Colección *Digital*

Metodología de lo suprasensible

Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo

Alfonso López Quintás

Imagen de cubierta: El nacimiento de Venus (fragmento), Botticelli
Edición: Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria
Diseño: Cruz más Cruz

ISBN papel: 978-84-15423-88-1
ISBN edición digital: 978-84-15423-89-8
Depósito Legal: M. 29.917-2015

Preimpresión e Impresión:
Safekat, S. L.
Laguna del Marquesado, 32 - Naves J, K y L
Complejo Neural
28021 Madrid
www.safekat.com

Quedan todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial de la obra.

Este libro no podrá ser reproducido, ni parcial ni totalmente, sin el previo permiso por escrito de los titulares del copyright. Todos los derechos reservados. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (artículos 270 y ss. del Código Penal).

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DIGITAL

Esta obra es fruto de mi tesis doctoral, preparada en Múnich por los años 1955-1960 y presentada en la Universidad Complutense (Madrid) en 1962. La investigación realizada en esta obra fue proseguida en otras de corte netamente filosófico e inspiró todo el resto de mi producción, consagrada a temas de pedagogía y estética, ética y axiología, teoría del lenguaje e interpretación literaria... En el primer grupo destacan *El triángulo hermenéutico*, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual, El conocimiento de los valores, Inteligencia creativa, La ética o es transfiguración o no es nada…* En el segundo merecen subrayarse *Vértigo y éxtasis*, *Estética de la creatividad*, *Cómo lograr una formación integral, La experiencia estética y su poder formativo, Cómo formarse en ética a través de la literatura, Poder formativo de la música, El secreto de una vida lograda, El descubrimiento del amor auténtico, El arte de leer creativamente…* Ambos grupos de obras están unidos por un vínculo común: mi afán de elaborar un método formativo adaptado a una situación intelectual y espiritual deteriorada por modos de pensar poco rigurosos, que abocan a posiciones relativistas, subjetivistas y reduccionistas, cuando no nihilistas.

El conocimiento creciente que esta labor investigadora me reportó acerca de las leyes del desarrollo personal y del encuentro con las realidades valiosas me llevó a crear la *Escuela de Pensamiento y Creatividad*, proyecto educativo que no tiende a "enseñar" valores sino a "descubrirlos" a través de una serie de experiencias bien articuladas. (www.fundacionlopezquintas.org).

Los colaboradores y diversos seguidores de esta "Escuela" –difundida en España y en Iberoamérica– me manifestaron reiteradamente su voluntad de tener a disposición mis cuatro primeras obras, que inspiraron los materiales –libros y medios audiovisuales– que sirven de base a la realización de dicho proyecto. El mismo deseo me lo expresan, de forma creciente, doctorandos de diversas universidades. De ahí la decisión de publicarlas en forma de libro electrónico, a fin de que sean accesibles a todos los públicos.

Por otra parte, estas obras siguen siendo útiles para aprender a pensar de forma aquilatada e interpretar fielmente numerosas co-

rrientes del pensamiento actual, ya que facilitan varias claves decisivas de orientación. En concreto, la *Metodología de lo suprasensible* empieza y termina analizando las bases del pensamiento de autores bien conocidos: el Pensamiento existencial (Heidegger, Jaspers, Marcel) y el fundador de la Fenomenología (Edmund Husserl), pero culmina en el amplio capítulo cuarto (*Lo profundo y lo inmediato*), que, a su vez, alcanza su máxima cota en el parágrafo titulado *La intuición intelectual inmediata e indirecta.* Esto deja claro que mi interés no era tanto describir el pensamiento de ciertos filósofos cuanto ahondar en las diversas formas de acceder a los distintos niveles de realidad. Ahí es donde me siento más a gusto y más capaz de abrir alguna vía de solución a problemas mal planteados.

Resultará sugestivo confrontar esta primera obra con las dos últimas: *El arte de leer creativamente*[1] y *La ética o es transfiguración o no es nada*[2]*.* En aquella aludía a las "nuevas dimensiones" de la vida que podemos descubrir si ampliamos nuestro horizonte espiritual. En las dos últimas se destacan, con especial decisión, dos de esas dimensiones: *una nueva forma de ver la literatura y el arte –y, en general, las obras culturales– y un modo renovado de concebir la ética como un proceso transfigurador de ascenso a lo mejor de nosotros mismos*. Ambas aportaciones tienen su origen en el descubrimiento temprano de la importancia de las realidades "superobjetivas", que ahora denomino "ámbitos" o bien "realidades abiertas". Al relacionarse éstas entre sí, dan lugar a las *experiencias reversibles*, entre las cuales destacan las de *encuentro*, cuyos frutos nos llevan a descubrir el *ideal de la unidad*. Este ideal lo transfigura todo en nuestra vida y nos dispone el ánimo para adentrarnos en el nivel 4, el propiamente religioso.

Visto este proceso de desarrollo humano con una *mirada profunda,* se descubre la importancia decisiva de los niveles de realidad y de conducta —cuatro positivos y cuatro negativos— en que podemos vivir los seres humanos[3]. Bien analizados estos niveles, se advierte que cada uno se rige por una lógica propia. Pensar con rigor —tema abordado en la *Metodología de lo suprasensible*— significa ajustar el

---

[1] *Cf.* O.c., Stella maris, Barcelona 2014.

[2] *Cf.* o.c., BAC, Madrid 2014.

[3] Estos sugestivos temas —"mirada profunda" y "niveles de realidad y de conducta"— son tratados con cierta amplitud en la citada obra *El arte de leer creativamente*.

pensamiento a cada una de tales lógicas. No hacerlo debidamente provoca la confusión mental que padece la sociedad contemporánea.

Me hubiera gustado poder remodelar este libro, enriqueciéndolo con nuevas aportaciones y corrigiendo un tanto el estilo, por cuanto, en su día, hube de mandarlo a la imprenta sin lo que Ortega y Gasset llamaba "la última soba". Llevé a cabo esta remodelación, pero la preparación de los materiales para la imprenta me exigía un tiempo del que no disponía y hube de limitarme a editar la obra en *facsímil*. Ruego al lector que subsane algunos fallos, por ejemplo denominar *Existencialismo* a la corriente de *Pensamiento existencial* formada por G. Marcel, M. Heidegger y Karl Jaspers. En rigor, el término *Existencialismo* sólo es aplicable al pensamiento de Jean-Paul Sartre.

En el párrafo penúltimo de la página XV del Prólogo del Dr. Wolfgang Strobl falta una línea. El texto completo es el siguiente:

> «Admitidos estos dos principios —lógicos y ontológicos a la vez—: *primado ontológico del ser personal* y *estructura analéctica de todo ser creado*, la investigación filosófica puede dedicarse libremente al estudio de los "entes super-objetivos", que se dan y expresan en la realidad perceptible sin ser realidades sensibles y objetivables en el espacio y el tiempo, y que sólo se revelan, consiguientemente, a una sensibilidad muy sutil, a una verdadera intuición intelectual».

La edición de esta obra, en 1963, fue bien acogida por la crítica especializada. Me complace transcribir —como cordial homenaje— unos párrafos de una amplia recensión de la misma escrita por el malogrado filósofo vasco José Manzana Martínez de Marañón, discípulo de Reinhard Lauth —en Múnich— y buen conocedor de la filosofía trascendental del último Fichte:

> «El intento fundamental de esta obra es abrir el camino y señalar los vectores decisivos de una crítica auténticamente positiva del objetivismo filosófico. La positividad de esta crítica, a su vez, está acertadamente vista por el autor en la línea de un saber adecuado y claro de un ámbito de realidad más profundo que lo superficialmente objetivo. Este ámbito de realidad es denominado "superobjetivo" por el autor. La tarea planteada queda, pues, circunscrita a lo que podría denominarse "teoría de lo superobjetivo y de su aprehensión" ». «Primeramente, se debe dejar la vía expedita a la auténtica aprehensión de lo superobjetivo a base de desbrozar el

terreno; en segundo lugar, se deben señalar tanto la dirección en que debe buscarse esta aprehensión como las coordenadas espirituales en que ella puede actualizarse. La primera labor de limpieza o descombro la lleva a cabo el autor mostrando (...) los escamoteos categoriales que se hacen para aplicar a un estrato de realidad categorías sólo válidas para otros, como acontece, de modo general, en el intento de objetivación de todos los ámbitos de realidad y todos los modos aprehensivos. El pensamiento contemporáneo ya se ha empeñado, desde hace años, en esta crítica del objetivismo, que, sin embargo, no ha sido acertadamente conducida. En efecto, el antiobjetivismo ha llevado a una depotenciación o desrealización de lo no-objetivo, que ha quedado reducido a lo simplemente inobjetivo, indeterminado e inasible. Igualmente ha sido depotenciado su modo peculiar de aprehensión, que ha quedado relegada a funciones subjetivas carentes de claridad, universalidad y consistencia noética. El drama del pensamiento contemporáneo –y en particular, del existencialismo– consiste en hallarse a medio camino entre la objetividad desestimada y lo auténticamente real, atisbado, pero no espiritualmente poseído. Desde esta perspectiva crítica aborda el autor la tarea positiva de una "lógica" adecuada a lo real-originario. La sustancia medular de esta tarea positiva será el desvelamiento de lo superobjetivo —objetivo *per eminentiam*— y la indicación de su modo último de aprehensión: la intuición. Sólo desde aquí tendrá un sentido definitivo la crítica del objetivismo».

«Queremos destacar el profundo agradecimiento que debemos al autor todos cuantos nos esforzamos por un adecuado método de acceso a lo auténticamente espiritual. Este agradecimiento se extiende no sólo a la brillante labor de desescombro histórico-filosófico en orden a una orientación de los diversos intentos en este sentido del pensamiento contemporáneo, sino también a la determinación y esclarecimiento de las fundamentales categorías que entran aquí en cuestión»[4].

Agradezco cordialmente a la universidad Francisco de Vitoria (Madrid) la buena acogida que dio al proyecto de reeditar estas cuatro obras de mi primera época: *Metodología de lo suprasensible, Diagnosis del hombre actual, El triángulo hermenéutico, Cinco grandes tareas de la filosofía actual*.

Alfonso López Quintás
Madrid, Julio 2015

[4] *Cf.* Scriptorium Victoriense *13 (1966) 238.*

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS
O. de M.

METODOLOGÍA DE LO SUPRASENSIBLE

DESCUBRIMIENTO DE LO SUPEROBJETIVO Y CRISIS DEL OBJETIVISMO

EDITORA NACIONAL
AVENIDA JOSE ANTONIO, 62
MADRID
1963

Al M. R. P. Antonio Ibarrondo Madariaga, con agradecimiento y afecto.

"Somos abejas de lo invisible."

(Rainer M.ª Rilke.)

"Estamos al comienzo de una nueva época de la historia humana y, por tanto, de una nueva imagen del mundo. Esto significa, como siempre, una enorme ampliación del horizonte espiritual, pero, además, el acceso a 'nuevas' dimensiones, a lo suprasensorial, *es decir, significa el comienzo de un saber claro de algo que siempre se presintió; o dicho más exactamente: lo que los más versados de todos los tiempos han sabido siempre empieza a ser accesible a todos."*

(Karl Friederichs)

PROLOGO

Celebro sobremanera la aparición de esta obra, por el decisivo papel que a mi entender va a jugar en el pensamiento actual. Se trata, en efecto, de un intento serio y muy hábil de hallar una clave para la interpretación de las principales corrientes del saber contemporáneo: científico, artístico, histórico, teológico y filosófico.

Sólo a instancias de varios amigos se ha decidido el autor a imprimir esta obra, que hubiera preferido ofrecer más tarde a la publicidad avalada con los estudios que formarán el segundo y tercer volumen de la Trilogía que con éste se inicia. La conveniencia de anticiparse fue puesta en evidencia por los espléndidos frutos que produjo la mera lectura del manuscrito en varios escritores ocupados en problemas de máxima actualidad.

Por mi parte, tengo la satisfacción de consignar que debo a esta obra una luz especial en orden a determinar el estatuto ontológico de las entidades transfísicas que suelo llamar "estructuras energéticas" o "energías estructuradas", es decir, el trasfondo ontológico *de las leyes de la naturaleza —de la Física atómica y cósmica sobre todo—, que, aun siendo formuladas con símbolos matemáticos, representan algo más que meros símbolos e incluso que la llamada "materia", porque dichas* estructuras superobjetivas *poseen el poder de* determinar *la "materia" espacio-temporal en todas sus realizaciones y alteraciones, según un orden admirablemente armónico y jerárquico.*

Tal vez parezca esto algo misterioso, pero no lo es en modo alguno, pues estamos ante una forma de realidad *sumamente clara y precisa, rigurosamente* estructurada. *Si damos al voca-*

blo "realidad" la significación del término germano "Wirklichkeit", algo que es *en acto y en sujeto de actividad y actúa en efecto, y si traducimos* Wirklichkeit *con el correspondiente término griego "energeia", podemos decir que no hay razón alguna, ni lógica ni ontológica, para impugnar la existencia de* energías *—es decir, realidades en sentido profundo—* estructuradas, *o si se quiere, energéticas, que no son meras* cosas, *"res", algo corpóreo espacio-temporal.*

Acaso una consideración tomada de la Física nos ayude a aclarar lo dicho. La inercia del pensar, o, mejor dicho, del no pensar, suele impedir a la mayoría de los hombres comprender lo que sucede cuando conecta su aparato de radio o de televisión, pero la Ciencia nos enseña que en ese instante se hace perceptible el hecho de que en cada punto del espacio —del espacio vacío, *se entiende, porque las oscilaciones electromagnéticas no requieren medio material alguno para su propagación— coexiste un sinnúmero de "energías estructuradas" o "estructuras energéticas", de diferentes frecuencias, pues si altero un poco la sintonización me pongo en contacto con otra estación emisora, mientras la antena del aparato sigue inmóvil en el mismo lugar. Sin embargo, no cabe decir que en este punto del espacio exista tal melodía o tal imagen, y en aquel otro punto tal otra melodía o imagen, como se seguiría de la ley inexorable que rige a los entes materiales, según la cual las "cosas" no pueden darse sino en puntos* diferentes *del espacio o del tiempo. En la Física moderna, en cambio —y la teoría de los campos electromagnéticos forma parte de la misma— nada impide que en un punto (más exactamente: en un "volumen elemental" del orden de la magnitud* 4/3 n.º 10^{-39} cm^3) *coexistan billones de "estructuras energéticas". Y el cálculo se complica en grado sumo si tenemos en cuenta que, además de las innumerables formas de campos electromagnéticos —de la luz en sentido* físico, *no en el* fenoménico— *coexisten en el mismo punto una cantidad indefinida de formas del campo de gravitación, y cuando no nos movemos en el vacío, de formas o estructuras del campo material, es decir, de las leyes estructurales que rigen la formación y desaparición de las treinta y tantas partículas elementales que conocemos hasta el momento.*

XVI

La pregunta fundamental y decisiva para una Ontología de la Física —es a saber, "¿qué es una ley de la Naturaleza?"— resulta más fácil de contestar en la actualidad que a comienzos de siglo, a raíz de la publicación de los primeros descubrimientos de la Nueva Física. Pues la Física actual no se ocupa de lo que podríamos llamar "hechos gordos", como la caída de una piedra, por ejemplo, sino de la estructura microscópica de la realidad exterior, nivel al que el mundo "material", espacio-temporal, se halla en cada momento en estado naciente. Y esto con tal poder intuitivo que muy bien puede decirse que un físico teórico actual tiene ante los ojos de su espíritu las estructuras elementales que rigen y determinan las materializaciones, actualizaciones, manifestaciones y encarnaciones (términos técnicos de la Física atómica) que están a la base de los sucesos elementales discontinuos sobre los cuales reposan, según una escala jerárquica ascendente, los mundos atómicos, molecular, cristalino, corpóreo en cuanto tal, y todos los mundos determinados por leyes estructurales *cada vez más complicadas y ricas en formas. He aquí el gran tema de toda Ciencia Física: la investigación de las determinaciones estructurales de las formas y acontecimientos reales, y su formulación en un lenguaje y simbolismo adecuados, tarea ésta última para la que cuenta el hombre con el instrumento de las matemáticas, partitura que encierra, para quien sabe descifrarla, una belleza sobrehumana, algo así como la "armonía de las esferas", según expresión grata a mi inolvidable maestro Arnold Sommerfeld, uno de los padres, según es sabido, de la Física cuántica.*

Sin embargo, la respuesta esencial *que acabamos de apuntar, según la cual "una ley de la Naturaleza es una determinación estructural de una serie de sucesos reales", aun siendo suficiente en Física Teórica, no lo es en la perspectiva* ontológica, *que plantea el problema a un nivel más alto y profundo: ¿Qué modo de ser ostentan dichas estructuras energéticas? Por no ser algo "material", corpóreo espacio-temporal, y no existir aislados del mismo, en un mundo superior platónico, sino insertas* en *la realidad sensible, las he llamado, en épocas anteriores, "realidades inmateriales". Pero de modo exclusivamente negativo no se logra una definición suficiente.*

En esta situación embarazosa, constituyó para mí como una revelación, a fines de 1960, *la lectura de la primera parte de la presente obra del padre López Quintás, que me abrió un nuevo horizonte: lo que yo afanosamente buscaba al preguntarme por el* lugar ontológico *que debe adscribirse a las* entidades no materiales *descubiertas por la Física actual puede ser ni más ni menos que la escala inferior de toda una amplísima jerarquía de entes no perceptibles por los sentidos, pero sí inteligibles mediante la intuición filosófica, y que el autor denomina, con expresión feliz, "entes super-objetivos".*

* * *

El fundador de la Fenomenología, Edmund Husserl, postuló el ideal de una "Filosofía como Ciencia rigurosa", partiendo de su Filosofía de la Aritmética *y sus* Investigaciones lógicas (1900). *La idea es certera, pues la Filosofía no es arte, sino Ciencia; pero la base de su investigación fue demasiado angosta. Hoy sabemos —según muestra la obra que presento— que las estructuras matemáticas y físicas representan solamente un sector limitado del amplio campo que abarca el ente super-objetivo, una de cuyas leyes constitutivas afirma que el rigor científico aumenta en proporción directa, tal vez geométrica, con el nivel ontológico del estatuto del ser en cuestión. Dicho esquemáticamente: La Ciencia de la realidad personal no sólo es más noble y digna, sino más rigurosa y exacta a la par que una Ciencia de la mera vida, la cual a su vez lo es respecto a la de la materia, acerca de la que apenas si sabemos algo, ni siquiera si existe.*

Por el carácter eminentemente positivo de la actitud que adopta ante la problemática del pensamiento actual, la obra presente es un paso en firme hacia el logro de esa sólida forma de Weltanschauung *que hoy necesitamos para oponer a la ideología materialista. Pues, en el fondo, sin derivaciones tendenciosas, por la sola fuerza de la verdad a la que sirve, la tesis aquí sostenida con ejemplar decisión y nitidez puede llevar, si se la sabe ver con la debida altura, a la superación definitiva del* Materialismo, *o realismo objetivista, y de la* dialéctica, *como forma de progresismo horizontal y antitético. Este trabajo responde a una voluntad de servicio y de compromiso profundamente*

humanista, y en esta cualidad radica su carácter eminentemente católico y español.

