaza una partición de la Filosofía en "ramas", como la Ontología, la Ética, etc.; y así sería erróneo negarnos en su nombre el permiso para esa pregunta, o desdeñarla diciendo que con ella quedamos sólo en la superficie. Pero a nosotros esto no nos resulta suficiente, puesto que no nos parece válida la idea, tan en boga, de una crítica exclusivamente immanente, vale decir, a partir de un acuerdo con los criterios básicos admitidos por aquel de quien se va a hablar. Tememos que una crítica o un estudio así corra el riesgo de concluir en un universo de mónadas clausuradas, con la desventaja de que no habría entre ellas ninguna armonía preestablecida, y donde sería imposible todo estudio racional, puesto que el método de la investigación dependería de la contingencia de su aceptación por el objeto que se investiga. Por consiguiente, lo que nos importará será ver si hay razones de principio que justifiquen nuestra indagación, para lo cual conviene de inmediato volver a la dicotomía entre quienes desvinculan la ontología heideggeriana de toda eticidad, y quienes ven en ella sólo la máscara de una cierta eticidad.

De los dos términos de esta dicotomía se había señalado como raíz un supuesto común: el de una escisión entre lo ontológico y lo ético. Pero este supuesto es sólo dable si se parte de la base de un modo de juzgar lo actuado por el hombre a la luz de un deber-ser "ideal". Habría una cierta facticidad, y por encima de ella "habría de haber" una norma reguladora. Quien enjuicia así, podrá entonces valorar una conducta como buena o mala, como exigida o repudiada, como mandada o prohibida. Y es obvio que esto implica una escisión entre lo que es y lo que debe ser, ya que el hecho de la conducta, como tal, es indiferente tanto a lo bueno, a lo exigido, a lo mandado, como a lo malo, a lo repudiado o a lo prohibido, implicando esta normatividad una sobrerrealidad que incluso quizás nunca pueda darse empíricamente. Lo que comúnmente llamamos Moral, se ajusta a este esquema que, en forma muy sumaria acabamos de trazar.

Así se abre paso la pregunta por un sistema conceptual que permita pensar otras experiencias éticas que no se adapten al esquema

de la Moral, y que permita descubrirlas, si es que existen. Este sistema conceptual lo encontramos en el denominado *ethologismo* ⁽⁷⁾, al cual hemos de tomar como hipótesis de trabajo. Su punto de partida es la consideración del campo semántico a través del cual los comportamientos son enjuiciados y valorados. Basta poco para advertir que no hay nada más complejo y riesgoso que un modo de decir, y sobre todo, un modo de enjuiciar: en efecto, la vida corriente integra normalmente modos muy distintos de comportarse, cuyas relaciones son confusas y difíciles de aprehender inmediatamente. Incluso cuando una norma o máxima adquiere una difusión tal que se presenta como universalmente aceptada, esta confusión no desaparece, puesto que es atendible sospechar que esta difusión y esta aceptación son correlativas a un borrar el sentido de lo dicho en la norma o máxima, de tal modo que la evidencia en cuestión no hace sino encubrir una vaciedad de contenido.

Si el conjunto de la eticidad aparece como heterogéneo, y, por consiguiente, caótico, para poder llevar a cabo sobre él un análisis racional, será preciso abandonar el campo de la *descripción fenomenológica* para encontrar la *lógica interna* que regula el modo de enjuiciar y valorar éticamente: esto es, se adoptará como tema de reflexión la *estructura* de la eticidad que es condición de posibilidad de las manifestaciones inmediatamente perceptibles de la mis-

(7) Por ethologismo hay que entender el sistema conceptual diseñado por M. SAMBARINO en sus *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1959. Este trabajo se apoya esencialmente en dicha obra, según el modo y forma que pasamos a detallar.

En lo que se refiere al método de la investigación hemos tenido en cuenta principalmente la distinción entre eticidad y moralidad (op. cit. pp. 20-46), el análisis de los distintos modos de experimentar la eticidad (pp. 59-161), así como la dialéctica relacional formal-pura de los momentos de la eticidad (pp. 175-216) donde dichos modos son actualizados a través de sucesivas instancias y puestos en conexión con la temporalidad. Desde luego, este tomar apoyo en ciertos sectores de la obra sólo ha sido posible teniendo presente previamente la totalidad de sus categorías. En lo que se refiere a su objeto, este trabajo ha sido incitado por un pasaje de las *Investigaciones* (p. 156 n.) donde se dice, haciendo referencia al modo hermenéutico de la sabiduría: "Es posible que en este tipo modal deba ser situado Heidegger. En este caso, muchas luces podrán arrojar sobre la distinción entre la existencia propia y la impropia, sobre su tono ajeno a la moralidad, y sobre el lugar que ha de otorgarse al tema de la autenticidad".

Como se verá, en este trabajo se ha intentado llegar más allá de los aspectos de Heidegger indicados por Sambarino en la nota citada, y conjuntamente con ello se ha creído necesario introducir una serie de conceptos que no figuran en su obra, pero que creemos que son compatibles con ella. Este es el caso de los conceptos de oposición pertinente, estructura específica, dominante estructural, campo semántico, así como la idea del saber como exterioridad, la dicotomía entre investigación etiológica y ética teórica, la tesis de la heterogeneidad del ethologismo con su objeto y, en general, todo aquello que revela una conexión marcada, sea con ciertos sectores de la filosofía analítica, sea con la lingüística estructural y sus aplicaciones a las ciencias del hombre y a la teoría de la ciencia en general. Estaría fuera de lugar, por lo tanto, atribuir a Sambarino los errores que pudieran contener, tanto esta integración conceptual, como aquella exégesis de Heidegger.

ma ⁽⁸⁾. Esta estructura se encuentra determinada por dos *variables*: el orden de valiosidades, lo que se acostumbra llamar una jerarquía de valores, y la manera de sentir e interpretar éticamente el modo hermenéutico-experiencial de la eticidad: variables que, en su conjunto, determinan un *ethos* dado ⁽⁹⁾ o sea una actitud, una toma de posición axiológico-existencial, un temple de ánimo ⁽¹⁰⁾.

Pero desde que la eticidad se encara desde este punto de vista, surge de inmediato la irreductibilidad de esos modos de sentir e interpretar, o modalidades hermenéutico-experienciales. Quien existe éticamente, puede hacerlo desde aquella perspectiva donde todo es determinado a partir de la conciencia de la propia valía ya poseída, así como eventualmente de la ajena; desde otra donde la existencia misma se autointerpreta como siendo para fines elegidos libremente, sin pauta que trascienda ese ser-libre-para y que pueda legítimamente indicar un rumbo; puede la eticidad ser vivida en la perspectiva que todo lo advierte en función de un deber-ser que obliga, de un mandato que se debe acatar, y, finalmente, puede estarse éticamente en aquella forma para la cual todo acontecer está presidido por un fundamento al que se remite y donde cualquier pauta es en función de ese mismo fundamento desde donde todo proviene. En estos cuatro casos, la *excelencia* del agente, su *independencia*, la *exigencia* que debe acatar, la *sabiduría* consistente en un estar dispuesto para el fundamento, son determinantes de distintos modos de sentir e interpretar la experiencia ética ⁽¹¹⁾. Por consiguiente, la manera de sentir y el sistema categorial del interpretar variarán según se esté en una o en otra de esas modalidades. Queda abierta así, por la técnica de la investigación etiológica, la posibilidad buscada de un conjunto conceptual que permita pensar otras experiencias éticas que no se adapten al esquema de la Moral.

Si esto es así, entonces podemos retomar aquel criterio básico que estaba en la raíz, tanto de la literatura epigonal que considera

(8) "Toda ciencia sería superflua si la apariencia y la esencia de las cosas se confundieran", K. MARX, *El Capital*, Libro III. Por lo demás, no caemos en la ingenuidad de pensar que la noción de estructura no requiera un serio análisis teórico. Esta teoría, en lo que tiene que ver con el análisis etiológico, su confrontación con el empleo de la noción de estructura en las ciencias del lenguaje y del hombre, así como el tema de la posible existencia de una "determinación en última instancia" o un "nivel de referencia absoluto" entre la totalidad de las estructuras pensables, habrá de ser el objeto de un trabajo posterior.

(9) Para un esbozo de la teoría del ethos, cfr. M. SAMBARINO, op. cit., p. 57. Una orgánica teoría del ethos es prometida en p. 290, ya que no desarrollada en la obra misma.

(10) Que el ethos se determine por variables no significa rechazar la idea de un *invariante estructural* como condición de posibilidad de esas variables y que funcione como el orden de esos órdenes. Creemos que prosiguiendo la elaboración de la dialéctica relacional formal-pura de las modalidades, podría constituirse una teoría general en este sentido. Cfr. M. SAMBARINO, op. cit., pp. 163-175.

(11) Cfr. M. SAMBARINO, op. cit., pp. 61 s. Ver ahí mismo también el principio racional de la distinción entre las cuatro modalidades.

el encuadre ético de la filosofía de Heidegger como meramente superficial, como de quienes atacaban a esta filosofía por encubrir la Ética tras la Ontología. En ambos casos se supone que ser y debe-ser son realidades escindidas, que toda identificación entre lo ontológico y lo axiológico es pura confusión. Pero pensar lo axiológico como un deber-ser escindido del ser es considerarlo como una norma que exige siempre, y que nunca podrá ser agotada por el ser. Este modo de pensar lo axiológico no es neutro ni objetivo. Nada de eso: depende de un sentir e interpretar éticamente en función de un deber-ser que obliga, esto es, revela su pertenencia al modo hermenéutico de la exigencia ⁽¹²⁾. Pero si este modo es sólo uno de los tantos posibles, junto con su pretensión a la exclusividad cae también el supuesto común a los epígonos como a los críticos de Heidegger. Ciertamente arriba habíamos señalado que es el propio Heidegger quien niega ese supuesto: pero ahora hemos encontrado las *razones de principio* para oponernos a él.

Lo que hemos ganado así es la *posibilidad misma* de nuestro tema, a saber, un cierto *problema de la Ética* en Heidegger, lo cual es todavía algo demasiado vago. Podemos precisar este problema, ahora, del siguiente modo: se trata de ver cual es la actitud, el ethos, que se manifiesta a través de la obra de Heidegger. Dado que la ontología del hombre de *Ser y Tiempo* utiliza un vocabulario donde las nociones de caída, culpa, conciencia ética, responsabilidad, libre elección, son tan frecuentes, será por ahí donde habrá de atacarse la determinación de sus ethos. Y esta determinación se hará antes que nada, mediante la consideración de cuál es la modalidad hermenéutica a la que este ethos está adscrito.

Pero para instrumentar esta búsqueda, es necesario encontrar instancias donde esa modalidad se actualice. Para lo que no hay nada más apropiado que el análisis de los momentos por los cuales ésta se constituye como un conjunto coherente. Estos momentos son los del enjuiciar, y dentro de este enjuiciar, lo tradicional es que se hable de una cierta culpa. Por ello es que el *problema de la Ética* en Heidegger se transforma en el de diseñar, en esa filosofía, la *teoría de la Culpabilidad*.

2. Problemas teóricos y de procedimiento.

Se hace necesario decir algo acá sobre ciertos problemas de la investigación ethológica, ante todo acerca de *problemas teóricos* relativos al significado de esta manera de encarar el análisis de la eti-

(12) Con esto no se quiere identificar sin más exigencia con moralidad, sino mostrar a la moralidad como teniendo su condición de posibilidad en la exigencia. Al respecto, cfr. M. SAMBARINO, op. cit. pp. 111-133.

cidad. Fundamentalmente, nos interesa distinguirlo de toda ética teórica.

Por *ética teórica* entendemos aquella doctrina sobre la eticidad que constituyéndose sobre un cierto sentir e interpretar culmina estableciendo la *legitimidad* de un cierto ethos o grupo de ethos, el o los cuales, más allá de su eventual vigencia, se encuentran dotados de *validez*. Este es el caso, por ejemplo, de todo intuicionismo ético, desde el momento en que privilegia una cierta experiencia a partir de la cual organiza un conjunto de proposiciones sobre la conducta a las que supone verdaderas. Pero más en general, es el caso de *toda la tradición de la filosofía práctica* ya que lo característico de ella es la justificación de un cierto tipo de actitud vital. Dicha justificación puede hacerse por muchos caminos: podrá ser mediante una ética material de los valores, como en Scheler, o mediante una analítica de la experiencia por medio de la cual una cierta modalidad del sentir e interpretar queda legitimada, como en Kant, analítica que no por formal dejará de ser menos militante ⁽¹³⁾; puede ser tratando de abarcar toda la experiencia de la conciencia en una instancia privilegiada omnienglobante, como sucede en Hegel, o estrechando esa experiencia en un límite riguroso, como en Kierkegaard. En todos los casos, lo común es la voluntad de legitimar por medio de una toma de posición, una cierta experiencia de la eticidad, la cual podrá estar en cualquier modalidad hermenéutica posible. Para toda ética teórica siempre será decidable el problema de la validez de un ethos, aun cuando sea en la negación de la pregunta por la validez. Y esto es justamente lo que impide confundir este análisis ethológico con esa ética teórica, porque el análisis ethológico no se ocupa de la validación de ningún ethos ni de ninguna modalidad hermenéutica, quedando toda legitimidad como indecidible, ya que la estructura de un ethos no nos dice nada sobre su verdad o su falsedad, y ni aún sobre si la pregunta por la verdad o la falsedad de un ethos es una pregunta con sentido.

Esto obliga también a deslindar este trabajo de otras tendencias que un análisis apresurado podría (bien que ilegítimamente) confundir. Así el ethologismo no es en absoluto un *relativismo*, ya que el relativista es quien frente a diversas experiencias discrepar tes, considera legítimo y válido que lo que es verdadero para unos no lo sea para otros; ni es un *escepticismo*, porque para el escéptico hay de hecho un ethos legítimo y válido, que es aquél en el cual se renuncia a la pregunta por la verdad. Pero tampoco puede asimi-

(13) Cfr. en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la discusión acerca de la "sofística del entendimiento".

larse el ethologismo, sea al *emotivismo*, sea al *positivismo terapéutico*, puesto que éstos parten ya de la base de que la pregunta por la verdad o la falsedad de un ethos carece de sentido, con lo que tácitamente queda legitimada la experiencia de una radical inimportancia de todo aquello que pretenda trascender el transcurrir del puro aparecer ⁽¹⁴⁾.

Todas estas tendencias, aparte de su carácter constructivo o destructivo, constituyen el campo de la ética teórica, que se caracteriza por ser *una teoría de la ética que al mismo tiempo es ética ella misma*. Independientemente de su contenido esta ética teórica presenta los mismos rasgos que su objeto y de un modo u otro es intercambiable con él: señal clara de que no se trata de un auténtico *conocimiento*, el cual es siempre heterogéneo a su objeto y así, situándose en otro nivel, puede ser intersubjetivamente controlado. El ethologismo está con referencia a su objeto en situación de heterogeneidad, y por lo tanto no es *ético* en sí mismo al igual que la teoría de la música no es musical ⁽¹⁵⁾.

Lo que a la investigación ethológica le interesa es, ante todo, la determinación del ethos por medio del análisis de la estructura de la Teoría de la Culpabilidad y, a continuación, exhibir cómo se proyecta esta teoría en una cierta ética teórica, si en el caso la hay. Pero la indagación puede prolongarse en otros temas aparentemente ajenos, que se podrán encarar como prolongaciones del ethos en cuestión. Sea una filosofía cualquiera: en ella, una vez analizada la experiencia ética básica, será posible estudiar las tesis filosóficas o metafísicas mismas como posibilidades por esa experiencia, o incluso como su expresión a otro nivel ⁽¹⁶⁾. Llamaremos

(14) Esto es bien evidente en R. HARE: "Rien n'a d'importance", en *La Philosophie Analytique*, Cahiers de Royaumont, n° 4, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962, pp. 305-319, donde a un análisis semántico de una proposición ética se superpone toda la aludida experiencia de la inimportancia, y por cierto que expresada de un modo muy radical. No obstante esto reconocemos a las elaboraciones teóricas procedentes de la filosofía analítica una proximidad muy grande con la investigación ethológica, salvo cuando irrumpe esa voluntad de decidir el tema de la verdad de la ética en forma negativa, con lo cual se recae en el problema de la legitimidad. Esa dualidad tiene consecuencias desfavorables, sobre todo porque conduce a una adhesión tácita pero exclusiva del modo corriente de sentir e interpretar, sólo que ahora agresivamente despojado de toda pretensión trascendentalizante. A este respecto hace marcada excepción, dentro del empirismo lógico, M. SCHLICK, *What is the aim of Ethics?*, en la antología de A. AYER, *Logical Positivism*, New York, 1963, pp. 241-263.

(15) Cfr. P. MACHEREY, "L'analyse littéraire, tombeau des structures" en *Les Temps Modernes*, noviembre de 1966, pp. 907-928. Por consiguiente, el ethologismo no es susceptible de ser llamado Ética sino, al uso de los analistas británicos, Metaética. Quizás alguien, frente a esta voluntad de distinciones, incluso en la nomenclatura, crea del caso recordarnos que no se piensa por disciplinas, sino por problemas: con lo cual estamos básicamente de acuerdo, sólo que entendemos por *problema* algo dotado de rigor; y ese rigor requiere, entre otras cosas, el cultivo de distinciones.

(16) Sobre la conexión de Ética y Metafísica, cfr. M. Sambarino, op. cit., pp. 247 s.

al primer aspecto del ethologismo, *interpretación ethológica restringida*, y a este último, *interpretación ethológica generalizada* ⁽¹⁷⁾.

De ahí que el análisis de la Teoría de la Culpabilidad en Heidegger haya de pasar por las siguientes etapas: en la sección próxima, la última de la primera parte, se efectuará un análisis preliminar del ethos de la obra de Heidegger, a los efectos de determinar cuál es su modalidad hermenéutica. La segunda parte lo verificará mediante la consideración de tres instancias de la Teoría de la Culpabilidad (imputación, inculpación, reintegro). La tercera mostrará cómo este ethos conduce a la reelaboración de ciertos conceptos claves de la ética teórica, como lo son el lugar de la moralidad, la responsabilidad y la libertad de elección, con lo cual culmina la interpretación ethológica restringida. En la cuarta parte, y sólo como ejemplo, serán planteados algunos aspectos propios de la interpretación ethológica generalizada.

3. *Análisis preliminar del ethos heideggeriano.*

Se trata de determinar cuál es la modalidad hermenéutica a la que se adscribe este ethos. El recorrido de cualquier obra de Heidegger lleva a una conclusión sobre la que no tenemos duda alguna: el ethos de esta filosofía cabe plenamente dentro de la modalidad de la sabiduría. Esta es definible como una donde el comportamiento se juzga sin mandato alguno, "según la conformidad de su ser con el sentido (o ausencia de sentido) que fluye de aquella fuente, en cuya lejanía se sitúa para enjuiciar y desde cuyo más allá apercibe" ⁽¹⁸⁾. Para que la sabiduría exista, se necesita no sólo la presencia de un fundamento sino ante todo *ser desde* la perspectiva de ese fundamento, el cual es vivido como el origen desde donde todo ser y valer ha de provenir. El *contenido* de ese fundamento es, a este respecto, indiferente. Tanto puede tratarse (si el sabio en cuestión integra la tradición filosófica) del Logos de Heráclito como del Dios de Spinoza como de la Idea Absoluta de Hegel. Y los ejemplos no tienen por qué dar a pensar en una identificación entre esta modalidad hermenéutica y un cierto espiritualismo, aun vago: es perfectamente posible que esté en la sabiduría un materialista estricto ⁽¹⁹⁾.

Pero tampoco el fundamento tiene necesidad de ser algo ya dado. *Se puede estar en la sabiduría sin haber llegado al fundamento*. Así alguien puede ser sabio filosofando a partir de la renuncia

(17) Esta nomenclatura ha sido tomada de un trabajo en curso de E. PIACENZA sobre la estructura de la ética de Aristóteles.

(18) Cfr. M. SAMBARINO, op. cit., p. 133.

(19) Si se quiere un ejemplo rotundo, cfr. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 374 s.

a llegar a él, si esta renuncia se convierte en el ámbito desde donde todo es sentido e interpretado: y así sin duda ha sido en la sabiduría más de un escéptico; o puede suceder que alguien, declarando sin sentido el tema mismo del fundamento, y obligándose así a callar lo que no puede decirse, viva este silencio como justamente la resolución del problema de la vida, que no es otro que el de que no hay ya problema alguno; la única respuesta consistiría así en la ausencia de toda pregunta: y es casi seguro —sin necesidad de recurrir a testimonios biográficos— que éste ha sido el fondo último de la filosofía de Wittgenstein⁽²⁰⁾. Finalmente, cabe ser sabio en una filosofía que suponga no tener una teoría del fundamento, pero que se declare siempre en marcha hacia él. El modo sabio se manifiesta entonces ubicándose desde el origen constituido por la pregunta por el sentido de ese fundamento, del cual no se podrá *disponer*, sino al que habrá, únicamente, que *atender*. Consideramos que *éste es el caso de la obra de Heidegger*.

Para corroborar esto podríamos comenzar por señalar uno de los tantos textos donde Heidegger habla de la ciencia moderna y de la técnica: la ciencia moderna no busca una verdad en sí misma, sino sólo objetivar los entes, lo cual es una condición para poder realizar la voluntad humana de dominar la esencia de las cosas, ante todo por medio del cálculo, que sólo por lo calculable y sus consecuencias de hecho se interesa. Pero la ciencia moderna sólo ha sido posible por la metafísica tradicional. Ahora bien: hay en toda la tradición metafísica una insuficiencia radical, que consiste en que jamás ella pregunta por su propia condición de posibilidad. Si en lo que Descartes llamó el árbol del conocimiento la Metafísica es la raíz, será la tarea del pensar ver sobre qué suelo esa raíz se asienta⁽²¹⁾. Justamente desde el comienzo de la tradición filosófica esa tarea ha sido olvidada: la Filosofía abandona la pregunta por el fundamento, por el ser, para preocuparse por el ente. Se va en dirección al ente mirando sólo de paso al Ser⁽²²⁾. Por eso “ya no se piensa: uno se ocupa de *Filosofía*”⁽²³⁾. Pero todo esto conduce al hombre por una vía equivocada porque el pensar se acaba si sale de su elemento. Y este elemento no es otro que el ser mismo. Decir que el pensar es pensar del ser quiere decir, no sólo que su

objeto es el ser, sino que el pensar *pertenece al Ser*⁽²⁴⁾, es en la medida en que lo escucha. La *actitud* (el *ethos*) que se requiere del hombre no es que éste sea el déspota del ente, sino el guardián y el pastor del ser; en esta referencia al ser está en juego *tanto el ser mismo como la propia existencia del hombre*⁽²⁵⁾.

Se ve sin dificultad cómo se pasa de lo ontológico a lo ético sin solución de continuidad. La ética es el *ethos* que consiste en pensar el estar del hombre a la luz del fundamento ontológico, y la búsqueda del origen ontológico es al mismo tiempo la ética originaria, ya que el pensar acontece antes de la diferenciación entre lo teórico y lo práctico y su quehacer rebasa toda otra forma de la practicidad como el obrar y el producir⁽²⁶⁾. Esta ética originaria no consiste absolutamente en otra cosa que en ponerse en la perspectiva del fundamento: los griegos, por ejemplo, sintieron e interpretaron desde el origen por medio del temple del asombro. En cambio, la tradición filosófica, sobre todo desde Descartes, no busca ya sino una certeza abstracta siempre igualmente niveladora del conocimiento, lo cual implica un desvío respecto del Ser. El pensar venidero tendrá por misión reenviar al hombre y al filosofar al fundamento para corresponder con su llamado originario⁽²⁷⁾. Se advierte así que toda esa empresa heideggeriana de un *retorno al fundamento* es expresamente solidaria con un modo de sentir donde un origen se da como el *desde dónde* del hombre, origen al cual todo interpretar se remite: y no otra cosa es la modalidad de la sabiduría. Lo que ha de seguir verificará que el *ethos* de esta obra está adscrito a dicha modalidad hermenéutica de la eticidad.

II. ESTRUCTURA DE LA TEORIA DE LA CULPABILIDAD.

1. *El fenómeno de la imputación.*

El fenómeno inicial en el conjunto de instancias que integra la teoría de la culpabilidad, es el fenómeno de la imputación⁽²⁸⁾. Dado un mínimo de relevancia ética a los comportamientos, se hace presente un nexo de fundamentación por el cual se distingue entre las conductas, lo que conduce a valorarlas positiva o negativamente. De ahí que la imputación sea siempre solidaria con, y que se exprese por, una discriminación entre dichas conductas⁽²⁹⁾. Una vis-

(20) Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, proposiciones 6. 432, 6. 52, 6. 521, 6. 522, 7.

(21) *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Vittorio Klosterman 1949, p. 39 y p. 7.

(22) *Carta sobre el Humanismo*. A continuación citaremos esta obra (en adelante H) según la traducción de Alberto Wagner de Reyna, publicada en J. F. SARTRE - M. HEIDEGGER, *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1960, indicando el número de página de esta edición y, entre paréntesis, el del texto en idioma original en la edición franco-alemana ya citada de Aubier. El texto recién citado es H, p. 85 (p. 74).

(23) H p. 69 (p. 34).

(24) H p. 68 (p. 32).

(25) H pp. 96 s. (p. 104).

(26) H p. 142 (p. 144); pp. 113 s. (p. 148); pp. 117 (p. 158).

(27) Para todo esto, cfr. *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, Günther Neske, 1957, pp. 37-46.

(28) Cfr. M. SAMBARINO op. cit., pp. 182-184.

(29) Cfr. M. SAMBARINO op. cit., p. 183.

ta rápida de *Ser y Tiempo* hace advertir una oposición entre dos términos que denotan “modos de ser”, o sea, comportamientos: se trata de la oposición entre la propiedad y la impropiedad. Se ha encontrado al ser-ahí como un ente signado por un habla, un “ver”, un interpretar. Pero el habla, el “ver”, el interpretar, se encuentran desvirtuados en el modo de ser cotidiano del ser-ahí. Si el habla es la comunicación, sin embargo, degradada en habladuría, queda oculta por la frase hecha y por una comprensión ficticia⁽³⁰⁾. Si el “ver” es una apropiación radical de los entes, al afán de ver, degradado en “avidez de novedades”, le importa sólo ver, “busca lo nuevo para saltar de ello a algo nuevo”⁽³¹⁾. Si el interpretar supone una posición originaria frente al mundo, la ambigüedad en la que cotidianamente él se degrada sólo es la apariencia ilusoria de una problematización resuelta⁽³²⁾. De ahí que en la cotidianidad el modo de ser que caracteriza en principio al ser-ahí, se encuentre distorsionado por el “uno”, que abate todo privilegio, aplaza todo lo original, vuelve vulgar lo conquistado, quita fuerza al misterio y todo lo oscurece por obra de la publicidad⁽³³⁾, compeliendo a gozar como se goza, a juzgar como se juzga⁽³⁴⁾ y, al disipar las posibilidades del ser-ahí, lo arroja en la falta de paradero, en un constante desarraigo⁽³⁵⁾, que es un desarraigo respecto de su propio ser.

Parece claro que las determinaciones que acaban de reseñarse, a través de las cuales se lleva a cabo el análisis de la cotidianidad, dan lugar a que se hable de una valoración. Tomando el modo de ser que es el del ser-ahí, el “uno” posee frente a él una relevancia negativa. Pero la oposición a través de la que está pensada la relevancia ética de estos modos de ser, no es la de bueno/malo, mandado/prohibido, ni la de digno/indigno, sino la de propio/impropio, que a veces parece traducirse como arraigo/desarraigo, o como abrir/cerrar, descubrir/encubrir⁽³⁶⁾. Pero la no-pertinencia de las oposiciones habituales (bueno/malo, etc.) no debe llevarnos a negar el carácter ético (esto es, relativo a un ethos) implícito en la oposición entre la propiedad y la impropiedad, salvo que identifiquemos la eticidad con la moralidad y que neguemos toda pertinencia a las oposiciones que no sean propias de la moral, lo cual es una opción posible como cualquier otra, pero no un análisis estructural de la Ética. Y hasta colocarnos en esta perspectiva estructural,

(30) SZ pp. 187 ss. (pp. 168 ss.).

(31) SZ pp. 190 ss. (pp. 170 ss.).

(32) SZ pp. 193 s. (pp. 173 s.).

(33) SZ p. 144 (p. 127).

(34) SZ p. 143 (pp. 126 s.).

(35) SZ, p. 192 (pp. 172 s.).

(36) SZ p. 188 (p. 169).

para que todos los problemas planteados en torno a la “filosofía práctica” en Heidegger, así como todas las falsas oposiciones entre lo ético y lo ontológico, con las perplejidades correlativas, se disuelvan en el sinsentido, ya que son el producto de una intelección insuficiente.

La admisión de la oposición propiedad/impropiedad como teniendo significado ético, nos lleva a la pregunta de respecto a qué se es propiamente o no. La respuesta no es dudosa: el ser-propio se caracteriza por el arraigo en el ser del ser-ahí; el ser-impropio desarraiga su ser del ser del ser-ahí. No se necesita recordar, además, que el ser-ahí es el “ahí del ser” para concluir que toda imputación está en *Ser y Tiempo* en función de un fundamento originario. Y esto es lo característico de la modalidad de la sabiduría, donde se da siempre ese remitirse al fundamento, así como la elección de la indistinción entre lo ético y lo ontológico, lo que no deja de ser, ésta también, una elección como cualquier otra: todo lo cual se verifica si analizamos el sistema de oposiciones en otros ethos “sabios”, como los de Heráclito y Spinoza.

En efecto, la oposición pertinente en Heráclito y Spinoza es la de sabio/insensato, y junto con ella se da la negación o la relativización de la de Bien y Mal, que son, en rigor, lo mismo⁽³⁷⁾, o que son en función del punto de vista, así como también la oposición perfecto/imperfecto⁽³⁸⁾, derivada del modo de sentir de la excelencia. Nada de esto existe fuera de nuestro pensamiento comparativo, y es erróneo pensar que es propio de las cosas mismas⁽³⁹⁾, ya que para lo divino todo es recto, sin mayor diferenciación⁽⁴⁰⁾. Todo está como tiene que estar, puesto que tiene fundamento, y ser sabio consiste sólo en una cosa: en conocer ese fundamento que todo lo atraviesa, y escucharlo⁽⁴¹⁾. Pero justo es este conocer algo a lo que el común de los hombres se cierra, por no saber escuchar⁽⁴²⁾ y vivir como en sueños⁽⁴³⁾. No hay, sin embargo, una moral del escuchar, en el sentido de que el escuchar sería lo mandado, y el no oír lo prohibido. Quien está despierto, está en la luz del fundamento, y quien duerme, yerra. Se podrá, quizás, despertarlo: se le invitará a hacerlo, pero no le será ordenado. Se descuenta, por otra parte, que dentro del actuar de las “gentes dormidas”, habrá “bue-

(37) HERACLITO: en DIELS, fragmento nº 58 (en BYWATER nº 57) y fragmento nº 60 (en BYWATER nº 69). En adelante, D y B.

(38) SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione*. parágrafo nº 1.

(39) SPINOZA, *Ethica*, Parte IV, Prefacio.

(40) D 102 (B 61).

(41) D 41 (B 19); D 50 (B 1).

(42) D 19 (B 6).

(43) D 73 (B 94).

nas” y “malas” acciones. Tanto da: la sabiduría habla de otra cosa. Una consecuencia esencial, claramente advertible en Spinoza, será el no-condenar a quien no está en el comprender; inútiles son la burla o el lamento o el odio frente a los yerros de los hombres, y así el sabio los encara siguiendo el método de los geómetras, como si se tratase de cuerpos y de entidades matemáticas ⁽⁴⁴⁾. Es indiferente el hecho de que el fundamento al que el ethos de Heráclito se remite sea el Logos, que Spinoza nos hable de la Eternidad, y Heidegger del Ser. Independientemente de su contenido ⁽⁴⁵⁾, sus respectivos modos de sentir pertenecen al mismo tipo estructural, y formalmente similar es, por lo tanto, su manera de imputar.

2. El fenómeno de la inculpación.

Si, como creemos, el análisis de la imputación en *Ser y Tiempo* muestra su inclusión en la modalidad de la sabiduría, tal habrá de prolongarse en el fenómeno de la inculpación ⁽⁴⁶⁾. Este aparece pensado como “caída”. Pero de inmediato Heidegger se esfuerza en distinguir radicalmente esta expresión de su uso tradicional, esto es, moral. En la tradición, la caída es un fenómeno cuyo sentido está ligado a la oposición bueno/malo, como por ejemplo cuando se habla de que el pecador cae del estado de Gracia al estado de pecado. El pecador caído, “está perdido”, esto es, condenado, puesto que habita en lo prohibido. Por cierto que este sentido del término no se da sólo en una moral religiosa. Así, en una moral laica, juega el “criminal” el mismo papel ⁽⁴⁷⁾: en ambos casos, el acento ético es el mismo.

Es justamente de este sentido que Heidegger quiere apartarse. Son la ambigüedad, la avidez de novedades, las habladurías las que conducen a esa situación cadente ⁽⁴⁸⁾. Del mismo modo que aquellas no son condenables moralmente, así tampoco lo es esta situación. Así, se niega expresamente que la caída haya de tomarse como siendo caída de un estado de mayor altura y pureza, ni como

(44) *Ética*, Parte III, Prefacio.

(45) En lo que atañe a contenidos, es muy aproximable el conjunto de determinaciones por medio de las cuales Heidegger lleva a cabo la discriminación de los comportamientos, con fragmentos de Heráclito. Así el análisis de las habladurías encuentra su correspondencia en D 101 (B 15), D 19 (B 6); la avidez de novedades está esbozada en las frases contra Pitágoras y el rechazo del saber muchas cosas que no da ninguna sabiduría: D 40 (B 16), D 129 (B 17), D 28 (B 18); así también la ambigüedad y la confusión generalizadas por la falta de paradero: D 34 (B 3), D 17 (B 5), o la idea de que lo más cercano es lo más lejano a la comprensión D 72 (B 93). Más que un rasgo de la modalidad de la sabiduría, podría pensarse que Heidegger ha tenido en cuenta a Heráclito al establecer la teoría de la impropiedad.

(46) Cfr. M. SAMBARINO op. cit. pp. 187-189.

(47) Cfr. M. SAMBARINO Ibid., p. 125.

(48) SZ p. 195 (p. 175).

una “mala y lamentable propiedad óptica” que un estado más avanzado de la cultura humana podría eliminar ⁽⁴⁹⁾, sino que es una determinación de la existencia. Por consiguiente, la idea de caída no puede llevarnos a pensar la oposición propio/impropio con el sentido moral con el que se da, en Sartre, la oposición autenticidad/inautenticidad, por más que la ontología de *El Ser y la Nada* se inspire en la de *Ser y Tiempo*. Independientemente de que el contenido ontológico sea o crea ser similar, el ethos es del todo distinto, y la “caída” en cuestión no es en Heidegger ni un juicio moralizador ⁽⁵⁰⁾ ni una ontología desprovista de contacto con toda eticidad. Este contacto con la eticidad se encuentra dado por el hecho de que el término “caída” no hace sino expresar el desarraigo del ser-ahí a la luz del fundamento, desarraigo que está pensado a la vez ontológica y éticamente.

Pero “caída” es un término que alude a una carencia, a una cierta “faltividad”. Entendemos por ésta un no-ser en plenitud por referencia a una situación sentida como paradigmática, esto es, “ensoñada” ⁽⁵¹⁾. Esta falta es una “culpa”, por la que el ser-ahí puede ser inculpado. Pero esta culpa no es sino la culpa de la sabiduría, esto es, algo distinto de todo pecado o todo crimen. La culpa del desarraigo es de una originariedad distinta del pecado original, el cual, con el estado de corrupción subsiguiente, son; éstos sí, condenables. El pecado original es “original” porque es un suceso de un pasado muy lejano. Pero la faltividad de la impropiedad no es ningún suceso, sino un ingrediente estructural del ser-ahí ⁽⁵²⁾. Es “no ser desde el fundamento”, y nada más. En esta faltividad, a la vez ética y ontológica, se reafirma el modo de sentir de la sabiduría.

3. El fenómeno del reintegro.

Lo que este examen ha establecido con referencia al modo de ser impropio, puede verificarse respecto del fenómeno simétrico e inverso, esto es, la propiedad. Tanto el uno como el otro de los términos de la oposición han de revelar un modo de sentir e interpretar adscrito a la modalidad de la sabiduría. Y dado que en un caso tenemos un desarraigo del propio ser, en el contrapuesto tendremos no otra cosa que una modificación de la marcha de la existencia, por la cual un arraigo se hace posible ⁽⁵³⁾. Llamamos

(49) SZ p. 195 s. (p. 176).

(50) Es por eso que Heidegger dice, en SZ p. (p. 175) que el término caída no expresa ninguna valoración negativa. Desde nuestro punto de vista sí que la expresa, pero lo que sucede es que tomamos el término en su más amplia acepción, mientras que Heidegger lo usa en el sentido de valoración moral.

(51) Cfr. M. SAMBARINO op. cit. pp. 184-187.

(52) SZ p. 199 (pp. 179 s.).

(53) SZ p. 199 (p. 179).

reintegro a la instancia de la Teoría de la Culpabilidad donde se lleva a cabo la reposición de aquello cuya ausencia se entiende como un faltar⁽⁵⁴⁾. Es así como se habla del perdón del pecador o de la rehabilitación del criminal. Pero ambos casos están pensados dentro de la moralidad. En uno y en otro el Mal es abandonado por el Bien. El pecador que accede a la Gracia odiando su pecado, y el criminal que se rehabilita renegando de su crimen, establecen un corte radical con el pasado, porque aquello era lo condenado y ahora se está en lo mandado. Por consiguiente, es solidario con esto que el reintegro comporte un conjunto de técnicas expiatorias, donde no sólo se busca reponer lo cometido, sino purificar al agente del pecado o del crimen. Por consiguiente también, nada habrá igual en la eticidad de la sabiduría, ya que para ésta el reintegro es sólo un volver a estar a la luz del fundamento, para lo cual no hay que obedecer ni que expiar sino sólo ser⁽⁵⁵⁾.

En *Ser y Tiempo* el tema del reintegro aparece como el de la atestiguación de una posibilidad existencial propia; ya desde el planteo se observa el apartamiento de la tradición moral. No interesa cómo renegar de la impropiedad, cómo establecer un corte radical con ella, sino invitar al ser-ahí a comprender su propio ser. Tenemos aquí una nueva oposición (comprender/incomprender) que es pertinente trasposición de propiedad/impropiedad, y que alude inequívocamente a un fundamento en el cual se puede o no estar. Así como la caída es un "no ser ya desde el fundamento", el reintegro es un "volver otra vez a ser desde el fundamento". Así como la caída es el desarraigo, el reintegro se nos presenta como un nuevo arraigar.

Este nuevo arraigar se da como el producido de una voz de la conciencia. Pero esta expresión también ha sido usada en el sentido de la moralidad. Por ello es que Heidegger la depura en un "dar a comprender" que pide por la búsqueda de sí mismo del agente⁽⁵⁶⁾, búsqueda que no es exigida⁽⁵⁷⁾ sino que es una invitación a rearraigar en sí⁽⁵⁸⁾. La voz de la conciencia es un llamado al ser-ahí impropio para que sea propiamente, esto es, de acuerdo con su ser⁽⁵⁹⁾. Pero como la voz no manda nada, como no da orden alguna, como "no tiene nada que contar"⁽⁶⁰⁾ su habla es la muda

presencia que invita a ser de acuerdo con el propio ser⁽⁶¹⁾. Por consiguiente, al romper el ruido de la cotidianidad⁽⁶²⁾, quien habla en la conciencia es el propio ser⁽⁶³⁾ en una invocación que viene del agente pero por sobre él⁽⁶⁴⁾, porque el ser-ahí está "por debajo" de sus propias posibilidades, caído en la cotidianidad, y la conciencia está expresando las posibilidades de ser del agente, que la cotidianidad libra a la disipación⁽⁶⁵⁾.

Toda esta estructura de la teoría de la voz de la conciencia muestra claramente su pertenencia a la modalidad de la sabiduría, sea por el uso de los términos (invitar, llegar a ser, comprender, otorgar, retornar, etc., etc.), sea porque la totalidad de sus determinaciones están ligadas a un fundamento ontológico. Salvo si caemos en el error de pensar que porque hay Ontología no hay Ética, habrá que reconocer que el viejo tema moral de la voz de la conciencia ha sido reinterpretado como un retorno al fundamento, es decir, de acuerdo con el sistema de conceptos propio del modo de sentir e interpretar al cual ya hemos remitido los fenómenos de la imputación y de la inculpación.

Lo mismo se confirma si tenemos en cuenta el tema del adeudo, ligado tradicionalmente al anterior, ya que siempre se ha dicho que la Conciencia habla, en alguna forma, de una deuda⁽⁶⁶⁾. A este respecto, también Heidegger se ve en la necesidad de llevar a cabo una depuración conceptual, para desvincular esta categoría de su lazo tradicional con la moralidad. Fundamentalmente, el adeudo moral consiste en haber promovido (aun cuando sea tácitamente, como en el "pecado de omisión") una situación que configura para el promotor un estar en falta respecto de lo exigido. Es decir: un atentar contra la norma obligatoria y así caer en lo condenable, estando en la obligación de reparar lo hecho. De ahí que implique el deber, la obligación, la expiación, el "propósito de enmienda", sean éstos religiosos o laicos. Por el contrario, Heidegger se propone llevar la idea de adeudo hasta un punto en que ya no interesen los fenómenos de deuda vulgares, el saldar cuentas, y donde ya no haya "la referencia a una ley y a un deber faltando los cuales carga alguien con una deuda"⁽⁶⁷⁾. El adeudo no es una deuda que derive de no haber satisfecho alguna exigencia⁽⁶⁸⁾ sino únicamente un

(54) Cfr. M. SAMBARINO op. cit. pp. 194-197.

(55) Cfr. Ibid., p. 211.

(56) SZ p. 295 (p. 271).

(57) Como podría serlo en la moral de la autenticidad de Sartre.

(58) SZ p. 293 (p. 269).

(59) SZ p. 297 (p. 273).

(60) SZ p. 297 (p. 273).

(61) SZ p. 301 (p. 277).

(62) SZ p. 295 (p. 271).

(63) SZ p. 299 (p. 275).

(64) SZ p. 299 (p. 275).

(65) SZ p. 302 (pp. 277 s.).

(66) SZ p. 304 (pp. 279 s.).

(67) SZ p. 308 (p. 283).

(68) SZ p. 307 (p. 282).

estar dispuesto para resultar invocado ⁽⁶⁹⁾, esto es, un “querer tener conciencia” que aparece como un querer ser comprensor, esto es, ser propiamente.

Con esto podríamos cerrar el tema de la filiación del ethos de la obra de Heidegger, con la comprobación, una vez más, de que este ethos sólo es en la adhesión al fundamento, configurando entonces una manifestación típica de la modalidad de la sabiduría. Pero si observamos más de cerca lo que Heidegger nos dice del modo de ser propio, podremos reabrir inmediatamente la cuestión, ya que en la realización del reintegro advertimos un rasgo esencial para la intelección de la estructura de la eticidad de su obra.

En efecto, si nos preguntamos qué es lo que, reintegrándose, comprende el ser-ahí, cuál es el contenido de su comprensión, nos encontramos que no es otro que un advertir que la faltividad de la cotidianidad cadente, es sólo posible por otra faltividad, más originaria, esto es, que el adeudo que conllevamos en la impropiedad, sólo le es al ser-ahí posible porque él mismo, en el fondo de su ser, está en deuda, esto es, él mismo es el fundamento de un no-ser, de una carencia ⁽⁷⁰⁾. Esta carencia está ínsita en la finitud del ser-ahí, en la inevitable referencia relativamente a la muerte que toda existencia implica. La idea de la muerte es *sentida* por el ethos heideggeriano como esencial pero sin que se trate el tema de si es posible una supervivencia, o, incluso, la inmortalidad en un más allá, ni se tome en cuenta cómo y cuándo la muerte “vino al mundo” y qué sentido pueda ella tener ⁽⁷¹⁾. Es sabido que estos temas que Heidegger no encara, han sido objeto de exégesis ligadas a la moralidad, ya que dan lugar a toda una serie de reflexiones de corte edificante. Pero en *Ser y Tiempo* lo que importa es ante todo mostrar cómo la muerte es el fin del ser del ser-ahí, la pérdida de su forma de ser ⁽⁷²⁾, y que, así como el ser del ser-ahí es definible por sus posibilidades, la muerte es la posibilidad más decisiva: la de la imposibilidad de toda posibilidad ⁽⁷³⁾, la cual puede ser vivida de antemano (“precursada”) como la aprehensión de sí como totalidad finita, y, por ende, limitada ⁽⁷⁴⁾.

Pero la conciencia de esta limitación cierra el camino a todo ensoñar el logro de una situación de plenitud, donde toda faltividad hubiera de quedar abolida. Y si el “poder ser” propio es un “pre-

(69) SZ p. 313 (p. 288).

(70) SZ p. 308 (p. 283).

(71) SZ pp. 270 s. (pp. 247 s.).

(72) SZ p. 260 (p. 238).

(73) SZ p. 286 (p. 262).

(74) SZ p. 290 (p. 266).

cursar” la finitud, si el comprender es un proyectarse sobre una faltividad irrebasable ⁽⁷⁵⁾, si este “estado de resuelto” muestra que la “verdad de la existencia” ⁽⁷⁶⁾ es sólo la de un “genuino fracasar” ⁽⁷⁷⁾, entonces lo que se muestra en el reintegro es que el reintegro —ensoñado como plenitud— no es posible. Nos hemos topado así, en la Teoría de la Culpabilidad, con la *especificidad de la estructura* del ethos heideggeriano, dentro del tipo estructural de la sabiduría. Y si la faltividad es insuperable, podemos entonces a partir de ella pensar la estructura de este ethos. La “caída” no será ya lo contrapuesto a un logro total, sino que, si el ser-ahí es cotidianamente cadente, es porque encierra en su ser una carencia. Si el ser-ahí puede contraer deudas fácticas, es porque en sí es deudor; si el ser-ahí no se levanta habitualmente a la comprensión, es porque su comprender, aun el más alto, está afectado, en su ser, por la limitación. La faltividad no es un elemento más del conjunto conceptual de este ethos, sino quien gobierna este conjunto: es la *dominante estructural* del sentir e interpretar de Heidegger, y entre ella y los demás elementos hay una relación de subordinación irreversible ⁽⁷⁸⁾. Es innecesario decir que, en cambio, en la sabiduría de un Spinoza, por ejemplo, la faltividad (presente en la distancia que va entre el tiempo y la Eternidad, entre el conocimiento de tipo inferior y el Saber supremo, etc.) no podrá ser el rasgo dominante, como corresponde en una “Ética” donde la plenitud es accesible, tanto en principio como en acto.

El análisis ha de prolongarse ahora en la consideración de las transformaciones que ha de padecer la Ética Teórica heideggeriana, solidariamente con la estructura del ethos a partir del cual se constituye.

III. TEORIA DE LA CULPABILIDAD Y ETICA TEORICA.

1. Culpabilidad y moralidad.

El modo de sentir e interpretar que caracteriza a Heidegger entraña forzosamente consecuencias de peso para su reflexión sobre

(75) SZ pp. 322 s. (p. 296).

(76) SZ p. 323 (p. 297).

(77) SZ p. 198 (p. 178).

(78) El concepto de dominante estructural no figura en Sambarino pero nos parece que no es incompatible con el ethologismo, y ha sido pensado a partir de L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966 y M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en Économie*, Paris, Maspero, 1966, sin que la coincidencia con los autores sea plena. Por lo demás, creemos que este concepto puede permitir pensar más adecuadamente la noción de ethos, ya que permitiría englobar en sí el concepto de orden de valores, el cual pasaría a ser un caso particular del de dominante estructural. Un ethos estaría determinado cuando se establece su modalidad hermenéutica y su dominante estructural, la cual precisa la especificidad de su estructura respecto del tipo modal.

los temas éticos o ético-metafísicos tradicionales. Ante todo, respecto al lugar de la moralidad en la eticidad, ya que hemos sostenido en nuestro análisis precedente, y el texto mismo de *Ser y Tiempo* lo establece⁽⁷⁹⁾, que la conceptualización efectuada en torno a las instancias del culpar (de las que hemos tomado la imputación, la inculpación y el reintegro) no puede ser caracterizada por medio de la moralidad. Así, por ej., la idea misma de “contraer una deuda” supone que el ser-ahí es un ente con la forma de ser de lo “ante los ojos” y no con la forma de ser que le es propia⁽⁸⁰⁾: vale decir que el comprender de la moralidad es, estrictamente hablando, un comprender impropio.

Esto se confirma si tomamos en consideración un tema tradicional del análisis moral: el que se expresa bajo la forma de las oposiciones entre tranquilidad/remordimientos, o sea buena conciencia/mala conciencia. Para Heidegger, esto sólo sirve para hacer de la conciencia una sierva del fariseísmo⁽⁸¹⁾. Y, en efecto, sólo fariseísmo ha de haber en decir “soy bueno” para un sentir que ve al ser-ahí como estando siempre a la luz del fundamento, pero coartado para ser plenamente en él por la propia finitud. Decir: “soy bueno”, no es ni más ni menos que encubrir la faltiva referencia al Ser. Por eso es ya, caída.

Lo mismo sucede con las interpretaciones habituales de la Ética. Así, tanto Kant como Scheler parten, en definitiva, del supuesto de que el ser-ahí tiene sentido en función de la realización de un valor o del cumplimiento de una norma, norma y valor que se suponen captables “ante los ojos”⁽⁸²⁾. Pero todo esto no es más que una expresión de la voluntad de encarar la vida como un negocio, lo cual culmina en el eudemonismo y el hedonismo, y más aún en el utilitarismo, desde que éste expresamente basa la moralidad en los aspectos más característicos de la impropiedad⁽⁸³⁾: Todo confirma que la moralidad queda así ubicada en ésta, por su ser mismo, y porque, con las máximas inequívocas ella no pretende otra cosa que rehusarle a la existencia la posibilidad misma de obrar⁽⁸⁴⁾, revelándose como una conducta fundamentalmente encubridora, y eso permite por el contrario indicar que la Ontología fundamental tiene por virtud (por su propio quehacer y por el temple que la caracteriza) abrir posibilidades existenciales más originarias que la

(79) SZ p. 311 (p. 286).

(80) SZ p. 316 (p. 290).

(81) SZ p. 317 (p. 291).

(82) SZ p. 319 (p. 293).

(83) SZ p. 320 (p. 294).

(84) SZ p. 321 (p. 295).

moralidad⁽⁸⁵⁾ lo que equivale a decir que es capaz de poner al ser-ahí a la luz del fundamento, constituyendo así una eticidad ajena a la moral.

Pero esto no significa negar toda pertinencia a la moralidad. Colocándola en la impropiedad, se le quita un lugar central, pero para otorgársele una pertinencia derivada y secundaria, ya que, dentro de la cotidianidad, no sólo mantiene su validez, sino que puede dar lugar a cualidades valiosas y a una seriedad que quizás no pueda tener, o mantener, quien esté situado en una perspectiva más originaria⁽⁸⁶⁾. De modo que no se trata por cierto de un amoralismo, ni de la mera inmoralidad, ni de una militancia anti-moral, sino de una actitud ética supramoral, esto es, que considera lo moral como válido derivadamente (sea del tipo que fuere esa derivación) pero como algo primariamente no-pertinente⁽⁸⁷⁾.

2. Culpabilidad y responsabilidad.

Se ha visto cómo al constituirse la teoría de la culpabilidad en *Ser y Tiempo* ciertos conceptos de uso habitual quedaron desplazados de su significado común, para adquirir uno nuevo, concorde con la ubicación del ethos de dicha teoría en la modalidad de la sabiduría. Paralela e inevitablemente, una serie de conceptos mediante los cuales se acostumbra a pensar la “vida práctica” se han de transformar en forma correlativa. Decimos que esta transformación es paralela e inevitable, porque, dado que un ethos no es una yuxtaposición, sino un todo articulado, una estructura, si cambia un aspecto del sistema, los otros cambiarán también. Si en el sistema de valoraciones y de experiencias existenciales concomitantes, un rasgo se aparta de, por ej., la visión habitual, para adoptar otra, la totalidad de conceptos y de tonalidades afectivas de dicho sistema habrá de desplazarse en la misma dirección, salvo que se renuncie a mantener la coherencia, cosa que en Heidegger jamás sucede; por lo que ya sabemos que el término “responsabilidad” en *Ser y Tiempo* habrá de apartarse del uso común.

La moralidad enuncia que el culpado es responsable por su culpa. El que peca ha de cargar con su pecado, el criminal ha de dar cuenta de su crimen. La responsabilidad implica que el caído ha de ser demandado por su caer. Es de este modo que la tradición moral puede hacer recaer sobre el pecador su pecado, sobre el criminal su crimen. Pero ese “ser demandado por” adquiere en la tradición una acentuación especial. Se es responsable de la culpa

(85) SZ pp. 320 s. (p. 295).

(86) SZ p. 321 (p. 295).

(87) Cfr. M. SAMBARINO op. cit. pp. 32-34.

o de la caída porque se puede exigir del hombre que no caiga. Se es así responsable de haber quebrantado una obligación o un deber, ideas con las que conecta el manejo usual de la responsabilidad, que significa entonces ser demandable por no cumplir con lo exigido. Esto da, además, al tema de la responsabilidad del caído, el peculiar acento por el cual quien es responsable de una culpa, es él mismo "malo" y condenable.

Pero nada de esto es necesario para la teoría de la responsabilidad como tal, ya que se puede ser demandado por ser el fundamento de acontecimientos a los que el observador no regule bajo la forma de la oposición bueno/malo. En su puro sentido formal, la responsabilidad es independiente de los distintos contenidos, los que, a su vez, son otras estructuras, o sea las modalidades⁽⁸⁸⁾. En el caso de Heidegger, por ejemplo, cuando se dice que el ser-ahí es el ente a cuya propia responsabilidad se ve entregado, tanto su propio ser⁽⁸⁹⁾ como su ser como "ser en el mundo"⁽⁹⁰⁾ como su ser-posible⁽⁹¹⁾ como su ser-ente⁽⁹²⁾, se está diciendo una misma cosa: que es el ser-ahí el encargado de la preservación de su ser. Y ya sabemos cuáles son las maneras del ser-ahí de conducirse relativamente a sí mismo: puede hacerlo tanto propia como impropia-mente, esto es, tanto preservando su ser como disipándolo en la falta de paradero. En ambos casos, es cosa de él: es responsable. Y sabemos también que "inmediata y regularmente" es la disipación de su ser lo que acontece, porque es un ente que no puede superar su faltividad. De todo ello es responsable, aunque ha de entenderse que esto no significa que el preservar le sea exigido y el disipar prohibido, sino que ello constituye su ser-así como es. Una concepción como ésta de la responsabilidad habrá de parecer, para quien maneja la noción en un contexto modal que no sea el de la sabiduría, pura irresponsabilidad, la cual por una parte pide muy poco (por ej., porque no comporta ninguna exigencia, ningún deber) y por la otra demasiado (porque responsabiliza no por un actuar, sino por el mero hecho de ser). Pero lo mismo, aunque inversamente, puede decir, en este caso Heidegger, del responsabilizar de la moralidad, al cual verá como pidiendo por una parte demasiado (porque pretende la relevancia más alta para los actos incluso contingentes de una existencia) y por la otra demasiado poco (porque sólo da relevancia a esos actos, y nunca al hecho mismo de ser). Vista desde el *interior* de una modalidad, las conceptualizaciones de

(88) Cfr. *Ibid.*, pp. 197-202.

(89) *SZ* p. 152 (p. 134).

(90) *SZ* p. 208 (p. 188).

(91) *SZ* p. 161 (p. 144).

(92) *SZ* p. 309 (p. 284).

las otras maneras de sentir son arbitrarias y rigurosamente ininteligibles; sólo desde el *exterior*, al menos provisional, de todas ellas, es posible pensarlas en su conexión formal y así devolverles conjuntamente su racionalidad propia.

Para concluir, señalemos también que el análisis ethológico aquí intentado se opone a una reducción psicologista que dijera, por ejemplo, que la responsabilidad tiene un sentido exigitivo en un caso y no en otro, porque en el primero lo "hecho" depende del "arbitrio", y, en cambio, aquí se trata de una comprensión ontológica que al no depender de arbitrio alguno no puede "razonablemente" ser exigida. Ciertamente, el comprender o no no depende del arbitrio; ciertamente también, el dar relevancia ética a aquello que no depende de la voluntad, sea lo que fuere, puede conducir a alguien a abjurar de la modalidad de la exigencia. Pero la conexión no es necesaria, puesto que ha habido muchos *ethos* que han exigido lo que sabían que no se podía cumplir. Basta pensar en el puritanismo moderno, donde impera el rigorismo moral, el culto del deber, la vigilancia de la obligación pero donde al mismo tiempo que se exige, se sabe que muchos no podrán cumplir, puesto que Dios les ha predestinado a la caída. El sentir ético que basa la sabiduría no es el tener consideración de los que "no pueden" o "no llegan" (de éstos, en general, ella no se cuida) sino la conformidad no exigida para con el fundamento al que todo se remite.