Mientras el método dialéctico *pretende edificar sobre la contradición una nueva lógica e incluso una nueva metafísica, la Fenomenología analéctica se asienta en la bien fundada persuasión de que no existen contradicciones en la realidad, sino polaridades complementarias, y entre dos polos al parecer opuestos siempre hay uno que apunta hacia arriba, a un nivel ontológico más alto, en que se reconcilian, por vía de complementación jerárquica, las aparentes contradicciones. En la antítesis dialéctica se esconde como estímulo motor —según confesaron ya los antiguos— la guerra, que nunca puede lograr una síntesis. La lógica analéctica, en cambio, se adentra en el mundo tal como es, estructurado, ordenado, jerárquico, subrayando con su propia contingencia la necesidad de la trascendencia.*

Admitidos estos dos principios —lógicos y ontológicos a la vez—: primado ontológico del ser personal, *y* estructura analéctica de todo ente creado, *la investigación filosófica puede dedicarse libremente al estudio perceptible sin* ser *realidades sensibles y objetivables en el espacio y el tiempo, y que sólo se revelan, consiguientemente, a una sensibilidad muy sutil, a una verdadera intuición intelectual.*

Al hilo del pensamiento contemporáneo, el autor nos muestra con perfecta nitidez la posibilidad de dar al pensamiento elasticidad *y* autonomía *a través del* arraigo *en lo real: dato metodológico de cuya extraordinaria fecundidad no dudará quien conozca la marcha de la investigación actual. Aun siendo específicamente filosófica, esta obra puede ser leída con inmenso provecho por todo lector ansioso de moverse con holgura y firmeza en el ámbito del pensamiento, pues si alguna cualidad resalta en ella de modo singular desde su primera página es* ese carácter de presionante actualidad que posee cuanto encierra una voluntad de creación.

Dr. WOLFGANG STROBL

Catedrático de Filosofía de las Ciencias
en la Universidad Pontificia de Salamanca

PRESENTACION

Quisiera este trabajo clarificar, a lo largo del pensamiento contemporáneo, un puñado de categorías decisivas en el problema de la intuición. No intenta, sin embargo, hacer historia, sino hallar una clave para sorprender entre bastidores las verdaderas intenciones, excesivamente poco explícitas, del pensamiento actual, asimilar sus hallazgos fecundos y subsanar en lo posible las lagunas que en él se advierten. Por eso es inevitablemente reiterativo. Vuelve una y otra vez sobre las mismas ideas fundamentales a propósito de diferentes autores y métodos de pensamiento, de los que ofrece citas superabundantes, traducidas exprofeso de las obras originales, para evitar el riesgo siempre acechante de aplicar a la interpretación recursos de violencia. Me hago cargo de la premiosidad que imprime a la lectura la reiterada inclusión de textos ajenos, pero la juzgo indispensable en un estudio que debe realizar una revisión radical de términos. ¿Cómo abordar el problema de la intuición si no sabemos a qué atenernos, pongo por caso, respecto a vocablos como objetivo, inobjetivo; mediato, inmediato; interno, externo; discursividad, intemporalidad etc.?

Esto me mueve a consignar que el tema de mi estudio estaba constituido en principio por el ser personal *y su constitutiva capacidad de* objetivación. *Pero, bajo pena de naufragar en un mar de equívocos, hube de volver sobre mis pasos al hilo de la historia, para delatar una serie de escamoteos y extrapolaciones de categorías que hacían imposible llevar a cabo una redación clara e inequívoca de los resultados de mi estudio. De este modo, las precisiones metodológicas que hubieran sido objeto de una corta introducción se adueñaron del cuerpo de la*

obra, desplazando a futuros trabajos la más halagüeña labor de edificar sobre el terreno descombrado en ésta. Más que elaborar con autonomía personal un estudio de corte sistemático, este trabajo quisiera sencillamente exponer ante los ojos del lector, con un cierto ritmo lento que juzgo imprescindible, el desconcierto a que abocan los pensadores cuando abordan problemas hondamente humanos con categorías no pertinentes. Lo cual indica que tampoco se intenta realizar aquí una investigación histórica exhaustiva, sino algo menos amplio y más complejo: ponernos en claro acerca de algunos conceptos que deciden el sentido de un problema filosófico capital: la intuición.

* * *

Lo primero que resalta en el panorama contemporáneo es el vínculo soterrado, pero firme, que se ha establecido entre la teoría de la intuición y la crítica del Objetivismo. Pero ésta, a su vez, responde de modo directo a la problemática suscitada por el llamado "ente superobjetivo" (1). *Señalar los defectos de la crítica del Objetivismo que entiende lo "no-objetivo" como meramente "in-objetivo", y mostrar los horizontes que abre a la Epistemología el descubrimiento y análisis del carácter "superobjetivo" —es decir, objetivo per eminentiam— del ente que desborda las limitaciones espacio-temporales es el empeño nada fácil, pero extraordinariamente fecundo, de este trabajo. Explanemos algo estos puntos.*

Uno de los problemas más delicados que reclaman hoy nuestra atención es el que plantea la Lógica existencial. *¿Es posible pensar de modo universal y necesario lo singular existente? ¿Se reduce necesariamente el pensamiento existencial concreto a un intimismo inefable, a páginas intransferibles de* diario *metafísico —subrayando el sustantivo y dejando desdibujado el adjetivo—? ¿Cabe someter la Lógica a una cura de inmersión en el ser sin caer en el escollo del objetivismo? Aun sin poder*

---

(1) Véase *Apéndice*, pág. 573.

dar respuestas decisivas a estas preguntas, el pensamiento actual siente la necesidad de subrayar que el realismo no debe ser sinónimo de objetivismo cosista (*dinghaft*) (2), *de pensamiento rígido y envarado, sino de fidelidad al ser a prueba de tensiones y de esa infinita elasticidad (souplesse) que convierte a la Metafísica en una ciencia de profundidad y, por tanto, de sabiduría, único nivel en que se unen armónicamente las realidades aparentemente opuestas. De ahí el esfuerzo que se viene realizando desde hace aproximadamente cuatro decenios para ganar el nivel al que las presuntas contradicciones se convierten en contrastes: el plano de lo "viviente-concreto" (Guardini)* (3), *raíz de la más auténtica universalidad. Pues es de saber que no mediante artificios lógicos eleva el intelecto lo sensible a la dignidad de inteligible, sino por ahondamiento intuitivo en las capas profundas del ser.*

La condición a la que debe el espíritu toda su fecundidad es la necesidad constitutiva de vincularse al ser a un nivel de altas presiones entitativas, es decir, a un nivel de profundidad. Pero, ¿qué es lo profundo? *Aquí incide la problemática de mi trabajo. Estamos en la línea de la* "Logik des Umgreifenden", *que Jaspers inició de modo explícito en* Vernunft und Existenz, *de la* "Logique de la participation", *que persigue Marcel a partir de la segunda parte del Journal Métaphysique, y del* "Em-

---

(2) Para evitar desde el principio que pueda ser entendido el "anti-objetivismo" de que aquí se habla como "anti-realismo", quisiera advertir que la objetividad impugnada no es la intencionalidad *amplia* de la Escolástica, sino la *restringida* de las teorías basadas en el "principio de inmanencia" —del que más tarde hablaremos—, e impulsadas por la "pasión de la abstracción" (Marcel). Expresión fiel del clima en que germinó la crítica del "objetivismo" son las obras siguientes: N. Berdjajew: *Das Ich und die Welt der Objekte. Eine Philosophie der Einsamkeit und Gemeinschaft.* (Holle Verlag, Darmstadt, s. fecha.) E. Mouner: *Qu'est ce que le personalisme,* 1947. Edic. Castellana: *Qué es el personalismo,* Edic. Criterio, B. Aires, 1956. G. Marcel: *Existence et objeccivité,* Apéndice al *Journal Métaphysique I.* Gallimard París, 1927, páginas 309-329.

(3) Cf. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten.* Mattias-Grünewald Verlag, Mainz, 1955 [2].

pirischer Apriorismus", *que constituye, según Max Müller, la orientación del pensamiento de Heidegger. Estas tensionadas teorías se asientan en un concepto clave: lo* in-objetivo *(das Ungegenständliche, l'inobjectif). Pero éste debe ser entendido. a mi juicio, en toda su positividad, en dialéctica con lo objetivo: dialéctica-jerárquica que llamaremos* ana-léctica (4). *Sólo esta visión integralmente comprehensiva logrará clarificar el problema de la* objetividad, *minado, como es sabido, por graves equívocos.*

Este estudio hará posible ver a nueva luz la vertiente positiva del movimiento existencial y la raíz de la insuficiencia metodológica de sistemas tan fuertemente estructurados como el de Edmund Husserl. Se trata de poner al descubierto, de modo temático, la necesidad de perfeccionar nuestro sistema categorial para hacer justicia a la riqueza de la realidad, que

---

(4) Este término se encuentra ya, por ejemplo, en la obra de Hans Domizlaff: *Ana-Logik*. W. Krüger Verlag, Hamburg, 1946, y en la de B. Lakebrink: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Verlag Bachen in Köln, 1940. (Véase la Nota 7 de la página 437).

El método analéctico surge ineludiblemente cuando se intuye la condición *dialéctico-jerárquica* de los seres. En el universo impera una ley de unidad, de vinculación mutua en jerarquía. La correlación *horizontal* se funda en una relación *vertical* de estructuración y configuración. No basta, por tanto, un estilo "enantiológico" (Guardini) de pensar, si se quiere ganar la profundidad en que se concilian radicalmente las aparentes contradicciones. Lo ha visto bien C. F. von Weizsäcker al escribir: "El pensamiento de Bohr no es ni conservador ni revolucionario; sino el de un pensador que procura hacerse cargo de la tensión que media entre hechos al parecer contrarios, hasta vincularlos en un nivel más alto de pensamiento." *Niels Bohr*, en *Forscher und Wissensschaftler im heutigen Europa (Gestalter unserer Zeit, Bd. 3)*, Hamburg, 1955, pp. 73-74.

"La 'interpretación' —afirma Royce—, *mira desde lo alto*: es la realización de una unidad de conciencia más vasta. Es, en suma, este 'conspectus' al que tan a menudo hemos debido referirnos para oponerle esta vida inferior del pensamiento que no llega a concentrarse en una unidad inteligible. Es la interpretación, no el instinto, quien nos permite pensar la vida, es decir, todo lo que presenta una significación y una realidad auténtica." (Cf. G. Marcel: *La Métaphysique de Royce*, Aubier, París, 1945, pp. 181-2). Cf. J. Royce: *Filosofía de la fidelidad*, Hachette, Buenos Aires, 1949, pp. 247-278.

hoy día estamos entreviendo con claridad creciente, merced no en último término al progreso de las ciencias, sobre todo, las biológicas.

Es sintomático al respecto que Gabriel Marcel haya aceptado plenamente la indicación con que cierra Pietro Prini la obra en que estudia su pensamiento, es a saber, que éste debe ser continuado y perfeccionado a base de un estudio sobre la analogía de la presencialidad (5). *Abundando en la misma idea, un crítico tan avisado como Paul Ricoeur escribe: "Una valoración positiva de la objetividad en general, una descripción más matizada de sus diversos niveles y, sobre todo, la investigación de una forma de objetivación menos degradada que la del empirismo positivista daría a la obra de Marcel un profundo* "rebondissement". *Sobre este punto, Karl Jaspers ofrece una reflexión interesante volviendo a distinguir entre "razón" y "entendimiento"* (6).

Por otra parte, son muchos los autores que intentan superar el Existencialismo movilizando categorías que aluden a un tipo de entes, cuya intuición está conmoviendo hoy día el ámbito de la Ciencia, la Historia, la Filosofía e incluso la Teología. Piénsese, por ejemplo, en la "entelequia" de Conrad-Martius; el "Innen", de Woltereck; los "dimensionale Räume", de

---

(5) Cf. *Gabriel Marcel e la metodología dell'inverificabile,* Editrice Studium-Roma, 1950, pp. 7 y 121.

(6) Cf. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* Les éditions du temps présent, París, 1947, p. 108.

"... Lo que necesitamos —escribe F. Copleston— es un análisis de la idea de objetividad para poner en claro qué es en definitiva lo que los existencialistas tienen razón de repudiar cuando escriben contra ella. Parece que debería haber un término medio entre un sistema fijo y rígido que sólo necesita ser enseñado y aprendido y que nos dispensa de todo esfuerzo personal, y una reflexión filosófica que sólo se propone suscitar problemas cuya solución es dejada a la decisión o elección personal, sin una justificación objetiva y comunicable." (Cf. *Filosofía contemporánea,* Edit. Herder, Barcelona, 1959, p. 339). El autor, sin embargo, no logra abrir vía alguna de solución, por no analizar previamente las categorías decisivas de "subjetividad" y "objetividad", "existencial" y "fáctico", "universal" y "concreto". Cf. pp. 249-267 y 337-343.

Karl Heim; el "Akt" y la "Vorentscheidung", de Hans-Eduard Hengstenberg; la "Begegnung", de Romano Guardini; el "Lenguaje", de Martín Buber, Theodor Haecker, Max Picard, Georges Gusdorf y otros; el "Tiempo festivo", de Otto F. Bollnow: la "Respuesta", de Fritz Heinemann, etc. ¿Qué interna correlación vincula este descubrimiento a la apasionada urgencia que hoy se siente por descartar el llamado Objetivismo?

Ahondar en la vinculación que establece el Existencialismo entre existencia y trascendencia, intuición y reflexión, conocimiento y amor es tarea de colosal empeño, cuya realización presupone una movilidad de pensamiento que por fuerza debe romper los moldes de todo estilo objetivista *de pensar. "Para triunfar en nuestro propósito nos harían falta categorías (como por ejemplo, una noción de esencia y existencia, de consistencia y de libertad, incluso una idea del ser), así como teorías respecto a la intencionalidad de la conciencia, la vida prerreflexiva, la reflexión y el concepto, que superan por su densidad y su interna movilidad (souplesse) no solamente las concepciones usuales en el empirismo y el idealismo, sino incluso las que hemos encontrado en la mayoría de las doctrinas existencialistas analizadas más arriba." Esto afirmó Albert Dondeyne al hablar del problema que plantea el tratamiento a fondo del "encuentro en el hombre de consistencia e historicidad, eternidad y temporalidad, lo Infinito y lo finito"* (7).

Mi tesis es que esta labor sólo podrá realizarse una vez llevada a cabo una crítica de la objetividad a la luz de lo superobjetivo, *es decir, de ese estrato de ser que con lamentable ti-*

---

(7) *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* D. de Brouwer, París, 1952, p. 51. De modo análogo escribe Merleau-Ponty: "Ninguna de las nociones que la Filosofía había elaborado —causa, efecto, medio, materia, forma— son suficientes para pensar las relaciones del cuerpo con la vida total, su embrague sobre la vida personal, o embrague de la vida total sobre sí" (Cf. *Hombre y cultura en el siglo XX,* Edic. Guadarrama, 1957, pp. 120-1).

"La 'Filosofía-de-la existencia' —escribe Berdjajew— es una 'Ontología de la existencia'. Pero esta Ontología no puede ser construida como las otras, no puede operar con los conceptos y las categorías usuales" (Cf. *Das Ich und die Welt der Objekte,* p. 73).

midez sugieren los Existencialistas al hablar del "Ungegenständliches Sein", "l'être inobjectif". Poner algunos de los presupuestos de esta crítica es el intento de este trabajo. De ahí su esencial apertura y vinculación a las obras de la Filosofía contemporánea que, de una u otra forma, pugnan por descubrir y analizar los modos de realidad que no obtuvieron del Objetivismo el grado debido de consideración. Lo que confiere, pues, a esta obra unidad y sentido es su carácter inconcluso, su constante remitir al gran ausente que ha movido, con su esencial reserva, los hilos de la trama: el ser superobjetivo.

Esta investigación ha de moverse, pues, conforme a un ritmo en espiral, *que vincule internamente cada una de sus partes merced a una fuerza de gravitación que se llamará "analéctica". El autor es el primero en preguntarse si no hubiera sido aconsejable empezar directamente por el estudio de lo superobjetivo, de cuya riqueza ontológica debe partir toda crítica integral de lo objetivo. Espera, sin embargo, que las indicaciones hechas en los tres primeros capítulos bastarán al lector para abrirse a esa región del ser llena de sugestivos panoramas, y hacerse así cargo del origen y el fin de los análisis realizados en la presente obra.*

Por otra parte, dado caso que sólo desde una perspectiva analéctica es posible llevar a cabo un análisis integral de la objetividad y valorar los ya realizados por otros, este trabajo deberá armonizar el método expositivo y el constructivo, aun a riesgo de contradecir las normas académicas de exposición, que aconsejan deslindar en capítulos distintos la aportación propia y la ajena. Este género de estudios requieren un mémétodo menos "claro" y más "dialéctico" de lo que a veces se postula por presuntas exigencias pedagógicas. Suele decir Jaspers que cada capítulo de sus obras forma un todo, que viene a ser un espejo del conjunto. Posiblemente sea éste el único método viable al tratar de realidades que, por existenciales, son superobjetivas. Pues está comprobado que a este nivel sólo procede un modo tensionado de pensar, ya que el progreso no se da aquí de modo lineal, sino en profundidad, *o lo que es igual, en amplitud y, por tanto, a través de una tensión* sineidéti-

ca (8). *El pensamiento filosófico está constantemente rozando los límites, el principio y el fin; procede* en espiral: *extraño privilegio del saber de las realidades profundas, que el filósofo debe comprar al precio de la comodidad intelectual propia del pensar discursivo.*

La Filosofía actual pone singular empeño en ejercitar una forma sineidético-jerárquica de pensamiento, que no procede por partes, sino por conjuntos. Al modo oriental, no progresa de detalle en detalle hacia la síntesis, en una línea de horizontalidad, sino de totalidad en totalidad, asumiendo cada vez el todo a un nivel más profundo. De ahí que "la búsqueda se desarrolle, por así decir, en zigzag" (Husserl) (9), *por medio de "procesos convergentes" (S. Bachelard)* (10), *que no son círculos viciosos, sino expresión legítima y adecuada de la "co-naissance des choses" (Claudel), que es la máxima realización de ese movimiento de interacción que llamamos amor* (11). *Por eso* debe la Filosofía integrar el método analítico en un movimiento más vasto y envolvente de comprehensión, que capte la irreductible especificidad de los fenómenos complejos.