3. *Culpabilidad y libertad.*

Cuando la tradición moral habitual establece que se es responsable por haber caído, lo hace vertebrando ese responsabilizar en la consideración de que ha habido una opción, en la cual el hombre puede elegir entre lo mandado y lo prohibido; y se agrega que éste elegir es "libre". Sin la admisión del "ser libre" se dice tradicionalmente que "no hay moralidad". Pero, del mismo modo que la idea de responsabilidad ha sido traspuesta a un campo de estructuración diverso, así habrá de suceder con los conceptos de libertad y de libre elección.

Si bien, ontológicamente, lo que caracteriza al ser-ahí es un conjunto de posibilidades, es preciso rechazar la idea de que la posibilidad sea algo que "flote" arbitrariamente, en el sentido de la "libertad de indiferencia"⁽⁹³⁾: al ser-ahí lo que le es posible es su libertad para ser él mismo, la "libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo"⁽⁹⁴⁾. A la idea de un poder ser "bueno" o "malo" hay

(93) *SZ* p. 161 (p. 144).

(94) *SZ* p. 208 (p. 188).

que declararla como viciada por la consideración “aquietadoramente real”, esto es, encubridora, de que el ser-ahí es un ser “ante los ojos”, un objeto. Esto elimina, con referencia al tema de la elección, el pensar a ésta como un decidirse entre dos posibilidades detenidas en su curso y que se le ofrecen al agente, sin más. Toda posibilidad es «ya-en» y no puede ser retrotraída a una situación previa a ese estar ya en la cosa. De ahí que nos vemos otra vez enfrentados a la oposición propiedad/impropiedad. El campo de la elección (y de la libertad) del agente le ofrece como posibilidad, o bien estar olvidado de su ser, o bien encontrarse en él, lo que sucede ante todo en la angustia, ya que ésta “pone al ser-ahí ante su ser-libre-para (propensio in) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya”⁽⁹⁵⁾. De ahí que en Heidegger resulten entrelazados los temas del ser-libre-para, del tender-hacia, del elegir, de la posibilidad, la propiedad y la responsabilidad. Este entrelazamiento sólo es ejecutable porque aquello a lo que ontológicamente tiende el ser-ahí, esto es, su fundamento, es lo único que propiamente puede ser elegido al margen de toda disipación del propio ser. La “libre elección” no puede así ser otra cosa que un “estar dispuesto para”, esto es un tender hacia, que sólo puede ser un tender hacia el propio ser, ya que él (el propio ser) es lo único propiamente liberador.

La teoría de la culpabilidad ya describió la oposición propio/impropio como la diferenciación entre el estar en la vía (del Ser) y el extravío, señaló la caída como ese estar extraviado, el reintegro como retorno a la vía desde donde se es desde el fundamento. Responsable es el ser-ahí tanto del desvío como del reenvío puesto que en tal movimiento le va el ser mismo. Y ya que este reenvío no es otra cosa que el atender al fundamento, comprendiendo su propio ser el ser-ahí se elige, esto es, se pone en disposición para su propio fundamento⁽⁹⁶⁾, liberándose de la disipación y la falta de paradero de la cotidianidad. Sólo hay algo para elegir propiamente: el propio ser; la única elección es la elección de sí mismo⁽⁹⁷⁾ que es la libertad desligada así de la impropiedad⁽⁹⁸⁾, esto es, un estar a punto para ser de acuerdo con el Ser⁽⁹⁹⁾.

Lo dicho permite comprender que sería ocioso preguntar si no es posible elegir la impropiedad. Esto no tiene sentido: en primer lugar, porque no hay necesidad ninguna, ya que en la impropiedad se es “inmediata y regularmente”; en segundo lugar, porque elegir

significa ya —si se trata de una elección originaria— ponerse en dirección al fundamento, esto es, ser-propiamente. De ahí que la libertad consista, precisamente, en no elegir, y sobre todo, *no poder elegir* más que la única posibilidad de ser de acuerdo con el propio ser⁽¹⁰⁰⁾. Asumiéndose ontológicamente, el ser-ahí se reenvía éticamente al fundamento, estando dispuesto para él; se ha elegido así como el ente cuyo ser consiste en estar en la vía del ser. Entonces es libre, pues está dispuesto para el fundamento y liberado del extravío. Pero desde luego, como la faltividad, ya lo hemos dicho, es la dominante estructural del ethos heideggeriano, la plena libertad del re-envío sólo se hará posible al reconocer la inevitabilidad de la finitud, poniéndose en “libertad para la muerte” en una elección radical⁽¹⁰¹⁾ donde se asume la “necesaria retirada”⁽¹⁰²⁾.

Lo dicho hasta acá confirma lo alejado del uso del término “libertad” en Heidegger respecto a la tradición común. Pero no menos confirma que este uso se inscribe en otra tradición, la de la sabiduría. “Dejar libre” o “poner en libertad” no son más que sinónimos de un “estar dirigido al fundamento” que libera de todo extravío. Vale decir que la libertad de la que se habla no es, por ej., la libertad del albedrío, *sino la libertad de la liberación*, la cual es compatible, por consiguiente, con el más riguroso determinismo. Ciertamente no es éste el caso de Heidegger, ya que en *Ser y Tiempo* no hay más determinismo que librearbitrismo, pero ha sido, en cambio, el caso de Spinoza, que maneja un concepto similar de libertad como liberación⁽¹⁰³⁾.

Una vez más se comprueba que los conceptos propios de una teoría ética no tienen un significado unívoco, sino uno ligado a los distintos modos de sentir e interpretar existentes. Mientras que la tradición común ve la libertad como el requisito para el cumplimiento de lo exigido, en la sabiduría ella está encarada como lo que sobrepasa el aparecer y da acceso al ser⁽¹⁰⁴⁾. Por consiguiente, vemos otra vez cómo el *sentido* sólo es en función de un *uso*, y éste no se da arbitrariamente, sino como ubicación dentro de un campo semántico, como rasgo de una *estructura*⁽¹⁰⁵⁾. Sentido, uso y estructura son así indisociables.

Sobre dos consecuencias de esto será necesario quizás llamar la atención. En primer lugar, es obvio que quien siga manejando los

(95) SZ p. 208 (p. 188).

(96) SZ p. 313 (p. 288).

(97) SZ p. 313 (p. 287).

(98) SZ p. 313 (p. 288).

(99) SZ p. 313 (p. 287).

(100) SZ p. 310 (p. 285).

(101) SZ p. 287 s. (p. 264).

(102) SZ pp. 334 s. (pp. 307 s.).

(103) Cfr. *Ethica*, Parte II, proposición nº 48, y Parte V, Prefacio.

(104) Cfr. M. SAMBARINO op. cit. p. 157.

(105) Sobre el uso como estructura cfr. L. APOSTEL, *Le champ. sémantique de l'incertitude*, en *La Philosophie Analytique*, ed. cit. pp. 215 s.

conceptos en su acepción tradicional, ligada a una modalidad que no es la de la sabiduría, habrá de *sentir* la "responsabilidad" de Heidegger, por ej., como irresponsabilidad, y su "libertad" como puramente verbal. Pero si bien hay derecho a *sentir* como se sienta, y a interpretar en consecuencia, no lo hay, en cambio de *pensar* los usos de esos conceptos en términos de corrección e incorrección. Sería absurdo suponer que Spinoza o Heidegger usan mal los conceptos de responsabilidad o de libertad. Los usan en otro registro, tan coherente y sistemático, como por ejemplo, el de Kant.

La otra consecuencia es que se vuelve problemática, con esto, la viabilidad, por lo menos inmediata, de ciertas tradicionales preguntas ético-metafísicas de la Filosofía, como podría serlo, entre otras, una pregunta por el "Sentido de la Libertad". Puesto que en rigor el análisis disuelve ese Sentido en un conjunto de significados, conjunto ligado a la presencia de ciertos usos dispares, presencia debida a la existencia de estructuras heterogéneas. Se corre así el riesgo de privilegiar infundadamente una de esas estructuras, o desconocer la disparidad de los usos, o postular arbitrariamente alguno de los significados como el único válido, sin descontar la posibilidad de reducir sumariamente esos significados, esos usos y esas estructuras a algún improvisado denominador común. En todos esos casos, así como también en aquellos donde se hace cuestión de criterios de corrección o incorrección conceptual no derivados de la coherencia inmanente a los sistemas de eticidad, se abre la sospecha de no estar haciéndose otra cosa que luchar contra cuestiones que quizás no sean sino la consecuencia de seudoproblemas que no es lícito plantear.

Pero si con todo esto no se ha hecho otra cosa que mostrar por medio del análisis la dependencia en que los conceptos de Ética Teórica se encuentran respecto de un cierto ethos sentido (en Heidegger como en cualquier otro), subsiguientemente esto tratará de prolongarse en el análisis del ethos como condición de posibilidad de la Teoría Filosófica (Metafísica) en general, a través del ejemplo de Heidegger.

IV. TEORIA DE LA CULPABILIDAD Y TEORIA FILOSOFICA.

Con lo visto hasta acá podemos clausurar la interpretación ethológica restringida de la obra de Heidegger y entrar en la interpretación ethológica generalizada. Pero no cabe dentro de los límites de este trabajo nada más que alguna indicación en torno a los aspectos donde más cabalmente podrá ejercerse este tipo de interpretación.

1. Verdad y no-verdad.

En la reflexión teórica de Heidegger el lugar central y, en realidad, único, lo ocupa la *cuestión ontológica*, de la cual lo publicado de *Ser y Tiempo* es sólo una analítica preparatoria: entre los textos que van más allá nos parece primordial el que encara el tema de la esencia de la verdad⁽¹⁰⁶⁾. El tema de la verdad, habitualmente enmarcado dentro del denominado *problema del conocimiento*, ha dado lugar a una tradición que fundamenta la verdad en el enunciado, y a éste en la concordancia de su decir con el objeto al que denota. Pero más allá de esta interpretación tradicional, podemos preguntarnos por la posibilidad misma de esta concordancia. Sólo puede haber tal si el ser-ahí se coloca en una situación peculiar, que consiste en dejar-ser a los entes, para que ellos se develen en su ser. Hay, por consiguiente, en la base de toda verdad, un temple de ánimo por el cual el hombre se pone en libertad para los entes en su ser, y al mismo tiempo los deja, a los entes, en libertad para revelar su ser. De este modo, el hombre abre el ámbito de lo ontológico, esto es, aquél donde los entes se dan en su articulación y en su dimensión propias, y en su totalidad. Pero esta totalidad no es la suma de los entes, sino el fundamento ontológico por el cual verdaderamente *son*.

Sin embargo, se revela aquí una fatalidad propia del conocer, y es ésta: ese fundamento que coloca a los entes en el ser, no puede nunca *darse* plenamente; y cuanto más los entes son, unos y otros, conocidos en su particularidad, más se borra la vinculación ontológica totalizadora que está en la base. Y si la libertad consistía en dejar-ser a los entes, será preciso decir que las concreciones cognoscitivas a las que ese dejar-ser da inevitablemente lugar, ahogan ese temple que ponía la libertad y llevan, por consiguiente, a un no-dejar-ser; la unidad originaria se ve así necesariamente disimulada, y ese ocultamiento necesario es el mismo *misterio ontológico* que no puede jamás ser sobrepasado, puesto que deriva inflexiblemente de la estructura de las cosas.

Pero lo más grave es que el ser-ahí, siguiendo su marcha de ente en ente, *olvida* ese misterio que posibilita la misma apropiación de lo entitativo. Con el olvido del misterio al hombre ya sólo

(106) El material para las consideraciones que forman las dos primeras secciones de esta última parte del trabajo se extrae principalmente de *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1949 en adelante WW). Hemos privilegiado este texto porque nos parece que de todos los escritos posteriores a *Ser y Tiempo* es el que más se ciñe a la temática que hubo de ser elucidada en la no publicada tercera sección de dicho tratado. Esta obra plantea ciertos problemas de terminología, que en el marco de este trabajo hemos hecho todo lo posible por evitar.

le preocupa *dominar* los entes, lo cual culmina en la técnica contemporánea. Volvemos a encontrar acá, entonces, temas ya conocidos: la caída en lo puramente óntico, en la impropiedad, en la cotidianidad que ya ha perdido todo paradero, en el desarraigo. Sólo el intento de *pensar el Ser* puede, bajo la forma de Filosofía, volvernos a poner en conexión con lo ontológico. Pero no para dominarlo, ni aun para abarcarlo por entero, sino para recordarnos el misterio de su necesario ocultamiento.

Ahora bien: este texto exhibe de un modo suficientemente claro una estructura susceptible de ser analizada en función de la teoría de la culpabilidad, como proyección de esta teoría, o expresión a otro nivel. Para ejercer sobre él una interpretación ethológica, bastarán pocos aspectos:

a) la concepción del conocimiento como un dejar ser, y un dejar ser a los entes en su ser, revela un paralelismo con la modalidad hermenéutica propia del ethos de Heidegger. En principio, el conocimiento puede ser pensado de muchas maneras. Es sintomático que para Heidegger la verdad no sea sino la articulación de un objeto en la perspectiva del fundamento, la *aletheia*, de la cual el carácter de revelación del ser (del ente en cuestión, o del Ser como tal) está fuertemente subrayado;

b) la idea del misterio ontológico, al establecer esta pérdida de lo originario como inevitable, e ínsita en la misma estructura del fundamento, resulta correlativa con la dominante estructural del ethos, tal como se vio al diseñar su teoría de la culpabilidad. La indisociabilidad postulada entre verdad y no-verdad, entre verdad y disimulación, entre verdad del Ser y conocimiento de los entes, sólo es pensable sobre la base de la *finitud* del ser-ahí. Simultáneamente, ello obliga a pensar que lo ontológico nunca será un Absoluto plenamente actualizable. Pero sólo se puede *interpretar* el universo como padeciendo esta limitación fatal, que inhibe toda plenitud, si previamente quien interpreta está en un *sentir* la finitud como carencia insalvable; es porque en Heidegger la carencia es sentida ethológicamente como imposible de franquear que la verdad es pensada como enraizada en una no-verdad. La dominante estructural de la eticidad heideggeriana es la condición de posibilidad de su reflexión teórica, que duplica aquella experiencia ética;

c) consecuentemente con ello, la noción de misterio olvidado, del *olvido* que el ser-ahí experimenta respecto del misterio inicial, será la duplicación, en el plano de la reflexión teórica, de la experiencia de la impropiedad. Si la cotidianidad ha sido sentida como cadente, perdida en las habladurías, la avidez de novedades y la

ambigüedad, esta experiencia de eticidad es quien se dobla en el olvido del Ser. Si la faltividad originaria daba lugar a la faltividad de la impropiedad en el plano de la experiencia, el misterio tendrá que dar lugar al olvido en el plano de la interpretación ontológica;

d) la filosofía de Heidegger se interpreta a sí misma como la vía para salir del olvido del misterio y pensar la única cuestión: la ontológica. Pero esta autointerpretación encuentra su condición de posibilidad en la previa experiencia ética del reintegro, el cual es, en el plano del sentir e interpretar la existencia humana, quien asegura la posibilidad de abandonar la cotidianidad cadente. Pero así como en *Ser y Tiempo* ha quedado en claro que ese reintegro será siempre fallido, que se realizará en el reconocimiento de que toda ensoñada plenitud es imposible, aquí se dirá que la Filosofía ha de aguardar al Ser, pero no poseerlo. Porque si bien hoy no es posible alcanzar al centro de la filosofía, tampoco hay que creer que alguna vez tal cosa será posible. Quien piense filosóficamente en el porvenir "tampoco evitará la confusión: sólo será otra. Nadie salta sobre su sombra" ⁽¹⁰⁷⁾. Siempre a medio camino, esta idea de una Filosofía para siempre "dividida en ella misma" ⁽¹⁰⁸⁾, y cuyo "progreso" no se hace subiendo más alto sino descendiendo a una pobreza esencial en permanente provisoriedad, siempre tratando de experimentar y decir al Ser, y lográndolo en cierto modo, pero igualmente no lográndolo en otro ⁽¹⁰⁹⁾, duplica la experiencia ética de un poder-ser-propio cuyo logro estriba en reconocer su impotencia para un logro entero;

e) el papel que juega en todo esto la noción de libertad es igualmente significativo. Si la libertad es quien está en la esencia de la verdad, será porque la esencia de la finitud del ser-ahí es libertad para el fundamento; pero tal concepción de la libertad y de su significación ontológica ha sido obtenida por un interpretar posible sólo sobre otro, dado en una experiencia de eticidad, y cuyo contenido ya ha sido descrito, en el cual la libertad es sentida como liberación. *Es sólo porque la libertad es sentida éticamente como liberación, que es posible pensar la esencia de la verdad como libertad*, para lo cual ante todo hay que negarse a identificarla con el libre albedrío, y rechazar la interpretación que hace de ella una propiedad del hombre ⁽¹¹⁰⁾. Sólo puede esta noción tener este sig-

(107) Introducción a la *Metafísica*, traducción española de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956, p. 229.

(108) WW p. 24.

(109) H p. 107 (p. 132), p. 121 (p. 166), p. 84 (p. 72). Es obvio, además, que la interpretación heideggeriana de la *Metafísica*, así como el hecho de que su reflexión ontológica no pretenda poseer una doctrina del Ser, tienen aquí su raíz.

(110) WW p. 15, p. 13. Sobre todo el tema de la libertad para el fundamento es muy importante *Vom Wesen des Grundes*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1931.

nificado ontológico si previamente ha adquirido aquel sentido ético, con lo cual, una vez más, lo ético se nos aparece como condición de posibilidad de lo ontológico y lo ontológico como duplicación de lo ético.

Creemos innecesario proseguir: se ve que cada uno de los rasgos que integran el *sentir* a partir del cual se constituye la teoría de la culpabilidad, encuentra en el *interpretar* ontológico su correspondiente *doblete* ⁽¹¹¹⁾. La teoría ontológica de la verdad y la no-verdad dobla así una experiencia de la eticidad que le es previa, y encuentra en esa experiencia su condición de posibilidad. Más adelante observaremos que Heidegger es plenamente consciente de esa estructura de su pensamiento. Pero antes es preciso someter algún otro aspecto de esta obra a indicaciones generales propias de la interpretación ethológica generalizada.

2. Temporalidad e historicidad.

Si la verdad está indisolublemente unida a la no-verdad, y la preservación de ese misterio es lo que le compete al hombre, la historicidad del hombre consistirá en ese dirigirse hacia el fundamento, para conservarlo. Pero si inmediatamente el ser ahí olvida el misterio, su historicidad y su temporalidad serán las de un andar perdido y un volver a encontrarse, esto es, un estar errando de un lado al otro, donde, entre otras cosas, es también posible el error. Esta *errancia* es una forma señalada de la no-verdad, y en virtud de ella el hombre se encuentra siempre con los signos de su finitud: la falsedad y la hipocresía, el engaño y la mentira, la ilusión y la apariencia, así como el error estrictamente lógico. Pero la errancia no puede ser superada: hace parte de la constitución del ser-ahí que caracteriza a la humanidad histórica. Por consiguiente, a lo más, el hombre puede pretender experimentar esa errancia como tal, y mantenerse en ella. Pero sucede cotidianamente que el hombre, como efecto peculiar de la errancia, no la advierte como tal: su errar se vuelve un ir de un lado para otro, de ente en ente, en el olvido del Ser. Para salir de esta errancia olvidada, sólo cabe preguntarse por la errancia como tal, y pensar el Ser ⁽¹¹²⁾. Sin embargo, ya sabemos de antemano que la finitud humana tiene como contrapartida la imposibilidad del darse absoluto del Ser: el Ser tendrá su historia, y a lo largo de ella —a diferencia de la

(111) "Doblete: cada una de dos palabras de un mismo origen etimológico". F. LAZARO CARRETER, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid, Gredos, 1953, p. 118. Claro está, el origen común del sentir-interpretar ético, y del interpretar ontológico, no es un mismo *etymon* sino un mismo *ethos*.

(112) WW p. 13, pp. 21-23.

dialéctica histórica en Hegel, por ejemplo— nunca se realizará como Absoluto ⁽¹¹³⁾.

Que esta concepción de la temporalidad y la historicidad proyecta, doblándolo, al *ethos* del cual hemos hablado, se ve con claridad si pensamos que la interpretación de la temporalidad humana como errancia sólo es posible sobre la base de una experiencia en la cual el Tiempo es *sentido* como remitido a un futuro que clausura las posibilidades del ser-ahí e instaura su finitud: la muerte y el ser-ahí como relativamente-a ella. Es propio de la estructura de todo *ethos* el sentir de un modo u otro la temporalidad ⁽¹¹⁴⁾. En el *ethos* de Heidegger, y en función de la faltividad vivida como finitud irrebasable, esto es, en función de la dominante estructural de ese *ethos*, la interpretación de la temporalidad privilegia entonces la dimensión del futuro, pero no de un futuro como apertura indefinida, sino como cierre. Y si el tiempo pone una valla a la expansión indefinida del ser-ahí, sea como ente teórico o práctico, la historicidad no podrá ser nunca la historia de una plenitud lograda, sino un andar de un lado a otro, siempre en un fracaso por lo menos parcial ⁽¹¹⁵⁾.

Sin embargo, la proyección del sentir de la eticidad en el interpretar ontológico no se detiene aquí: porque del mismo modo como inmediata y regularmente, y gracias a su faltividad originaria, el ser-ahí está caído *además* en la impropiedad, la errancia originaria se pierde, *ella misma*, en la falta de paradero. La salida para esta situación doblemente faltiva es el reintegro por el cual la faltividad *originaria* es sentida como tal: paralelamente, la interpretación ontológica nos dirá que la misión de la Filosofía será pensar y experimentar el Ser, sin aprehenderlo jamás por entero. *El Ser tendrá una historia, y esa historia irá por el camino abierto por la experiencia ético-existencial que siente a la finitud como carencia irremediable, y se dispone sabiamente a ser-desde ese fun-*

(113) H p. 89 (p. 84).

(114) Cfr. M. SAMBARINO, op. cit. pp. 176-182.

(115) Sobre la temporalidad propia y su historicidad, cfr. SZ, párrafos 61-66 y 72-77. Una interpretación ethológica de las distintas metafísicas del Tiempo podría encontrar que la crítica hecha por Heidegger a Hegel en el párrafo 82 del tratado no es otra cosa sino la expresión de un desacuerdo del *ethos*. Observemos al respecto que A. Koyré ve en la noción hegeliana del Tiempo una concepción que permite interpretar la historia como un acto fundamentalmente creador.

También en torno al tema de la temporalidad y la historicidad en Heidegger se sitúa la cuestión que rozan todos los comentaristas —desde Helmut Kuhn hasta Koyré, desde Jean Wahl hasta Löwith—: la de su vinculación con la ideología del nacional-socialismo. Creemos que es innecesario recurrir a este episodio si se quiere señalar que la filosofía de Heidegger, por su concepción de lo histórico como un error, porque ve todo avance parcial sobre los entes como caída en lo impropio, porque esto la lleva forzosamente a una relación negativa (no de modo primario, es cierto) con la ciencia y el progreso como tales, podría ser clasificada con el término, (riesgoso dadas sus posibilidades de trivialización) de *reaccionaria*.

damento. Si la meditación ontológica niega la posibilidad de un Absoluto que se revela por completo, si el Ser se rehusa en su última instancia, es porque hay en la base de esta hermenéutica un ethos que siente imposible toda plenitud, y se pliega a esa imposibilidad.

3. Eticidad e interpretación.

Toda filosofía, en la acepción tradicional del concepto, es una interpretación del universo. Y puede decirse: todo saber, toda reflexión, o bien se orienta por un sistema probatorio cuya constitución en su grado más alto da lugar a lo que llamamos el *conocimiento científico*, o bien *propone* una imagen del universo, y argumenta en pro de ella con una finalidad ante todo persuasiva: en este caso, el pensamiento adquiere, en la interconexión de sus distintos momentos, un carácter tetico, postulativo, y así, proponer una imagen del mundo es una *decisión* que comporta sus riesgos y que se sostiene sobre sí misma. Pero el problema es el de si efectivamente se sostiene sobre sí misma, o si encuentra en otros campos sus condiciones de posibilidad. La interpretación ethológica generalizada pretende mostrar un estructurado sentir ético como una de las condiciones de posibilidad básicas para la formulación de estos sistemas de pensamiento *especulativos*. Queda indeciso acá si es o no la eticidad la condición determinante en última instancia entre todas las condiciones de posibilidad existentes.

El caso es que si nos detenemos a considerar la eticidad en su función condicionante, vemos que cuanto más abarcante es la especulación filosófica, más muestra su correlación con un ethos que la posibilita. Una vez diseñada la teoría de la culpabilidad no hay opción ilimitada en el campo teórico especulativo. Las teorías filosóficas de Heidegger pueden así ser encaradas como prolongaciones necesarias de su eticidad: a este ethos, aquella ontología. Acabamos de ver que si un ethos proclama a la faltividad como el rasgo dominante de su sentir, y se ubica en una modalidad donde sólo se pide un adherir al fundamento que sea dominante, será necesario que las decisiones especulativas den cabida a una concepción de la verdad, de la temporalidad y del Ser adecuadas a esa eticidad, y que, como se ha visto, le sean correlativas. No hay escapatoria posible, salvo la incoherencia, para la lógica sin fisuras del *sistema de transformaciones* por el que se pasa del sentir ético al interpretar metafísico. Como es obvio, Heidegger no es de los que caen en la incoherencia. Entonces sólo le queda la otra posibilidad: la de expresar como teórico su sentir-interpretar ético, a otro nivel.

Pero lo realmente importante acá es que por cierto Heidegger no ignora esa fatalidad del pensamiento especulativo: todo lo contrario, él la *asume*. De ahí que no titubee en reconocer el comprender como afectivo, y como inserto en un *encontrarse*. De ahí su expreso reconocimiento del *círculo* de la reflexión filosófica, círculo que se da por la presencia misma de supuestos valorativos. Así puede decir: "La analítica existencial... tiene en último término raíces *existenciales*, es decir, *ónticas*"; "¿no se basa la exégesis ontológica de la existencia del ser-ahí... en una determinada manera óntica de concebir la existencia propia, en un ideal fáctico del ser-ahí? Así es, en efecto. Tan sólo no se debe negar este *factum*, ni concederlo a la fuerza: hay que concebirlo en su necesidad positiva partiendo del objeto que es el tema de nuestro estudio. La filosofía no debe querer negar sus supuestos, ni concederlos simplemente. Los concibe y... los desarrolla acabadamente". Por consiguiente, *antes* del interpretar ontológico está el sentir que valora: "La verdad ontológica del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original. Pero ésta no ha menester necesariamente de aquélla" ⁽¹¹⁶⁾.

Sólo que, para Heidegger, esta circularidad de la especulación filosófica es legítima. Justamente, si esta especulación desarrolla un *tener previo* o un *comprender previo*, a otro nivel, es porque en ese comprender se alcanza una *verdad de la existencia* enteramente válida. Así puede pensarse que la reflexión ontológica, al fundarse en un sentir-interpretar valorativo, no hace otra cosa que fundarse en el ser mismo del ser-ahí, del cual se piensa que el sentir-interpretar es su *verdad*: "La existencia es comprendida concomitantemente en alguna forma... Todo comprender óntico tiene sus implicaciones, aunque sólo *pre-ontológicas*, es decir, no concebidas temático-teóricamente. Todo preguntar en forma expresa ontológicamente por el ser del ser-ahí está ya preparado por la forma de ser del ser-ahí"; "la exégesis que desarrolla tal comprender concede la palabra justamente ante todo a aquello mismo que hay que interpretar, a fin de que ello decida por sí si, en cuanto es el ente que es, manifiesta aquella constitución de su ser sobre el fondo de la cual se lo abrió en el esbozo formal de su proyección". Si hay círculo en la especulación filosófica, será entonces porque el comprender humano posee un carácter circular: "El ente al que en cuanto ser en el mundo le va su ser mismo tiene una estructura ontológica circular" ⁽¹¹⁷⁾.

(116) Cfr. SZ p. 23 (p. 13), p. 337 (p. 310), pp. 343-344 (p. 316), resp.

(117) Cfr. SZ p. 339 (p. 312), p. 342 (pp. 314-315), p. 172 (p. 153), resp.

Así es como Heidegger reconoce y *asume* el hecho de que su pensamiento especulativo reproduzca un sentir-interpretar ético-ontológico. Esto lleva a declarar legítima la indagación filosófica hecha desde el interior y mediante la proyección de un *ethos*. Pero para admitir que esto es así, será necesario que un *ethos* (el del mismo Heidegger) sea declarado de antemano el único *sentir verdadero*. La dificultad filosófica radica en que todo *ethos* posible puede reclamar para sí la verdad exclusiva: desde el punto de vista en el que se ubica nuestra indagación el *ethos* heideggeriano es sólo uno entre tantos, y su pretensión de validez está lejos de ser controlable.

Es preciso advertir además, que esta *voluntad de ser filosóficamente desde el interior de un ethos* se extiende hasta abarcar el total del pensamiento de Heidegger. La "destrucción fenomenológica de la historia de la filosofía", y la tan manejada idea de un "diálogo" con los pensadores del pasado, *también* está condicionada por el *ethos* cuya teoría de la culpabilidad hemos buscado diseñar. Porque el "diálogo" con aquellos pensadores no consiste, por ejemplo, en un análisis de sus sistemas conceptuales en la conexión interna de su aparecer sino, como bien se sabe, en un decir lo no-dicho por ellos. Como hay un sentir verdadero, y como la Filosofía misma ha sido definida como el reintegro al interpretar fundado en ese sentir, habrá que encontrar en la tradición filosófica (porque si no, ¿cómo dialogar con un sentir-interpretar falso de antemano?) las huellas de esa eticidad válida con exclusividad. De aquí que (independientemente de la fecundidad de tal o cual comentario "histórico" en particular) todo lo dicho por Heidegger sobre la tradición filosófica sea solidario con el pensamiento especulativo heideggeriano y, en rigor, una proyección del mismo y de su *ethos*.

Por eso la obra de Heidegger se nos aparece como el intento más consciente, sistemático y poderoso de la especulación filosófica tradicional en busca de sus derechos, negados hoy desde otros supuestos intelectuales. Pero este intento de restauración no pasa sin problemas. Desde el punto de vista de nuestro propósito, el principal de estos problemas radica en si puede legítimamente un pensamiento pretender ejercerse con independencia de sus condiciones de posibilidad, en este caso, éticas. Por cierto que acabamos de mostrar que Heidegger no se *desentiende* de sus condiciones *ethológicas* de posibilidad, sino que las *asume*: pero también se ha mostrado que este asumir es sólo posible sobre la base de otorgarle validez exclusiva, sin más, a un cierto *ethos*. El problema es entonces, *si es legítimo ser filosóficamente desde el interior de un ethos* dado, esto es, si la pretensión del pensamiento especulativo de ser *conocimiento* no es incompatible con ese ser-desde un interior. O dicho de

otro modo: el problema está en si el *lenguaje filosófico tradicional* es el *lenguaje objetivo del saber* o si, dado que entre las condiciones de posibilidad de su interpretar hay la eticidad, y no siendo controlable la validez del *ethos* en cada caso fundamentante, él no es más, a pesar de su pretensión cognoscitiva y de su apariencia intercomunicable, que un *lenguaje subjetivo*. Por todo ello, el análisis que aquí se ha intentado, a partir de una teoría de la culpabilidad, se enfrenta con los problemas más generales que pueden plantearse respecto de la Filosofía ⁽¹¹⁸⁾.

Javier Sasso
Noviembre de 1967.

(118) Como queda antedicho, la interpretación *ethológica* generalizada no ha sido cabalmente ejecutada acá. Para llevarla a cabo, hubiera sido preciso mostrar cómo se logra proyectar la eticidad en la Teoría, dándole a ésta *apariencia cognoscitiva*. Esta tarea se puede llevar a cabo en función de obras como las que arrancan de las Investigaciones Filosóficas de L. WITTGENSTEIN.

LA SECULARIZACION DE LA SOCIEDAD OCCIDENTAL *

I

Del punto de vista de la historia universal, y con mayor razón de la filosofía de la historia, la secularización de la sociedad occidental se inscribe en un proceso de secularización más amplio: en un proceso que abarca la totalidad de la historia conocida. En el punto de partida, sociedades primitivas intensamente *sacralizadas*, donde la religión, en sus formas elementales, penetra y rige todas las instituciones y actividades sociales. En la época actual, imposición creciente de las sociedades *secularizadas*, aun fuera de la órbita de la cristiandad occidental.

La secularización de la sociedad occidental se recorta, pues, en el tiempo y en el espacio, como fragmento de un proceso de secularización sociológicamente único. Lo que este proceso tiene de único resulta de una especie de constante en la evolución de la conciencia humana, por la progresiva reducción del papel social que desempeña en ella la representación de lo sobrenatural, y por tanto progresiva ampliación del papel social de las ideas de naturaleza y de razón. Históricamente, sin embargo, es muy diverso, con obvios avances y retrocesos, comienzos y recomienzos, como consecuencia del pluralismo de las formas religiosas, de las sociedades y de las culturas.

En esa diversidad, la secularización de la sociedad occidental, en relación con la forma religiosa cristiana, configura la manifestación más alta — por más rica y orgánica — del fenómeno. Por lo pronto, la idea misma de secularización y el término correspondiente, a partir del concepto teológico de *el siglo*, son una creación del propio cristianismo institucionalizado en Iglesia. Es sólo por un convencionalismo analógico que la idea y el término resultan aplicables por extensión a otras sociedades y formas religiosas. Por otra

* Dada la índole del tema, no es tal vez superfluo aclarar que este trabajo ha sido realizado desde una posición espiritual ajena a toda confesión religiosa.

parte, dicha creación tiene en el origen una funcionalidad que es interna a la misma Iglesia, como hecho normal y no conflictual. Es a determinada altura de la evolución histórica que la secularización adopta una modalidad conflictual con la Iglesia aunque no todavía con el espíritu cristiano. A otra altura, el conflicto es con este espíritu y aun con todo espíritu de religiosidad. Pero paralelamente, en el seno de la propia Iglesia la secularización va asumiendo también nuevas formas sucesivas de funcionalidad interna, en cuanto la Iglesia misma se ve obligada a buscar por su lado sucesivos reacomodamientos, o readaptaciones, o reencuentros con *el siglo*, siempre cambiante. En nuestros días, precisamente, asistimos al más vasto y espectacular de esos empeños eclesiásticos que pueden ser llamados de auto-secularización. La puesta *al día* perseguida por el célebre *aggiornamento* de la Iglesia contemporánea ¿qué es, sino una puesta *al siglo*?

En el origen medieval, la dualidad canónica entre la Iglesia y *el siglo* es una proyección social de la dualidad teológica entre el orden de la gracia y el orden de la naturaleza. *El siglo* es el mundo, no en el sentido natural o cósmico, sino de sociedad civil, el mundo de los hombres. Pero esta sociedad civil —o laica, en el significado originario de este término— se completa y corona con la sociedad eclesiástica, del mismo modo que la naturaleza se completa y corona con la gracia. La sociedad civil — el mundo, *el siglo* — forma parte de la cristiandad tanto como la sociedad eclesiástica, aunque en condición subordinada. La secularización de un bien o de una persona, es entonces una operación normal de la propia Iglesia, desde que ésta, en su sentido lato, es el órgano de la cristiandad entera. La continuidad o el puente se expresa bien en el llamado *clero secular*: en cuanto clero, está en el orden eclesiástico; en cuanto secular —que, desde luego, no significa lo mismo que secularizado— está en *el siglo*. Siglo, secular, secularizar, secularizado, secularización, forman, pues, una línea de ideas que integra el sistema conceptual y funcional de la Iglesia. Esta misma actúa eventualmente como órgano natural de *secularización*.

Con el Renacimiento y la Modernidad, la secularización pasa a convertirse en una tendencia — primero potencialmente y luego realmente — externa y hostil respecto a la Iglesia. Sin que quede abolido el inicial sentido canónico de la secularización, surge — inspirándose en su sentido formal y apropiándose de su terminología — una corriente de secularización de signo no sólo distinto sino también contrario: en lugar de operar normalmente desde la sociedad eclesiástica sobre la sociedad civil subordinada, opera conflictualmente desde la sociedad civil sobre la sociedad ecle-

siástica, erosionándola y reduciéndola. La sociedad civil reivindica para sí determinados sectores de la sociedad eclesiástica, e irá de ese modo ensanchándose a expensas de retaceos y limitaciones impuestos a ésta.

En el plano institucional, el órgano natural de esta corriente de secularización será el Estado. En el seno de la cristiandad medieval se hallan las lejanas raíces del fenómeno, en los conflictos entre el Papado y el Imperio, por más que este Imperio fuera entonces naturalmente «Sacro» (o «Santo»). Los nacientes Estados nacionales que la misma Edad Media trasmite a la Moderna, se hallarán en otra situación. Las monarquías absolutas, expresión máxima del orden secular — del brazo secular — heredan el fundamento providencialista del origen divino del poder; la cristiandad sigue siendo una sociedad cerrada eclesiástico-civil, de base teológica. Pero los conflictos de poder — entre el poder espiritual y el temporal, el poder eclesiástico y el secular — aumentan bajo el signo del regalismo, dando alas al impulso de secularización. La Revolución liberal moderna y el constitucionalismo que ella trae consigo, le darán luego a ese impulso su mayor fuerza de expansión.

La inicial fórmula liberal y constitucional de «Unión de la Iglesia y el Estado», importaba ya, paradójicamente, un primer grado de secularización, porque en la cristiandad tradicional el Estado, o si se quiere proto-Estado, no se hallaba «unido» a la Iglesia sino subsumido en ella. El segundo grado o meta de la secularización, se definirá por la fórmula de «Separación de la Iglesia y el Estado». El Estado secularizará ocasionalmente, como en todo tiempo ha podido hacerlo la propia Iglesia, bienes y aun personas. Pero la secularización propiamente dicha será la de instituciones civiles sustraídas al orden eclesiástico —desde las Universidades y colegios a los cementerios, desde la organización de la familia a la salud pública y la asistencia social, desde los registros y códigos a los días feriados y los juramentos cívicos— hasta culminar con la secularización de la institución máxima, o sea, el Estado mismo, *separado* finalmente de la Iglesia.

Esa culminación, allí donde se produce, es el punto terminal de un proceso milenar. La sacralización cristiana del Estado en la sociedad occidental, prefigurada por primera vez por Constantino en las postrimerías del Imperio Romano y de la Edad Antigua, se impuso desde la erección del Sacro (o Santo) Imperio Romano Germánico. La progresiva secularización de las instituciones durante la Modernidad, cierra el ciclo de esa sacralización en la sociedad occidental, con la llamada *separación* de la Iglesia y el Estado. De la

sacralización total en un extremo histórico, a la secularización total en el otro.

II

Tal secularización puramente institucional, a la que a menudo se circunscribe toda la idea de secularización, es, sin embargo, tan sólo su manifestación más externa y menos sustantiva. Llegamos ahora al corazón mismo del problema. La secularización de las instituciones es el resultado de una previa *secularización de las conciencias*. Y en esta secularización de las conciencias —cuyos primeros pasos se remontan a la fase final de la Edad Media, afectando tanto a laicos como a eclesiásticos sin mengua alguna de la ortodoxia, muy al margen todavía de lo que iba a ser más tarde la crisis de la fe— radica la significación más profunda de la secularización de la sociedad occidental.

Como modificación de conciencia, el fenómeno es inseparable de toda la vasta transformación espiritual que, a través del Renacimiento, conduce de la conciencia medieval a la conciencia moderna. La secularización se instala desde entonces en la más recóndita intimidad de la trama histórica, mucho antes de proyectarse a las instituciones, o sea, en el seno del espíritu subjetivo, mucho antes de pasar a formar parte del espíritu objetivo. Los factores del cambio tienen toda la complejidad de los factores que condicionan el advenimiento de la Modernidad: los intereses políticos de los Estados nacionales en formación; el nacimiento de la burguesía con el comienzo de disolución del régimen económico-social del feudalismo; la revolucionaria cosmovisión que trae la ciencia nueva de la naturaleza; el humanismo clásico que sirve de pórtico a las modernas formas del pensamiento y la cultura. La totalidad del cambio rota en torno a un eje de secularización espiritual, de secularización de las conciencias. Del siglo XV al XVII, hay un profundo giro de los espíritus hacia *el siglo*, es decir, el mundo de los hombres inmersos en el mundo de la naturaleza, bien antes de que el iluminismo hiciera de la secularización un principio pragmático de destrucción de las antiguas ideas y del antiguo orden.

Con anterioridad histórica al hecho de que instituciones civiles tradicionalmente regidas por la Iglesia, entraran en un sistemático proceso de secularización por el órgano del Estado, la religión misma en cuanto tal, o sea en cuanto creencia, no ya en cuanto Iglesia, había quedado sometida a una determinada forma de secularización subjetiva. La Reforma protestante, tomada en conjunto —aboliendo el clero regular y secularizando el sexo del clero secular— constituyó

de por sí un modo de exclaustación, y por lo tanto de secularización de la experiencia religiosa cristiana. La reacción moderna desde sectores liberales de la propia cristiandad, incluso católica, contra la superstición y la milagrería, en un esfuerzo por replegar lo sobrenatural salido de cauce, en nombre de la razón identificada con la naturaleza (en el mundo hispánico la gran batalla del benedictino Feijóo), constituyó otro modo. La idea de tolerancia, desde antes y después de Locke, igualmente. El cristiano de la época va ordenando a su alrededor un *mundo* cada vez más aligerado de la densidad teológica medieval. Ese nuevo mundo histórico es resultado de un ensanche de la esfera secular, por la creciente penetración de *el siglo* en la intimidad de la creencia. En definitiva, secularización de la creencia misma, y si así puede decirse, de la propia fe, antes de la efectiva crisis de ésta como fenómeno cultural.

La crisis racionalista de la fe, centrada en el siglo XVIII, culmina la secularización de la creencia: el deísmo de la religión natural es el teísmo cristiano secularizado. Refiriéndose al católico europeo evolucionado de aquella centuria, ha escrito Groethuysen: "Cuando la fe disminuyó de fuerza, tuvo que acercarse Dios a la sensibilidad humana, si había de seguir siendo objeto de la fe. Resultó necesario secularizar hasta cierto punto la idea de Dios... Aunque se confiese miembro de la Iglesia Católica, el burgués representa algo nuevo; no sólo cree otras cosas y de otra manera, sino que incluso, como cristiano, no es ya efectivamente lo que era antaño." (*La Conciencia Burguesa*, México, 1943, ps. 78 a 80.) Si en el seno del propio catolicismo hay conforme a eso un principio de *secularización de la idea de Dios*, el deísmo vino a constituir su secularización completa. Voltaire lo expresa gráficamente en estas palabras que hace decir a Rousseau: "...he suprimido todo lo que los protestantes condenan en la religión romana; en seguida he suprimido todo lo que las otras religiones condenan en el protestantismo; no me ha quedado más que Dios; lo he adorado..." (*Oeuvres complètes*, París, 1903, t. 26, p. 25.)

Otras ideas correlativas resultan igualmente secularizadas por el deísmo: revelación, oponiendo a la sobrenatural, la natural, hecha por Dios a todos los hombres mediante el lenguaje racional de la naturaleza; fe, oponiendo a la extrarracional, la que provendría de la sola luz de la razón; dogma, sustituyendo a los de la creencia tradicional, los verificados por dicha luz del entendimiento de cada uno; religión, en fin, erigiendo frente a las históricas o positivas, la verdadera, la racional o natural. Toda esa secularización subjetiva de la conciencia religiosa, resulta sobrepasada por la ulterior crisis del deísmo en el agnosticismo y el ateísmo. Pero había tenido su fase inicial en el ámbito del propio cristianismo, aun católico.

Luego de la esfera estrictamente religiosa, la secularización se manifiesta en la filosofía, en el arte, en la moral, en las costumbres.

La emancipación renacentista de la filosofía respecto a la teología revelada de la escolástica, no fue sino una secularización de la filosofía, que culmina entre los siglos XVII y XVIII, con el reemplazo del latín por las lenguas europeas modernas como lenguas filosóficas. El latín venía siendo desde un milenio atrás la lengua universal de la filosofía occidental, porque esta filosofía era la filosofía cristiana de la Iglesia, de la que el latín era y seguiría siendo la lengua oficial. Bacon, Descartes, Wolff, Vico y Feijóo —todos cristianos— inauguran respectivamente el inglés, el francés, el alemán, el italiano y el español, como principales lenguas filosóficas sucesoras del latín. Es éste uno de los más importantes capítulos de la secularización de la cultura, uno de los rescates más esenciales llevados a cabo por *el siglo*, es decir, por la sociedad civil, a costa de la sociedad eclesiástica. Dicho de otro modo, una de las bajas más ruinosas experimentadas por ésta en su patrimonio espiritual tradicional, por la acción secularizadora de la conciencia moderna.

Se seculariza el arte, al liberarse progresivamente, en especial en las artes plásticas y en la música, de la hegemonía del motivo religioso. La moral y las costumbres propias de la conciencia burguesa, bajo nuevas, cambiantes, y en cierto momento revolucionarias condiciones económicas, sociales y políticas, representan también una secularización respecto al mundo histórico feudal. Todas estas distintas manifestaciones de la secularización de las conciencias, que sirve de prólogo a la secularización anti-eclesiástica de las instituciones, se insertan originariamente en el cuadro de la ortodoxia cristiana, cuya auto-secularización se volverá irreversible.

Saltando históricamente por encima de aquella secularización anti-eclesiástica, referida no sólo a la Iglesia Católica sino también a las Iglesias protestantes, el ecumenismo de nuestros días constituye una nueva modalidad de la secularización de la creencia, en cuanto fenómeno interno del propio cristianismo. La idea de *diálogo* a mediados del siglo XX, marca un paso más avanzado que la de mera *tolerancia* en los siglos XVII y XVIII. El ecumenismo inter-cristiano, el ecumenismo extendido desde el cristianismo, primero a las religiones bíblicas no cristianas y luego a religiones no bíblicas, y aun el diálogo hasta con la irreligiosidad y el ateísmo, son otras formas de adentramiento eclesiástico en el mundo histórico de los hombres, en la esfera de *el siglo*; otras formas, por lo tanto, de la secularización interna. En semejante línea, la manifestación más profunda y sustancial de esta secularización, o auto-secularización, radica en el empeño de adaptación de la letra bíblica a la ciencia moderna. En el plano de las formas, la más notoria es tal vez, la reciente decisión de la Iglesia

Católica de nacionalizar hasta cierto punto sus ritos, especialmente por el reemplazo en la misa, del latín por los idiomas nacionales. La más humana, en un orden que conjuga lo sustancial y lo formal, reside sin duda en el movimiento que lleva, en el clero, del sexo sacralizado al sexo secularizado.

III

La secularización de la sociedad occidental trasciende, pues, la antítesis Iglesia-Estado laico, en que se inscribe la secularización liberal, racionalista, anticlerical, anti-eclesiástica, como secularización de instituciones civiles. Constituye un movimiento profundo y envolvente de la historia, al que no escapa la misma Iglesia, es decir las Iglesias.

Secularización se ha considerado a menudo equivalente a descristianización. Pero hay una secularización constante del propio cristianismo, que fue prólogo histórico y luego proceso paralelo al de la secularización anti-eclesiástica. La sociedad occidental se ha secularizado y se seculariza como sociedad en proceso de descristianización, pero se ha secularizado y se seculariza también como sociedad cristiana. La básica secularización de las conciencias, nunca ha dejado de ser secularización también de las conciencias cristianas ortodoxas. La distancia que separa al cristianismo medieval del cristianismo actual, pasando del cristianismo feudal al cristianismo burgués, y de éste, ahora, a formas de cristianismo socialista y aun comunista, puede medirse por todo lo que el propio cristianismo ha voluntariamente secularizado a costa de lo sacralizado. Cabe, con todo, preguntarse: esa misma secularización inter-cristiana o auto-secularización, por la que el cristianismo se adapta y readapta constantemente a *el siglo*, ¿no estará llamada a actuar a la larga como una modalidad oculta de la descristianización? En otros términos: la auto-transformación del cristianismo por la presión de *el siglo*, presión tanto más fuerte cuanto más entran en la escena histórica las sociedades de masas, ¿no es en el fondo inseparable de la descristianización resultante de la crisis de la fe?

Entendida con semejante universalidad la secularización de la sociedad occidental, el esclarecimiento de su significación compromete toda la filosofía histórica del espíritu moderno. La secularización de las conciencias ha corrido paralela al desarrollo de la conciencia individual. La creciente secularización es indivisible de la creciente *concienciación* del hombre moderno como hombre, creyente o no; es decir, del creciente ahondamiento de su conciencia individual en el confrontamiento intelectual y volitivo a la vez —conocimiento y acción— que sostiene con el mundo de las cosas, o sea la naturaleza,

y con el mundo de los propios hombres, o sea la sociedad, es decir *el siglo*, en la vieja terminología teológica. Para cristianos y no cristianos, el crecimiento de la conciencia humana en su doble dimensión teórica y práctica de razón y voluntad, ha alejado y aleja constantemente de la vida cotidiana, en la sociedad occidental como en ninguna otra —aunque también en las otras— el horizonte de lo sobrenatural.

Arturo Ardao

TESTIMONIOS

SOBRE PLACIDO ELLAURI *

I

A una feliz iniciativa del doctor don Alfredo Castellanos, se debe el homenaje tan honroso como justiciero, que hoy tributarán al doctor don Plácido Ellauri, los estudiantes de las distintas generaciones que él contribuyó a educar desde el aula de filosofía, que tuvo a su cargo por espacio de 30 años.

* En sus comienzos, la Universidad de Montevideo llevó a cabo la recepción e irradiación del pensamiento universitario francés, que espontáneamente tomó por modelo. Y muy en especial, de la filosofía del espiritualismo ecléctico que informaba a aquel pensamiento desde la entronización de la Casa de Orleans en el 30, y que no obstante las alternativas políticas de Francia y su propia evolución interna, lo seguirá informando durante largas décadas. En nuestro país se trata de un período que llena cabalmente todo el tercer cuarto del siglo.

El centro de aquel singular capítulo de la historia de la cultura nacional, lo constituyó la cátedra universitaria de filosofía, y en ella, la personalidad docente de Plácido Ellauri. Profesor de la disciplina, ininterrumpidamente, desde 1852 hasta 1877, fue a lo largo de aquel período el eje doctrinario de la época, el símbolo de la unidad espiritual de la nación a través de la función educacional. Mientras alrededor la vorágine de la política imponía bruscos cambios de actores y escenarios, él permanecía impasible, exponiendo, analizando y discutiendo, con calma proverbial, los problemas y los sistemas de la filosofía. El mismo día en que su hermano, el Presidente José E. Ellauri, con quien vivía, fue derrocado por el Motín del 75, concurre como de costumbre, —según lo ha narrado Eduardo Acevedo, discípulo suyo por aquellas fechas— a dictar su clase de la Universidad. Ha quedado así como la encarnación, en su turbulento tiempo, de un principio de orden y estabilidad, de naturaleza puramente moral, llamado a triunfar al fin sobre los agentes y fuerzas de disociación y caos.

De 1883 a 1888 volvió a ocupar la cátedra, en una Universidad ya profundamente renovada por la irrupción vertiginosa de las ideas positivistas. Sin apearse de las suyas, acogió al pensamiento nuevo con una comprensión y tolerancia ejemplares, que no supieron tener, en las interminables y ardorosas polémicas de aquellos años, otros representantes nacionales de la vieja escuela espiritualista.

Figura clave para la comprensión del pensamiento y las ideas de la época, Plácido Ellauri es a la vez la más representativa de la educación pública —a la que vivió consagrado— durante esa etapa que precede a las grandes reformas escolar y universitaria llevadas a cabo, respectivamente, por Varela y Vásquez Acevedo, bajo las inspiraciones del positivismo. Rector de la Universidad durante dos períodos y Presidente del Instituto de Instrucción Pública, todos los aspectos de la enseñanza fueron objeto de su dedicación y sus desvelos. Cuando murió, al mismo tiempo que le rendían su tributo todos los elementos universitarios, desfilaron para despedirlo los niños de las escuelas públicas. Los nombres hasta ahora puestos a institutos y liceos de enseñanza media, en justo recuerdo de educadores, escritores y hombres públicos ligados a la educación, corresponden, o a una época anterior al 50 (Larrañaga y Suárez), o a épocas posteriores al 75, hasta nuestros días (Varela, Vásquez Acevedo, Bauzá, Zorrilla, Rodó, Miranda, Batlle, Acevedo, Vaz Ferreira). El tercer cuarto del siglo XIX está en blanco. Los empeños educacionales de ese período, que tanto tuvieron de heroicos, deben ser homenajeados con la existencia de un "Liceo Plácido Ellauri". Es un deber, no por sencillo menos imperativo, que falta cumplir. (Sobre la personalidad y el magisterio de Plácido Ellauri, nos remitimos a nuestro *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, caps. III y IV). — A. A.

La Universidad ha realizado sin duda alguna grandes y positivos progresos en los métodos de enseñanza, desde aquellos buenos días en que el manual de Julio Simon y el de Geruzez, constituían la base de los estudios filosóficos.

Pero en lo que no ha adelantado un paso, porque no podía adelantarse más, es en el espíritu liberal de la enseñanza. Don Plácido Ellauri se sustrajo al medio ambiente universitario, y en su clase el alumno se acostumbraba a pensar por sí mismo, sin que jamás se notara la presión de las ideas del maestro.

Los sistemas más opuestos, las doctrinas más extravagantes, que se le ocurría sostener a un alumno, eran escuchadas y controladas, con una calma admirable, que alentaba el debate y mantenía el más vivo interés en la clase.

Siempre recordaremos el asombro que nos causó la actitud del viejo profesor, cuando en 1879 se procedió a la reforma de los programas universitarios, bajo la iniciativa de los propios estudiantes. Se había conseguido que la Sala de Doctores, de la que entonces formaban parte también los bachilleres, pudiera llevar al Consejo Universitario, diez miembros de su seno, con voz y voto.

Empezaban las doctrinas de Darwin y Spencer a provocar largas y vivas discusiones en las aulas y en el Club Universitario, dividiendo a los estudiantes en dos bandos: el positivista o evolucionista y el espiritualista de la escuela vieja.

En las primeras elecciones, fuimos entre otros al Consejo Universitario, Martín Martínez y nosotros; y apenas elegidos, nos preocupamos de redactar un programa de filosofía grandemente innovador, que rompía los marcos del Manual de Simon y del Manual de Geruzez, y daba a la enseñanza toda la amplitud de las nuevas doctrinas.

Presentamos los programas, que como era natural, levantaron grandes resistencias. Después de algunos debates, el Consejo resolvió someterlos al estudio de una Comisión; y cuidando de que en ella estuvieran equilibradas las dos escuelas antagónicas, nombró como representantes del espiritualismo al doctor don Plácido Ellauri y al doctor don Secundino Viñas, catedrático de fisiología y por parte de los positivistas a los dos autores del programa.

Todo inducía a creer que un eterno empate, obstaculizaría las resoluciones de la Comisión informante y que el asunto volvería al Consejo en las mismas condiciones en que había salido.

Pero no fue así. El doctor Ellauri, aceptó los programas desde el primer momento, con modificaciones insignificantes, diciendo que

de acuerdo con la ley formulada por Cousin, sobre sucesión de los sistemas filosóficos, creía llegado el reinado transitorio del positivismo, que después de algún tiempo, tendría a su turno que ceder el puesto al espiritualismo, que hasta entonces lo había ocupado sin discusión.

Y los programas fueron sancionados, bajo la protección del profesor espiritualista y siguieron rigiendo en la Universidad, hasta el año próximo pasado, en que nuevas polémicas dieron por resultado que fueran reemplazados por el índice del manual espiritualista de Paul Janet. ¡Don Plácido quedaba justificado en sus previsiones!

Otro profesor se habría sublevado contra una modificación radicalísima, que obligaba a cambiar de métodos y a estudiar en primer término doctrinas contrarias a las suyas, precisamente en momentos en que el espiritualismo y el positivismo enardecían los debates dentro y fuera de la Universidad.

Pero don Plácido, que ante todo era un liberal de verdad, creyó y con razón, que aún enseñando el positivismo con los profusos detalles que exigía el programa innovador, él podía mantenerse tan espiritualista como antes y pugnar por el triunfo de las teorías que conceptuaba más exactas.

Esas tendencias liberales, han hecho inmenso bien a la Universidad y también al país, cuyos hombres principales han bebido sus primeras ideas en el aula de Filosofía, bajo la dirección del venerable anciano, que hoy experimentará gratísimas emociones al encontrar reunidos a sus alumnos de todos los tiempos.