---

(8) Con este vocablo, de neta filiación griega, quisiera adherirme a la corriente de pensamiento holista que concede al "ver" importancia primordial en la Teoría del Conocimiento. El fin de mi trabajo consiste en dar al concepto de *sineidesis,* que suele estar orientado en horizontal sobre una superficie de dos dimensiones, la dirección vertical de *profundidad* que viene postulada por una teoría integral de la intuición. Intuir (An-schauen) es ver lo *profundo.* Son interesantes, a este respecto, las obras siguientes: Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik,* t. I: *"Schau der Gestalt"* (Johannes Verlag Einsiedeln, 1961). R. Guardini: *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis* (Werkbund Verlag Würzburg, 1958 [2]), *Religion und Offenbarung* (Ibid. 1958), J.-C. Piguet: *De l'Esthétique à la Métaphysique* (M. Nijhoff, La Haye, 1959). K. Rahner: *Geist in Welt* (Kösel Verlag München, 1957 [2]), L. Gabriel: *Logik der Weltanschauung* (A. Pustet Verlag, Wien, 1948). E. Nicol: *Metafísica de la expresión* (F. C. E., Méjico, 1957). G. Siewerth: *Philosophie der Sprache,* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962.

(9) *Logische Untersuchungen II,* 1. Teil, p. 17. M. Niemeyer. Halle 1928 [4].

(10) *La logique de Husserl,* P. U. F. París, p. 181.

(11) "No se trata de un círculo, sino de un movimiento en hélice" (S. Bachelard, o. cit., p. 181).

El carácter reiterativo de este estudio no responde, pues, a un defecto de composición, sino a una exigencia ineludible del método de comprehensión analéctica que en él se adopta. Si el lector hubiese deseado mayor diafanidad en algunos puntos y menos reiteración, el autor le ruega no deje de advertir que los temas aquí tratados se hallan en el vórtice del pensamiento actual, y no resulta fácil, ni tal vez sea hacedero, describir con orden un torbellino. Quien conozca por experiencia el carácter sinuoso y ambiguo de las obras cuyo análisis va a llenar gran parte de nuestros afanes, sabrá medir el esfuerzo que exige el intento de abrir en ellas rutas de orientación, aunque no sean éstas, en su mayor parte, sino tímidos "Holzwege".

Respecto al método adoptado, no tendría, pues, inconveniente en suscribir estas palabras de Jean Guitton: "... Me coloqué en una perspectiva alta desde donde pudiera percibir la afinidad de cosas que parecen carecer de relación y semejanza. El valor de la verdadera abstracción está en que no nos aleja de lo concreto, sino que, al contrario, nos sitúa en el punto donde confluyen las diferencias. Se me dirá tal vez que los objetos a que me aplico son dispares. Entonces responderé que me gusta mucho seguir un camino, avanzar lo más posible, para interrumpirlo después y tomar otra vía análoga. Hubiera querido que mis pensamientos fuesen un poco semejantes a lo que son las esencias temporales (por lo menos como yo las concibo) y que se los viera sucederse, como lo deseaba Joubet, 'ordenada y armónicamente, pero con comodidad y a intervalos, sin tocarse, sin confundirse y, no obstante, sin dejar de seguirse, de concordar y de convenir'" (12). *El pensamiento humano, en efecto, no debe tener otro afán que el de acercarse lo más posible a la misteriosa flexibilidad de lo real.*

Si hubiese de resumir en una frase el fin de esta obra, tal vez diría que consiste en señalar como tarea urgente de la Filosofía la de dotar a la Dialéctica de la verticalidad y hondura de la Analéctica.

* * *

(12) *La existencia temporal,* Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1956, pp. 9-10.

Presento este trabajo como el primer volumen de una amplia obra que intentará aclarar la dirección metodológica que, a mi entender, ha de seguir la Antropología Filosófica si quiere disponerse a desempeñar el decisivo papel que le compete en el ámbito del saber. La meta perseguida en estos trabajos, cuya publicación confío no se hará demasiado esperar, es el hallazgo de una clave para abordar con garantías de éxito los grandes temas antropológicos de "apriori", "mundo" y "comunidad".

Considero importante hacer constar que la redacción de esta obra —primera parte de mi tesis doctoral— fue concluida en marzo de 1962.

Sólo me resta manifestar que quedo profundamente agradecido a cuantos, de un modo o de otro, me han ayudado a realizar este modesto trabajo. Los materiales para el mismo fueron recogidos durante una estancia de cuatro años en diversos centros culturales de Centroeuropa que me fue hecha posible por el M. R. P. Antonio Ibarrondo Madariaga, Provincial de la Merced de Castilla; los Ilmos. Sres. Dr. D. Angel González Alvarez y Dr. D. José María Sánchez de Muniain, Dr. D. José María Javierre y los Ministerios de Educación Nacional y Asuntos Exteriores. Al Dr. D. Wolfgang Strobl y al P. Antonio Vázquez Fernández, que han tenido la amabilidad de leer el manuscrito, debo valiosas sugerencias. A todos mi más profunda gratitud.

Madrid, Pascua de Resurrección, 1963.

INTRODUCCION

I.—NOTAS PRELIMINARES

Dialéctica y realismo

Esta obra no quiere ser sino un intento de aclimatación a la tensión dialéctica del ambiente filosófico actual. Si se advierte en los escritos filosóficos contemporáneos una floración extraña de paradojas y antinomias, hay que cuidarse muy bien de interpretarla como mero recurso literario de expresión, bajo pena de malentender uno de los rasgos más prometedores del pensamiento actual, que si alguna cosa pretende es develar el misterio del ser. Delatar la existencia de innecesarias ambigüedades pretendidas, que dificultan la lectura de varios de nuestros mejores ingenios actuales, no debe precipitarnos a condenar lo que es fruto espléndido de la concentración abrumadora de mentes muy ágiles. El *pensamiento dialéctico* (1) es un estilo de pensar a la segunda potencia que exige gran esfuerzo.

Los pensadores actuales han hecho frente a varios problemas centrales de la Filosofía que exigen la flexibilización de

---

(1) El vocablo "dialéctica" lo entiendo en un sentido afín a la "Gegensätzlichkeit" de Romano Guardini, la "Spannungspolarität" de Erich Przywara, la "Dialektik", de Peter Wust, y la "Dialectique", de André Marc. Alude a un modo "sinóptico" (Marcel) de visión *comprehensiva,* fundada en una teoría *analógica* del ser. Su diferencia respecto al sentido que obtuvo en Hegel no necesita ser subrayada.

un puñado de categorías primordiales: objetivo-inobjetivo, causa-efecto, dentro-fuera, mediato-inmediato, etc. Y por estar de vuelta del Relativismo, postulan una flexibilidad tensa y firme que subraye la unidad en la distensión. La intensa experiencia filosófica de los últimos lustros nos afirma en la idea de que si vamos a la especulación filosófica con miedo a las dificultades dialécticas no haremos justicia a la verdad de las cosas. Y está muy cerca quizá el momento en que el hombre, a fuerza de ahondar en el secreto del pensamiento sineidético, descubra la precariedad del método físico-matemático, y se sienta a gusto en el ámbito de tensionada polaridad dialéctica en que actualmente empezamos a vivir (2). A medida que se adapte al nuevo estilo de pensar, el hombre actual hará la experiencia decisiva de que el riesgo del pensamiento dialéctico se traduce en libertad y firmeza, por permitir el acceso al ámbito de las realidades *profundas*.

Así se comprende la intención positiva de la vuelta a Hegel que supone, en el fondo, el movimiento existencial; a un Hegel visto a la distancia de cien años de vida filosófica singularmente dramática, y del cual importa más el estilo de pensar, que el contenido doctrinal (3). Por eso las corrientes de última hora marcan un desplazamiento sensible de la "dialéctica de la Aufhebung" a la "analéctica de distensión jerárquica" que inspira la marcha de esta obra.

Es de celebrar que, en campo escolástico, esta voluntad de apertura sineidética haya llevado a mentes de gran talla, bajo la inspiración del maestro Maréchal, a una lectura personal e inspirada de las obras de Santo Tomás, iniciando un movimiento que, a poco que se esfuercen las generaciones jóvenes, puede dar lugar a una renovación de consecuencias históricas (4).

Todo converge hacia la idea de que está tomando cuerpo

---

(2) Véase mi Epílogo a *El ocaso de la Edad Moderna*, de Romano Guardini. Edic. Guadarrama, Madrid, 1963², p. 168.

(3) Cf. Pareyson (Luigi): *Esistenza e persona*. Taylor, Torino, 1950, sobre todo el capítulo *La dissoluzione della dialettica*, pp. 179-191.

(4) Aludo a los autores que el P. Eusebio Colomer, S. I. (*Pensa-*

actualmente una actitud de *fidelidad a lo real en todos sus estratos*. El problema del método vuelve a sentirse acuciante, y son puestas en primer plano las intuiciones metodológicas de autores antes nada o poco apreciados. De la obra fundamental de Guardini (5) se dijo que no había hecho aportación "científica" alguna (6). La producción de Ferdinand Ebner fue considerada como algo parafilosófico, que hacía recordar el talante de los escritos teosóficos (7). Theodor Haecker no logró adentrarse en el gran mundo filosófico. Al cuarto de siglo, sin embargo, las cosas han cambiado lo suficiente para que las intuiciones de estos autores sobre el lenguaje, el peso ontológico del espíritu, la intersubjetividad, etc., sean consideradas como una liberación (8).

---

miento, núm. 59, 1959, pp. 439-452), agrupó bajo la denominación de "Escuela de Friburgo".

P. Juan Bta. Lotz: *Sein und Wert,* 1938. Obra reeditada en 1957, con el título: *Das Urteil und das Sein, Eine Grundlegung der Metaphysik.* Berschmannskolleg Verlag, Pullach.

P. Karl Rahner: *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnises nach Thomas von Aquin,* Innsbruck, 1939. Segunda edición en Kösel Verlag, 1957. Son interesantes desde el punto de vista filosófico sus obras: *Hörer des Wortes* y *Schriften zur Theologie.*

Gustav Siewerth: *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin,* München, 1933. *Der Thomismus als Identitätssystem,* Francfort, 1939. *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin,* Symposion I (1948), pp. 89-169.

Max Müller: *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie.* En *Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte,* Bd. 7. Tübinge, 1940.

Bernhard Welte: *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie,* Symposion, 2 (1949), pp. 89-167.

Anotamos estas obras por la aportación que hacen al estudio del *a priori* y de la relación entre sensibilidad y entendimiento.

(5) *Der Gegensatz.* Primera edición en 1925.

(6) Véase el inteligente trabajo de María Schlüchter Hermes en *Hochland,* 26 jhg. febr., 1929.

(7) Cf. F. Ebner: *Gesammelte Werke.* Herder Verlag, 1952. Erster Band, pp. 19 y 20.

(8) Puede verse acerca de esto mi *Introducción al pensamiento de Th. Haecker,* publicado como epílogo a la obra de éste: *¿Qué es el hombre?,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1961.

Responde este trabajo a un afán *integrador,* que brota de la bien meditada persuasión de que sólo un pensamiento *sineidético* puede superar la crisis actual, que es fruto de un *despojo.* La experiencia de los últimos tiempos nos advierte que la salvación sólo puede provenir de una filosofía del "syn", de la vinculación jerárquica, que posea la capacidad de penetración suficiente para ver el conjunto a través de las realidades concretas, aparentemente dispersas y opacas, sin saltos tangenciales a una trascendencia arbitraria y abstracta. Respiramos desde hace tiempo un aire enrarecido por la "pasión de la abstracción" (Marcel). Nada más urgente, pues, que conferir al pensamiento densidad ontológica, para hallar el secreto de ser fieles a lo concreto sin renunciar a la amplitud de perspectiva que va adherida al universal. A todas luces, lo que el mundo necesita en la actual coyuntura son espíritus de gran potencia intuitiva al servicio de un modo de pensamiento integral, que movilice todos los recursos del hombre al servicio de la verdad, en una equilibrada aceptación de cuanto pueda develar el misterio del ser.

Esto obliga a repensar los mejores hallazgos de la mente flexibilísima de Hegel, que Jaspers supo asimilar con bastante agilidad, y que Marcel, una vez evadido del Idealismo, incorporó a lo mejor de su producción en una Filosofía de corte fundamentalmente realista. Lo cual nos confirma en la prometedora sospecha de que el pensamiento realista, bien entendido, lejos de ser rígido y *objetivista* (9), posee agilidad interna suficiente para dar cuenta cumplida de las antinomias que plantea la tarea integradora de la Filosofía actual. De donde se sigue la necesidad de revisar los conceptos fundamentales de la *Filosofía de la vida,* por lo que encierra de intuición de las categorías del ser vivo, y leer entre líneas la crítica del pensamiento

(9) Entiéndase este vocablo en el sentido técnico que adquirió en el pensamiento existencial. En el capítulo VII daré una visión de conjunto de sus diferentes aspectos.

objetivista realizada con pathos y penetración por los filósofos existenciales.

Esta labor integradora, a su vez, no podrá ser realizada si no se delata previamente una serie de equívocos que ocultan algo que puede comprometer nuestra existencia de pensadores: el escamoteo llevado a cabo con los vocablos *objetivo-inobjetivo, trascendencia-inmanencia, intuición-discurso,* etc. Habrá que leer los textos muy alerta para captar, a través de un lenguaje equívoco, la verdad de las intenciones. Respecto al Existencialismo, por ejemplo, gran parte de los críticos se han dejado matar por la letra de expresiones desafortunadas, que hoy urge superar con el impulso mismo que las dictó, pero con la serenidad y la luz de una mayor experiencia. Hasta tal punto ha llegado la frivolidad en el empleo del lenguaje filosófico, que si no estabilizamos nuestra economía lingüística convertiremos la variedad de expresión —exponente de la nobleza ontológica del objeto de la Filosofía— en motivo de desorientación, y, a la postre, de desprecio.

Lo ambiguo, lo irracional y el misterio

Conviene advertir que la adaptación al método sineidético exige la pérdida del miedo a lo *ambiguo,* a lo que tendenciosamente se ha venido calificando de impreciso e *irracional.* Desde que en Occidente, sobre todo por obra del francés Descartes, tomó cuerpo el ansia de extremar las cautelas, se han ido perdiendo, uno a uno, los trozos más valiosos de la realidad (10). Kant consagró su gran talento analítico a consolidar esa posición falsa, y el pensamiento occidental estuvo a punto de marchitarse por falta de la atmósfera ontológicamente densa en que florece el espíritu. Pero, ya en este siglo, Max Scheler dio un empellón, sin demasiadas consideraciones, al navío encallado, y la corriente espiritualista y personalista —Ebner,

(10) La hipertrofia del análisis no es, de ordinario, sino el velo que oculta, bajo pretexto científico, la falta inicial de intuición de lo profundo.

Haecker, Marcel, Lavelle, Le Senne, Mounier, etc.— se instaló de lleno en los estratos superiores del ser. Con este paso inicial se anduvo mucho camino, pues la Filosofía, indudablemente, sólo progresa a golpes de intuición: Una intuición que no rehuye el discurso, antes se apoya en él al tiempo que lo remonta, por ser inmediata, pero indirecta. Hoy nos compete, pues, acogerlo todo y situarlo debidamente: lo discursivo y lo intuitivo, lo objetivo y lo superobjetivo, lo racional y lo "irracional", sin ensañarse en críticas, que como veremos, sólo en una visión sineidética tienen justificación.

La tarea actual consiste en "integrar lo irracional a una razón ampliada" (Merleau-Ponty) (11), bien entendido, lo que se viene haciendo valer tendenciosamente como *razón* y como *irracional.* Problema que no se resuelve anatematizando la razón y exaltando la "vida", sino desplegando todas las posibilidades humanas de conocimiento. Pues en rigor la deficiencia del entendimiento racionalista no es delatada por la presunta *irracionalidad* de lo real, sino por su *riqueza.* La solución radica en hallar el estilo de pensar adecuado a las realidades *imprecisas por superabundancia óntica,* bien sabido que cuanto más noble en sentido ontológico es un ente, más se oculta al pensamiento analítico, de modo que la verdad del conocimiento viene a estar en relación directa con su amplitud, y la exactitud con su pobreza. Si alguna vez se decide el hombre a dar el debido valor positivo a la imprecisión que ostenta el método específicamente filosófico, ese momento marcará una etapa nueva que nos deparará muy fecundas sorpresas, al revelar aspectos de lo real que no caben en las mallas del pensamiento científicista, claro y distinto.

Es improcedente obtinarse en hacer de la Filosofía un bien cuidado jardín francés. El supremo logro del hombre consiste en trazar inteligentemente algunos senderos a través del bosque, al modo anglosajón, para gozar sin inclemencia de la naturaleza. Porque el ser nos domina y desborda, y a nosotros sólo compete orientarnos en él. Un jardín a cuadros es artificialmente factible en pequeñas dosis. Pero una cordillera no

(11) Cf. *Sens et non sens,* Nagel, París, 1948.

puede ser convertida en jardín. Del ámbito de los objetos *artificiales* se puede trazar una teoría transparente, porque es terreno bien acotado y de fácil desmonte, por ser *obra humana.* Pero los ámbitos restantes del ser son demasiado amplios, profundos y misteriosos para que el hombre los pueda modelar a su gusto. Esta circunstancia, sin embargo, no debe llevarnos al pesimismo de juzgar el ser como algo *irracional.* Racional-irracional son dos contrastes que se hallan en la misma línea. *Lo que procede es ganar un nivel más alto.* El ser, lo más íntimo al hombre, no se entrega nunca del todo, con la claridad incitante de los datos de un problema: en el fondo, el ser es un misterio. *El conocimiento es el acceso al misterio del ser.* Y el misterio engendra intimidad y distancia: *piedad* (12). Conocer no es, pues, sino entrar en una relación dialógica de *encuentro.* Ni una asimilación, ni una construcción; se trata de un ethos distinto. Con razón se nos viene advirtiendo que la superación del Racionalismo exige una *metanoesis,* una conversión del espíritu (13). Lo cual no implica en modo alguno el *sacrificium intellectus,* sino la liberación de la razón, pues no por vía de despojo se salvará la crisis actual, sino de enriquecimiento hasta la plenitud. El ser se conoce a *distancia,* y ésta enardece al humilde por lo que tiene de *perspectiva,* e inflama al soberbio en resentimiento por lo que encierra de *impotencia.* La distancia de perspectiva es la reverencia ante el misterio.