Eduardo Acevedo

(Editorial de *El Siglo*, 5 de octubre de 1893)

II

Aquí, en esta Universidad, abrimos por primera vez un libro de filosofía y se fijó nuestro primer pensamiento sobre los grandes problemas de la naturaleza y del ser, aquí hemos controvertido todo con juvenil ardor, soñado y discutido tanto, que al ver ahora la noble figura del doctor Ellauri destacándose en medio de nosotros, como en aquellos días, me parece que oigo impugnar a Condillac, ensalzar a Cousin, Royer Collard y Maine de Biran, me parece escuchar de los labios del maestro la narración de la sublime escena en que Sócrates se despedía de sus discípulos hablándoles de la

inmortalidad del alma y del más allá de la vida... Los que hemos seguido el movimiento filosófico de estos últimos tiempos, hemos visto quizá caer, una a una muchas de nuestras ideas, muchas de nuestras concepciones de entonces. La nueva ciencia ha traído una nueva filosofía. Desde las nociones más elementales hasta las más trascendentes, todo ha sido renovado, todo ha sido modificado fundamentalmente. Pero hay un algo, un elemento extraño a la lógica, extraño a la metafísica y a la observación experimental, que queda en pie de las enseñanzas del doctor Ellauri. Yo no he visto, señores, ni en Bain, ni Spencer ni Stuart Mill, ni en ninguno de los grandes pensadores que siguieron al eclecticismo, yo no he visto infundir ese concepto de la personalidad humana, de la fuerza en las ideas, de la propia autonomía, como lo infundía con su palabra y con su ejemplo el doctor don Plácido Ellauri. Más que eruditos y enciclopédicos, elaboraba espíritus el doctor Ellauri, formaba ciudadanos, formaba caracteres, templándolos con el fuego de los grandes ideales. He ahí nuestra deuda de gratitud, la deuda de tres generaciones de estudiantes. La filosofía ha podido cambiar como cambia el pensamiento humano, pero la fe en la libertad, en las convicciones austeras, en el poder de la voluntad, pero ese fermento de estoicismo puesto en nuestras almas por el doctor Ellauri, queda ahí, firme y perdurable como base de granito.

Juan Carlos Blanco

(Discurso en el homenaje tributado a Plácido Ellauri el 5 de octubre de 1893)

III

Las aulas del viejo edificio de San Francisco o de los Ejercicios, atraían una juventud despierta y bulliciosa. Pared por medio con el templo, se discutían todos los temas hondos con el aliento y la audacia propios de la edad en hervor. Corría en aquellos claustros sombríos un aura de libre examen, alegre y zumbadora, que llegaba al pie de las imágenes tristes e inmóviles, como un rumor de tormentosas teorías y esperanzas nuevas.

El doctor Plácido Ellauri, en su cátedra, ejercía cierta atracción magnética. El anhelo constante era gravitar hacia su aula, abandonar otras para agruparse allí, no sólo por el encanto de los problemas metafísicos y de las soñadas teodiceas, sino también por las dotes geniales del profesor.

Antes que por el pequeño telescopio de M. Ernesto Prósper, maestro de astronomía, se quería descubrir algo del infinito por *la noción del ideal*. Bueno estaba todo lo celeste, lo inconmensurable con polvareda de estrellas; pero para el estudiante típico, por decirlo así, las ansias fervientes se concentraban en un campo más vasto aún que el del lente: en el de las doctrinas psicológicas y morales, con las cuales cada estudiante pensaba formar su personalidad y su apostolado. Ellauri era el centro, la llama; el patriarca de barba clásica, alto, cabelludo, reposado, tolerante, impasible al definir el mismo sofisma del "cornudo". Tenía la gravedad del estoico y la suavidad del idealista.

Contemplándole a veces, a través de sus dobles ojos, con cierta mirada de crítico, el infortunado Roque Núñez, revistiendo de la mayor solemnidad su menuda figurita, solía exclamar con aire conienzudo: "Cuanto más lo observo, más me persuado de que hasta lo intangible, lo enigmático, entran por los sentidos".

En los clásicos tiempos de la antigua filosofía, ninguno acaso de los maestros terció en sus hombros la túnica con más profundo desdén por la vanidad humana, que don Plácido su negra capa de Mefisto bondadoso, de risa para adentro y seriedad para afuera; —y ninguno de ellos tal vez hizo entrar con mayor paciencia la letra del ideal en cerebros garañones, al propio tiempo que sus celestes ojos mansos seguían muy atentos el humo del cigarro, cual si mostraran al discípulo *a contrario sensu*, cómo se esfumaban en el vacío de la duda los fantásticos *recuerdos de una vida anterior*.

Su *ya digo* cotidiano, era una especie de *ego cogito ergo sum*, y cuando lo repetía de pie, apoyado en la cátedra, envuelto en el manto, serena la amplia frente, humeante la tagarnina entre el índice y el pulgar, perdida la mirada y como absorto en un punto matemático, parecía dar la fórmula de aquella imagen de Platón del caballo blanco y del caballo negro, esforzándose uno y otro de la tierra al cielo y del cielo a la tierra con igual pujanza y brío, mantenidos el negro como el blanco en la misma línea sin ganar el ideal o el ensueño un paso sobre la realidad positiva, equilibrados en sus fuerzas y en sus arranques, al igual de las teorías que no son dueñas de la verdad absoluta, a quienes traba el mismo vínculo de vida, a quienes la misma energía comparte, siendo la cincha que los liga *símbolo de esa tolerancia de opiniones y de ideas* que el noble profesor encarnó en su ser e hizo brillar en sus plácidas lecciones.

Eduardo Acevedo Díaz

(Fragmento de un artículo sobre "El Club Universitario y el Ateneo de Montevideo", en *El Nacional*, 18 de julio de 1900)

**DISCURSO ANTI-IMPERIALISTA
DE WILLIAM JAMES (1903) ***

Señor presidente: creo que debemos admitir francamente que en el asunto de nuestra conquista de las Islas Filipinas, tanto los que vivimos en este país como nuestros amigos del exterior hemos fracasado: no hemos provocado una reacción inmediata. "El deber y el destino" se han deslizado sobre nosotros como si se tratara de un carromato, de un incontrolable armatoste que empujan —y arrastran— casi todos nuestros compatriotas; nuestros gritos e intentos para detener las ruedas con nuestros propios cuerpos no han servido para nada de freno. Sin embargo, si miramos, hoy, a nuestro alrededor, veremos que se ha operado un gran cambio en las condiciones que prevalecían cuando la ruptura de hostilidades nos hizo nacer por primera vez. La emoción religiosa y la histeria marcial han desaparecido en el público. Ahora rige la cordura.

En las fisiologías que estudié cuando era joven, la función de incorporar cuerpos extraños en el organismo de un ser viviente, estaba dividida en cuatro etapas: prehensión, deglución, digestión y asimilación. Nosotros ya nos apoderamos de nuestra presa —o la pusimos en nuestra boca— cuando el presidente MacKinley publicó su edicto de anexión; y ensalivamos con frases piadosas lo que el presidente ofrecía a nuestros aliados de antaño: la alternativa de obediencia instantánea o la muerte. Una vez que el bocado estuvo lubricado de esta manera, lo deglutimos lentamente durante esos tres años y algo más que siguieron; era cuando nuestro ejército se dedicó a asesinar y a quemar, y el hambre, el fuego, las enfermedades y la disminución de la población eran los nuevos aliados que invocábamos. Pero si engullir todo ese bocado duró tres años ¿cuánto deberá durar el otro proceso, el de digestión: ese enseñarle a los filipinos a "ser aptos" para gobernarse, esa apacible quillificación de las masas recalcitrantes que nuestra comisión civil tiene a su cargo? ¿Cuánto habrá que perder en todo eso? Una década, por lo menos. Y en cuanto a la asimilación, ese es un problema librado a la acción del futuro. Los más confiados no pueden esperar una real asimilación de nuestra presa a nosotros, o de nosotros a nuestra presa, sino en un período de 50 años. Y el que conozca algo de historia sabe que ese momento no llegará jamás.

* Como contribución documental para el estudio del pensamiento político de William James, publicamos aquí la traducción de este Discurso que figura en las páginas 21 a 26 del folleto *Report of the Fifth Annual Meeting of the New England Anti-Imperialist League* (28 a 30 de noviembre de 1903), publicado por la Liga Anti-Imperialista de Nueva Inglaterra, 20 Central Street, Boston Mass. (Biblioteca del Harvard College). Sobre aquel movimiento anti-imperialista y la participación de William James, véase: Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism* (1949), ps. 126 y ss.; Merle Curti, *The growth of American Thought* (3ª ed., 1964), ps. 657 y ss. Como complemento del Discurso de James añadimos en nota final, por el interés de su lúcida variante doctrinaria, la intervención de Georges M. McNeill en la misma Reunión.

Mientras, a pesar de la indiferencia de la prensa y a pesar de la censura del gobierno a las noticias, nuestro público ha llegado a la mayoría de edad, en educación y en reflexión, desde que la guerra comenzó. Con toda honestidad me veo obligado a decir que los mayores idealistas entre nuestros expansionistas han propuesto este resultado desde un principio como la razón principal de por qué las Islas debían ser anexionadas. Aún nos quedaba demasiada mentalidad provinciana —decían— aquí, en los Estados Unidos, y esta nueva responsabilidad cultivaría nuestra conciencia en problemas internacionales. Pero la conciencia que la experiencia ha cultivado es la conciencia de que todas las profecías anti-imperialistas estaban en lo cierto. Una por una las hemos visto cumplirse puntualmente: la ruina material de las Islas, la transformación de la amistad de los nativos en abominación hacia nuestro país, la desmoralización de nuestro ejército —desde el Ministerio de Guerra hasta el último soldado. Se ha condecorado la falsedad, se han disimulado las torturas, se ha aprobado el exterminio masivo de seres humanos; se ha creado una crónica anarquía en las islas soplando sobre los rescoldos del bandolerismo que todavía queda, y las vidas de los viajeros americanos y de los simpatizantes de los americanos están en continuo peligro en las zonas apartadas de las ciudades, donde no existe la vigilancia de destacamentos militares; se han reinflamado, deliberadamente por nuestra parte, antiguas animosidades tribales y se han entregado armas a los salvajes Igorrotes y a los semisalvajes Macabebes —demasiado inculcos todavía para tener una conciencia nacionalista— con el fin de que nos ayudaran mejor en la matanza de mayores cantidades de gente del pueblo filipino; se ha inoculado Manila con la hez yanqui flotante... Todo esto, digo, o algo parecido, eran las cosas que cualquiera con la cabeza sobre los hombros pudo predecir claramente en su momento; como también la incapacidad de nuestro pueblo para interesarse en lo más mínimo en algo tan lejano era, desde el comienzo, una conclusión obvia.

Pero seamos sinceros. Hemos de reconocer que los mejores ángeles consejeros del presidente McKinley y sus ayudantes, y de su sucesor, sacaron también su provecho de esta lección, y que la institución de nuestra comisión civil ha ido lejos al tratar de redimir nuestra reputación como nación. El único problema es que esta institución ha llegado demasiado tarde para obtener éxitos duraderos. Estamos intentando hacer ahora con nuestra mano derecha lo que con nuestra mano izquierda —el ejército— hemos hecho imposible de antemano. Cuando llegamos a Manila encontramos en los nativos una cordialidad apasionada que nos hubiera aceptado cualquier esquema de protectorado o cooperación que le hubiéramos propuesto. Pero "como el indio infame" arrojamos ese momento psicológico, que era una verdadera perla, y nos embarcamos —encallecidos, con frialdad y como los negociantes que nos preciamos de ser—, en un siniestro plan de deglución militar preliminar, sólo para mostrarles a los filipinos lo que significaba "la vieja gloria". Que nuestra comisión civil haga lo que quiera ahora; las agujas del reloj no pueden moverse hacia atrás: el día de la genuina colaboración con los filipinos ha pasado para siempre. No podemos estar seguros siquiera de que la bienintencionada comisión vaya a ser otra cosa que lo que el ejército piense que deba ser: en nuestro país, una dádiva emotiva para los sentimentales; en las Islas, una cobertura cómoda para que los nativos que no sean de fiar fomenten una nueva rebelión.

Este es el punto en donde nos encontramos hoy. Ha terminado el primer acto. No puede ya deshacerse lo hecho. Dificultoso como es ahogar las ardientes palabras de acusación que acuden a nuestros labios siempre que pensamos en los hombres que desperdiciaron una oportunidad tan espléndida para América —la desperdiciamos con nuestras acciones en el caso de Cuba que era el único modelo que teníamos en nuestra historia y que era el precedente que teníamos que seguir— pienso, sin embargo, que es mala política detenerse demasiado en los sucesos del pasado. Nosotros, los que nos oponemos a una política imperialista,

debemos simplemente entregar nuestro informe del pasado a la custodia de los historiadores que trabajan ya sobre la crónica y a los que dictarán su veredicto de posteridad sobre todo este asunto. Hemos facilitado su labor. El tiempo descubrirá todavía más de un secreto; pero nuestro Secretario y sus colaboradores han dejado escapar de sus canales de publicidad muy pocos de los hechos de los que, por ahora, se podía obtener información. Por ese servicio a la verdad se han hecho acreedores de nuestras más calurosas felicitaciones y agradecimiento.

Abandonemos el pasado y sus pecados, pues. Olvidemos. La actitud del "ya se lo dije" es estéril, y los hombres sabios entienden cuándo deben cantar otra canción. Al ciudadano ordinario, la palabra anti-imperialista le sugiere un ser de escasos cabellos, apenas despertado del pasado. Un ser que agita, excitado, la Declaración de Independencia y grita tras un tren que marcha hacia su destino para que la máquina dé marcha atrás. Anti-imperialismo, piensa la gente, es algo petrificado, una religión, una cosa que termina en el martirio. Para esa gente que así piensa, "discutir" algo significa profetizar y denunciar. Si, hasta ahora, alguno de nosotros ha tenido una actitud ligeramente monótona, puede perdonársele porque tenemos nuestra excusa. Las heridas que nuestro amor por el país recibió en aquellos días de febrero de 1899, son de una clase que no cicatriza fácilmente. Duele con demasiada persistencia para que podamos olvidarnos de ellas sin más. Y, sin embargo, debemos olvidar. Debemos atender las posibilidades prácticas de la hora presente.

¿Cuáles son esas posibilidades? Desde luego no puede contarse entre ellas el inmediato abandono de las islas. Si alguno urgiera esa actitud sería un imbécil, para decirlo claramente. Las naciones son masas extremadamente importantes; no se les puede hacer retroceder de un empujón. Deben dar marcha atrás describiendo una curva. Por otra parte, es bastante dudoso que, en estos momentos, fuera de interés para las islas que nuestro gobierno se retirase de inmediato. Lo que los filipinos necesitan ahora es un período de quietud de unos cuantos años; tiempo para reparar los destrozos de la guerra y para adquirir algunos hábitos de administración que podrían durar más que nuestra estadía. No será nuestra tarea, por tanto, trabajar para hoy, sino para mañana. Debemos estar dispuestos a abandonar las islas tan pronto como —en nuestra deliciosa fraseología— las hayamos hecho aptas. Y, mientras tanto, nuestro deber será presionar a nuestro pueblo tanto como podamos para que se decida a enfrentar esta perspectiva y hacer que el Congreso diga la última palabra.

Los Demócratas ya participan de nuestros principios y muchos de nosotros piensan, por consiguiente, que lo único que tenemos que hacer es unirnos a la causa del Partido Demócrata. Contra esto se objeta que los Demócratas son sólo sinceros a medias en este asunto —para ellos es una estrategia de oposición que tiene por objeto ganar los votos independientes—; y hay todavía una objeción más fuerte: que los Republicanos no se han semidecidido siquiera sobre si las islas deben continuar en nuestro poder. Lo mejor de los Republicanos —su conciencia subliminal, digamos— está ya de nuestra parte. El Partido Republicano fue empujado a su carrera de conquistador por el gobierno McKinley. La guerra hizo un cortocircuito con toda reflexión política y todos tuvimos que defender nuestra bandera en primer término. Pero podemos estar seguros de que hoy la mentalidad, inclusive la de nuestros caudillos políticos, se muestra recelosa en extremo y si no los ponemos excesivamente a la defensiva, el tiempo hará su trabajo.

Para nosotros el hecho vital es que ni el presidente ni el Congreso se han atrevido todavía a hacer frente a la responsabilidad de hacer profesiones coloniales permanentes; profesiones que —para ser consecuentes— nos hubiéramos visto obligados a respaldar con los hechos. Nuestra aventura ha sido literalmente una intoxicación pasajera de poder, completamente separada de una política o de un plan definitivos. El instinto de la propia conservación que nos ha guiado en esto,

ha sido más sabio que lo que podría haber sido un sentido más amplio de la dignidad nacional. La política impulsiva no ha sido abandonada en ningún momento. Si garantizamos la independencia a las islas mañana mismo, nadie podrá mostrar un pedazo de papel para probar que hemos roto un compromiso con alguien o que nos hemos retractado de una sola cláusula de nuestro programa.

Nuestra táctica en esta situación, señor presidente, sería, pues, la más simple del mundo. Tenemos que hacer todo lo que podamos individualmente para popularizar dos frases: "Independencia para las Islas Filipinas" y "Tratemos a los Filipinos como a los Cubanos", de tal manera que el público se acostumbre a ellas. Y debemos emplear todas nuestras fuerzas para obligar a ambos partidos a una positiva declaración antes de que comiencen sus próximas campañas electorales. Los Republicanos, desde luego, no intentarán ninguna declaración pública de retención perpetua de las islas, y cada reticencia abierta sobre este punto ayudará a la opinión pública en el otro sentido. La gota de agua perfora la roca. Las frases repetidas tienden a convertirse en hechos.

Espero que no hayan olvidado por completo aquel gran discurso que Wendell Phillips pronunció en 1852 sobre "la opinión pública". Léanlo de nuevo, de todos modos. Porque nos inspirará en estos días. "Los corazones y los sentimientos viven" —decía Phillips— "y sabemos que los más suaves crecimientos o movimientos de la naturaleza se escindirán o soportarán el peso más fuerte que un hombre pueda poner sobre ellos. Podréis construir vuestro capitol de granito y empinarlo tan alto como las Montañas Rocosas, pero si sus cimientos son inicuos o están mezclados con iniquidad, el pulso de una niña lo echará por tierra con el tiempo... Si la fuerza de este corazón mío, que late sin interrupción en mi pecho fue proyectada contra un pilar de granito, lo pulverizaría en el curso de la vida de un hombre. Vuestro capitol, Daniel Webster" —seguía Phillips; y si hubiera hablado aquí, usaría otros nombres— "vuestro capitol es de mármol, pero el pulso de cada persona que tenga sentimientos humanitarios late contra él. Quiera Dios darnos tiempo, y los latidos de los hombres lo echarán por tierra. Hoy debe ser nuestro gran día, gracias sean dadas a Dios, porque los corazones, los corazones, están de nuestra parte."

La época de Phillips vio el corazón humano tal vez de una manera más simplista de lo que lo podamos ver hoy. Creíamos entonces que estábamos hechos de un barro distinto al de otras naciones, que había algo más profundo en el corazón norteamericano que respondía a nuestro feliz nacimiento. Algo que se encontraba libre de esa carga hereditaria que soportan las naciones de Europa y que las obliga a crecer haciendo coto de caza de sus vecinos. ¡Sueño vacío! Pura fantasía del 4 de julio, que se destruye en cinco minutos ante la primera tentación. En cada alma nacionalista se esconde potencialmente la más descarada piratería, y nuestra alma norteamericana no es una excepción a la regla. Los impulsos angélicos y las ambiciones predatorias dividen nuestro corazón exactamente como dividen los corazones de otros países. Es bueno que nos liberemos de hipocresías y de fraudes y que conozcamos la verdad sobre nosotros mismos. La virtud política no proviene de divisiones geográficas. Es consecuencia de la división eterna, dentro de cada país, entre dos clases de hombres: los más animalizados y los más intelectuales; entre las tendencias conservadoras y las liberales; entre el exacerbado patriotismo e instinto animal que desearía gobernar todo por la fuerza bruta y la conciencia crítica que cree en métodos educacionales y en reglas nacionales de derecho.

Como un grupo de ciudadanos que llama a su país para que vuelva a los principios que lo sustentaron en sus comienzos, creo que nosotros, los Anti-imperialistas, ya somos una antigualla. Será mejor que no imprimamos más ese nombre en la portada de nuestras publicaciones. El país ha vomitado de una vez y para siempre la Declaración de Independencia y el Discurso de Despedida, y no quedará tragar otra vez inmediatamente aquello que tan alegremente ha arrojado de

sí. Ha llegado a un hiato. Se ha empujado a sí mismo, deliberadamente, hasta formar parte del círculo de los odios internacionales, y se ha unido a la común jauría de los lobos. Le gusta su actitud. Nos hemos arrancado los pañales, piensa, y hemos alcanzado la mayoría de edad. Somos objeto de temor para otros países. Esto hace del viejo liberalismo y del nuevo liberalismo de nuestro país dos objetos discontinuos. El viejo liberalismo estaba en el gobierno, el nuevo está en la oposición. Internamente es el mismo espíritu, pero por fuera las tácticas, las preguntas, las razones y las palabras han de cambiar. Los recuerdos norteamericanos no sirvan ya más de estímulo. El enorme, internacional y cosmopolita partido liberal, el partido de la conciencia y de la inteligencia mundial nos ha absorbido, en una palabra. Somos tan sólo su sección norteamericana. Y llevaremos la guerra contra el poder de las tinieblas aquí, desempeñando nuestro papel en esa larga, solitaria campaña en favor de la verdad y del trato honesto que debe continuar en todos los países del mundo hasta el fin de los tiempos. Entreguémonos con alegría a nuestra interminable tarea. En todas partes la lucha es la misma aunque revista otros nombres: luz contra tinieblas, derecho contra fuerza, amor contra odio. El Señor de la vida está con nosotros, y no podemos fracasar permanentemente. (*)

* Observaciones del Sr. George M. McNeill:

Hemos de librar nuestra batalla contra el espíritu del imperialismo. Ese espíritu se manifiesta no sólo a través de formas políticas de gobierno sino también a través de formas industriales de la sociedad. Nos encontramos aquí reunidos y lamentamos que estemos soportando un gobierno imperial, que nos estemos olvidando en este país de que siempre vivimos bajo un sistema democrático de gobierno, que sea totalmente imposible tener un sistema monárquico de industria y un sistema democrático de gobierno y que un hombre que se somete durante 364 días del año a un magnate de la industria pueda fácilmente someterse a él también el otro día que resta.

Pero la raíz del problema estriba en la situación de la industria. Y la esperanza de esta Liga Anti-imperialista no ha de buscarse solamente en los ensayos de nuestros profesores, cultos y capaces como son de hecho, sino en el espíritu de la gente común. La esperanza de este país descansa en el movimiento organizado de nuestros trabajadores; y el apoyo a la Liga Anti-imperialista lo da la confederación de la Federación del Trabajo que se ha reunido no hace mucho tiempo en esta misma ciudad. Hace 40 años se hizo la declaración de que el gobierno se haría monárquico. Y no se requería espíritu profético para participar lo que deplora esa carta que el señor secretario nos acaba de leer. Un señor escribe —aparentemente sorprendido— que este episodio, esta última violación de todas las tradiciones de nuestro país, esta creación de una revolución en Panamá, este reconocimiento de un gobierno secesionista, no haya sublevado la conciencia de nuestro pueblo y que la gente no haya atronado los aires con sus protestas. ¡Por supuesto que no va la gente a atronar el aire con sus gritos de protesta! Si deseamos liberar simplemente a los filipinos o las islas filipinas, debemos apelar a los bolsillos de los norteamericanos. Y nada dará libertad a los filipinos o a las islas excepto el probar que no dan dividendos, que no rinde económicamente retenerlos. Ese es el espíritu del imperialismo. El imperialismo significa avaricia; la democracia significa aspiraciones. El imperialismo significa balas, la democracia significa elecciones libres. Y así podríamos continuar hasta agotar el alfabeto. Pueden acusarme de emocional, de que apelo a los sentimientos. Lo hago así porque tengo sentimientos; y no habrá esperanzas para este movimiento hasta que no consigamos despertar en la gente la rabia ante las condiciones que existen. Nos debería dar vergüenza levantar nuestras cabezas ante las naciones del mundo. Debemos comenzar de inmediato un nuevo orden social —una sociedad que llegue hasta la verdadera raíz de los problemas— una sociedad que reconozca que el hombre que produce propiedad tiene derecho al producto de su trabajo y no debe verse privado ni siquiera de una parte de él en interés de otras personas o naciones. He aquí un discurso anti-imperialista. No de la clase que ustedes acostumbran oír; pero tengo el placer y el deber de, si me es posible, mover en ustedes todos los resortes que les hagan comprender este hecho: no somos un gobierno republicano libre; somos monárquicos, imperialistas, despóticos. No necesitan mirar este fenómeno de las Islas Filipinas con asombro, ni el de la guerra contra España, ni el de las barbaridades perpetradas en Panamá, sino que deben mirar todos esos hechos solamente como el desarrollo de un sistema industrial basado en la injusticia y en el despotismo. (Págs. 36-37 del mismo folleto).

(Traducción especial para Cuadernos Uruguayos de Filosofía de J. C.G.).

FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA EN EL URUGUAY

FILOSOFIA SOCIALISTA UTOPICA EN EL MONTEVIDEO DE 1841

A mediados de 1841, bajo el título, de añejo sabor, de *Colegio de Humanidades, calle de San Diego*, apareció en Montevideo un aviso de prensa que comenzaba así: "Desde el mes de junio se dará principio en este Colegio al estudio de Economía Política, cuyo curso confeccionará el Sr. D. Marcelino Pareja en lecciones orales para mayor comodidad de los alumnos". (1).

La denominación completa del instituto era *Colegio Oriental de Humanidades*. Había sido fundado en 1838 por el Dr. Antonio Ramón Vargas, religioso, quien lo dirigió hasta 1846, fecha en que pasó a manos de los jesuitas. Tiene una rica historia, no escrita todavía. Desde su origen había sido habilitado por el gobierno, considerándose a sus alumnos "como si cursasen las cátedras nacionales, debiendo someterse a lo prescripto por el Reglamento de Estudios Generales todavía vigente, o al que rija la Universidad que en lo venidero se establezca". (2) En 1840 proyectó Alberdi dictar allí un curso de filosofía contemporánea, de donde su famoso ensayo sobre la filosofía americana. En 1841 se incorpora a sus cátedras la mencionada de Economía Política. El curso que dictó entonces en ella el profesor Marcelino Pareja, vino a ser así, hasta donde sepamos, el primero de la materia desarrollado en el Uruguay. No es extraño que hoy esté olvidado, cuando ya en 1876, en su famosa polémica con José Pedro Varela, decía Carlos María Ramírez: "El primer catedrático de Economía Política que ha tenido nuestra Universidad y *nuestro país*, fue el doctor D. Carlos de Castro." (3)

Esa prioridad bastaría para rescatar del olvido al curso de Pareja. Pero otras dos llamativas circunstancias concurren a conferirle una excepcional significación: su orientación doctrinaria en el

(1) *El Nacional*, 31 de mayo de 1841, pág. 3.

(2) Decreto de 14 de mayo de 1838, *El Universal*, 19 de mayo de 1838, pág. 2.

(3) *El Siglo*, 13 de octubre de 1876. (El subrayado es nuestro).

espíritu del socialismo utópico, y el carácter universitario que oficialmente le prestó el gobierno de la época.

Casi en seguida del anuncio arriba citado, el profesor Pareja dirigió al diario *El Nacional* una carta, adjuntando el programa del curso y una de sus lecciones. Después de explicar la naturaleza del programa, manifestaba así su objetivo: "Este estudio conviene principalmente a los jóvenes que se dedican a la jurisprudencia y se preparan para la carrera del foro y para llegar a desempeñar los destinos públicos que ofrecen las instituciones del país. Es para ellos, en efecto, para quienes este curso está calculado." En cuanto a la lección anticipada, titulada "De las ganancias del capital", añadía: "Como una muestra de estas lecciones, del método que ha de presidir a su exposición, del espíritu que ha de caracterizarlas y de la importancia que han de tener, doy al público una de las más notables y quizás la más extensa de todas. Publico esa muestra para que los inteligentes formen un juicio de la obra, no por el autor, sino por la obra misma, y para llamar la atención de aquellos a quienes principalmente conviene esta enseñanza, y para quienes únicamente está preparada." (4)

La lección publicada permite, en efecto, "formar un juicio de la obra". No aspirando sino a transmitir una enseñanza elemental de la disciplina, revela, en el estilo y en los conceptos, una segura consistencia intelectual. Y en cuanto a sus directivas teóricas, para sorpresa del historiador de las ideas, se presenta como la primera importante expresión en el Uruguay, de un pensamiento anticapitalista en la moderna cuestión social del capital y el trabajo.