---

(12) Insistió con singular clarividencia sobre este punto el converso Peter Wust, del cual revisten especial interés las obras siguientes: *Naivität und Pietät,* Mohr Verlag Tübingen, 1925, *Dialektik des Geistes,* Filser Verlag, Augsburg, 1928, *Ungewissheit und Wagnis,* Kösel Verlag München, 1946, *Der Mensch und die Philosophie,* Regenberg Verlag, Munster, 1946, y el artículo *Der Doppelaffekt von Staunen und Ehrfurcht als Faktor der Kulturentwiclung* (*Hochland,* 21 Jhg., vol. 2, 1928). G. Marcel supo medir la hondura del mensaje que trasmiten estos escritos (Cf. *La piété selon P. Wust* en *Etre et Avoir,* Aubier, París, 1935, páginas 319-357). W. Th. Kleve hizo el benemérito intento de orientar sistemáticamente el pensamiento filosófico según la dirección marcada por P. Wust (Cf. *Denken und Erkennen.* Lechte Verlag, Emsdetten, 1952).

(13) Tómese este término en el sentido técnico que le han dado, por ejemplo, P. Wust y G. Marcel.

El conocimiento como *diálogo* se da sólo en clima de profundidad. El conocimiento como *dominio* no germina sino en el plano de lo empírico. Al relacionar conocimiento y amor no se renuncia a la razón, se la plenifica. He ahí por qué la disputa *racionalismo-irracionalismo* nos insta a estudiar con radicalidad los ámbitos de ser en que florece el espíritu. Nuestra época está exigiendo un estudio profundo de las realidades superobjetivas (14).

Esta obra intenta probar, justamente, que los problemas que acosan al pensamiento contemporáneo sólo pueden ser dominados mediante dicho estudio. A fuerza de radicalidad, la investigación científica y filosófica ha tropezado con fenómenos que desbordan el marco metodológico que encuadraba la búsqueda. De ahí que en los escritos científicos y filosóficos pugne actualmente por abrirse paso la intuición de un ámbito de ser enigmático, ambiguo y prometedor, que recibe provisionalmente nombres diversos, inspirados en su oposición a lo meramente "objetivo".

Si lográsemos precisar y estructurar estos hallazgos fragmentarios e imprecisos, la nueva época de pensamiento que se está gestando obtendría, sin duda, su carta de ciudadanía. ¿Cuáles son las tareas constitutivas de esta nueva época? ¿En qué consiste el ente superobjetivo? ¿Qué estilo de pensar está a su altura? ¿Cuáles son las consecuencias de esta innovación para la teoría general del conocimiento?

Este es el tema de la obra presente, que no pretende sino trazar coordenadas de orientación en un campo de sorprendente amplitud, cuyo estudio detenido será objeto de posteriores trabajos monográficos. Estas páginas quisieran transmitir con toda fidelidad, casi en estado naciente, la marcha sinuosa de la mente del autor a través del pensamiento contemporáneo, cuya abigarrada riqueza se trata de salvar en el momento crucial que vivimos.

---

(14) Es, en el fondo, el mensaje común de existencialistas y personalistas.

II.—LOS PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO ACTUAL, VISTOS CON METODO ANALECTICO

Considero absolutamente imprescindible mostrar al lector desde el principio la trayectoria que voy a seguir a través de este trabajo, que por estar concebido y redactado según un método analéctico debe ser leído con espíritu de comprehensión sineidética, como se asiste al despliegue de una obra musical. No se me oculta, evidentemente, que es difícil comprender un esquema, medir el alcance de afirmaciones complejas que sólo más tarde serán debidamente explicadas. Pero confío en que el lector informado advertirá inmediatamente la orientación que aquí late, y el no versado en estos temas podrá al menos presentirla. Lo cual basta al intento de ganar la perspectiva adecuada.

Los autores germanos suelen reproducir en sus obras el proceso de gestación de las mismas. Los latinos prefieren dar noticia escueta, lo más directa e intensa posible, de las conclusiones a que han llegado. Mucho me interesaría en esta obra poder armonizar ambas técnicas.

El pensamiento filosófico actual se ve urgido por un puñado de problemas que afloran inequívocamente en las obras de los autores más destacados. Agrupar estos problemas, clasificarlos, y buscar un principio metodológico de solución es tarea urgente a la que este trabajo quisiera aportar su modesto esfuerzo.

Analizadas en su origen, es fácil ver que estas cuestiones responden a dos intentos fundamentales, bien trabados entre sí: desbordar el concepto usual de *objetividad,* y dar al conocimiento *inmediatez vital.*

Objetividad

Para llevar a cabo la tarea actual del pensamiento filosófico, se requiere un concepto muy preciso de objetividad que haga posible la formación de lo que Henri Dumèry llama "Fe-

nomenología genética" (15), fundada en un tipo de conocimiento jerárquico-dialéctico, es decir, analéctico. No basta decir, con Gaetano Picón (16), que "hoy se asiste al reflujo general de la idea de objetividad", y que se tiende a poner en íntima relación el sujeto y el objeto, para hacer brotar la luz del conocimiento "en el relámpago del contacto" (17). Más exacto sería afirmar que se está llevando a cabo una clarificación del concepto de objetividad a base de intuiciones y presupuestos específicamente filosóficos, sin tomar por modelo el método cientificista, con su consagración a lo simple, lo cualitativamente amorfo, sino estudiando la vía intelectual de acceso a las realidades ontológicamente complejas y densas. Sólo a través de este modo profundo de *objetividad* se logrará dar al conocimiento la *inmediatez* que exige el espíritu de nuestra época, en la que el Vitalismo dejó tan duradera impronta.

Los problemas de la Biología, reavivados por las geniales investigaciones de Hans Driesch y Jakob von Uexküll, han provocado en el pensamiento moderno una conmoción que tardaremos bastante en valorar debidamente. La crisis metodológica abierta por el estudio radical de los seres vivos quebrantó el prestigio secular del método cientificista, e impulsó al hombre actual al cultivo de una Lógica específicamente filosófica (18). El problema del método cobró una singular urgencia, como sucede en todo período creador. Pues es de saber que, visto en relación dialéctica con el objeto de pensamiento, y en cuanto estilo de pensar, el método no es labor epigonal, sino obra rigurosamente creadora, como vio muy bien Goethe, cuando escribió, en carta a Eckermann, que las épocas objetivas son ascendentes y las subjetivas descendentes.

Es rasgo típico de nuestra época que, sin perder la línea

---

(15) Cf. *Critique et Religion,* Sedes, París, 1957. Al estudiar los problemas que plantea el método fenomenológico, en un estudio posterior, me adentraré en el estudio de este enigmático tema.

(16) *Panorama de las ideas contemporáneas,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1958, p. 39.

(17) Ibid.

(18) Cf. H. Conrad-Martius und K. Emmrich: *Das Lebendige, die Endlichkeit der Welt, der Mensch,* Kösel-Verlag, München, 1951, p. 28.

del más riguroso objetivismo, quiera dar al objeto y método de la investigación filosófica una amplitud que otros tiempos reservaban para el quehacer subjetivo (19). Si hubiese que decidir en una frase el móvil secreto que impulsa a la mayor y más fecunda parte del pensamiento actual, no sería inexacto afirmar que se trata de la búsqueda, consciente o inconsciente, pretendida o ignorada, en todos casos intensa y casi dramática, de lo que decididamente, y por las razones expuestas, llamaré *ente superobjetivo*. Piénsese, por ejemplo, en los esfuerzos realizados por Richard Woltereck para precisar el "Innen" de los seres vivos, en el empeño de Hedwig Conrad-Martius por determinar el estatuto ontológico de la entidad que con palabra aristotélica llama *entelequia,* en los principios metodológicos de la investigación biológica de Adolf Portmann, en el espíritu que impregnó las comunicaciones del Congreso habido en Munich, en mayo de 1957, acerca del tema "Die Welt in neuer Sicht" (20). La obra que explana el método enantiológico de Guardini, "Der Gegensatz" (21), no tuvo otra fuente de inspiración que la renovación últimamente sufrida por la Biología, crisis que el autor se apresuró a interpretar certeramente como un trauma de nacimiento. C. F. von Weizsäcker confiesa que la lectura de "Sein und Zeit" de Heidegger, a pesar de la escasa noticia concreta que extrajo de ella, fue en sus investigaciones físicas motivo constante de inspiración y apoyo intelectual (22). Abundan ya las obras en que se anuncia una nueva era, en la Física, la Biología, la Sociología, la Antropología. El sentido de *El ocaso de la Edad Moderna* de Guardini no es sino el anuncio de una época que vivirá intelectual y espiritualmente al nivel de las realidades superobjetivas (23).

---

(19) Objetivo y subjetivo son categorías que urge someter a un profundo estudio.

(20) Cf. *Die Welt in neuer Sicht,* O. W. Barth Verlag, München, 1957.

(21) Mattias Grünewald Verlag, Mainz, 1925, 1955 2.

(22) Cf. *Zum Weltbild der Physik,* Hirzen Verlag, Stuttgart, 1958 7. página 243.

(23) Por no haber captado su intención positiva, varios críticos han

Por otra parte, la demoledora crítica que del Objetivismo realiza el pensamiento existencial no intenta, en el fondo, sino destacar un modo superior de objetividad: lo "inobjetivo". Del mismo modo, vistos con profundidad, sus ataques a la Lógica no son sino la defensa apasionada de un estrato de ser cuya riqueza no cabe en las mallas de un pensamiento nacido bajo la inspiración de la realidad meramente empírica.

Ahora bien. Por falta de un estilo de pensar suficientemente flexible, la Filosofía contemporánea no logró la ansiada ampliación del campo perceptivo, enquistándose en el callejón sin salidad del pensamiento paradójico, escindido en antinomias tales como apriori-aposteriori, objetivo-inobjetivo, sujeto-objeto, intuición-discursividad, vida-filosofía, experiencia-juicio, etc. Antinomias de las cuales conviene apresurarse a decir que no son sino los *puntos de ruptura,* valga la expresión, a través de los cuales la *vitalidad intelectual suscitada por la intuición de lo superobjetivo escindió los moldes del pensamiento racionalista.* El afán obsesivo de objetividad científica no permitió a la mayoría de los pensadores desligarse en su crítica del plano objetivista, quedando a medio camino entre la objetividad abandonada y la superobjetividad presentida bajo el aspecto negativo de oposición a lo objetivo. Inestabilidad que hizo gravitar a muchos autores hacia el plano meramente vital: "El espíritu contemporáneo se ha aproximado a su objeto, y en esta visión miope, que se parece más a un contacto que a una visión, se disuelven las formas claras y estables del pasado" (24).

Si por el contrario, y ésta es mi tesis, logra el pensamiento hacer pie en el mundo a la par flexible y firmísimo de lo superobjetivo, el planteamiento de los problemas se orienta hacia un modo de trascendencia vertical o jerárquica, que resuelve las paradojas de la dialéctica horizontal en armonía analéc-

---

dado de esta obra interpretaciones polarmente opuestas al pensar y al sentir del autor. Cf. W. N. Clarke, *The End of the Modern World,* en *América,* abril, 19, 1958, p. 106, y mi comentario en el citado epílogo a esta obra de Guardini, pp. 183-184.

(24) G. Picón: L. cit. p. 41. Véase el reproche que hace al respecto A. Brunner a los pensadores existenciales: *Erkenntnistheorie,* Bachem V. Köln, 1948, pp. 182-8.

tica. El estudio del ente superobjetivo inspira una nueva actitud, porque su riqueza ontológica da al conocimiento *distancia e inmediatez* a la par, amplitud y concreción, altura y profundidad, intimidad y validez universal. Al situarse en un nivel donde no rigen las categorías espacio-temporales de "dentro-fuera", "interior-exterior", etc., el discurso colabora creadoramente con la intuición, la vida con el espíritu, el tiempo con las realidades supratemporales; el individuo se inserta en la comunidad, el presente en el fluir histórico, etc. Cuando se ha tenido la intuición clara del ser superobjetivo, el quehacer filosófico se concreta en una Fenomenología genética (25), que conjunta, jerárquica y dialécticamente, los extremos que escinden la realidad en antinomias inconciliables.

Lo superobjetivo hizo su aparición cuando determinadas circunstancias impusieron el estudio del modo de *insistir* (26) el hombre en la realidad. El análisis estructural del hombre, ser complejo en que se dan cita todos los estratos ónticos del Universo, reveló la diversidad de lo real; y al poner a plena luz los peligros provocados por el espíritu de abstracción y la extrapolación de categorías, la exigencia de una "Lógica integral" (Leo Gabriel) empezó a abrirse paso (27).

Debido a su alta calidad ontológica, al ente superobjetivo no podemos arrancarle el secreto con meras especulaciones metodológicas, o con la sola crítica —por pasional e intensa que sea— del pensamiento objetivista. Sólo el trato presencial dia-

---

(25) La Fenomenología genética tiende no sólo a *representarse* lo real, sino a *afirmarlo* como *acto* de existir en un juicio comprometido (engagée). Cf. A. Marc: *Dialectique de l'affirmation.* Desclée de Brouwer, París, 1952, p. 12.

(26) Redactada ya la presente obra, hemos podido ver el amplio uso que de este vocablo hace Ismael Quiles en su obra *Más allá del Existencialismo (Filosofía in-sistencial). Una Filosofía del ser y dignidad del hombre* (Edit. Miracle, Barcelona, 1958), que si algo deja en claro es la necesidad de elaborar una sólida teoría de lo superobjetivo que en ella se echa de menos. Sobre el sentido de los vocablos "ec-sistencia" e "in-sistencia" se hallan valiosas precisiones en la obra de A. González Alvarez: *El tema de Dios en la Filosofía existencial.* C. S. I. C. Madrid.

(27) Cf. Leo Gabriel: *Logik der Weltanschauung,* pág. 12.

lógico con esta elevada esfera óntica permitirá desbordar eficientemente el plano empírico-objetivista, pues el pensamiento no se fecunda sino al contacto con el ser. Superar el dilema Empirismo-Idealismo significa desbordar ambas corrientes de pensamiento al amparo de un concepto amplio e integral de experiencia, que haga plena justicia a la riqueza de lo real (28). Pero esto sólo es posible, como veremos, mediante la intuición de los entes superobjetivos, en dialéctica jerárquica con el ámbito objetivo en que se expresan. Percepción analéctica, expresión, conocimiento por vía de presencia, son conceptos que van a formar, entre otros, ese movimiento en espiral que constituye el misterio del conocer humano.

Inmediatez

Lo decisivo es, pues, dirigir la mirada hacia lo más perfecto, para dar amplia base desde el principio a nuestra actividad cognoscitiva. "El sentido viene de arriba" (Haecker) (29). Al pensamiento analítico, reductor, cientificista debe suceder un estilo de pensar sineidético, analéctico, reverente (30).

Esta preocupación por las realidades profundas, ricas de intimidad ontológica y personalidad, inspiró un método incisivo de penetración en lo singular concreto. Durante algún tiempo se interpretó este giro como una vuelta al Empirismo. Pero hoy estamos aprendiendo a confiar, como Pascal, en la universalidad de las miradas profundas; el estudio de lo concreto es fecundo por cuanto los singulares de gran riqueza ontológica ostentan una universalidad intensiva, que da a los seres

---

(28) Elaborar una teoría de la percepción específicamente humana es tarea urgente del Humanismo actual.

(29) Cf. *Was ist der Mensch,* Bei J. Hegner in Leipzig, 1933, p. 13.

(30) Es muy importante señalar que la introducción de estos conceptos no tiene otro fin que dirigir la mente del lector hacia el ámbito de ser cuya intuición hizo entrar en crisis el pensamiento objetivista en todas sus formas: Empirismo, Racionalismo, Vitalismo, Irracionalismo, etc. Por eso es improcedente adelantar excesivas precisiones acerca del sentido de los mismos, que debe irse precisando a medida que se amplíe el conocimiento de dicha forma de realidad.

sentido interno y unidad (31). Sería extraordinariamente útil, por ello, estructurar una teoría de los universales conforme a los diversos estratos o niveles de ser, con vistas a distinguir especies distintas de singularidad, y estar así en disposición de solucionar muchos pseudoproblemas relativos a la captación intelectual de las realidades singulares. Bien sabido que el entendimiento, como los sentidos, capta lo singular. Pero hay que distinguir especies distintas de singularidad. El entendimiento percibe los singulares dotados de algún *grado de intimidad,* pues la actividad intelectiva se da a un *nivel de altura.* Y en esto radica tal vez el más profundo sentido de las doctrinas que niegan el conocimiento intelectual *directo* de los singulares.

Esta diversa condición de los singulares permite profundizar los problemas de estructura a base de los problemas de génesis y radicalizar los problemas de inteligibilidad ahondando en el estudio de las condiciones de realización (32). La comprehensión sineidética debe ser tan dinámica como estática, tan judicativa como descriptiva. Lo cual nos lleva a sustituir la *enantiología sineidética* por la *analéctica* (33), método dinámico-jerárquico que persigue la génesis del sentido a través de la dialéctica vertical de los seres expresivos (34).

Si no se concede a la sineidesis un sentido vertical de profundización jerárquica, no es posible, evidentemente, admitir la vinculación de conceptos tales como *conocer* y *obrar,* que en Blondel, por ejemplo, llevan una intención de profundidad, de compromiso integral de todo el hombre (35).

---

(31) "Separando la existencia nocional de la existencia concreta, en lugar de integrarla en ella, no es una espontaneidad superior lo que se halla, sino una espontaneidad inferior, un devenir sin pensamiento que se identifica a lo que Maine de Biran llamaba afectividad pura" (J. Paliard, *Intuition et Réflexion,* París, 1925, p. 4).