La cátedra de Economía Política de la Universidad, surgió en 1861 inspirada en las más ortodoxas doctrinas individualistas del liberalismo burgués de la época. Carlos de Castro las había bebido en la escuela de Bastiat. A ellas permanecieron fieles en lo esencial, sin perjuicio de la renovación de libros e influencias, sus grandes sucesores inmediatos en la cátedra, como Pedro Bustamante y Francisco Lavandeira, para citar a los más representativos. Pues bien, veinte años atrás, Marcelino Pareja había fundado la enseñanza de la Economía Política en el Uruguay, bajo directivas completamente opuestas, las propias del socialismo utópico que un difuso romanticismo social había introducido en el Montevideo de visperas del Sitio.

Con una clara asimilación de los dispersos conceptos históricos de aquel socialismo, que luego sistematizó Marx, concluía: "Ya

(4) La carta y el programa se publicaron el 2 de junio, págs. 2 y 3; la lección "De las ganancias del capital", durante los días 3, 4, 5, 7 y 8 de junio, siempre en la pág. 2.

veis, pues, por qué filiación de condiciones ha pasado sucesivamente al través de las edades la clase obrera, en aquellos países en donde no ha permanecido estacionaria en su primitiva degradación. Esclava en la antigüedad, sierva bajo el feudalismo, dependiente bajo la legislación gremial, ha llegado en fin, bajo el régimen de la libertad, a la condición de asalariada; condición singular, señores, que la excluye de la principal parte de la libertad al mismo tiempo que se la promete". Por otra parte, el concepto de lucha de clases, con su fundamento económico y sus derivaciones de otro orden, aparece a lo largo del trabajo caracterizado en todos sus elementos esenciales.

Si bien se habla de "utopía" y de "los modernos utopistas", el vocablo socialismo no figura en ningún lado. Pero sí el concepto, desde que, en el más puro estilo del utopismo romántico, tenía por desenlace la negación del derecho de propiedad. Mirando no ya al pasado sino al porvenir, pregunta: "¿No habrá más bien lugar de temer que asentando sobre esa preponderancia (la otorgada a la clase propietaria y acaudalada) las columnas del orden social, se desplomen al fin estrepitosamente, como siempre ha sucedido con todo orden social fundado en la preponderancia de una clase? Y en este supuesto, ¿no valdría más dar otra base a las instituciones, más justa, más natural, más estable que la propiedad?" De hacerse así, quedaría "franqueada de ese modo a la clase obrera la vía de todos los ascensos que hoy le está interceptada por la clase propietaria y capitalista." Tal es el "*generoso voto de la humanidad y de la filosofía*".

Los economistas que menciona son Adam Smith (1723-1790), Carlos Ganilh (1758-1836) y Sismondi (1773-1842). Del primero, su obra clásica, fundadora de la ciencia; de las varias del francés Ganilh, muy divulgado en su época y hoy olvidado, dos: *De los sistemas de economía política*, 1809, y *Diccionario analítico de economía política*, 1826; de Sismondi, *Nuevos principios de economía política*, 1816. El más próximo a las ideas que sustenta es Sismondi, en ciertos aspectos precursor de Marx. Pero no se podrían explicar ellas sin la influencia decisiva de la filosofía social del romanticismo. Desde 1838, con *El Iniciador*, el sansimonismo se ha hecho presente en Montevideo. En 1842 tendrá lugar la campaña fourierista del francés Eugenio Tandonnet. El curso de Pareja, de 1841, se inscribe con títulos propios en ese cuadro histórico. De todas esas expresiones es la única fundada sistemáticamente en la ciencia económica, y del punto de vista social, la más radical. Por otra parte, no resulta ser ya Tandonnet "el primer sostenedor definido" de las

ideas socialistas en el Río de la Plata, como lo sostuvimos antes ⁽⁵⁾, sino Pareja: el curso de éste es anterior en un año a la campaña de aquél.

* * *

Ni su radicalismo social, ni su mal disimulada heterodoxia religiosa, fueron obstáculo para la aceptación, incluso oficial, del curso de Pareja.

Al publicar el envío del profesor, la redacción de *El Nacional* ponderó "el servicio que hace al país el señor D. M. Pareja al dictar un curso de Economía Política, sobre la que ha hecho estudios e investigaciones detenidas; y el público apreciará también el celo del ilustrado Vargas por completar la enseñanza en su colegio, que tan útil es ya a la República". Y añadía: "Creemos que el Superior Gobierno debe incorporar la nueva aula de Economía Política a las de derecho civil, y exigir que «para en adelante» los alumnos de derecho tengan la obligación de cursarla y de examinarse de las materias que en ella se enseñan." ⁽⁶⁾

El curso se inauguró días más tarde, el primero de julio, para ser dictado en tres clases semanales de dos horas cada una. Según una crónica, "entre los señores concurrentes estaban los señores Jueces Dr. Estanislao Vega y D. Joaquín Requena." Este último se inscribió como alumno, haciéndolo también, entre otros, Adolfo Berro y Joaquín Pedralves. ⁽⁷⁾

Dos meses más tarde, el gobierno, por uno de esos tantos decretos perdidos que no figuran en las colecciones y que hay que recoger de la prensa de la época, le dio al curso calidad universitaria, conforme a la sugestión periodística que acaba de verse. Transcribimos íntegro ese desconocido decreto:

"Ministerio de Gobierno. Montevideo, setiembre 10 de 1841. Estando establecida un aula particular de Economía Política en el Colegio de Humanidades que regentea el Dr. D. Antonio Ramón Vargas, y no habiendo sido posible hasta la fecha abrir por cuenta del Gobierno la que corresponde con arreglo a la ley de estudios, el Presidente de la República ha acordado y decreta. Art. 1º — Los estudiantes de Jurisprudencia que hagan el estudio de Economía Política en el aula particular establecida en el Colegio de Humanidades, les valdrá como hecho en la Universidad. Art. 2º — Los estudiantes de derecho a quienes les falta más de un año de práctica no pueden ser

recibidos de abogados sin acreditar haber cursado y rendido examen público de Economía Política en el aula mencionada. Art. 3º — Comuníquese, publíquese e insértese en el Registro Nacional. — RIVERA. Francisco Antonio Vidal." ⁽⁸⁾

Innecesario encarecer la significación histórica de este decreto. Aparte de la que tiene con relación al curso de Pareja, corresponde destacar la que resulta de la referencia que en 1841 hace a la "Universidad" el gobierno de Rivera. La Casa de Estudios Generales había sido convertida en Universidad por el decreto de Oribe de 1838, aunque no se pudo organizar como tal por la guerra civil que estalló en seguida, debiéndose esperar para ello hasta 1849. Esto no obstante, fue habitual que, a partir del mencionado decreto de Oribe, se llamara Universidad al conjunto de cátedras de aquella Casa de Estudios, hasta su desaparición al sobrevenir el Sitio. Este decreto de Rivera demuestra que tal fue el lenguaje del propio gobierno de la época, adversario de Oribe.

El curso se seguía dictando en el mes de diciembre, como surge del siguiente aviso "Al Público", aparecido el día 15 de dicho mes:

"La primera parte del curso de economía política que se dicta en el Colegio de Humanidades, va a imprimirse si se obtiene una suscripción suficiente para cubrir los costos de impresión, encuadernación, etc. Esta publicación se hará en un volumen como de trescientas páginas poco más o menos, en cuarto mayor, y se dará encuadernada por el precio de tres pesos para los suscriptores, y por tres patacones para los que no sean. Se admiten suscripciones en la librería Jaime Hernández, calle de San Pedro N° 96, y en la Imprenta de Lira, frente a la botica del León de Oro, afuera del mercado principal." ⁽⁹⁾

En enero de 1842 estaba concluido con todo éxito. En un discurso pronunciado en acto de exámenes del colegio, el día 28, su Rector Vargas dijo con referencia a la clase de Economía Política: "Su digno profesor, contraído laboriosamente a esta enseñanza, posee un tesoro en los conocimientos de esta ciencia y se halla en el estado de imprimir el curso que ha dictado en el colegio con notable aprovechamiento de los señores concurrentes." ⁽¹⁰⁾

Lamentablemente, parece seguro que no sólo no se imprimió el curso, sino que tampoco fue continuado en el siguiente año lectivo. El vendaval de la inminente Guerra Grande que aventó las cátedras oficiales, debió también arrastrar a ésta. Nada sabemos, por otra par-

⁽⁵⁾ Véase nuestro *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, 1945, pág. 124.

⁽⁶⁾ *El Nacional*, 3 de junio, pág. 3.

⁽⁷⁾ *Ibidem*, 22 de junio, aviso en la pág. 2; 3 de julio, crónica en la pág. 3.

⁽⁸⁾ *Ibidem*, 15 de setiembre, pág. 3.

⁽⁹⁾ *Ibidem*, 15 de diciembre, pág. 3.

⁽¹⁰⁾ *Ibidem*, 3 de febrero de 1842, pág. 3.

te, de la persona de Marcelino Pareja, de su nacionalidad, su edad al dictar el curso, su formación en el país o en el extranjero, su actuación posterior. Investigadores más afortunados, que posean ya o logren en el futuro otras informaciones, podrán arrojar luz sobre todos esos puntos.

Habíamos anticipado una primera noticia del curso, en 1960. Damos a continuación el texto completo de la lección publicada por Pareja.

Arturo Ardao

DE LAS GANANCIAS DEL CAPITAL *

Hemos dicho, hablando de los salarios del trabajo, que su cuota alza cuando la riqueza es progresiva, porque entonces sucede que el pedido de trabajo sobrepasa al ofrecimiento, y que, al contrario, dicha cuota baja cuando la riqueza general declina, porque hay entonces más trabajo ofrecido que pedido, o bien, el precio del trabajo permanece sin subir ni bajar cuando la riqueza es estacionaria.

Las ganancias del capital siguen esta misma ley, pero en sentido inverso. —“Cuando la riqueza es progresiva los beneficios del capital bajan; si la riqueza declina, los beneficios suben; si se mantiene estacionaria, aquéllos ni suben ni bajan. Estos efectos son necesarios y seguros. Porque si la riqueza es progresiva, no puede menos de abundar los capitales, y, abundando, se hace mayor ofrecimiento que el pedido; luego sus réditos deben bajar forzosamente. Si la riqueza declina, su decadencia va acompañada de la destrucción progresiva de capitales, el capital escasea, y, en consecuencia, es más pedido que ofrecido; y de ahí es que sus réditos suben otro tanto como sea mayor la necesidad de capitales”. (Ganilh siguiendo a Smith: *Dicc.*)

Según esta doctrina, la ley regulatriz de las ganancias del capital y de los salarios del trabajo pone, como lo veis, en oposición el interés del capitalista con el del obrero, impide que el beneficio de la producción se distribuya con igualdad entre sus agentes —el trabajador y el capitalista; suscita una lucha entre el capitalista que tira a embolsarse la mayor ganancia posible, y el obrero que a su vez se esfuerza en conseguir una mayor porción en el beneficio de la producción, esto es, un más alto salario; y así, y de un modo inapercibido derrama en el seno de estas dos clases de la sociedad gérmenes de disensiones intestinas, latentes, por decirlo así; pero que brotan por entre todos sus contactos sociales, por entre todos sus roces políticos y morales; y sobre cuyos desarrollos ulteriores no pueden permanecer neutrales, indiferentes, ni imprevisoras, la legislación, la autoridad, la ciencia, ninguno de cuantos agentes velan en la tranquilidad pública, o se interesan en el bienestar general.

Tocamos, señores, a uno de los puntos más graves, más delicados de los que abraza el círculo de la ciencia: punto que ahora no puedo hacer más que indicarlo, haceros presentir su magnitud y trascendencia, reservando su explanación para la segunda parte del curso donde haya de tratar del influjo que ejerce, y del que debe ejercer, la legislación y la política sobre la riqueza pública.

Las crecidas ganancias del capital son inconciliables con los altos salarios del trabajo de que dependen la subsistencia, la moralidad y la mejora social de la clase jornalera, la más numerosa de la sociedad, y en la que reside su fuerza física. Ahora bien. Entre estos intereses divergentes, ¿cuál importa más a la sociedad? ¿cuál contraría su prosperidad, cuál se identifica con su ventura?

Ya lo veis: las crecidas ganancias del capital sólo pueden reportarse cuando la riqueza general declina, cuando la escasez de capitales permite su monopolio,

* Diario *El Nacional*, Montevideo, días 3, 4, 5, 7 y 8 de junio de 1841 (siempre en la pág. 2).

disminuye los empleos del trabajo, y queda entregada a la inacción y a la miseria una porción de la clase trabajadora. De este modo el crecido lucro del capitalista está hasta cierto punto en oposición con la riqueza general y con el bienestar común, y lejos de vincularse a sus progresos especula más bien sobre su decadencia y su ruina. El subido precio de los salarios, por el contrario, es un efecto del incremento sucesivo de la riqueza, y así no sólo se concilian ambas cosas, sino que se identifican una con otra, como una consecuencia se identifica con su principio. El interés de la sociedad es aquí uno mismo con el del trabajador: uno mismo es el destino de éste y de aquélla: comunes son sus pérdidas; recíprocas sus ventajas.

Considerados bajo de este punto de vista los intereses respectivos de las clases capitalista y trabajadora, no es dudable cual deba ser objeto preferente de todos los votos. No está en esto la duda. La duda sobreviene desgraciadamente donde debiera rayar la certeza más firme, la convicción más íntima.

¿De qué modo la legislación y la política debieran hacer efectivas su solicitud y protección en favor de la clase que tanto las merece por el doble título de sus servicios sociales y de sus privaciones personales, sin atentar a los otros intereses legítimos que tienen el deber de respetar? O como dice Sismondi: ¿cuál es el principio de justicia que la ley debe proteger en el obrero contra la fuerza de la concurrencia que sin cesar tiende a reducirlo al estrecho necesario, y que deba fijar el justo límite entre sus pretensiones y las del capitalista? O según el lenguaje de los modernos utopistas: ¿cómo encontrar en la naturaleza misma de la actual economía social los medios morales, políticos y económicos de reformarla radicalmente sin conmoverla, de modo que, sin romper violentamente con el estado presente de cosas, se pueda abandonarlo y encaminarse hacia un orden social que cuente en su seno una sola clase de individualidades en vez de tres (propietarios, capitalistas y obreros), que componen las sociedades actuales?

Tal es, señores, el nudo gordiano que se trata de desatar porque de nada valdría cortarlo. Tal es el problema fundamental de nuestros días, cuya solución va siendo cada vez más una necesidad urgente de las sociedades civilizadas, porque él encierra el secreto de su porvenir, esto es o la permanencia de sus instituciones políticas, de sus hábitos morales, de sus jerarquías sociales como resultados de la actual organización económica, o una nueva edad de principios, de costumbres, de intereses, de instituciones y de acontecimientos superior a lo que nuestra fantasía puede idear o llegar a entrever nuestra previsión.

En su lugar veremos si en la constitución íntima de las sociedades nacen gérmenes de destrucción contra los cuales, según el sentir de algunos, son impotentes todos los arbitrios humanos, por más que la inteligencia humana conozca su naturaleza y pueda durante un cierto tiempo detener sus fatales desarrollos, o si, como quieren otros, esos gérmenes son tan sólo resultados inevitables de nuestras falsas instituciones sociales, no de la naturaleza de las cosas, de modo que, cambiando las unas, sea cierto que desaparecerán los otros. Por ahora quiero detenerme unos momentos en algunas observaciones sobre esta grave materia, que reservo a nuestras lecciones ulteriores.

Notad, Sres., cuál ha ido siendo sucesivamente hasta lo presente el carácter, el espíritu y la tendencia de la legislación universal, de las costumbres y de las ideas en las naciones civilizadas más célebres, acerca de la diferente condición social de las clases obrera, propietaria y capitalista. Esta observación previa de lo que hasta aquí ha sido a este respecto la legislación universal, es útil para predisponeros a juzgar de lo que convendría que fuese, de lo que debiera llegar a ser.

* * *

En los tiempos que precedieron a la destrucción del imperio Romano en Occidente, la esclavitud era la condición de la clase trabajadora: el despotismo y la

tiranía eran prerrogativas de la clase propietaria y acaudalada. Esto pasaba en todas partes, en las naciones bárbaras como en las civilizadas; en las libres como en las oprimidas; en las naciones paganas envueltas en las tinieblas de la idolatría, lo mismo que en el pueblo escogido depositario de la ley verdadera. En la Escitia y la Germania, lo mismo que en Grecia y Persia, que en Roma y Cartago, que en Jerusalén y Babilonia, tropas de esclavos eran quienes labraban las tierras, pastoreaban los ganados, manipulaban los telares, o custodiaban los harenos, o hacían todo el servicio en el hogar doméstico, según los respectivos usos de cada nación.

Entre los paganos, la esclavitud se fundaba en el derecho de gentes secundario; pero en el pueblo escogido estaba sancionada como de derecho divino positivo, "Siervo y sierva tendréis de las naciones que están en vuestro contorno. Y de los "extranjeros que peregrinan entre vosotros, o de los que de éstos han nacido en "vuestra tierra, a éstos tendréis por siervos. Y por juramento de herencia los dejaréis "a los descendientes, y los poseeréis por siempre..." dice el Levítico (cap. 25, v. 44, 45 y 46). Una ley civil tan explícita, anunciada al pueblo además con el carácter de revelada, hacía ineficaz el dogma religioso de que el Creador había hecho al hombre a su imagen y semejanza; dogma que, estableciendo la unidad de la especie humana, establecía en consecuencia la igualdad de derechos entre todos sus individuos: por lo cual sin duda este dogma, no tuvo en el pueblo hebreo una aplicación civil, y en él, así como entre los gentiles, prevaleció igualmente la desigualdad de condiciones erigida en principio político-religioso.

Sobre la esclavitud de la clase trabajadora, se fundaba el edificio de las constituciones políticas de las antiguas repúblicas: el ejercicio popular de la soberanía, la exención del trabajo para los ciudadanos, su dedicación completa a los negocios públicos y a las empresas guerreras. "Los ciudadanos romanos miraban al comercio y las artes como ocupaciones de esclavos y no los ejercían. Si hubo algunas excepciones no fue sino por parte de algunos libertos, que continuaban su primera industria; pero, en lo general, no conocían sino el arte de la guerra, única vía para llegar a las magistraturas y honores". (Montesq. *Grand. des Romains*). Esta vía estaba cerrada a las clases sometidas, porque, como observa J. J. Rousseau, no se concedía al populacho el honor de tomar las armas por la patria, pues era menester tener hogares para conseguir el derecho de defenderlos (*Cont. Soc.*). "Los dos estados más florecientes de la antigua Grecia eran Esparta y Atenas, y en ambos las ocupaciones laboriosas eran ejercidas por esclavos, en tanto que los ciudadanos libres vivían comparativamente en la ociosidad. En Esparta había pocos motivos que indujesen a abrazar la industria: todas las propiedades eran comunes, y los individuos consideraban deshonoroso el ejercicio de una arte. Solón, en Atenas, exceptuó de esa nota la escultura y la pintura, por cuya razón obtuvieron el dictado de artes liberales". (Godw. *Invest. sob. la pobl.*)

Excluida del orden político, patrimonio exclusivo de la clase propietaria, la clase trabajadora estaba también desheredada de los beneficios del orden civil, moral y religioso. No había reparación para sus agravios, ni consuelos para sobre-llevarlos, y su resignación debía de ser la de la víctima que no puede escapar al brazo que la hiere. Los hilotas eran tratados como fieras. Las leyes de Licurgo, consagradas con la sanción del oráculo, autorizaban a un lacedemonio a divertirse armando lazos a aquellas víctimas de su servicio y de su holgazanería, y atravesaban el pecho a los que caían en ellos. Un escritor contemporáneo ha echado mano de este uso característico de los sentimientos espartanos para hacer sentir la fuerza de las leyes que los inspiraban. "Cuando el joven espartano regresaba con aire altivo a la ciudad manchado con la sangre de los hilotas que acababa de asesinar en una emboscada, ni hermana, ni madre, ni esposa le reconvenían exclamando: *¡Infame!* Ningún guerrero alzaba la voz para decirle: *¡Acabás de perpetrar en el camino real el acto de un bandido, un ataque sin resistencia, una bajeza, un crimen.* Bien al contrario. Todos los brazos lo estrechan;

todas las conciencias quedan satisfechas: acababa de cumplir con la ley!" (Aimé Mart. *De la Civiliz.*)

Bajo la antigua legislación romana, el trabajador esclavizado, depuesto de la dignidad del hombre, era considerado como cosa de las que se aplican a los usos de la vida, y sobre las que recaen los derechos civiles. El derecho de gentes investía al amo con el poder de vida y muerte sobre la persona del esclavo, mientras otras leyes civiles le impedían renunciar a ese poder, y dispensar a los esclavos indistintamente, siempre y cuando lo quisiese, el beneficio de la libertad. (Hein. *Recit.* tit. 7, 122, *De Leg. Juss. Canin. toiendi*) Esto no era todo. Todavía la legislación romana ultrapasaba este exceso de opresión. No se limitaba a coartar la voluntad del bienhechor, extendiéndose aún a deprimir el beneficio mismo afectándole una retribución degradante. Después de quedar obligado el liberto hacia su patrono a rendirle respeto y obediencia filial, a asistirle con las obras de su industria y a prestarle los servicios oficiosos que imponen el reconocimiento y la gratitud, o que exigen el rango y la dignidad (Hein, lib. 19, tit. 5, 121), todavía una ley del derecho pretorio (la ley Papiria, id.), llamaba al patrono a la sucesión del liberto en concurrencia con sus herederos, consiguiendo de este modo dejar impreso sobre el don mismo de la libertad un distintivo indeleble de la primitiva esclavitud.

Después de esto, ¿no os parece que no ha podido ser más manifiesta la mente de la legislación romana en los bellos tiempos de la república, en cuanto a convertir la existencia del miserable en instrumento de la codicia del rico, y en blanco de su orgullo y altivez? Pues con todo vais aún a ver más manifiesta su mente, declarada de un modo explícito su intención sobre el particular. Esos mismos esclavos que en el mero hecho de serlo eran incapaces de ejercer los derechos civiles, que aún estaban despojados de los naturales, cuando sin embargo promediaba el interés del Señor, las leyes dejaban de considerarlos como cosas, y los reputaban personas hábiles para heredar y contratar, en nombre de su señor, y en su provecho especial.

La ley revelada que regía al pueblo hebreo no autorizaba, es cierto, la atrocidad de las costumbres espartanas, ni confería el poder de vida y muerte sobre el esclavo, como el derecho público gentil; pero no obstante, dejaba suficientemente deprimida la esclavitud para mantener la superioridad de la casta privilegiada. A veces, los intérpretes sagrados de aquella ley declaraban en forma de consejos este objeto del legislador, que no siempre estaba bien claro entre la anfibología de sus textos. "Oídme, magnates, dice el Eclesiástico, y todos los pueblos, y los que gobernáis la iglesia prestad atención... Pienso y palo y carga para el asno: pan, y castigo, y tarea para el siervo... Trabaja por el castigo y busca holgar: afloja las manos, y busca libertad... El yugo y las correas doblan el cuello duro, y las tareas continuas encorvan al siervo... Hazle estar en tareas porque así le conviene. Y si no hiciere tu mandato, aprémiale con cormas, mas no excedas contra carne alguna". (cap. 34, v. 19, 25 y sig.)

Expoliar la existencia de la clase miserable, deprimir y envilecer su condición social para enriquecer y realzar la condición política de la clase opulenta, tal es en definitiva el espíritu en que fue concebida, redactada y ejecutada la legislación universal de los antiguos imperios más célebres por sus instituciones o por su civilización, por sus riquezas o por su poder; tal el carácter propio de sus instituciones, de sus sistemas de gobierno, de sus costumbres religiosas y sociales; y tal el término de sus combinaciones políticas, como de sus empresas marciales. "Esa clasificación de hombres en amos y esclavos, en pobres y ricos, dice un distinguido escritor, fue en la Antigüedad y en la Edad Media obra de la sociedad civil fundada en la doctrina de la expoliación del débil en provecho del fuerte, o más bien sobre la falsa dirección impresa a la pasión inextinguible de la riqueza. Desde que cada cual llegó a apercibirse de que sin el auxilio de su semejante le era im-

posible llegar a ser rico, nada omitió para someterle e imponerle al yugo de sus necesidades, de sus apetitos, de sus caprichos y de sus vicios: el hombre hízose propiedad del hombre, y es en este sentido que el filósofo de Ginebra tuvo razón de decir que el que sentó los primeros fundamentos de la propiedad se hizo culpable de lesa humanidad, y acreedor a las maldiciones del género humano". (Gailh, *De los sist. de econ.*)

En efecto, señores: vais a ver a ese mismo espíritu de opresión que animaba el antiguo mundo social, a ese carácter de rapacidad que lo distinguía, y a esa tendencia a desigualar las condiciones que lo movían, sobrevivir a la destrucción de su obra, y desprendiéndose de entre las ruinas, insinuarse en el nuevo orden de cosas, animarlo, caracterizarlo y presidirlo, a despecho de las revoluciones que lo sacuden, y no obstante la acción de otra fuerza que lo trabaja lenta pero continuamente, la acción del pensamiento y de la civilización en sus progresos.

* * *

Destruído el coloso romano por los mismos elementos que lo habían fundado y engrandecido, por el pillaje y la conquista, la servidumbre fue poco a poco reemplazando la antigua esclavitud, ya un tanto atenuada bajo la jurisprudencia de Justiniano, durante la dilatada dominación del feudalismo guerrero y de la aristocracia nobiliaria. Esta servidumbre importaba una condición, si bien poco menos depresiva, igualmente opresora que la antigua esclavitud. Oid como la describe Smith, a quien por cierto no se puede tachar de ponderativo.

"En el estado antiguo de Europa, todos los que ocupaban las tierras eran unos colonos dependientes del arbitrio del señor. Todos o casi todos eran sus esclavos, bien que su esclavitud fuese una especie más suave que la de los Griegos y Romanos, y aún la que se conoce en las colonias europeas de las Indias Occidentales. Suponíanse pertenecer a las tierras más que a los dueños de ellas; y por tanto podían ser vendidos con éstas y no separadamente. Podían casarse pidiendo el consentimiento del señor, y éste tenía facultad para disolver después sus matrimonios vendiendo al hombre y la mujer a diferentes sujetos. Si el señor mataba, hería o lastimaba a cualquiera de estos siervos, se sujetaba a cierta pena que generalmente era una multa muy pequeña. Pero estos esclavos no eran capaces de dominio: cuanto adquirían era para su señor, y éste podía quitárselos a discreción." (*Riq. de las nac.*) No era menos servil, según el mismo Smith, la condición de los pobres trabajadores de las ciudades, durante esa férrea dominación. "Los privilegios que en varias cédulas y títulos antiguos hallamos concedidos a los habitantes de las principales ciudades de Europa, demuestra bastantemente cuál podía haber sido su condición antes de esas concesiones. Unas gentes a quienes se concede como privilegio que puedan dar sus hijos en matrimonio sin consentimiento del señor, que por su muerte puedan suceder sus hijos y no el señor mismo en todos los bienes del difunto, y que puedan disponer de sus haberes por testamento o última voluntad, no pudieron menos de haber sido antes de tales concesiones de una condición enteramente servil, tanto a lo menos como la de los rústicos habitantes de los campos". Sobre pobres artesanos y mercaderes recaían las más vejatorias y exhorbitantes exacciones, tales como la capitación y las conocidas con los nombres de alcabalas, pasajes, pontazgos, tendajes, etc., que se les imponía en descuento de la exención de servicio personal de que no siempre disfrutaban.

Mientras que así era deprimida la condición del pobre laborioso y retenido en la dependencia, tomábanse medidas para perpetuar la preponderancia de su opresor. Se trató de asegurarle el fruto de la usurpación poniéndolo a cubierto de toda desmembración. Comprenderéis, señores, este maquiavelismo subiendo al origen de sus antecedentes.

"Cuando las naciones escitas y germanas invadieron las provincias occidentales del imperio romano, los desórdenes y confusión duraron por muchos siglos.

El robo y las violencias que aquellas gentes bárbaras cometieron contra los antiguos habitantes interrumpían el comercio entre las ciudades y los campos: las primeras quedaban desiertas y los últimos sin cultivo; y las provincias occidentales de Europa que bajo el yugo del imperio habían gozado de un grado muy considerable de opulencia, quedaron sumergidas en un abismo de pobreza y de barbarie. Al abrigo de la confusión, los jefes o caudillos de aquellas naciones iban adquiriendo o usurpando para sí la mayor parte de las tierras conquistadas: muchos de aquellos terrenos habían estado siempre incultos, pero ninguno, estuviese o no cultivado, dejaba de reconocer un nuevo dueño. Apoderáronse de todas las tierras, pero la mayor parte vinieron a parar a manos de un corto número de poderosos. Esta primera reunión de las tierras en un corto número de manos, aunque fue un mal grande, hubiera sido pasajero, porque pudieran haberse dividido otra vez, y distribuídose en cortas porciones por herencia o por enajenación. Pero las leyes de primogenitura impidieron la división por derecho sucesorio, y la introducción de las vinculaciones el que pudieran dividirse por enajenación. En aquellos tiempos de desorden cada gran hacendado o señor de algunas tierras venía a ser un pequeño príncipe. Sus colonos eran sus vasallos: él era su juez y en cierto modo su legislador en la paz y su caudillo en la guerra. Hacían ésta a su discreción, y por lo común contra sus vecinos; a veces a su mismo soberano. Por consiguiente, de la extensión de su territorio dependía tanto la seguridad de las posesiones campestres, como la protección que se veía precisado a dispensar a los que las habitaban." (Ganilh, *De los sistem.*)

Ved, pues, señores, en qué antecedentes tuvieron origen las leyes de mayorazgos y vinculaciones inscritas en todos los códigos europeos, y vigentes aún en la mayoría de sus estados, y cuál fue el objeto de ellas. Comparad luego con ese origen y este objeto, comprobados con los más irrecusables testimonios que ofrece la historia, los devotos principios expresos en el preámbulo de la ley de Partida (ley 2. tit. 15, P. 2), con que el legislador D. Alfonso motivaba esas fundaciones, y notaréis de qué modo servía en aquellos tiempos calamitosos la superstición a la ambición, santificando sus injusticias, autorizándolas por la fe.

Ya que he indicado este importante punto de la aplicación que se hacía de los principios del cristianismo a la legislación civil, en aquellos tiempos en que su doctrina era la regla común de las leyes y de las costumbres, siendo su espíritu, puede decirse, el alma del mundo social; quiero haceros notar cuánto fue el influjo de la moral cristiana sobre las diversas condiciones de los siervos y señores, de los pobres y los ricos, de los que mandan y de los que obedecen. No apreciaríais debidamente la creación y la generalización de esas costumbres si las atribuyérais simplemente a la voluntad de las leyes; si además, y principalmente, no comprendiérais las causas morales que predisponían a la opinión pública, y preparaban los ánimos para recibir las, para respetarlas, para conformarse a ellas.

En verdad, muchas veces Jesu-Cristo se había anunciado altamente redentor de los oprimidos, y juez terrible de los opresores. Con la palabra sublime de una ardiente caridad, había llamado bienaventurados a los que han hambre y sed de justicia, prometiéndoles que serían hartos; y usando del acento de la indignación amenazaba con la represalia a los que reían y gozaban, asegurándoles que gemirían y llorarían. Declaró que los que eran primeros, serían postreros, y los postreros primeros: que todo valle se henchiría, y todo monte y collado sería abajado: que lo torcido sería enderezado, y los caminos frágiles y frágiles allanados. Pero declarando al mismo tiempo que su reino no era de este mundo: que su justicia se cumpliría en el reino de su padre; y que, además, no había venido a abolir la ley de Moisés sino a confirmarla: relegaba el cumplimiento de sus promesas para más allá de los tiempos, para la consumación de los siglos, y dejaba las cosas del mundo en el estado en que se hallaban antes de la redención. Los collados y montes dominando los humildes valles: los caminos de los bienes terrenales llanos para el publi-

cano, frágiles e inaccesibles para el miserable estorcado. De este modo quedaba el siervo retenido en la servidumbre, el poderoso mantenido en la dominación, y desvirtuados para la vida civil el principio de la confraternidad cristiana, el dogma de la igualdad moral de los hombres ante Dios, y el cruento sacrificio de la redención del linaje humano. Lejos, pues, de que el cristianismo hubiese servido a levantar la dignidad de la naturaleza humana de la depresión de la servidumbre en que yacía sumida bajo la moral imperfecta del politeísmo, como se ha pretendido, es, al contrario, de toda evidencia que sus textos, sus dogmas y su doctrina se dirigían a sancionarla, a asentarla sobre la base de la resignación y de la abnegación, base bien más estable que la del derecho de la fuerza, en que la fundaba el politeísmo, y a prestar así al poder dominical el fuerte apoyo de que primitivamente careció, el apoyo de la sanción religiosa.

Tan cierto es este efecto del cristianismo, que deja de ser una deducción de sus principios para aparecer con el carácter de un precepto expreso en boca del Apóstol de las gentes, especialmente dedicado a mostrar la aplicación práctica de su doctrina. "Siervos, dice una vez, obedeced en todas cosas a vuestros señores temporales... Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como por el Señor, y no por los hombres: sabiendo que recibiréis del Señor el galardón de la herencia". (S. Pablo, *Epist. a los Colos.* C. 3, V. 22 a 24). "Que los siervos, repite en otra ocasión, sean obedientes a sus señores, dándoles gusto en todo, no respondones. Que no les defrauden, mas muéstrenles en todo buena lealtad: para que adornen en todo la doctrina de Dios nuestro Salvador". (*Epist. a Tito*, cap. 2, V. 9 a 13) Mientras el Apóstol preceptúa al siervo la servidumbre como deber de conciencia, declara, por otra parte, que toda potestad es de institución divina, que las que son de Dios son ordenadas, y que quien las resiste, resiste la ordenación de Dios. (1ª *Epist. a los Rom.* Cap. 13); sacándolas así fuera de toda jurisdicción humana, poniéndolas bajo la exclusiva dependencia de la Providencia, y colocándolas sobre las naciones como ministros de la voluntad divina.

Estas doctrinas acerca de la servidumbre y sobre el principio de la autoridad, si bien se meditan, se ve que son un corolario del dogma cristiano que declara el estado moral de la naturaleza humana; dogma, señores, de la más alta importancia, porque encierra el fundamento de todas las instituciones civiles y religiosas de las sociedades bautizadas en la fe de Cristo, porque contiene el espíritu y los principios de sus legislaciones, porque explica el carácter de sus costumbres, y descubre una de las altas causas de sus grandes acontecimientos sociales. Según el sistema del cristianismo, alterada la pureza original de la naturaleza humana, la inocencia del corazón, perdida su dignidad nativa, el dominio de sí misma, por la culpa de la desobediencia, el hombre quedó siervo del pecado, esto es, sujeto al error y a las pasiones, incapaz de llegar por sí al conocimiento de la verdad, y a la práctica de la virtud. Una vez establecida en el mundo moral esta creencia fundamental, la obra de la legislación, de las instituciones y de las costumbres, debió, como es imposible desconocerlo, ajustarse a ella: todo, en el orden social, como en el orden político, debió encaminarse a un fin que respondiese a ese principio. Así debía ser y así fue en efecto. Atacadas de incapacidad las facultades superiores de la naturaleza humana, debían quedar, ipso jure, excluidas de guiar al hombre en la carrera de sus destinos. No podían servir de regla a sus acciones, ni de sanción a las leyes, ni de fundamento al orden social; y así, el hombre, presupuesto ya siervo del pecado, debía ser, en todos respectos, tratado como tal: debía quedar reatado al yugo de otra ley que la de la razón, de otra autoridad que la de la conciencia, de otra fuerza que la de sus necesidades. De ese modo venía a tener su aplicación a la vida terrenal la doctrina del Apóstol, de que ninguno sería justificado por las obras de la ley, sino por la gracia de la fe (*Epist. 3 a los Rom.*, 20 a 28). De ese modo el derecho público venía a quedar refundido, no en el derecho natural, sino en el derecho divino positivo; y en éste, no en la razón de la sociedad, la autoridad debía buscar su principio, su regla, su misión y su ca-

rácter. De ese modo, en fin, señores, el dogma de la degradación de la naturaleza humana ha venido a ser el fundamento de las instituciones civiles y políticas, el espíritu de todas las legislaciones, el alma de las costumbres sociales, el *primum movens* de los grandes acontecimientos nacionales, de los cataclismos morales que han sufrido las sociedades modernas, en el decurso de su existencia, y, para decirlo de una vez, este dogma ha venido a ser en el mundo social como en el mundo religioso, el principio de la predestinación de los individuos, de las clases y de los imperios. De esta alta verdad os iréis penetrando a medida que adelantemos en el análisis de la legislación económica que interrumpí para exponérsela.

Pero antes no debo, señores, dejar de preveniros contra una falsa consecuencia, desfavorable a vuestra fe religiosa, y a qué podía induciros la exposición que acabáis de escuchar. Sin duda, señores, que el Evangelio, ese libro admirable bajo tantos respectos, contiene un espíritu de filantropía bien contrario al carácter de las doctrinas y de los dogmas que los intereses y los errores humanos consagraron como partes esenciales del cristianismo: sin duda que, depurado nuestro sistema religioso de todos esos principios heterogéneos con que lo adulteraron la ignorancia y las pasiones, restablecido en su esencia, el espíritu evangélico, espíritu de mansedumbre, de caridad, de igualdad, vivificaría al mundo moral, y curándolo del mal que lo atormenta, del egoísmo, lo pondría en armonía con las leyes de la conciencia y con las luces de la razón. Este, y no el que os he señalado, habría sido el efecto natural del cristianismo, en las nuevas sociedades civilizadas, si en su cuna misma no hubiese sido desfigurado en su forma, adulterado en su esencia, comprimido su espíritu y torcida su tendencia. Bastará, señores, para probaros esta racional deducción, el haceros notar cuanto desde un principio el cristianismo se desemejó de su modelo y se desnaturalizó su carácter y, por consecuencia, debió pervertirse su natural influencia. El espíritu y el texto del Evangelio es enteramente moral: si habla a la inteligencia sobre las altas verdades de la unidad de Dios, de la variedad y de la virtud de sus atributos, es sin pretensión a establecer un sistema, a imponer una creencia; expresándose en el sentido y en la forma de las ideas recibidas, usa sólo de aquel tono que persuade al corazón, que desarma la intolerancia de las opiniones, que remueve los sentimientos nobles y originarios de la naturaleza. El cristianismo al contrario, dando al dogma más importancia que a la moral, se hizo enteramente sistemático, metafísico, discursivo, dogmático: exasperado con la disputa, irritado con la resistencia, renunció a persuadir y ya sólo trató de imponer. El Evangelio enseñó a los hombres el PADRE NUESTRO y el cristianismo les formula un CREDO. El uno, encarnado en un pesebre, identificado con las miserias de la humanidad, se ocupa sólo de aliviarlas; el otro, sentándose en el trono de los Césares, y rodeándose de las grandezas humanas, se ocupa de extenderlas y afirmarlas. Así el cristianismo, en su fondo y en su forma, ha seguido, desde un principio, casi una dirección inversa a la que le trazó el Evangelio. Los hombres, señores, han falsificado a éste como a otros respectos la obra de Dios. El Evangelio fue anunciado a la tierra al momento en que un mundo vetusto, el mundo del paganismo, carcomido por los errores y los vicios, estaba a punto de derrumbarse: cayeron sus fragmentos encima de la preciosa semilla no bien comenzara a despuntar, hanla mantenido sofocada durante siglos, y es hoy recién, puede decirse, que desmenuzados esos fragmentos por el roce de los elementos civilizadores, vanla permitiendo retoñar. El cristianismo, en efecto, tiende hoy como nunca a evangelizarse. Días felices llegarán en que retrovertiendo a su origen se identificará con su modelo, y reasumirá su verdadera, su única misión: La de consolar las desdichas, santificar todas las virtudes y hacer respetar todas las verdades que la inteligencia humana va descubriendo en sus progresos. Ese es, señores, el sentir y ésta la esperanza de todas las inteligencias ilustradas de nuestros días.

Continuemos ya con el análisis de la legislación económica, que las disgresiones precedentes, me hicieron interrumpir.

Es casi increíble hasta qué punto se apuraron las precauciones para evitar por un lado la desmembración de la propiedad, concentrada en la clase que la derivaba de la usurpación y de la fuerza, y para impedir por otro que pudiese participar de ellas la clase que la pretendía al trueque de sus sudores y privaciones, de su trabajo y economías. Para lo primero se crearon los mayorazgos y vinculaciones, según se ha dicho; para lo segundo el retracto de sangre, que aún subsiste bajo nuestro republicanismo, y las restricciones y coartaciones impuestas a los arrendamientos, unas veces limitando su tiempo, otras reservando al propietario una acción especial para abrogar el contrato estipulado con el arrendatario, llamada en Inglaterra *common recouvrement*: (Véase Blackstone. lib. 2, cap. 9. Coment.)

Principiaba a escapar la clase laboriosa al yugo de esta inicua legislación, que le impuso el feudalismo guerrero y nobiliario, para impedirle la adquisición del suelo, cuando se pensó en despojarla también de la riqueza mueble y hacerla presa de la clase acaudalada, prendiéndola en la más extensa y solapada red que pudiera tender la legislación fiscal y administrativa, heredera del espíritu de la jurisprudencia romana y de las miras del derecho feudal. Para ponerlos al cabo de este complemento de iniquidad legitimada, me es preciso conduciros de nuevo a aquellos tiempos tenebrosos en que la usurpación y la barbarie, haciendo rodar su carro de fierro sobre las virtudes y las luces, lograron extinguirlas, y repoblar el mundo social con su estúpida y altiva descendencia.

La anarquía general en que se hundió la Europa desde el siglo XI al XIII por consecuencia del sistema feudal que la dominaba, difundió por todos sus ángulos el pillaje, las devastaciones, la guerra y la miseria. Las costas estaban infestadas de piratas, y los caminos reales de bandidos; las ciudades, como depósito de riquezas, eran el objeto de su avidez, y como asilos de cultura y delicadeza, los de su odio y abominación; así ellas servían frecuentemente de teatro a esas pasiones enemigas. Los habitantes de las ciudades que a par de los pobladores de los campos habían hasta allí doblado la cerviz a la servidumbre, hicieron entonces, por la conservación de sus bienes materiales, lo que jamás habían intentado por el interés de su honor y el de sus libertades; armáronse contra el pillaje, y resolvieron oponer la fuerza a la violencia. Para esto, las ciudades, en unas partes, formaron alianzas de mutua defensa, como la de la Santa Hermandad en las ciudades de los reinos de Castilla y Aragón, erigida en 1220; y la vasta confederación de las ciudades de Alemania del Norte, tan conocida por el nombre de la *Grande Hansa teutónica*; y en todas, cada ciudad organizó para su gobierno y dirección un régimen económico, administrativo y civil, con la venia y bajo la dirección de su gobierno supremo. Precisados los reyes y príncipes soberanos a reprimir las aspiraciones desmedidas de los grandes señores sus vasallos, lejos de desaprobare la resistencia a su poder vejatorio, que intentaban las ciudades, les concedían latamente las franquicias y protección que necesitaban para hacerla con éxito, como que consideraban aquellas concesiones hechas a favor de una causa común al trono y a los pueblos. Entre otras cosas concernientes al régimen económico que éstos se habían prescripto, había una muy notable, y era la distribución que hicieron de la población urbana en cuerpos de oficios, artes y profesiones, presididos por cabezas o jefes de su elección, gobernados por estatutos especiales, con exenciones y funciones prefijadas. Ved ya, señores, de qué modo esta institución de gremios y corporaciones, que importaba una verdadera organización democrática, sumamente favorable a la educación de las clases y a la emancipación de los pueblos, degeneró bajo la influencia de las ideas dominantes entonces, y en vez de continuar sirviendo de salvaguardia a los derechos sociales, se convirtió en un nuevo invento de opresión, en instrumento poderoso del poder absoluto.

“Después que a expensas de los bienes y de la vida de los individuos de las clases laboriosas de las ciudades, consiguieron rendir el feudalismo y postrarle a

los pies de la sociedad civil, cambiaron enteramente de miras y fue cosa de admirar el ver a las corporaciones, que habían sido el instrumento de la destrucción del feudalismo, se hiciesen luego auxiliares del poder absoluto, contentándose con sus privilegios y sacrificándole las libertades públicas, sin considerar que el poder absoluto no era menos opresivo que el poder feudal. Compráronle todas las concesiones que podían extender, afirmar y consolidar sus privilegios y riquezas. El poder en vez de inquietarse, ni de sentir por eso ningún recelo, se mostró siempre fácil en concederle las gracias que le pedían, encontrando en ello dos ventajas ciertas, a saber: un tributo por cada concesión, y un medio de socorro a qué poder apelar en las necesidades urgentes. Es en efecto un hecho que las corporaciones eran las que aguantaban principalmente todas las medidas fiscales, pudiéndose decir que el poder las dejaba llenarse, como otras tantas esponjas, a expensas de los consumidores que compraban los productos de ellas, con la intención de estrujarlas en su favor, cada vez que le sería conveniente." (Ganilh, *Dicc.*)

No fue, señores, solamente a expensas de los consumidores indistintamente, como da a entender el señor Ganilh en el período transcripto, que se verificó esa memorable transacción entre el poder y la riqueza: fue muy principalmente a costa del sacrificio de la clase jornalera, que se vio entonces inmolada a la despiadada avaricia de la clase capitalista, que fue despojada en cierto modo de la facultad de trabajar. inhabilitada para llegar a adquirir la riqueza y condenada, como Sísifo sobre la roca infernal, a recomenzar perpetuamente sus rudos trabajos, sin más precio que el preciso para el sostén de sus fuerzas: como váis a ver lo al simple relato de lo que contenían las ordenanzas de gremios, aprendizajes y maestranzas, ideadas por los cabezas de las corporaciones y mandadas ejecutar por el poder público.

"Todos los oficios estaban clasificados de modo que ninguno podía trabajar o negociar sin pertenecer a una de las clases nombradas comunidades, quienes tenían por cabezas a unos delegados del cuerpo pertenecientes al gremio. Estos delegados mantenían la policía en la comunidad, y sacaban multa por cada contravención a sus reglamentos. En lo general, el número de *maestros* estaba fijado en cada comunidad, y sólo un maestro podía abrir tienda, comprar y vender de su cuenta. Cada maestro no podía formar sino un cierto número de aprendices en su oficio, y, en algunas comunidades, no podían tener sino uno solo. Del propio modo, cada maestro podía tener un cierto número de operarios a quienes titulase *compañeros*, y en aquellos oficios en que sólo podía tener un aprendiz, no podía tampoco tener más de uno o dos compañeros. Ningún hombre podía comprar, vender o trabajar en un oficio, si no era aprendiz, compañero o maestro: ninguno podía llegar a ser compañero si no había servido como aprendiz un determinado número de años, y si además no hubiese hecho su obra maestra, o prueba de maestría, o ejecutado en el oficio un cierto trabajo designado, que era sometido al juicio del gremio.

"Así esta organización ponía enteramente en manos de los maestros la renovación del cuerpo de oficios. Sólo ellos podían recibir aprendices, y como, por otro lado, no estaban obligados a tomarlos, hacíanse pagar este favor, y por lo común a subido precio de suerte que un joven no podía entrar a un oficio si no contaba anticipadamente con la suma que se le pedía por su aprendizaje y con la que necesitaba para costear su subsistencia mientras durase, porque durante cuatro, cinco o siete años, todo su trabajo pertenecía a su maestro! Su dependencia de este maestro era tan duradera como absoluta; un solo acto de su voluntad, aún de su capricho, bastaba para cerrarle la entrada a las profesiones lucrativas!

"Cuando de aprendiz había llegado a ser compañero, adquiría un poco más de libertad: podía contratarse con el maestro que quisiese y mudar de maestro; y como la entrada a su destino no se abría sino por medio del aprendizaje, comenzaba a disfrutar del monopolio bajo el cual había sufrido: estaba seguro de

hacerse pagar bien su trabajo que ningún otro podía ofrecerse a ejecutar. Sin embargo, como aún dependía del gremio el despacho de su patente de maestría, no podía considerarse todavía dueño, y así, por lo general, el compañero no se casaba hasta después de haber pasado a maestro". (Sismondi, *Nouv. princ.*)

* * *

El doble objeto de esta legislación gremial común no ha mucho a todos los estados europeos, está, señores, aún más especialmente demarcado en la legislación de Inglaterra, de ese país modelo de vigor y esplendor político, de miseria y abyección social. Allí el obrero, designado en las leyes, no tiene derecho para ajustar el precio de su trabajo, ni el que le ocupa lo tiene para remunerarlo según su generosidad. Los estatutos de Isabel y de Jorge III autorizan a los jueces de las secciones y a los sherifes de condados para que fijen los salarios de los obreros, y tanto el maestro que más ofrezca como el obrero que más pida, son igualmente multados. (Blackstone, lib. 1º cap. 14, *Comment.*) Despojado así el pobre del único recurso que le queda para escapar al rigor de su condición, la legislación se ocupa luego de reagrarla condenando la pobreza a la más inaudita persecución: rodeada de las sospechas del delito, marcada con un sello de incapacidad política, no le es permitido elegirse un asilo, ni aún aceptarlo de la conmiseración particular. En tanto que de este modo se ingenian las leyes domiciliarias en atormentar la existencia del miserable, se ligan la legislación civil y constitucional para decretar un culto de latria a la propiedad, presentándola al vulgo como la potencia suprema de la sociedad, dispensadora de todos los bienes y males, de todos los premios y castigos, acreedora no sólo al respeto sino también al temor, al rendimiento y a la fe, a una verdadera adoración. El menor atentado contra ella, el robo de un valor de doce peniques, es reprimido con la pena capital. Todas las presunciones favorables están de su parte; supónesele la ciencia y la probidad, y en virtud de esa suposición, la propiedad es usufructuaria exclusiva de todos los destinos públicos que requieren tales calidades. La propiedad territorial goza de un privilegio particular: el de multiplicar, en las elecciones para el Parlamento, el derecho de sufragio, confiriendo la ley al propietario la facultad de sufragar tantas veces cuantas sean las distintas propiedades de esta especie con que cuente. Y de tal modo, señores, está distribuida la propiedad territorial en el Reino Unido que de seiscientos cincuenta diputados que comprendía la cámara de los Comunes antes de 1832, trescientos siete eran elegidos por cincuenta y cuatro propietarios, pues los había tales entonces que tenían el derecho exclusivo de votar por toda una población. (Véase Cottu, *De la just. crim. en Ingl.*) La reforma parlamentaria de 1832 derogó una parte de estos monstruosos abusos legitimados a favor de la clase acaudalada, y reparó una parte de los ultrajes inferidos por la legislación a la clase proletaria. En Francia la Asamblea Constituyente de 1789 abolió los mayorazgos y gremios, y restituyó al estado llano los bienes y derechos que hasta habían monopolizado las clases privilegiadas, el sacerdocio y la nobleza. Otro tanto hicieron las Cortes Españolas en 1812: y por punto general, la legislación gremial ha ido sucesivamente caducando o relajándose en casi todas las naciones donde fue establecida, sea por abrogación o por modificaciones legislativas, sea por haberla desvirtuado el poder de la opinión. No ha sucedido otro tanto con respecto a los mayorazgos y vinculaciones, a la servidumbre y a la esclavitud. Los mayorazgos y la servidumbre del colono subsisten, los primeros en Inglaterra, en una parte de Italia y aquéllos están en todos los estados absolutos del Norte de Europa. La esclavitud como lo sabéis, mancha el suelo americano, y en donde únicamente la ha suprimido del todo la ley constitucional, que es en los estados del Norte de la Unión americana, todavía la infeliz raza africana es rechazada de las ventajas sociales y políticas por las prevenciones orgullosas de la sociedad que la ha emancipado.

Aún en los países en donde la voluntad del pueblo ha reemplazado al derecho divino y en donde el principio de la igualdad ha sustituido al régimen de privi-

legio, reina no obstante el privilegio de la propiedad, la desigualdad política de la riqueza, la jerarquía de la fortuna. Puede decirse que la fortuna ha recogido los despojos, que se ha apropiado los trofeos de los triunfos que ha reportado la libertad sobre sus antagonistas, el poder nobiliario y el principio teocrático. La fortuna, en efecto, como en otros tiempos el sacerdocio y la nobleza, clasifica a los individuos, resume todas las prerrogativas, disputa todos los derechos, impone todos los deberes, distribuye todos los destinos; es, en una palabra, en nombre de la libertad, el árbitro supremo de las sociedades, como en nombre del derecho divino lo fueron antes las dos potestades feudal y teocrática. Abrid, Señores, esas constituciones representativas tan célebres, ojead a esos afamados estadistas, y veréis sancionados en las unas, sostenidos por los otros, los privilegios de la riqueza, en el mismo sentido, con el mismo espíritu, bien que con distinto estilo y diverso colorido, con que está consagrado el derecho señorial en nuestros vetustos códigos, y el poder teocrático en los graves canonistas y teólogos.

Ya véis, pues, por qué filiación de condiciones ha pasado sucesivamente a través de las edades la clase obrera, en aquellos países en donde no ha permanecido estacionaria en su primitiva degradación. Esclava en la Antigüedad, sierva bajo el feudalismo, dependiente bajo la legislación gremial, ha llegado en fin, bajo el régimen de la libertad, a la condición de asalariada; condición singular, señores, que la excluye de la principal parte de la libertad al mismo tiempo que se la promete. No faltan sin embargo quienes consideren esta condición como el último término de mejoramiento material de que sea susceptible, por la naturaleza de las cosas, esa clase de la sociedad, que compone su más numerosa porción, reprobando en consecuencia como peligrosa para el orden y la tranquilidad general toda discusión que tienda a trastornar esa persuasión, a quebrantar sus fundamentos. Mas nosotros, señores, sin dejarnos imponer por la celebridad de cualquier hombre, ni preocuparnos por las exageraciones de partido, someteremos oportunamente la opinión de que se trata al crisol de la experiencia y de la razón, únicas reglas que consultaremos. Entonces pediremos a entrambas una respuesta a estas cuestiones.

¿Han mejorado las sociedades civilizadas su antigua situación económica y moral en aquel memorable cambiamiento? ¿Podemos lisonjearnos de que él importa una real y justa mutación de cosas, no una mera sustitución de clases; una efectiva revolución de ideas y costumbres, no una insignificante innovación de usos y artificios? ¿Estamos seguros de que la igualdad de derechos en todos los rangos sociales es una realidad en vez de una apariencia; la extinción del privilegio una verdad, no una mentira? ¿Estamos ciertos de que el espíritu de justicia y filantropía ha en efecto regenerado el mundo social, o tenemos acaso por qué sospechar de que ese aspecto de regeneración con que se nos presenta, nada más es que una metamorfosis del viejo espíritu de los siglos, que se ha desnudado de las pesadas insignias del feudalismo y se ha ataviado con los seductores distintivos de la libertad, así como a la caída del mundo pagano abandonó el estilo mitológico y las formas monásticas del nuevo sistema religioso? Y por concretarme al círculo de nuestras investigaciones, ¿esa preponderancia política otorgada a la clase propietaria y acaudalada, es en efecto tan favorable a la difusión de las luces, de la riqueza y de los goces, a la disminución de la miseria y de los vicios que son su consecuencia, que, bajo de ese aspecto, ella importe, como se supone, una garantía eficaz de orden, de tranquilidad y de prosperidad social? ¿No habrá más bien lugar de temer que asentando sobre esa preponderancia las columnas del orden social se desplomen al fin estrepitosamente, como ha siempre sucedido con todo orden social fundado en la preponderancia de una clase? Y en este supuesto: ¿no valdría más dar otra base a las instituciones, más justa, más natural, más estable que la propiedad; otra base en que, subsistiendo las desigualdades de la fortuna, se mantenga sin embargo la igualdad política de las clases, y en que, abo-

lido todo privilegio artificial, sean restablecidos los únicos privilegios naturales que existen en la constitución humana, los del mérito y de la capacidad?

Franqueada de ese modo a la clase obrera la vía de todos los ascensos que hoy le está interceptada por la clase propietaria y capitalista, ¿no se conseguiría retraerla del cieno de la miseria adonde propende a sepultarse inevitablemente, bajo la actual organización económica de las sociedades, aproximarla a altura de la clase rica, de la cual tiende a alejarse constantemente, bajo la triple relación de las costumbres, de las luces y de los goces, y hacer así desaparecer gradualmente esas chocantes disparidades que dividen esas dos clases en el seno de la sociedad, esas sordas antipatías que las envenenan mutuamente, y que obstan a la consecución de este generoso voto de la humanidad y de la filosofía, ¡voto que cuesta ya tantos sacrificios, tan crueles engaños!, la alianza de la riqueza con la justicia, de la libertad con la paz, de las luces con las virtudes?... Finalmente, señores, ¿semejante utopía no será más bien un prospecto de ilusiones, propio para seducir las imaginaciones juveniles y exaltar las pasiones descontentas que una racional y realizable mejora de que deban ocuparse para su propia gloria y por el bien público, los entendimientos maduros, los hombres de conciencia y de saber, de prestigio y de influjo?