(32) Cf. H. Duméry: *Critique et Religion,* p. 178.

(33) Mostrar que la *teoría de la expresión* debe fundarse en una teoría *analógica* del ser y una concepción *analéctica* del conocimiento es uno de los fines primordiales de este trabajo.

(34) Véase mi trabajo: *Hacia una Lógica Integral* en la obra colectiva *Psicología religiosa y Pensamiento existencial,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1963.

(35) Cf. Cartier (A.): *Existence et vérité,* P. U. F., París, 1955.

Método

Por lo que toca al problema del método, decisivo en el momento actual, conviene notar desde ahora que, a mi juicio, por ser la especulación filosófica una labor creadora del espíritu, entre método e investigación debe darse una interacción analéctica, en la cual el elemento inspirador venga dado por la riqueza de lo real, objeto de estudio. El método no debe aherrojar al pensamiento a lo largo de su despliegue a través de la realidad, a cuyo contacto se pone el espíritu en acto creador de conocimiento. Pues en rigor el método no viene a ser sino la actitud flexible de un espíritu que se sabe plegar inteligentemente a las exigencias de lo real.

No basta decir, como Duméry (36), que la reflexión debe servir a la vida, por no ser un fin, sino un medio para el desarrollo del espíritu, porque de hecho la reflexión se logra plenamente en la acción que nos compromete, así como ésta, si es auténtica, debe ser reflexiva, pues *reflexionar no es sino entrar en diálogo con realidades profundas*. Mientras se mantenga la consabida oposición entre reflexión y espontaneidad vital no se podrá llevar a cabo una Fenomenología genética, fruto de una reflexión a la segunda potencia, recuperadora de la inmediatez de vivencia con lo real (37). Naturalmente, se dan grados diversos en la reflexión, pero lo importante es precisar de dónde arranca ese *poder de dominio* sobre amplios campos de visión que es quien posibilita la capacidad reflexiva. A mi entender, no hay otro punto de partida que la percepción de las realidades profundas, que, al desbordar el espacio y el tiempo empíricos, fundan una *lejanía de perspectiva* respecto a lo concreto objetivo (38) y una *proximidad entrañable* con lo real al nivel

---

H. Dumèry: *La Philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondelien.* Aubier, París, 1948.

(36) O. cit., p. 55.

(37) En el cap. IV son objeto estas ideas de una más detenida atención.

(38) Véase el penetrante estudio de J. Delhomme *Témoignage et dialectique,* en la obra colectiva *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel,* Plon, París, 1947, pp. 117-203.

de lo superobjetivo. La "reflexión segunda" no aleja, sino ahonda; se separa de lo superficial, para ganar el ser en el plano decisivo de las realidades profundas (39). El reproche de alejamiento de la realidad que ha hecho el Vitalismo a la reflexión nace de una confusión de planos ontológicos que el pensamiento analéctico se cuida bien de distinguir (40). Si la conciencia lo es de algo profundo lleva consigo el poder de reflexión, que da lugar a la conciencia refleja. "Cuando amo soy conciencia amorosa inmediatamente, sin hacer el retorno sobre sí que exige la conciencia de amar" (Duméry) (41). Cierto que entre amar y saber que se ama media una distinción. Pero al ser una acción realizada al nivel del espíritu, y no en el ámbito meramente vital, se evade de la opacidad y oclusión de lo material, sometido al espacio y al tiempo, y se despliega en un ámbito de autoposesiva distensión que llamamos reflexión. *Reflexionar es distenderse bajo la mirada del espíritu, darse sin perderse, o mejor, ganarse mediante el despliegue a través de un campo de distensión.*

En la situación actual el único procedimiento con probabilidades de éxito consiste en consagrarse, sin prenotandos, al estudio del ente superobjetivo en toda su densidad ontológica, bien sabido que el contacto directo con la realidad en su plenitud nos dará el método exacto, si vamos a ella con apertura de espíritu, *libres de prejuicios, pero sin despojos previos.* El método surge al contacto con el objeto de conocimiento, que en el caso del hombre es *primariamente* superobjetivo. Al aplicarse el espíritu a los estratos superiores de ser se configura un estilo de pensar que es flexible ("souple") como lo ideal y firme como lo material, y gozando de la incondicionalidad de lo apriori ostenta toda la raigambre de lo aposteriori. El pensamiento analéctico es *apriori-aposteriori,* pues apriori no indica una mera precedencia temporal, sino una *superioridad jerárquica,* fundada en un modo superior de temporalidad. De ahí que su pie-

---

(39) En el cap. IV intentaré precisar este concepto decisivo de *profundidad.*

(40) Cf. H. Duméry, o. cit., pp. 53 y 76.

(41) O. cit., p. 53. Nota 1.

dra angular sea la intuición analéctica, que se monta sobre la discursividad al tiempo que la remonta y da sentido. *La analéctica resuelve las antinomias por la vía sencilla, pero misteriosa, de la expresión.*

Este estudio ágil, plenamente humano, y como tal comunitario e histórico, del ser en su plenitud expresiva es el núcleo y quintaesencia del método fenomenológico que va a caracterizar la Nueva Lógica que hoy se busca (42). Si la Fenomenología hubiese tenido inicialmente menos pretensiones metodológicas, habría perfilado, sin duda, un método más adecuado a las realidades que estudiaba. Las oscilaciones que delatan los escritos póstumos de Husserl muy posiblemente no responden sino a este defecto inicial. A la vuelta de una larga experiencia vemos hoy que la solución no radica en acogerse a una experiencia alicorta del mundo empírico, sino en consagrarse al estudio de las realidades profundas donde ellas se revelan de modo más inmediato y auténtico: el ámbito de intersubjetividad personal. Es revelador observar que por donde termina Heidegger empezó hace años Ferdinand Ebner: el estudio del *lenguaje.*

Visto sin prejuicios, el mensaje del Existencialismo no es sino una invitación insistente y dramática a sustituir el método objetivista de pensamiento por un método sineidético, de compromiso personal, que sepa captar el ser como algo "in-objetivo" y no haga Filosofía de *objetos,* sino de *presencias.* El Existencialismo, más que un sistema, es un movimiento hacia el logro del ente superobjetivo (43).

Por lo que a nosotros toca, lejos ya del Empirismo, Racionalismo e Idealismo, podemos abordar decididamente, sin premiosidades críticas, la labor que postula el movimiento existencial, es a saber: iniciar la especulación filosófica por los estratos superiores de ser, realidades eminentes que trascienden el ámbito del conocimiento objetivista.

---

(42) Véanse los ensayos de Leo Gabriel acerca de la llamada *Integrale Logik,* y el boletín de la *Gessellschaft für Ganzheitsforschung* de Viena, dirigido por el doctor Theodor Blahut.

(43) Véase P. Prini: *Existencialismo,* Edit. Miracle, Barcelona, 1957, página 58.

III.—PRINCIPIOS QUE INSPIRAN ESTA OBRA

1. Frente a la tendencia cientificista a iniciar el proceso de conocimiento por los estratos inferiores de ser, al amparo del principio ontológico "Die Kraft kommt von unten" (N. Hartman, Scheler) (44), se tomarán como punto de partida las realidades profundas, que gozan de un *poder ontológico de expresión* y se revelan a través de un campo de objetividad. El conocimiento procede "von oben her", de arriba abajo (Haecker), pero no apriorísticamente, sino analécticamente, por vía de expresión o presencia dialogante.

2. Este punto de partida se basa en la *Ley de la distensión constitutiva del espíritu en ámbitos superobjetivos,* no en forma alguna de iluminación subjetiva unilateral.

3. El espíritu humano florece al nivel de las realidades profundas que gozan, merced a su riqueza ontológica, del privilegio de ser singulares y universales a la vez (45). A estos seres se referían en el fondo, aun sin pretenderlo, los filósofos de la "Ganzheitsphilosophie", al proponer las "Ganzheiten" como objeto de conocimiento, dado caso que estas totalidades o conjuntos han de ser entendidos no en sentido meramente sincrético o sineidético, sino jerárquico, como sucede con el apriori. Si se intenta explicar estas complejas realidades con categorías espacio-temporales, se aboca a paradojas que, en manos de pensa-

---

(44) De N. Hartmann véanse, por ejemplo, *Der Aufbau der realen Welt* y *Zur Grundlegung der Ontologie.* Scheler se acogió a este principio en las obras de su llamada "segunda época", que tiene su máxima expresión en *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Nymphenburger Verlag, 1947, pp. 60-5. La primera edición fue publicada en el anuario *Der Leuchter* en 1927. Posteriormente se hizo eco de esta orientación Arnold Gehlen en su obra: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* J. und Dünnhaupt, Berlín, 1940. Véanse, por ejemplo, pp. 24, 25, 135.

(45) En las obras de lo que podría denominarse segunda época de Jaspers se destaca el vocablo "envolvente" (Umgreifende), concepto de difícil precisión que está sintomáticamente vinculado al descubrimiento de las realidades superobjetivas.

dores unilaterales, provocan las corrientes extremistas de Aprioriismo y Aposteriorismo, Racionalismo y Empirismo.

4. El sujeto cognoscente debe atenerse a la *experiencia,* que, entendida con el debido rigor, es fuente de percepciones profundas y, por tanto, de juicios. El hombre puede percibir sensorialmente lo profundo si vive intelectualmente a la altura que compete a su condición de espíritu encarnado en un cuerpo *semi-superobjetivo* (46), que se halla a medio camino entre la objetividad de la materia y la superobjetividad del espíritu. La experiencia humana se da en planos formados por campos de sentido, que se apoyan ontológicamente, existencialmente (es decir, se *expresan*), en campos de objetividad dotados de poder expresivo. El hombre vive en trance de trascendencia, en constitutiva expresión de sentido, expresando su espíritu a través de un cuerpo que es palabra, y captando expresiones a través (un *a través* analéctico) de las realidades objetivas del entorno. Las cosas, y sobre todo los cuerpos, tienen condición de palabra, de signo de algo que los trasciende. Desde el primer momento de su existencia, el espíritu humano se halla al nivel de realidades suprasensibles, dotadas de un poder ontológico de expresión. Revelar esta condición esencialmente trascendente del hombre es el mensaje del Existencialismo.

5. Lo superobjetivo, el contenido de sentido del Universo no está en las cosas como en un recipiente sometido a las condiciones de un tiempo y un espacio meramente empíricos. Desborda las categorías espacio-temporales, porque es *creador de*

---

(46) Lo religioso puede ser objeto de "visión", afirma Guardini. Cf. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis.* Acerca de lo que podríamos llamar "capacidad intelectiva" de la "visión", se encuentran en las obras de Eugenio d'Ors precisiones de inestimable valor. "No se *comprende* sin *ver,* pero tampoco se alcanza *visión* sin *comprensión*" (Cf. *Tres lecciones en el Museo del Prado de introducción a la Crítica de Arte,* pp. 17-8). "Eugenio d'Ors ha luchado con energía contra la excesiva abstracción racional que nos ha hecho olvidar 'el arte de mirar', la 'evidencia' que es 'videncia', 'el genio de la pura representación'" (J. L. López Aranguren: *La Filosofía de Eugenio d'Ors,* E.P.E.S.A., Madrid, 1945, p. 43), Véase todo el capítulo IV: *Un nuevo Intelectualismo,* pp. 37-46.

tiempo: se da en el espacio y en el tiempo *por vía de dominio, no de sujeción.* Es insuficiente afirmar, como Reinhard Lauth, que lo real tiende hacia lo ideal, del que siente una interna exigencia (47); hay que aprender a ver lo superobjetivo como *real,* más real que lo objetivo, del que es entelequial principio. Pues de la falta de sensibilidad para advertir el peso ontológico de las realidades superiores se sigue esa fatal división, tan cara a los tiempos modernos, de "ideal-fáctico", "ideal-real". La obra toda de Marcel no tiene otro objeto que revelar esto a los profesionales de las divisiones drásticas y dilemas mediocres. Análogo fin persigue el método enantiológico de Guardini, que dió una lección de equilibrio en un momento de peligroso desconcierto (48).

6. Nuestro deber actual de afinar las medidas metodológicas nos obliga a imprimir a la sineidesis enantiológica una orientación analéctica, pero el ethos de fidelidad a lo real permanece el mismo. Estudiar las diversas especies de singularidad, de temporalidad y espacialidad, etc., es condición indispensable para comprender la condición analéctica del ser, en el que se vinculan internamente lo ideal y lo meramente fáctico. Si se considera lo ideal como intemporal y lo fáctico como temporal no es fácil hallar la forma de relacionarlos de modo constitutivo. Evitar el artificio de teorías lógicas que se extenúan en la vana pretensión de vincular elementos despojados por un proceso abusivo de abstracción racionalista, es el empeño del nuevo estilo de pensar que hoy se está perfilando, y cuya tarea más urgente es hacerse cargo de la amplitud de las realidades profundas. Todo el esfuerzo de las investigaciones lógicas que constituyen la segunda parte de la producción de Jaspers y Marcel se dirige a estudiar la vinculación misteriosa que se da entre la comprehensión y la extensión. Con profundo sentido se habla hoy de lo "envolvente" (Jaspers), la "universalidad de lo espiritual" (Marcel), lo "cualitativamente universal" (Guar-

---

(47) Cf. Lauth (Reinhard): *Die Frage nach dem Sinn des Daseins,* J. A. Barth-Verlag München, 1953, p. 119.

(48) Cf. *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten,* 1925-1950 [2].

dini), la "universalidad relacional fundamental" (L. Ricard), lo "ideo-existencial" (Le Senne), etc.

IV.—PREJUICIOS QUE URGE DESPLAZAR

El intento de fundamentar la teoría de la intuición en la estructura analéctica de los seres profundos y, por consiguiente, en la investigación del ser superobjetivo, tiene a la base la experiencia del fracaso del pensamiento objetivista.

Conviene, pues, hacerse plenamente cargo de los prejuicios que llevaron al pensamiento europeo al callejón sin salida del Objetivismo en sus diversas manifestaciones, con vistas a liberarse con tanta mayor rapidez de la obsesión del fracaso. Pues *nada traba tanto la libertad intelectual de un pensador como una actitud obsesivamente crítica.* En este escollo cayeron, según veremos, los pensadores existenciales, cuyos escritos, a pesar de la rotundidez y abrumadora riqueza de sus intuiciones, producen en el lector inquietud y desazón honda, a causa de la imprecisión que ofrece el concepto fundamental de *trascendencia.* Se nos dice claramente que existencia y trascendencia se implican, y esto constituye intelectualmente una liberación. Pero mientras se entienda el ser de la existencia como algo meramente "in-objetivo", no se logrará un concepto de trascendencia lo suficientemente sólido para aquietar la tensión de despliegue del espíritu humano.

He aquí en esquema varios de los prejuicios que alejan al pensamiento actual de la vía de solución de los problemas que lo inquietan.

1. PREJUICIO OBJETIVISTA.—Se considera como modelo de rigor científico el conocimiento "espectacular" de lo verificable y mensurable. Al fundar la especulación en el conocimiento sensible y el razonamiento discursivo, se torna imposible:

   a) Superar la tensión provocada por los falsos dilemas: sujeto-objeto, entendimiento-voluntad, filosofía-vida, racional-irracional, intuición-discurso, etc.

b) Advertir el *carácter eminentemente racional* del conocimiento por vía de presencia o encuentro.

c) Hacerse cargo de la *superioridad* del conocimiento analéctico de lo profundo respecto al conocimiento "exacto" de lo verificable por cualquiera.

2. APRIORISMO FORMALISTA.—Se entiende el apriori como *sustraído al tiempo,* imposibilitando de ese modo:

a) La vinculación co-creadora de lo apriori y lo aposteriori.

b) La unión de lo ideal y lo real, lo formal y lo fáctico, lo universal y lo concreto.

3. ILUSIÓN INTUICIONISTA.—Se pretende convertir la intuición en una especie de *luz superior,* que ilumina a modo de relámpago, in ictu oculi, las esencias. Queda cerrado con ello el camino para la comprensión de:

a) La dialéctica de intuición y discurso.

b) La vinculación de Ontología e Historia, lo permanente y lo transitorio.

c) La interacción de tradición y pensamiento actual, comunidad e individuo.

V.—TAREAS ACTUALES DEL PENSAMIENTO ANALECTICO

A la luz de estos principios, las tareas del pensamiento actual experimentan un sensible desplazamiento hacia un nivel ontológico de categorías muy flexibles y aparentemente antinómicas, que desconciertan a quien se obstina en mantener un estilo discusivo de pensar, pero dan luz y muy firme orientación al pensador analéctico que tiene el dominio de perspectiva suficiente para entender las *oposiciones* como *contrastes* (49).

(49) "Uno de los signos cardinales de la mediocridad de espíritu es ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes." G. Thibon. *El pan de cada día,* Patmos-Rialp. Madrid, 1952 2, p. 63.

Para advertir el ángulo de giro correspondiente a este modo nuevo de pensar juzgo indispensable confrontar éste con otros afines, con objeto de poner al descubierto su *carácter eminentemente positivo y genético.* Para ello haré figurar en una columna proposiciones correspondientes a tendencias generales del pensamiento actual no-objetivista, contraponiéndoles en otra adyacente las versiones de las mismas desde el punto de vista analéctico. El lector atento podrá observar que la relación existente entre ambas corrientes más que de *contradicción* es de *complementación,* conforme al giro hacia una mayor positividad y densidad entitativas que caracteriza a lo *super*-objetivo respecto a lo meramente *in*-objetivo.

Planteamiento *in-objetivista*	Planteamiento *superobjetivista o analéctico*
1. *Desbordar el concepto usual de objetividad.*	1'. *Dar la debida amplitud al concepto de objetividad.*
a) Lo "verificable" no cubre todo el campo de la realidad. Los pensadores existenciales advierten con la mayor energía que la "existencia" ("Existenz", "existence", "essistenza") no es verificable.	*a'*) *Lo* "inverificable" viene a ser lo "superobjetivo", que, al no reducirse a la mera condición de "inobjetivo", ostenta un *modo específico de objetividad* que urge determinar. Ser inverificable la "existencia" no indica de por sí que sea incaracterizable e incognoscible, pues hay *diversos modos de verificación.* Se necesita un *concepto más amplio de verificación* y de *prueba metafísica* (50).