Ya véis, pues, el programa que encierra el problema de que os he hablado. Vosotros sentís sin duda que la solución de dicho problema está virtualmente contenida en los términos de estas altas cuestiones de legislación social; que la incógnita que buscamos, por usar de este lenguaje, tenemos que extraerla de otras incógnitas, que aún estamos por despejar. Notad de paso cuán estrechamente ligados están los conocimientos económicos con los legislativos y gubernativos: cuán miserable es la persuasión en que están algunos, según observa el señor Ganilh, de que la ciencia de la riqueza es extraña a la ciencia de la política, de la legislación y de la administración: que se pueden tener buenas leyes con un mal sistema económico, o buen sistema económico con malas leyes. Y cuán cierta es esta observación de ese mismo economista: que "de la inatención a combinar los elementos de estas diversas ciencias, sea en la constitución política, sea en la legislación civil, sea en la dirección de los asuntos generales, resultan la divergencia de los intereses públicos y privados, el defecto de carácter y fisonomía de los pueblos modernos, la falsa oposición y las oscilaciones de sus gobiernos y la ausencia de todo espíritu público, resultado necesario de la conformidad de las pasiones individuales con la ambición pública."

Marcelino Pareja
Montevideo, 1841

RESEÑAS

VAZ FERREIRA, CARLOS. — *Tres filósofos de la vida. Nietzsche, James, Unamuno*. Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1965, 244 pp.

Muy amplia fue la producción de Vaz Ferreira publicada a lo largo de su extensa vida. Muy amplia está resultando igualmente su obra póstuma. De los 25 volúmenes comprendidos en la segunda edición de sus *OBRAS*, Edición Homenaje de la Cámara de Representantes del Uruguay (1963), 12 han venido a ser conocidos por primera vez después de la muerte de su autor. (Nos remitimos a las precisiones que al respecto hicimos en el T. III de estos *Cuadernos*, 1964, pp. 291 y ss.).

Sitio aparte en la obra póstuma de Vaz Ferreira, por significar tan sólo una selección y ordenamiento de trabajos anteriormente publicados, tienen dos volúmenes antológicos destinados a establecer lo más creador o representativo de su pensamiento propiamente filosófico. Preparados ambos en un Seminario de Historia de las Ideas en América de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, son ellos: *Estudios Filosóficos (Antología)*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1961, 279 pp., colección "Ensayistas Hispánicos", prólogo de Emilio Oribe, y *Tres filósofos de la vida, Nietzsche, James, Unamuno*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1965, 244 pp., "Biblioteca Filosófica", prólogo de Francisco Romero.

El primero fue ya comentado en el T. II de estos *Cuadernos*. El segundo, por razones circunstanciales, apareció tiempo después de su preparación. Las conferencias sobre Nietzsche, que incluye, permanecían todavía inéditas cuando dicha preparación. Al aparecer el volumen ya habían visto la luz en la segunda edición de las *OBRAS* de Vaz Ferreira, a que nos referimos al comienzo de esta nota. Lo que de inédito tienen ambos volúmenes, es, pues, solamente su título y composición editorial, en función del designio arriba expresado de aislar las más seguras esencias filosóficas de la vasta bibliografía vazferreiriana. Concebidos ambos conforme a un mismo plan, cuya iniciativa primera perteneció a Francisco Romero, se corresponden y complementan el uno al otro, formando una pareja antológica en cierto modo inseparable. No podrían sustituir claro está —aclaración que vale para toda antología— la lectura completa, no ya de toda la obra de Vaz Ferreira, sino aún de cualquiera de sus grandes títulos clásicos. Pero pueden ser la mejor introducción a ellos.

Aparte de los textos del propio autor, *Tres filósofos de la vida* tiene la particularidad de incluir la reproducción facsimilar de una carta de Einstein a Vaz Ferreira, en francés, a propósito de su libro *El pragmatismo*, así como toda la correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira, y la recopilación ordenada de lo que sobre Vaz Ferreira escribió Unamuno —que fue mucho y muy elogioso— en artículos, ensayos y cartas a terceros.

En el hermoso prólogo que escribió para este libro y que es tal vez la última página salida de su pluma, decía Romero: "El presente volumen documenta uno de los aspectos menos conocidos de la actividad de Vaz, su revisión crítica de cier-

tos pensadores que han marcado una huella profunda en las ideas y aún en la vida de nuestro tiempo. Inútil resulta consignar que cumple el intento con la originalidad y la hondura habituales en él. La actitud común a los tres filósofos estudiados, su preocupación por los problemas de la vida humana —que también fue dominante en Vaz— atribuye indudable unidad al volumen. Al ser examinados por Vaz, estos “tres filósofos de la vida”, han sido tema de la reflexión de quien era su par, de quien en mejores condiciones se hallaba para enfrentarse con ellos”.

Por nuestra parte, en nota preliminar al mismo volumen, consignábamos: “Con todos ellos simpatizó, sintiéndolos cerca de su propia naturaleza espiritual, por tal o cual de sus rasgos. Coincidió especialmente con su común crítica a la deformación intelectualista y abstraccionista de los racionalismos tradicionales. A todos, sin embargo, oponía reparos; y por distintos que éstos fueran con relación a la obra personal de cada uno, concluían en lo mismo: la defensa de la razón frente a las exageraciones vitalistas o voluntaristas en que, de una u otra manera, todos recaían. En ese obstinado empeño de contención, de equilibrio y de buen sentido, a favor de una razón no separada de la experiencia, la acción y la vida, pero tampoco anegada en éstas, reside lo más característico y personal de la tarea filosófica del autor de la *Lógica viva*. Este volumen constituye un testimonio de ello.”

Arturo Ardao

FLO, JUAN JOSE — SAMBARINO, MARIO — *Alcance y formas de la alienación*. — Montevideo, Biblioteca de Cultura Universitaria, 1967, 95 pp.

Este volumen recoge —en dos trabajos independientes— las clases que sobre el tema dictaron los profesores de esta Facultad Mario Sambarino y Juan José Fló, en los Cursos de Verano de la Universidad de la República, de 1967.

En el primer trabajo, titulado *Origen y estado actual del concepto de alienación*, M. Sambarino estudia los sentidos originarios del concepto de alienación, con el fin de lograr criterios para determinar los usos legítimos, y diagnosticar los empleos abusivos del mismo. Para ello, luego de definir provisoriamente el concepto de alienación como haciendo referencia a tipos de sometimiento, de subordinación a una fuerza o a un poder cuya influencia representa para el influido una forma de desencuentro consigo, de desposesión o de pérdida de sí mismo, expone los sentidos de la noción en los Tiempos Modernos, en el joven y en el maduro Hegel, en Marx, en Heidegger, y en Sartre. Además esboza las discusiones a que ha dado lugar la interpretación de este concepto en Marx, y confronta los sentidos marxista y existencialista del mismo. Finalmente establece pautas para una aplicación no abusiva histórico-social del término y esboza un diagnóstico de la alienación que afecta actualmente tanto a los países desarrollados como a los dependientes, y a las diversas clases dentro de unos y otros.

Realizado con claridad y penetración poco habituales en trabajos de divulgación, recoge aspectos de una investigación que sobre temas conexos con éste está llevando a cabo su autor. Constituye así un buen ejemplo de proyección de la actividad universitaria a un ámbito social más vasto, como lo prueba su rápida difusión y su uso en los cursos de filosofía de la enseñanza media, donde resulta de suma utilidad, dada la inexistencia en nuestro medio de exposiciones del tema dirigidas a un público no especializado.

En el segundo trabajo, titulado *La alienación ideológica*, J. J. Fló, desde una perspectiva marxista, desarrolla el tema de las ideologías, centrándose en el problema de si éstas —definidas como presunto saber que refiere a lo real y en cierta medida lo enmascara, lo desfigura o lo oscurece— son fenómenos históricos, superables, o eternos y necesarios. Para ello, distingue entre ideologías alienadas —jus-

tificaciones teóricas, al servicio de una clase, de alienaciones reales—; y no alienadas —conocimiento pre-científico y juicios de valor—. Aquéllas serían superables, no así éstas. A partir de ahí, realiza una serie de desarrollos sobre las funciones que cumplen, a diversos niveles, ambos tipos de ideologías, ejemplificando con temas como el realismo socialista, el existencialismo, “la personalidad neurótica de nuestro tiempo”, etc.

Se trata de un pensamiento en proceso, del cual sería interesante ver las formas más desarrolladas, y también la consideración de temas no aludidos aquí, como p. ej. una confrontación de estas categorías con la realidad de las sociedades socialistas actuales, tema que está en el tapete en los medios filosóficos de esos países, o con nuestra realidad nacional. A pesar de este carácter, o justamente por él, por la cantidad de problemas que plantea, su lectura ha de ser, junto con la del primer trabajo comentado, un estímulo para profundizar en el tema. Problemática cuya vigencia es obvio señalar, al tratarse de una categoría del pensamiento que emplean, aunque con enfoques distintos, todas las actuales corrientes del pensamiento que toman como centro de su reflexión al hombre, y que además tiene amplísimas proyecciones en lo político-social.

Juan Kupfer

PUCHET, ENRIQUE — *Temor, resentimiento y otros ensayos*. — Minas, Editorial Hoy, 1968, 145 pp.

El libro reúne cuatro ensayos: “La experiencia del valor en el resentimiento”, “Para la descripción del estado de temor”, “Las actitudes negativas y el espíritu de abstracción” y “Furor y desamparo sobre un personaje de Celine”. Existe de los dos primeros ensayos una publicación en “Cuadernos Uruguayos de Filosofía” (1963-1966).

El primer trabajo en torno a la experiencia del resentimiento instala la descripción no en un planteo metodológico previo, sobre los recursos capaces de dar acceso a la conciencia ajena, sino que el autor se propone situarse inmediatamente en el dato vivencial destacado a partir de la convivencia cotidiana.

Conjuntamente, creando distancia con el pensamiento de Scheler, no aborda la experiencia del resentimiento a partir de la refracción que es capaz de proyectar la óptica de una teoría de la estratificación social, sino que incide en las relaciones de valor experimentadas.

Perfilados los rasgos del comportamiento resentido, el autor determina el sentido que adquieren los valores negados. A través de la descripción de diferentes modalidades de resentimiento, se destaca como relevante la vivencia “positiva” que adquieren “para el resentido los valores ajenos”. Se trata de una valoración y no de un mero desconocimiento o ignorancia de los valores. No se admite la existencia, en el resentido, de una aprehensión ilusoria del valor, sino que se intensifica el vigor y la fulguración que adquieren en éste los valores negados.

El sentido de la dirección intencional hacia lo rechazado se pone también al descubierto en la segunda descripción del comportamiento resentido. En él su actitud de selectividad surge como consecuencia de su incapacidad para palpar con intensidad la realidad: “lo que resientes no es tan malo como dices” sino “no es tan bueno como temes”.

Las dos últimas modalidades de descripción se sustentan: una, en un resentir condicionado por el temor al orden y otra, en la actitud asumida frente a los valores de la cultura.

A través del recurso de la descripción el autor va logrando un plegarse sutilmente a los tipos humanos que pueblan nuestra cotidianidad, no a perfiles abstractos descarnados. Crece progresivamente una dirección hacia lo íntimo que ahondando en niveles psicológicos se aproxima, hasta sentirla, a la realidad ajena.

La línea de intimidad advertida no conduce a una descripción esfumada de experiencias subjetivas, sino que adquiere significación en la proyección que el autor le otorga al proveerla de un horizonte de generalidad y objetividad. No obstante este trasfondo objetivo que destaca a la experiencia, insistimos en algo que entendemos constituye un denominador común de los diferentes ensayos: la existencia de una descripción que logra asir experiencias inscriptas en los marcos de lo cotidiano.

La parte final del trabajo alcanza una proyección más amplia y compleja en el momento en que la experiencia del resentir incursiona en el nivel de lo público-social.

A partir de un conjunto de experiencias, nacidas según Scheler bajo el signo del resentimiento, el autor plantea una evaluación cualitativa y su proyección, al entender que éstas son capaces de encerrar su propia legitimidad a causa de la transfiguración que están destinadas a operar.

El segundo ensayo conforma la descripción de la personalidad temerosa. El autor hace explícito su propósito mantenido a través de los diferentes ensayos: "animar con la observación los perfiles de la tipología".

La personalidad temerosa se organiza a partir de la integración de determinadas actitudes. La primera de ellas se centra en torno a la ignorancia del mundo. Se destaca la incapacidad para toda aprehensión práctica con el mundo, la ausencia de una apropiación radical capaz de asumir tarea.

Como reverso de tal actitud, germina la vivencia de la ensoñación que muestra una visible ignorancia del mundo.

La no adherencia efectiva con la realidad, motivada por la ausencia de puntos vitales de aferramiento a ella, muestra la banalidad de una bondad inicial incapaz de decretar un ajuste calificativo-objetivo.

Consecuente con el desarraigo mundano, el autor muestra con fina sensibilidad el resquebrajamiento de una actitud "racional de la vida y el descenso en el plano de lo mágico". Como resultante, la reflexión no se canaliza en el obrar-tareas, sino en la función de la pasión.

El mundo, carente de contactos densos, no responde objetivamente a los llamados y premuras de la realidad. A partir de esta situación emplaza la posibilidad de la radicalidad y el sentido del acto de negación.

Una tercera vista se eslabona a las dos antes indicadas: el papel de la contingencia y de la fatalidad.

Dos polarizaciones: la contingencia como carencia de justificación y la fatalidad "como justificación que escapa a una intuición plenaria" se enlazan; la primera, en la dirección del temeroso consigo mismo; la segunda, con relación a los demás.

La conducción del trabajo manifiesta una penetración gradual en planos psicológicos finamente registrados. No se advierte en ningún momento un forzar la descripción para acentuar un perfil. Por lo contrario, asistimos a una sutil y aguda comprensión que se pliega naturalmente a la experiencia presentada.

El ensayo sobre "actitudes negativas y el espíritu de abstracción" pone al descubierto el fino nexo que vincula a procesos tales como el odio, la indignación, la antipatía, el temor y el fastidio.

No se parte de la génesis de tales procesos ni se pretende incursionar en el orden de la terapia, sino que se enfrenta a la existencia de ellos.

Registra, poniendo al descubierto, el espíritu de abstracción a través de diversos distinguos: individuo y grupo, individuo y raza e individuo, asociación y clase.

Tales actitudes negativas se atenuarían en el instante en que el individuo o grupo considerado es tomado en el devenir de su desarrollo emplazado y se le desmarca de los cuadros exteriorizantes y rígidos de la abstracción.

Es de real significación la aplicación que el autor hace de tales actitudes negativas al constituir un resorte explicativo en la interpretación de los procesos históricos del colonialismo.

El último trabajo de Puchet: "Furor y desamparo sobre un personaje de Céline" sigue las vicisitudes de la dialéctica interna propia de Auguste.

El autor penetra en el complejo mundo del personaje y lo muestra a través de una secuencia de momentos situacionales emplazados en el terreno conflictual del desamparo.

Resulta plenamente insuficiente para el alcance de una reseña pretender hacer explícito el contenido denso y complejo del personaje trabajado por Puchet.

Cristina Arregui.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris. 1961, 454 págs.

El autor canaliza sus desarrollos estructuralistas tomando como vehículo expositivo la confrontación de los dominios propios de la historia y de la etnología.

Dicho enfrentamiento presupone fundamentaciones complementarias. La primera, organizada en torno a la perspectiva interpretativa propia de una hermenéutica; la segunda, ocupada en la tarea de depurar los mecanismos estructurales del aporte del dato consciente y reflexivo.

Asume la tentativa de aproximar dos órdenes de procesos: los socio-culturales y los mecanismos lingüísticos. Pretende extrapolar a los primeros, algo reconocido con insistencia en el plano de la lingüística: la existencia de un doble nivel, el nivel del lenguaje como estructura inconsciente y el nivel del habla consciente.

Para lograr tal propósito, realiza una profundización en verticalidad del hecho social capaz de captar las relaciones determinantes de los acontecimientos, más allá de las relaciones manifestadas naturalmente.

Por debajo de las relaciones observables, la investigación descubre las estructuras o configuraciones subyacentes capaces de constituir el fundamento de las costumbres sociales. Se estratifican así, niveles superpuestos: uno, el de lo visible y observable; otro, el de las relaciones estructurales profundas e inconscientes.

Por un proceso de depuración, se ahonda gradualmente a través de niveles con el fin de asir lo no-subjetivo y lo no-arbitrario.

La incidencia en el plano de la estructura abre la posibilidad de encuentro de formas de correlación y oposición inconscientes, de un "inventario" de relaciones inconscientes de compatibilidad o de incompatibilidad.

Se admite, como consecuencia, una lógica profunda e inconsciente que otorgaría formas relacionantes a los acontecimientos sociales. Se pone de relieve una trama de relaciones en el interior de la cual los nexos adquieren prioridad frente a la variabilidad de los términos.

Esta lógica subyacente entreteje un sistema de relaciones "imprevisibles" pero no casuales.

La tentativa de aproximación antes indicada exige al autor determinar los márgenes en que se mueve una aproximación más específica, la existente entre el análisis estructural de la lingüística y el de la antropología, entre los fenómenos del parentesco y los fenómenos de la lingüística.

Como tarea previa realiza una descripción de la línea evolutiva trazada por la fonología con relación a las formas antiguas de lingüística. Describe el progreso, desde un enfoque individualista y atomístico, a una interpretación estructuralista y universalista.

Para poner más en claro la aproximación, al mismo tiempo que los riesgos que involucra, se estudia especialmente el sistema de parentesco, en cuyo interior se sintetizan sistemas de apelaciones y sistemas de conductas. Mientras el primero hace más fácil la aproximación, el segundo evidencia real dificultad.

Resulta de real interés el estudio realizado sobre la estructura del "parentesco", entendida como una interfuncionalidad de relaciones en las cuales se inscriben los términos. Las observaciones realizadas sobre esta estructura conducen a asimilarla con el lenguaje, al ser entendida como conjunto de conductas destinadas a asegurar, entre los individuos, un tipo especial de comunicación.

La atención recae fundamentalmente en la "teoría de la comunicación" y ella se realiza en tres planos: la comunicación cumplida por las mujeres dentro del grupo social (sistema de parentesco), comunicación de bienes (dominio de la economía) y comunicación de mensajes (lenguaje).

Destacamos especialmente los rigurosos análisis realizados por el autor sobre la estructura del "mito", del "totemismo" y del "avunculato", mostrando el sistema interno de relaciones que rigen las respectivas estructuras y que constituyen su soporte.

Posterga los matices inherentes a los sistemas de "conductas" y de "actitudes" de carácter desigual según los espacio-tiempo sociales, para poner al descubierto la red de relaciones objetivas que le sirven de fundamento.

La consideración fragmentaria de los términos de la estructura constituye un nivel superficial y a superar, ante un sistema integrado por parejas de aproximaciones y oposiciones correlativas.

El autor se propone desentrañar, más allá de las costumbres, los ritos, la moda, los sistemas de vida, un "código" "subyacente" inconsciente, que el individuo no conoce en su propia vivencia, pero que constituye la trama de sus conductas.

El estudio del lenguaje, como expresión de una ciencia rigurosa, destaca el eclipsamiento del observador frente al rigor del objeto sistematizado. Entiende que esta exigencia de depuración de lo consciente-interpretativo debe trasladarse al estudio del hecho social. La desadherencia de lo acumulativo haría posible el encuentro de relaciones objetivas, base de toda manifestación social.

La penetración en el nivel de la estructura pretende tener un alcance general, al establecer un código universal de formas capaces de revelar propiedades comunes, no obstante la diversidad de las situaciones sociales, y de los contextos en los cuales éstas últimas se emplazan.

Realizada la reducción preliminar, que pretende una primera aproximación, entre lingüística y antropología, el autor da un paso más al preguntarse si diferentes modalidades de comunicación —reglas de parentesco y matrimonio por una parte, y lenguaje por otra— no pueden reducirse a un sistema de relaciones estructurales similares.

Se abre la posibilidad de establecer analogías entre diferentes manifestaciones de la vida social, aparentemente alejadas, tales como lenguaje, arte, derecho, etc.

La aceptación de las estructuras básicas por parte del autor, lo alejan plenamente de otras manifestaciones estructuradas tales como las que rigen en las descripciones-explicativas de las relaciones sociales.

Se trata de una trama inconsciente de estructuras, de un "código subyacente" y no de una descripción de relaciones sociales visibles, observables y explicadas por esquemas conceptuales e hipótesis interpretativas.

El dominio de estructuras inconscientes proyecta un hiatus radical entre el dominio de lo natural y cultural. La función dinámica y configuradora, cumplida por la trama de las estructuras, apropia el mundo natural transfigurándolo en mundo cultural.

El autor realiza descripciones detalladas sobre la naturaleza y función del "modelo", destacando su carácter instrumental en el acceso a la "estructura".

Se trata de una obra aguda y muy compleja, ilustrada con múltiples descripciones de costumbres de pueblos primitivos. Estas descripciones pretenden moverse siempre dentro de métodos rigurosos, no se advierte el matiz anecdótico que da calidez a otras obras del autor, tales como *Tristes Tropiques*.

La obra se propone destacar la estructura inconsciente de los fenómenos sociales dentro del emplazamiento de las sociedades primitivas. Se supera la presencia empírica del acontecimiento, para penetrar en el plano de las relaciones de comunicación, en los conjuntos de correlaciones y oposiciones, y en el orden de las normas de juego de la simetría y asimetría.

Dada la riqueza de información de costumbres primitivas, la utilización objetiva del material y la penetración del análisis, la obra de Lévi-Strauss constituye una contribución muy importante al conocimiento de la noción de estructura aplicada al hecho social.

Cristina Arregui.

Fuentes de la Filosofía Latinoamericana. Washington, Unión Panamericana, 1967. 100 p.

En su colección Bibliografías Básicas, la División de Filosofía y Letras de la Unión Panamericana ha dedicado su entrega N° 4 a *Fuentes de la Filosofía Latinoamericana*. Se trata de un instrumento bibliográfico de profundo interés para los estudiosos del pensamiento hispanoamericano.

El título de la obra puede dar lugar a equívocos. Como se aclara en su Introducción, el término *fuentes* no está usado en su acepción más recibida, sino en el sentido de fuentes secundarias, es decir, de obras de referencia o consulta sobre la filosofía latinoamericana. El término filosofía a su vez, es empleado en un sentido amplio que incluye también a la filosofía social y política y a la historia de las ideas. La finalidad expresa de la bibliografía es pues la de proporcionar información sobre la filosofía latinoamericana considerada orgánicamente como tal, y sobre las filosofías nacionales, abstracción hecha en ambos casos de las obras de filósofos determinados o de estudios que versen sobre ellos. Esta última tarea, de fundamental interés, queda encarada como una labor de futuro, y exigirá una trabajosa labor de documentación que sólo podrá cumplirse desde los respectivos centros nacionales.

La bibliografía comprende cinco secciones. La primera, de *Fuentes Generales*, incluye la información sobre libros y folletos referidos a la filosofía latinoamericana en su aspecto genérico. La Sección II se encuentra dividida por países: allí se indican los trabajos de carácter fundamentalmente historiográfico sobre los pro-

cesos nacionales. La III Sección incluye los *Artículos* aparecidos en publicaciones periódicas sobre los temas asignados a las secciones I y II. La IV Sección, llamada de *Fuentes Bibliográficas*, recoge 21 títulos de compilaciones bibliográficas de carácter general o nacional. La V y última sección, *Revistas*, informa sobre las revistas estrictamente filosóficas o aquellas con colaboraciones asiduas de filosofía que se publican en cada uno de nuestros países, así como varios títulos europeos que brindan información específica sobre la producción bibliográfica hispanoamericana. En cada caso, se dan los datos de fecha de fundación de la publicación, su periodicidad, director y correspondencia.

Se han redactado útiles notas explicativas para muchos de los títulos mencionados, que ayudan al lector con una información objetiva sobre el contenido del trabajo en cuestión.

Esta bibliografía, que reúne una información hasta ahora no compilada en un solo volumen, significa un real acierto de sus editores y constituye, desde ahora, una referencia ineludible para los estudiosos de filosofía y de historia de las ideas de nuestro continente.

Maria Teresa Carballal de Torres

NOTICIAS

SOBRE LA FILOSOFIA DE LENGUA ESPAÑOLA Y PORTUGUESA

En 1967 se constituyó en la ciudad de Tolosa (Francia), Facultad de Letras y Ciencias Humanas, un *Equipo de Investigaciones sobre la filosofía de lengua española y portuguesa*, asociado al C.N.R.S. (Centre Nationale de la Recherche Scientifique).

Su composición es la siguiente: Director, Decano Georges Bastide; Responsable, Prof. Alain Guy; Miembros: J. Cobos, A. Fenet-Garde, A. Gallego, Z. Kourim, M. Laffranque, D. Quentin-Mauroy, S. Ségnéla, A. Serres, V. Vitse.

Como su primer trabajo este *Equipo* prepara la publicación de una Antología con traducción de textos de filósofos hispánicos consagrados al tema del tiempo y de la muerte. Más adelante se publicará un volumen colectivo de estudios originales sobre el mismo tema.

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Actos

En el segundo semestre de 1968 tuvieron lugar los siguientes actos:

—El 13 de setiembre, Conferencia del Rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén, doctor Nathán Rotenstreich, sobre *Carácter de la filosofía judía*.

—Coloquios de varias sesiones cada uno sobre los siguientes temas: *Estructuralismo*; relator Prof. Jesús Bentancourt Díaz; *En torno a la noción de hecho histórico*; relator, Prof. Mario Sambarino.

—Coloquio sobre *Características y tendencias del XIV Congreso Internacional de Filosofía* (Viena, setiembre de 1968); relator, Prof. Ezra Heymann.

Seminario sobre Vaz Ferreira

En 1968 el Consejo de la Facultad creó con carácter permanente en el Instituto de Filosofía, un Seminario sobre Carlos Vaz Ferreira, a cargo de la Prof. Sara Vaz Ferreira de Echevarría. Ha sido la oficialización de un Seminario que venía actuando desde años atrás.

Dedicación horaria

Durante los años 1967 y 1968 se incrementó el número de docentes con dedicación total o con alta dedicación horaria para labores de investigación y enseñanza en el Instituto de Filosofía.

Sala de Estudiantes

En 1968, la Mesa Directiva de la Sala de Estudiantes de Filosofía quedó así integrada: Secretaría General: María Helena Ríos; Secretaría de Relaciones: Al-

varo Helo; Secretaría de Actas: Jorge Ordeix; Vocales: Enrique Amorín y Ernesto Rocca. La delegación de la misma Sala a la Comisión Asesora de la Licenciatura, quedó a su vez integrada así: Titulares: Alvaro Helo y Carlos Pastore; Suplentes: Ernesto Rocca y Rosario Rodríguez.

Becarios

Los estudiantes Eduardo Piacenza y Javier Sasso, becario y colaborador honorario, respectivamente, de la cátedra de Filosofía Práctica, a cargo del Profesor Sambarino, se hallan en goce de becas de estudios en el extranjero, el primero en la Universidad de Lovaina y el segundo en la de Munich.

Curso extracurricular

Durante los años 1967 y 1968, el profesor argentino Angel J. Cappelletti ha dictado un curso libre de Historia de la Filosofía Social y Política.

SOCIEDAD URUGUAYA DE FILOSOFIA

Nuevas autoridades

En noviembre de 1968 se renovó la Dirección de la Sociedad, quedando así integrada: Presidente de Honor, Emilio Oribe; Presidente, Aníbal del Campo; Secretario, Enrique Puchet; Tesorero: Angelita Parodi de Fierro; Vocales: Carlos Benvenuto, Juan Llambías de Azevedo, Juan José Segundo, S. J. y Ezra Heymann.

Conferencias

En 1968 tuvieron lugar las siguientes:

—10 de mayo: Carlos Gurméndez Victorica, *El estructuralismo (a propósito de la obra de Foucault, Althusser y otros)*.

—26 de julio: Juan José Fló, *El ser social del arte y las insuficiencias de una estética sociológica*.

—20 de setiembre: Angel J. Cappelletti, *El fuego y el logos en la filosofía de Heráclito*.

—6 de noviembre: Rubén Yáñez, *Para una filosofía del teatro*.

—27 de noviembre: Ezra Heymann, *Informe sobre el XIV Congreso Internacional de Filosofía*, realizado en Viena del 2 al 9 de setiembre de 1968.

Se terminó de imprimir en
IMPRESORA CORDON, Dante
2156, Montevideo, República
Oriental del Uruguay, el día
20 de Diciembre del año 1968,
con la contribución de la
Comisión del Papel
(Art. 79 de la Ley 13.349)