50) Cf. Kasm, Badi: *L'idée de preuve en Métaphysique,* P. U. F., 1959.

b) Se impone realizar una crítica sistemática del método objetivista.

c) La crítica del Objetivismo tiene por fin hacer posible la captación de lo "in-objetivo".

Lo objetivo se opone a la comprensión de lo in-objetivo.

Lo ontológicamente inferior se opone a la comprensión de lo superior.

d) Lo inobjetivo es *inefable,* es lo sencillamente trascendente respecto a lo objetivo.

Lo objetivo es objeto de saber científico, riguroso, universalmente válido y comunicable. Lo in-objetivo sólo es objeto de conocimiento in-directo, objeto, según Jaspers, no del "saber" ("wissen", "savoir"), sino de "esclarecimiento" ("Erklärung", "éclairement").

Se debe iniciar el conocimiento por el ámbito de lo inmediato, lo sensible-objetivo, para, en un segundo momento, abandonarlo y trascender hacia lo in-objetivo.

b') Urge dar a la crítica objetivista *profundidad ontológica.*

c') La intuición de lo "superobjetivo" hace posible una *crítica integral* y *constructiva* del Objetivismo.

Lo objetivo sólo es *plenamente comprensible* visto en relación analéctica con lo superobjetivo.

Lo superobjetivo dispone de un "poder ontológico de expresión", mediante el cual eleva lo objetivo a la condición de *medio expresivo.*

d') Lo superobjetivo es el "objeto" natural, propio y adecuado, del lenguaje humano, pues el espíritu del hombre florece al nivel de lo profundo.

Lo superobjetivo es objeto de un saber plenamente humano, tanto más "inexacto" cuanto más denso y rico ontológicamente. Es conocido *indirectamente* a través de los medios objetivos de expresión, pero *de modo inmediato.*

La condición expresiva de los seres superiores hace que la realidad "expresante" se imponga al medio expresivo. A la superioridad jerárquica de lo superobjetivo se debe que, respecto al hombre, sea éste el objeto primero y primario de cono-

cimiento. El espesor *del medio expresivo es analéctico; no funda distancia, sino comunicación* (51).

e) "La tarea de nuestro tiempo consiste en integrar lo irracional a una r a z ó n ampliada" (Merleau-Ponty).

e') La tarea de nuestro tiempo consiste en ver como auténticamente racional —racional por derecho propio— lo que fué considerado como irracional por desbordar la capacidad de la *razón racionalista* (52).

Sin ser desacertada la formulación de Merleau-Ponty, es inexacta, por plantear la solución del problema exacerbado por el racionalismo desde posiciones racionalistas, que es justamente lo que debería tratarse de abandonar.

Lo irracional y lo racional permanecerán escindidos en tanto no se advierta la condición *suprarracional* de muchas realidades *cuya riqueza ontológica desborda el ángulo de visión del entendimiento racionalista.* Lo irracional viene a ser, en casos, lo superobjetivo. *El irracionalismo fué un fenómeno de protesta de los estratos superiores de*

(51) "Lo superior explica lo inferior, y no viceversa". Th. Haecker: *Was ist der Mensch,* p. 11.

(52) Acerca de los escamoteos realizados con estas categorías véase la obra de A. Silva Tarouca: *Die Logik der Angst,* Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1953. "Lo irracional —escribe G. G. Amato— nace de lo racional como la sombra de la luz, como la pasión del amor, la violencia de la fuerza. Nace espontáneamente y se desarrolla al flanco de lo racional, y cuando está maduro entra en lucha con él" (Cf. *Il problema della trascendenza nella Filosofia dello Spirito.* Sciascia Edit. Caltanissetta, 1949, p. 1). "Esta polaridad de racional e irracional produjo el desconcierto en la teoría de la Existencia." "El fin del espíritu fue el haberse apoyado conscientemente en lo irracional" (Jaspers): *Der philosophische Glaube,* Piper Verlag, München, 1954, p. 12).

ser preteridos por una forma de conocimiento superficial (53).

Urge estudiar las causas que motivaron la reducción del poder intelectivo de la razón, el descrédito intelectual del "*conocimiento por fe*", el repudio del sentimiento como facultad de apertura a la realidad profunda (54).

f) La ampliación del campo de la percepción humana debe orientarse hacia la intuición de la in-objetividad de la "existencia". La Antropología debe ser el punto de partida de los estudios epistemológicos y metafísicos.

f') El ser del hombre es un *ejemplo privilegiado* de realidad superobjetiva. Debe constituir el punto de partida para el *estudio general de la superobjetividad,* que se da en grado analógico en todos los seres del Universo.

g) Lo inverificable es lo auténtico, en una perspectiva filosófica. Hay que combatir los productos típicos del cultivo objetivista de lo verificable: masa, técnica, propaganda, poder, etc.

g') El esquema *auténtico-inauténtico* responde al afán moderno de estructurar el pensamiento de modo antinómico. Por no ser contradicciones, sino "contrastes", las categorías *objetivo-inobjetivo* no se adaptan a este esquema sino mediante una previa y violenta "objetivación" de las mismas, que las despoja de su carácter analéctico.

Cuide el pensador de no dejarse embriagar por la intuición de la firmeza ontológica de lo superobjetivo.

---

(53) Cf. Arata, Carlo: *Lineamenti di un Ontologismo Personalístico*. C. Marzorati, Milano, 1954.

(54) Cf. A. Brunner: *Erkenntnis und Glaube*, Kösel-Verlag, München, 1954, pp. 101 y ss. Th. Haecker: *Metaphysik des Fühlens*" Kösel Verlag, München, 1955 2.

La fidelidad a la estructura analéctico-expresiva de la realidad debe llevarnos a entender el "sentido" (Sinn) no como algo *meramente ideal,* sino como *real* y *fuente de realidad.*

h) Para evitar radicalmente el Empirismo sin evasiones idealistas, la única vía es subrayar la importancia ontológica del *Apriori.* Max Müller, explicando la Filosofía de Heidegger, habla de un "Empirischer Aprioris-mus" (56).

h') El concepto de *apriori* debe ser revisado conforme a las exigencias de un pensamiento analéctico. Lo apriori debe ser visto de modo "entelequial", en el sentido, por ejemplo, en que Gilson habla de "formas germinales" (55), pues su preeminencia no es temporal, sino ontológico-jerárquica.

i) A este fin se hace amplio uso de ciertas nociones "ambiguas", mitad objetivas, mitad in-objetivas, como "horizonte", "mundo", etc., para dar amplitud y elevación al estudio *concreto* de lo real.

i') Esta "ambigüedad" se convierte en firmeza para el pensador analéctico, que ve dichas nociones como signo de realidades *superobjetivas* (57).

j) La Filosofía no puede descansar en la consideración de los *entes,* bajo riesgo de *objetivación.* Debe pasar al *ser* a

j') La Filosofía llega al ser a través de los entes de modo analéctico, es decir, por vía de *encuentro.* Hay que recuperar el contacto *inmediato* con las realidades profun-

---

(55) Cf. Gilson (Etiennne): *Pintura y Realidad,* Aguilar, Madrid, 1961, pp. 127-138.

(56) Cf. Müller (Max): *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Kerle Verlag, Heidelberg, 1949.

(57) Estúdiese a esta luz el concepto heideggeriano de *mundo* (Welt). Cf. Biemel (W.): *Le concept de Monde chez Heidegger,* Vrin, París, 1950.

través de la *nada revelada por la angustia.*

das, mediante la "reflexión segunda" (Marcel).

Pero esto nos lleva al segundo grupo de problemas, centrados en torno a la categoría de "*inmediatez*".

2. *Devolver al conocimiento la inmediatez vital.*

2'. *Elevar el conocimiento a la inmediatez de la reflexión segunda.*

a) Todo el problema se reduce a desbordar la división sujeto-objeto, que anula la relación de inmediatez esencial al conocimiento.

a') Esa división sujeto - objeto, propia de la intencionalidad cognoscitiva, *separa en el plano objetivo,* pero *une en el superobjetivo.*

No se trata, pues, de abandonar la actividad cognoscitiva para sumergirse en la indiferenciación vital, sino de *ejercerla a su debido nivel.*

b) El conocimiento implica *ob-jetivación* y, por tanto, distanciamiento. La unidad verdadera de sujeto y objeto sólo puede lograrse en un estadio previo al cognoscitivo.

b') La ob-jetivación de realidades *profundas* compromete analécticamente dos planos ontológicos: el objetivo o expresivo y el superobjetivo o "expresante". *Al distanciarse objetivamente del objeto-de-conocimiento, se gana la perspectiva necesaria para entrar en intimidad con lo que en él hay de supra-espacial.* (Lo superobjetivo se capta a distancia de perspectiva.)

De este modo se funda entre sujeto y objeto un ámbito de presencia, y se da el fenómeno del "encuentro" (Begegnung, rencontre), que es un modo de unidad superior a cuanto pueden sugerir las cate-

gorías usuales de "asimilación", "adecuación", etc.

El hombre vive al nivel de realidades constitutivamente tensas; la unidad no se logra *renunciando* a esa tensión de polaridad entre sujeto y objeto, sino *elevándola* al nivel dialógico.

c) Para conocer, el sujeto debe *tomar posición* f r e n t e al objeto. Esta *egoísta* tendencia subjetivizante escinde la realidad. Hay que impugnar toda *fría actitud espectacular* frente al objeto, para unir objeto y sujeto en una corriente de "simpatía" (Einfühlung).

c') Respecto a las realidades con intimidad, el compromiso (engagement) del sujeto es *condición de fidelidad,* y, por tanto, de objetividad (58). La escisión surge como efecto del *despego "objetivista"* de quien no tolera el modo superior de unión que funda la presencia de realidades con personalidad (59). *La subjetivación del conocimiento responde, paradójicamente, a la objetivación del objeto-de-conocimiento.* Si objetividad indica fidelidad a cada estrato de ser, *la actitud "espectacular" será objetiva respecto al objeto "objetivo", y no objetiva respecto al objeto-"superobjetivo".*

d) La Teoría del Conocimiento debe asentarse, pues, en la experiencia pre-reflexiva, pre-consciente o in-consciente, en

d') El punto de partida viene constituído por la *experiencia dialógica del ser,* que se da por vía de encuentro al nivel de las realidades superiores, de estructura analéctica

(58) Según R. Lauth (o. cit., p. 189), el acto de captación del "sentido" tiene una estructura bipolar. Se trata de un "Erkennen des Erfassens" y un "Beurteilendes Bewerten".

(59) Tal vez no sea inexacto afirmar que el objetivismo se sostiene al amparo de la *angustia* que provoca en el hombre, ahito de certezas, la "inintuibilidad" (Unanschaulichkeit) sensorial de los fenómenos ontológicos superiores.

la cual sujeto y objeto se hallan todavía en el estado primigenio de indiferenciación (60).

o expresiva. Se trata de un modo de conocimiento integral que moviliza todas las facultades superiores del hombre: entendimiento, voluntad y sentimiento, por haber de moverse en un plano de *suprarracionalidad,* en que sujeto y objeto logran el tipo de unidad que les compete. *Más que de conocimiento, se debería hablar aquí de re-conocimiento,* acto del entendimiento y la voluntad al que sigue la reacción del *sentimiento-de-trascendencia.* A este género superior de comprehensión apunta Marcel cuando habla de una "Hiperphénoménologie", que podría ser caracterizada como una Fenomenología ontológica del encuentro (61).

e) La unión de sujeto-objeto debe ser buscada en el plano óntico, antepredicativo, pre-reflexivo.

A esta unidad óntica corresponde, en la vertiente cognoscitiva, el acto de fe ("doxa", "belief", "Glaube") en la realidad.

e') La percepción espontánea de lo profundo es *de por sí* reflexiva. Toda relación íntegramente humana implica el *dominio sobre el espacio y el tiempo* que funda la reflexión consciente. *La unión buscada debe hallarse al nivel en el que lo humano logra la plenitud de la madurez.*

---

(60) Véase al respecto la orientación que sigue Luis Cencillo en su intento de fundamentar la "experiencia profunda del ser". Cf. la obra del mismo título publicada en Edit. Gredos, Madrid, 1959.

Léase de Husserl, sobre todo, *Erfahrung und Urteil,* Classen Verlag, Hamburg, 1954, y de Merleau-Ponty la *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, París, 1945, y el curso inédito de la Sorbona: *Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie* (CDU. París, s. fecha).

(61) Incluso en Psicología se advierte actualmente un giro hacia una mayor complejidad categorial. Cf. Buytendijk (F. J. J.): *Phénoménologie de la rencontre,* Desclée de Brouwer, París, 1952

La unidad del conocimiento exige el *sacrificium intellectus.*

La reflexión da autonomía, pero aleja de la realidad. La percepción une, pero funde.

La intuición intelectual inmediata-indirecta de lo profundo es una especie de "creencia", *por lo que implica de re-conocimiento de los seres-con-intimidad,* sólo cognoscibles a través de los medios objetivos en que se expresan y revelan.

No se trata de una actividad *infra*-racional (62), sino *supra*-racional, entendido lo racional en el sentido restringido que adoptó en la Filosofía moderna.

La dignidad de la razón estriba en su capacidad de trascendencia, que implica un creador "consentement à l'être" (A. Forest), voluntad de fidelidad a la irreductibilidad de los seres (63).

f) Para conservar el conocimiento hay que abandonar, pues, la Lógica y sumergirse en la plenitud óntica. La Lógica anula artificiosamente la *vinculación natural* de los seres.

f') La actividad cognoscitiva, inherente a la dignidad humana, exige al hombre el logro de una Lógica integral, que instaure la unidad de sujeto y objeto a la altura en que alcanzan ambos el punto máximo de su curva de despliegue.

Por "objetivar" la unidad, el Objetivismo no logra hacerla compatible con la multiplicidad y la diver-

(62) Este es el error que impide a J. Wahl, (*La pensée de l'existence*, Flammarion, París, 1951) plantear debidamente el problema del conocimiento de lo "inobjetivo". La intuición de lo profundo-expresivo proporciona un conocimiento *riguroso,* pero no necesario con forzosiva objetiva ("zwingend", Jaspers). Si se considera como modélico el conocimiento de lo verificable, mensurable y universalmente válido, fácilmente se pierde el sentido de la específica validez del conocimiento de las realidades a las que su superioridad ontológica libera de las condiciones empíricas de espacio y tiempo.

(63) Cf. Dumery, o. cit., p. 113.

sidad. Paradójicamente, una vez revalorizado lo objetivo, será posible ver lo múltiple como vehículo y medio expresivo de lo uno (64).

Un concepto integral de las categorías de inmediatez y de unidad nos afirmará en la idea de que *la actividad cognoscitiva no provoca escisión alguna, si no es cuando se queda a medio camino entre el sujeto y la intimidad del objeto.* Es justamente el conocimiento objetivista, r e d u c i d o a lo verificable, quien provoca esa distancia entre sujeto y objeto que enciende su indignación.

g) Hay que comprar la unidad al precio de la diversidad analógica.

g') La unidad verdadera brota de una vinculación jerárquica, y ésta pide un *conocimiento analéctico,* fundado en una actitud de reverencia y de amor.

Al nivel de lo supraempírico, la distancia objetiva se convierte en *distancia de reverencia,* que es la perspectiva que hace posible el conocimiento de los seres con intimidad. A la altura de lo superobjetivo, la *pro-yección* de los ob-jetos se traduce en *presencia dialógica.*

Hay que ahondar en el concepto clave de "trascendencia del singular", o "concreto superobjetivo". En el concepto jaspersiano de "Umgreifende" se vincula "existencia" y "trascendencia", con el fin de evi-

(64) Cf. Pareyson, o. cit., p. 92.

tar que lo inteligible se reduzca a lo meramente biográfico y lo metafísico a lo puramente psicológico (65).

h) Para captar la "humedad dionisíaca" (66) de lo real y entrañarse en él hay que volver a lo con-

h') La vuelta a lo concreto debe ir inspirada por la voluntad de fidelidad a la "universalidad intensiva" de los singulares dotados de in-

---

(65) Albert Camus (*Le mythe de Sisiphe,* Gallimard París, 1942, páginas 50-51) se revela contra esta *autotrascendencia de lo concreto.* El pensamiento de Jaspers no tiene otro fin que destacar la diferencia entre el "individualismo" de lo vital, y la apertura trascendente de lo existencial. "La experiencia humana da testimonio antes de lo trascendente que de lo inmanente a su individualidad" (Cf. R. Jolivet: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre,* Edit. Gredos, Madrid, 1953, p. 366). De ahí la posibilidad de una vinculación de Vernunft" y "Existenz" en una Lógica de temple analéctico (Cf. Jaspers: *Vernunft und Existenz,* Storm Verlag Bremen, 1949). Frente a esto, Camus escribe: "Respecto a las filosofías existenciales, yo veo que todas, sin exceptuar ninguna, me proponen la evasión. Por un razonamiento singular, habiendo partido del absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y hallan una razón de esperanza en aquello que los deja al desamparo. Esta esperanza forzada es en todos de esencia religiosa" (p. 50). Respecto a Jaspers afirma: "Este ser que súbitamente y por un acto ciego de confianza humana lo explica todo, lo define él como 'la unidad inconcebible de lo general y lo particular'. De este modo el absurdo se convierte en dios (en el sentido más amplio del vocablo), y esta incapacidad de comprensión en el ser lo ilumina todo. Nada conduce en Lógica a este razonamiento. Podría llamarlo un salto" (p. 51). Este punto de vista lo aclara al impugnar el paso de Kierkegaard a la trascendencia: "Esto supera, se dice, la medida humana; es necesario, pues, que sea sobrehumano. Pero este 'pues' sobra. Aquí no hay certeza lógica alguna. Ni probabilidad experimental. Todo lo que puedo decir es que esto supera, en efecto, mi medida. Si no deduzco de aquí una negación, al menos no quiero tampoco fundar nada sobre lo incomprensible. Quisiera saber si puedo vivir con lo que sé y sólo con lo que sé" (p. 59).

(66) Expresión de L. Cencillo en su obra *Experiencia profunda del ser.*

creto (67). La Filosofía de lo concreto se opone a la especulación *s u b specie aeterni* de lo universal. timidad (68). Se trata de un *Empirismo de alto estilo,* que se abre al ser a través de los entes profundos (69). Hay que superar, para ello, el

---

(67) Véase la obra de J. Wahl: *Vers le concret.* Vrin, París, 1932.

(68) Cf. Pareyson, o. cit. Woltereck: *Ontologie des Lebendigen,* Enke Verlag Stuttgart, 1940.

E. Grassi-Thure von Uexküll: *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften,* L. Lehnen Verlag, München, 1950.

(69) André Marc desborda la división sujeto-objeto a base de la idea de ser (Cf. *Dialectique de l'affirmation,* p. 133). En general, los autores neoescolásticos, y, en concreto, toda la llamada Escuela de Friburgo, suelen acudir a la idea de ser para dar a lo concreto la debida movilidad. Esta posición, justa en sí misma, puede conducir al desarraigo logicista, si no se unen los problemas de estructura a los problemas de génesis, teniendo incesantemente ante los ojos el proceso de formación, dinámica y analéctica, de la idea de ser. De hecho, la idea de ser es, en A. Marc, muy dinámica y genética: el ser sostiene internamente y desborda al mismo tiempo a cada uno de los entes. Lo inmanente está saturado de trascendencia.

En el fondo, el pensamiento de Marc se inspira en la intuición de la superobjetividad de los seres superiores. El conocimiento se funda, a su juicio, en una presencia o reconocimiento que instala a sujeto y objeto en un campo común de distensión dialógica: "Ils sont donc situés face a face dans une *présence d'ensemble,* qui les penétre et les englobe, parce qu'ils ne sont constitués chacun dans leur totalité qu'en y participant" (o. cit., p. 134). El acto de *presencia* es acto de *posición,* algo creador, porque es acto de afirmación de la intimidad de ambos seres: sujeto y objeto.

Las obras de este autor son buen ejemplo de la necesidad actual de una *Fenomenología genética,* que una los estudios de estructura a los de *génesis,* lo ideal con lo real, lo eidético con lo fáctico. Pues sólo así se logra un realismo integral que se libere del Empirismo sin acogerse al desarraigo idealista. El ser es intimidad, interioridad (o. cit., p. 135). La Fenomenología genética es la que investiga la "analogía de la presencialidad" (Prini), como analogía de la *intimidad* de los entes que se autoafirman. "El ser del cognoscente y el del conocido es una participación en algo más fundamental que ellos, una realidad *profunda,* que les permite afirmarse porque ella es posición de sí misma, autoposición."

La abstracción, en esta perspectiva, no viene a ser sino la comprehensión analéctica de lo superobjetivo a través de lo objetivo. De este modo se trasciende sin despojos, porque la realidad trascendente se da

La irreductibilidad de la persona humana se opone a toda reducción objetivista, y sólo se revela a una forma de conocimiento inmediato, intuitivo. Si intuición y conocimiento conceptual son inconciliables, la Filosofía debe atenerse al método intuitivo, aun a riesgo de tener que renunciar a la característica específica del conocimiento científico: *la universalidad.*

esquema "eidético-fáctico", "ideal-real" (70). Visto con profundidad, el "sentido" (Sinn) no es ni ideal ni fáctico, sino entelequial; ni apriori ni aposteriori, sino analéctico.

Lo singular dotado de sentido es el término de esa vuelta a lo concreto que postula el pensamiento actual.

La experiencia primaria del hombre viene dada por la intuición de las realidades superiores a las que un poder ontológico de expresión entelequial confiere un determinado sentido. La captación inmediata del sentido instala, pues, al hombre en la raíz del ser de los entes, *con una intensidad* y *autenticidad superior a toda inmersión meramente óntica y vital* (71).

---

expresándose en la realidad trascendida. La intelectualización deja, pues, de significar un doble de la percepción, una superestructura más o menos deformadora de la impresión perceptiva nacida al contacto de la realidad, para convertirse en la percepción de lo profundo, corona y cúspide de la experiencia perceptiva (Cf. o. cit., pp. 129-135).

(70) Véase en R. Lauth: (o. cit., pp. 176-7) las diversas acepciones del vocablo "sentido" (Sinn).

(71) La Filosofía de lo concreto se opone a la Filosofía de lo general-objetivo ("das Zwingende", Jaspers; "Das Allgemeine", Berdjajew), no a la Filosofía de la comunicación personal de lo universal intensivo. La universalidad es fruto, ante todo, de la profundidad ontológica.

Aquí se abre un amplio campo a la investigación. El estudio analéctico del apriori, como máximo exponente de la profundidad de lo real, revelará, entre otras cosas, la tendenciosidad con que se interpretó la "*vuelta* a lo concreto" como una "*revuelta* contra el espíritu". Porque, además de ser, en principio, ilegítimo identificar *concreto* y *aposteriori*, el espíritu no se limita a la captación de lo llamado "ideal". *Su campo nato de acción es el ámbito de lo profundo.*

La Filosofía de la vida, inspirada en el Scheler de la segunda época y en Ludwig Klages, se esforzó en retener la atención de los filósofos en

i) Si los conceptos y, por tanto, el lenguaje son el medio de expresión de lo universal, el conocimiento de lo concreto debe comunicarse a través del vehículo de lo inefable: *el silencio* (72).

i') El lenguaje, por ser estructuralmente analéctico, es el medio nato de expresión de las realidades profundas (73). Los autores cuyo pensamiento está inspirado por la intuición de lo superobjetivo se esfuerzan por dar a los conceptos una máxima movilidad y apertura (74), por considerarlos no como algo sucedáneo, sino como parte fundamental de la percepción. La condi-

---

los fenómenos *concretos,* con la esperanza de obstruir al espíritu la apertura a la *trascendencia.* Kierkegaard y Nietzsche, en reacción al panlogismo hegeliano, se inmolan en aras de un *individualismo-límite* que desnutre su espíritu al desvincularlo de la comunidad, y destruye su salud mental. La situación fue certeramente intuida por Jaspers: "Hoy día sólo tiene sentido filosofar desde la excepción sin ser la excepción." Hay que vincular lo singular y lo trascendente: es la tarea del pensamiento existencial. La universalidad no será privativa en adelante de un apriorismo desarraigado al modo racionalista. Para captar el verdadero sentido y alcance de la comunicación, advierte Jaspers, hay que arriesgarse a la soledad de la excepción, no escurriéndose precipitadamente al universal, sino manteniéndose fiel a la realidad concreta en todos sus niveles. La Teoría del Conocimiento, afirma Leo Gabriel (*Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre,* Wien, 1951), deberá partir del "universal concreto" que la intersubjetividad constituye.

(72) Cf. Piguet (J. Cl.): O. cit., 2.ª parte, cap. I. *Philosophie du langage,* pp. 112 y ss.

Picard (Max): *Die Welt des Schweigens,* Renstsch, Erlenbach, Zürich, 1948. En *Die Flucht vor Gott* (Renstsch, Erlenbach-Züricht, 1934) destacaba el autor las dos vertientes del lenguaje: la auténtica y la falsa. En *Die Welt des Schweigens* desborda la división heideggeriana de *Gerede* y *Ursprache* para encomendar al "silencio" el papel de este último.

(73) Cf. Gusdorf (G.), *La palabra,* Edic. Galatea, Buenos Aires, 1957, sobre todo, pp. 69-74; Rougier (L.): *La Métaphysique du langage,* Flammarion, París, 1960; Marc (A.): *Raison philosophique et Religión Revelée* (Desclée de Brouwer París, 1955), Merleau-Ponty (M.): *Phénoménologie de la perception,* N. R. R., 1945, Parte primera, cap. VI. Cassirer (E.): *Philosophie der Symbolischen Formen,* Cassirer Verlag, Berlín, 1954 [2], t. I. *Die Sprache.*

(74) Véase el Prólogo a *Vom lebendigen Gott,* de R. Guardini.

ción encarnada de lo superobjetivo exige para su conocimiento la intervención de los conceptos, por su carácter aglutinante de la realidad dispersa. Los conceptos son puntos de concentración de lo superobjetivo distendido analécticamente—entelequialmente—en la multiplicidad objetiva.

Por eso es el lenguaje *privilegio de quienes viven a un nivel de superobjetividad.* Los ataques al lenguaje se fundan en una concepción objetivista del mismo, que lo reduce a mero receptáculo de un contenido significativo. Frente a esto hay que subrayar el papel *co-creador* del lenguaje. *Palabra y concepto no son meros medios de constatación y transmisión de realidades intendidas, sino el acto de ponerse en presencia de seres con intimidad.* El hombre piensa sobre un entramado de conceptos: recurso analéctico para abrirse paso a través de la complejidad de lo real, *dotado de diferentes niveles de espacialidad y temporalidad. T o d o pensamiento formado por la entreveración analéctica de intuición y discurso exige constitutivamente el concepto y, por tanto, el lenguaje* (75).

---

(75) Conviene tener en cuenta las conocidas investigaciones al respecto de la escuela de Würzburg.

VI.—EL CONCEPTO DE OBJETIVIDAD PENDE DE LA INTUICION DE LO SUPEROBJETIVO

De esta confrontación de los modos "in-objetivista" y "superobjetivista" o analéctico de plantear las tareas fundamentales del pensamiento actual se deduce *la necesidad de fundar la crítica del objetivismo en una sólida teoría de lo superobjetivo* que sea la base de una concepción analéctica del Universo. Si en la estructura de los entes se integran planos diversos, jerárquicamente distintos en virtud de su diversa densidad ontológica, pero dialécticamente vinculados por su correlación entelequial, el conocimiento de los mismos debe poseer la capacidad analéctica de dominar a la vez diferentes niveles entitativos. De ahí la interna vinculación de lo objetivo y lo superobjetivo.

Ante esta perspectiva se comprende la desazón que necesariamente produce el conocimiento objetivista a los pensadores embargados por la plenitud de lo superobjetivo recién entrevisto. Lógicamente, el entusiasmo primero se traduce en acritud ante la insuficiencia metodológica de un estilo de pensar que es fruto de un despojo. De este modo, *la seducción de un hallazgo eminentemente positivo polariza hacia éste la atención con tal intensidad, que hace imposible la visión de conjunto necesaria para dar a la crítica el debido equilibrio.* Por esta y otras causas, lo que debiera haber sido para el Objetivismo comienzo de redención no fue sino motivo de crítica demoledora e intransigente.

Avisado por esta experiencia, iniciaré mi estudio haciéndome cargo del descubrimiento de lo superobjetivo realizado por la Ciencia, la Historiología y la Filosofía (Cap. I-III). Y con la mente alerta respecto a la dialéctica de objetividad y superobjetividad, intentaré esbozar una interpretación del pensamiento existencial (Cap. IV), que nos revelará la necesidad de llevar a cabo un estudio detenido de las categorías de "inmediatez" y "profundidad", decisivas para abordar de un modo equilibrado problemas tan fundamentales como el de la superación de los esquemas espaciales y la escisión sujeto-objeto, la determi-

nación del punto de partida del filosofar, la objetividad del juicio de existencia, la posibilidad de la intuición intelectual y el llamado problema crítico. El proceso seguido por Marcel desde posiciones filoidealistas hasta un realismo espiritualista y comunitario, y la tensión de trascendencia que impulsa el mejor pensamiento de Jaspers serán buen tema de ejemplo para mostrar la especie de imantación que ejerce sobre la crítica de lo objetivo la intuición de lo superobjetivo.

A esta luz no será difícil localizar la causa de la precariedad de un método que se anunciaba radical y omnicomprensivo al amparo de un lema de absoluta fidelidad a lo real: la Fenomenología de Husserl (Cap. VI). En el capítulo VII bosquejaré una sinopsis de los principales sentidos que ofrece la categoría de objetividad en versión objetivista y en versión analéctica.

De este modo espero dar cumplimiento a mi propósito de dejar la vía expedita a una teoría sistemática de la intuición, liberándola de las imprecisiones y equívocos más graves acerca del concepto de *objetividad.*

CAPITULO I

DESCUBRIMIENTO DE LO SUPEROBJETIVO EN LA CIENCIA

1.—Filosofía y Ciencia entran en dialogo

Desde hace aproximadamente un cuarto de siglo se observa gran inquietud en buen número de científicos de primer orden (físicos, biólogos, antropólogos, etc.). Todos parecen haber entrevisto un país nuevo, y pugnan por echar pie a tierra. Léase a Hans Driesch, por ejemplo, a Jakob von Uexküll, Hedwig Conrad-Martius, Aloys Wenzl, Carl Friedrich von Weizsäcker, Adolf Portmann, y se advertirá que entienden los conjuntos —Ganzheiten— no como meras sumas o agregados de realidades simples, explicables *por reducción a elementos amorfos,* sino como un "Novum", algo irreductible, que debe ser captado *sineidéticamente.* No es éste el momento para entrar en detalles. Nos importa tan sólo dejar constancia del impulso que anima a esta corriente.

Es general la opinión de que el estado actual de la investigación científica exige un tipo de intuición intelectual que la tradición racionalista vio siempre con ojos muy sospechosos; el concepto usual de experiencia se ha quedado alicorto. Un paso decisivo en la historia del pensamiento contemporáneo fue dado en el momento en que los científicos empezaron a sospechar que la intuición no es privilegio de la Filosofía, sino algo de que la Ciencia no puede prescindir sin riesgo de graves renuncias. A este fecundo presentimiento se llegó al descubrir, *por vías rigurosamente experimentales,* realidades

metaobjetivas que, sin ser psíquicas, son *transfísicas* y *rehuyen toda reducción causal genética.* Todo hizo caer a los científicos en la cuenta de que la división drástica de Filosofía y Ciencia era artificiosa y nociva para la investigación. Y esto hizo posible un acercamiento espiritual de científicos y filósofos, de cuyas fecundas consecuencias nos dan clara idea tres diálogos sostenidos por Hedwig Conrad-Martius y Kurt Emmrich, que reproducen con toda plasticidad el azoramiento del científico ante las intuiciones firmes, pero todavía imprecisas, del filósofo acerca de la tarea actual de la Ciencia (1).

* * *

Es aleccionador observar cómo Conrad-Martius, a fuerza de ahondar con su característico método experimental-intuitivo en la problemática despiadadamente dialéctica de la llamada *entelequia* (2), logra en estos diálogos una visión ejemplarmente clara del problema metodológico de la investigación científica actual.

A lo largo del primer diálogo llega la autora a la conclusión de que las realidades "transfísicas" descubiertas recientemente de modo *experimental* pueden ser captadas mediante una cierta forma de intuición intelectual, a la que compete ampliar el campo asignado por Kant al conocimiento humano: el radio de acción de la experiencia desborda el área sensorial. ("Así hay cosas de las que nos reímos complacidos, porque nuestros ojos no las ven", dice el lema del libro, tomado de M. Claudius.) Esas realidades transfísicas, afirma, se dan en una *especie de cuarta dimensión*: el mundo es un entramado dialéctico de realidades objetivas (sensibles) y superobjetivas (no sensibles). Se

---

(1) Cf. *Das lebendige, die Endlichkeit der Welt, der Mensch.* Kösel-Verlag, München, 1951.

(2) Véanse, entre otras, sus densas y profundas obras: *Der Selbst-Aufbau der Natur. Entelequien und Energien.* Kösel-Verlag, München, 1961 [2]; *Die Zeit,* Kösel Verlag, München, 1954; *Das Sein* (Ibid. 1957). *Abstammungslehre* (Ibid. 1949 [2]). *Die Geistseele des Menschen* (Ibid. 1961). *Bios und Psyche,* Claasen und Goverts, Hamburgo, 1949, *Der Raum,* Kösel Verlag, München, 1958.

trata de una intuición fecunda que quebranta el monismo univocista del espíritu científico, con su tendencia a reducir lo experimentable a lo mensurable y divisible (3). No sólo las leyes que rigen los acontecimientos constituyen tema de investigación; *también la esencia de las cosas naturales puede y debe ser objeto de intuición científica.* Es falso considerar como verdades científicas de primera clase las que son susceptibles de prueba experimental y atribuir validez inferior a los conocimientos adquiridos por intuición intelectual (4). No podemos limitarnos a saber lo que la Ciencia considera importante (5). Hay que prestar cuidadosa atención a los aspectos de la realidad que, al pasar por anodinos ante la Ciencia, llegaron a ser olvidados e incluso negados: el mundo de lo cualitativo, lo transobjetivo, lo superobjetivo, cuya investigación ostenta más calidad científica y *más acendrada objetividad que el estudio de lo meramente objetivo.* Debe el científico sobreponerse a la impresión de que con la caída de los grandes sistemas fracasó el método intuitivo-ontológico (6). Si la *Filosofía de la Naturaleza* del Romanticismo no pudo sostenerse, ello no arguye falta de eficacia en la investigación de lo metaempírico, sino *falta de equilibrio entre la intuición y la experimentación,* correspondiente a un concepto unilateral del apriori (7).

Conviene no olvidar, como hizo el siglo XIX, que la fidelidad a los hechos de que se gloría la Ciencia abarca tanto los hechos empíricos como los metaempíricos. Sin ser falsos los resultados de la Ciencia, son unilaterales y llevan a error si se los absolutiza. A partir de los experimentos de Driesch, Roux y Spemann, *los científicos más avisados se fueron afirmando en la sospecha de que la vida no puede captarse con los métodos de la Ciencia experimental.* De ahí el fracaso de los físicos modernos en su intento de resolver los problemas transfí-

---

(3) Cf. *Das Lebendige, die Endlichkeit der Welt, der Mensch,* p. 15.
(4) Ibid. p. 16.
(5) Ibid. p. 19.
(6) Ibid. p. 20.
(7) Conviene recordar al respecto las famosas disputas habidas en el siglo XVIII acerca de la posibilidad de conocer el "Innen". Cf. E. Grassi-Th. v. Uexküll: O. cit., pp. 123-134.

sicos con los recursos metodológicos de la Física (8). Filosofía y Ciencia deben fecundarse recíprocamente (9).

El método de verificación de la Filosofía no es menos exacto y objetivo que el de la Ciencia (10). *Lo difícil es adaptar la mente al género de exactitud que ostentan las realidades superiores.* La razón de la dificultad estriba en el hecho de que los científicos en general no se dejan llevar a la convicción de que la Ciencia recibe del método analítico unas posibilidades muy limitadas, y debe abrir sus puertas, si no quiere vivir en radical indigencia, a los recursos intuitivos de un *estilo de pensar anafórico,* que de momento sólo es cultivado por las llamadas *Ciencias del Espíritu.*

A esta invitación de la realidad a una revisión enérgica de los principios metodológicos fue la Biología, muy probablemente, la rama de la Ciencia que supo responder con más prontitud y radicalidad. En general, se observa en los biólogos, cuando menos, una actitud de reserva, dictada sin duda por la conciencia, refleja o presentida, de las propias limitaciones. Al proponer una definición de la vida, Bünning declara taxativamente que sus afirmaciones se mueven en el plano reducido de lo puramente experimental (11). En esta definición puede observarse, en efecto, que la metodología científica prescinde de lo más radical de los hechos, para retener *con tanta mayor precisión* los aspectos que permiten el dominio de la Naturaleza (12). A la Ciencia le sonríe el éxito por ser unilateral, pero hoy sabemos bien que el éxito no es garantía de legitimidad. He aquí un punto decisivo en la elaboración de la teoría del ente superobjetivo, que es tanto más noble ontológicamente cuanto más discreto (unauffällig), cuando menos cuenta —debido a su ingravidez— en el plano objetivista, donde el presti-

---

(8) O. cit., p. 23.

(9) O. cit., pp. 24, 26 y 27.

(10) O. cit., p. 25.

(11) O. cit., p. 34.

(12) O. cit., p. 33.

gio viene determinado por la capacidad de poder y de dominio (13).

Para el estudio directo de la esencia de la vida fueron acicate y apoyo los experimentos realizados por Driesch con el erizo de mar y que, como es sabido, le llevaron a la necesidad de admitir la existencia de una realidad rectora del organismo, que recibió el viejo nombre de *entelequia*. A los biológos, en su mayoría, la introducción de este "oscuro y parabiológico" concepto, se les antojó un ilógico "Deus ex machina" (14). Emmrich se muestra al respecto vacilante (15), y Conrad-Martius hace constar que en el plano meramente científico el concepto de entelequia debe parecer lógicamente una especie de "duende" (Kobold), por no ser susceptible de definición fisicoquímica. Pero la Ciencia, añade en su característica terminología, *puede* y *debe* ser ayudada por la "Realontologie" (16).

Haber mostrado esto de modo firme, aunque un tanto tosco y provisional, es el mérito innegable de Hans Driesch. La investigación biológica deberá contar en adelante con un desconcertante factor suprafísico. Lo grave es que Driesch, preocupado tan sólo por salvar la ley de causalidad, se redujo a introducir este factor de modo formal o metodológico, *incluyendo una realidad vital en un todo explicado de modo mecanicista* (17). Decididamente, Driesch no llegó nunca a entender del todo su concepto de entelequia (18), cuya capacidad creadora no cabía

---

(13) Véase la descripción que del "ente ideal" hace N. Hartmann en *Zur Grundlegung der Ontologie* (4 Teil, I Abschnitt, 38 Kap. b.-p. 244). En el *Apéndice* doy la versión de un fragmento especialmente significativo. Esta "ingravidez" o "constitutiva discreción" de lo superobjetivo es descrita con singular acierto por Karl Jaspers. Véase, sobre todo, *Der philosophische Glaube*, passim.

(14) O. cit., p. 37.

(15) O. cit., p. 38.

(16) O. cit., p. 39.

(17) Cf. Grassi-Th. v. Uexküll: o. cit. "Driesch setzt die physikalische Welt als eigentliche Wirklichkeit voraus und versucht ihr *dann nachträglich* einen Lebensatem einzublasen" (p. 139). El subrayado es mío.

(18) C. Martius-K. Emmrich: o. cit., p. 50.

en las mallas de un estilo de pensar inspirado en las leyes de un principio de causalidad rígidamente lineal (19).

Lo que hoy se intenta es superar de modo decisivo el mecanicismo, y esto exige fidelidad a las esencias, al ser irreductiblemente uno de cada ente. Por eso afirma Conrad-Martius, pensadora realista y esencialista a la par (20), que la Ciencia no pudo llegar a las realidades transfísicas *por carecer del sentido de las esencias* —"Wesensblindheit"—, y no captar la unidad irreductible de los seres, a cada uno de los cuales compete un contenido entitativo, una significación ontológica —"Seinsgehalt", "Seinsbedeutung"—. A este sexto sentido de las esencias, característico del espíritu, compete la visión sineidética de las realidades complejas.

Desarrollar el sentido de los fenómenos originarios, realidades cualitativamente irreductibles, sorprendentes y fecundas, es el cómpito de la "Realontologie". A su cultivo debe Conrad-Martius haber visto que las ideas infundidas por Dios en los seres no son algo inoperante, sino, a la par, guías y principios eficientes de la actividad interna constitutiva de cada ser (21). La distinción de lo ideal y lo real, tan expeditivamente practicada por los profesionales de la clasificación coactiva, no proviene sino del ámbito de los seres *artificiales,* y no puede ser aplicada a los seres vivientes sino mediante una violenta extrapolación categorial de graves consecuencias.

A esta primera intuición, firme y certera, de Conrad-Mar-

---

(19) O. cit., p. 51.

(20) O. cit., p. 41.

(21) O. cit., p. 48. Medítese esta declaración del eminente psicoterapeuta G. R. Heyer: "Ich weiss (...) um die grosse Schwierigkeit, diese gestaltenden Potenzen zu verstehen, sie, die R. Guardini jüngst in seiner Gedenkrede auf Freud genannt hat 'transbiologische Momente', 'Instanzen, die sich wohl im Bereich der Triebe auswirken, aber ihrem Sinn und ihrer Okonomie nach von anderer Art sind als diese Triebe'; diese Potenzen zu verstehen, die, und mit den Worten von G. Siegmund zu sprechen, 'überhaupt nich räumlich extensiv gegeben noch auslösbar sind, sondern eine überrräumliche Wirklichkeit, die nur in einer besonderen Art sinnvoller Aktualisierung erweckt werden kann' ". Cf. *Die Welt in neuer Sicht,* Barth Verlag, München, 1957, p. 57.

tius le falta, sin embargo, precisión de detalle. Al describir las características de este tipo de realidad entrevisto, subraya su *objetividad,* para obviar la impresión de animismo (22), y ante el escollo del mecanicismo destaca su *transobjetividad.* A mi entender hubiera sido más afortunado decir "superobjetividad", para hacer resaltar *desde el principio* el carácter eminentemente constructivo, ontológicamente autónomo de ese estrato de ser, que *sin ser meramente objetivo tampoco es subjetivo, y gozando de las prerrogativas de lo ideal posee la densidad ontológica de lo plenamente real.*

Evidentemente, el abismo abierto entre Ciencia y Filosofía es un artificio provocado por la unilateralidad de métodos inspirados por la "pasión de la abstracción" (Marcel). Sin perder la conciencia de los límites, el pensamiento actual, preocupado por recobrar la unidad perdida, se esfuerza por vadear esa sima. De hecho, las teorías de la Física moderna están penetradas de elementos meta-físicos (23). El mismo Emmrich no duda en afirmar que pronto intentará la Biología obtener resultados *metabiológicos* con métodos *experimentales.* Driesch, Paul Weiss, Harrison, etc., trabajan experimentalmente bajo la inspiración de orientaciones filosóficas. Piénsese en los problemas planteados por el concepto de "campo" (24). Emmrich reconoce

---

(22) O. cit., p. 49.

(23) O. cit., p. 53.

(24) O. cit. p 54-56. Interesa sobremanera prestar atención al proceso que está siguiendo actualmente la investigación matemática hacia un concepto más "objetivo" (en oposición a meramente *subjetivo*) de las "estructuras". "La fórmula universal que Werner Heisenberg anunció hace tres años, escribe W. Strobl, no significa otra cosa que la primacía de las estructuras objetivas, de las 'leyes de cuadro', sobre los elementos; las diversas partículas elementales son manifestaciones instantáneas cuyas propiedades se derivan de las relaciones estructurales determinativas. Y lo más interesante y esencial en todo esto es que dichas estructuras —ya sean puramente matemáticas, ya sean físicas— no son en modo alguno creaciones o construcciones del entendimiento humano, sino descubrimientos objetivos, casi diría 'sobreobjetivos', que no dependen de nuestro albedrío y organización cognoscitiva. Por otra parte, estas estructuras objetivas carecen, asimismo, de todo sustrato material; son "transtemporales" y "transespaciales", mejor dicho, hacen surgir y de-

que la prevención de la Biología contra la Filosofía responde a la actitud de sumisión que guardó respecto a la Química y a la Física, ciencias que ejercieron sobre las demás un influjo prepotente merced al prestigio espectacular que les valió el éxito alcanzado por su método analítico (25). Hoy día, sin embargo, se está destacando una nueva generación de biólogos con ansia de penetrar sin recelos en la "terra incógnita metaphysica".

* * *

---

limitan la temporalidad y la espacialidad en un 'tiempo mínimo' ($=10^{-23}$ seg.) y una 'longitud mínima' ($=10^{-23}$ cm.)" (Cf. Wolfgang Strobl: *Las corrientes actuales de la Filosofía de la Aritmética y la Ontología del número.* Comunicación al Congreso de Filosofía de las Ciencias celebrado en Zaragoza en 1961).

Respecto al estatuto ontológico de las estructuras matemáticas, el mismo autor escribe: "Las estructuras formales no representan, en modo alguno, una invención o construcción de la mente humana, sino que se trata de un descubrimiento en el sentido más estricto, esto es, de hechos tan firmes e innegables como el encontronazo con una piedra o una roca, salvo que en este caso se trata de una realidad *real,* si vale el pleonasmo, y en el primer caso, de una verdad, o si se quiere, realidad *ideal.* La historia del descubrimiento de las estructuras matemáticas es un drama, una lucha continua que la debilidad humana está forzada a sostener con la superioridad del reino ideal. El dominio de estas estructuras carece de todo soporte en el mundo sensorial-material de tiempo y espacio, y en este sentido es abstracto, pero *de ninguna manera irreal.* Lo llamo 'la inmaterialidad de este mundo'. La unidad estructural no estriba en forma alguna de simplicidad o 'economía del pensamiento', como pretendieron los positivistas, sino, por el contrario, es una unidad que va internamente aliada con la complejidad, o, hablando con un símil intuitivo, no es comparable con la sencillez de un cubo, sino tan sólo con la estructura complejísima de una catedral gótica." "Las estructuras microfísicas, lejos de ser meras fórmulas matemáticas y abstractas, pueden llamarse más bien 'estructuras energéticas o dinámicas', o lo que es igual 'energías estructuradas'" (Tesis inédita que lleva por título: *La noción filosófica de estructura a partir de la Ciencia contemporánea*).

Por lo que toca a la *in-espacialidad* e *in-temporalidad* de los esquemas matemáticos utilizados para representar las "estructuras", véase Heisenberg (W.): *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie* (1944 [4], pp. 48-9) y *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften.* Leipzig, 1948.

(25) O. cit., p. 57.

Algo análogo sucedió a la Filosofía, sojuzgada largo tiempo por las Ciencias experimentales. A mi ver, *sólo el estudio radical del ente superobjetivo puede abrir a la Filosofía a la conciencia de su verdadero método.* Para realizar ese giro en la actitud metodológica, hay que hacerse cargo de la condición jerárquica del ser, y de su estructuración en estratos jerárquicamente subordinados y dialécticamente relacionados. De ahí la importancia del empeño de Conrad-Martius en situar los "campos" en un plano superior, *un ámbito de cuatro dimensiones.* Este salto alarma lógicamente al científico Emmrich (26). Pero la autora arguye diciendo que los físicos se están saliendo hace tiempo de sus casillas con afirmaciones arriesgadísimas, que hace unos años hubieran sido rechazadas por los científicos como fantásticas y anticientíficas (27), y los biólogos, por el contrario, se muestran todavía demasiado ligados al ambiente casero del espacio tridimensional, que no permite la libertad de movimiento exigida por la asombrosa movilidad y riqueza de los seres vivos. Por lo que resulta casi dramático observar el desequilibrio existente entre la actitud decidida, noblemente aventurera y prometeica de los investigadores de los seres vivos, y el espíritu conservador, casi diríamos científicamente burgués, de los teorizadores de la vida. La experiencia está afirmando en los biólogos la idea de que la aplicación, al modo clásico, de las leyes fisicoquímicas es radicalmente insuficiente para dar cumplida cuenta de los fenómenos, pero *la inercia les impide plantear una crisis de principios.*

Las conclusiones fundamentales de Conrad-Martius son las siguientes:

a) *La experiencia no se reduce a la experimentación empírica,* ya que ésta debe ser orientada e interpretada por el entendimiento, que es facultad creadora e intuitiva, abierta a un mundo complejo y rico.

b) *A la experiencia pertenece la intuición intelectual,* que perfecciona la intuición sensible.

---

(26) O. cit., p. 58.
(27) O. cit., p. 59.

c) *Esta experiencia integral descubre campos de realidad* sin los cuales no se pueden comprender los fenómenos provocados por la experimentación analítica.

d) *Esos campos de realidad son algo real* —no material-objetivo, ni psíquico, sino *transfísico*—, que funda un ámbito de cuatro dimensiones.

e) Por tratarse de realidades de elevado rango ontológico no pueden ser captadas por ningún modo de conocimiento empirista, que se mueve en ámbito tridimensional. Hay que acoplar *dinámicamente experimento e intuición,* en un género de experiencia amplia y flexible, que pueda llegar a demostrar experimentalmente la existencia del susodicho "campo transfísico" (überphysisches Feldgebilde) (28).

Emmrich reconoce que esta interacción del pensamiento filosófico y el científico abre a la investigación "perspectivas espléndidas" (29), que podrán fecundar el pensamiento de más de un futuro Premio Nóbel.

* * *

Quizá no sea inexacto afirmar que la entelequia jugó a los biólogos la misma treta que la luz a los físicos (30), pues también *la entelequia parece ser la realidad más lábil del Universo* (31): Ambas desbordan la categoría de objeto. Bien vistas las cosas, *las realidades más nobles no pueden ser calificadas de objetos, pero no por ello dejan de ser objetivas en grado eminente.* Sin duda alguna, hoy día se impone una teoría jerárquica y analógica de la realidad. El univocismo de la concepción del Universo es desplazado por la idea de un mundo consagrado por un halo de jerarquía y de orden (32). La "mecánica celeste" banalizó nuestro visión del Universo, al restarle

(28) O. cit., p. 60.

(29) O. cit., p. 61.

(30) O. cit., p. 67. Véase acerca de esto Conrad-Martius: *Der Selbstaufbau der Natur. Entelequien und Energien.* Kösel Verlag. München, 1961 [2].

(31) O. cit., p. 68.

(32) O. cit., p. 77.

jerarquía y por tanto dignidad (33), pero tuvo la gran virtud de dar madurez a nuestra concepción de la jerarquía, trasmutándola de sensible-objetiva en superobjetiva-suprasensible (34). Al perder su condición acogedora el mundo de Ptolomeo, se convirtió el espacio en algo continuo infinito, plano, sin estructuración jerárquica, "prisión sin muros", en la que se encontró el hombre "infinitamente encerrado", *con ese tipo de reclusión metafísica que es el desamparo, la banalidad de la anarquía ontológica.*

Los ojos de los científicos de buena voluntad fueron abiertos por una paradoja fecunda: la inadecuación, respecto a la realidad integral, de la imagen del mundo construida con resultados científicos exactos (35). *La Física tridimensional se reveló como exacta, pero unilateral.* Por eso la Ciencia Moderna no es iconoclasta, sino creadora (36).

A mi entender, la doctrina del ente superobjetivo, irreductible, complejo, solamente intuible de modo analéctico, ganó en firmeza cuando Planck desbordó la teoría de la continuidad de la materia. Si las radiaciones se realizan por saltos, la posibilidad de la reducción de lo complejo a lo simple es limitada. La teoría de Planck inicia la Física contemporánea. De modo análogo, *la intuición de lo superobjetivo da origen a la Filosofía propia de nuestro tiempo,* de la cual Newman, Blondel, Ebner son precursores, los existencialistas vanguardistas radicales, los personalistas pioneros constructivos, y los pensadores analécticos, que hoy germinan en diferentes climas, sistematizadores que darán cauce perdurable al torrente de intuiciones que podrán hacer de la Filosofía contemporánea un siglo de oro del pensamiento.

Al perder el pensamiento físico la *solidez objetivista* —ese carácter cotidiano del mundo tridimensional—, debe adop-

---

(33) O. cit., p. 78.

(34) O. cit., p. 79.

(35) O. cit., p. 81.

(36) Por razones semejantes se esfuerzan destacados pensadores actuales por ponerse a salvo de la calificación de "revolucionarios". Véase, por ejemplo, H. Urs von Balthasar: *Wahrheit* (Benziger Verlag, Einsiedeln, 1947), p. 9.

tar una flexibilidad de método que sólo la colaboración de la Filosofía le puede proporcionar. *Abundan,* de hecho, *los físicos que se internan en la Filosofía a la busca de un método comprehensivo.* Para dominar el mundo de la nueva Física Heisenberg postula nuevas formas de pensamiento lógico-matemático. C. F. von Weizsäcker se deja impresionar por las intuiciones más sutiles del Existencialismo heideggeriano. Conrad-Martius pone en juego formas de pensamiento y conceptos de extrema complejidad y flexibilidad con vistas a dominar los ámbitos abiertos recientemente a la investigación. "La irrupción en ámbitos de ser discontinuos ha quebrado de tal modo el sistema intelectual de la Física clásica, que sin Metafísica no hay salida posible." "El dominio de la realidad por medio del cálculo, por genial que sea, es algo distinto de la captación de las cosas en sí mismas. Así como Heisenberg consideró necesaria la renovación del pensamiento lógico-matemático para dominar los fenómenos discontinuos de la materia, la comprensión realontológica de estos fenómenos exige formas nuevas de pensamiento filosófico" (37). Emmrich responde, abundando en la misma opinión: "Tiene usted al respecto una indiscutible autoridad a su favor: El gran Einstein ha dicho recientemente: La bomba atómica lo modificó todo en el mundo, excepto nuestro modo de pensar. Nada más justificado que el intento de eliminar de nuestro modo de pensar todo lo que en él subsiste del tiempo de la Física clásica" (38).

* * *

Día a día se va afirmando en la Ciencia la convicción de que el dominio que brota del cálculo no basta, antes hay que ahondar en la realidad de modo "real-ontológico", si se la quiere conocer con pleno rigor científico. Es signo de vigor mental que nuestra época empiece a sentir la necesidad intelectual de complicar las cosas en vez de simplificarlas, o si se prefiere, de *entender la complejidad como un exponente de nobleza onto-*

---

(37) O. cit., pp. 87-88.
(38) O. cit., p. 88.

lógica en vez de reducirla a la homogeneidad de elementos simples, cualitativamente amorfos. *A la nueva generación* el *monismo le resulta insípido y banal.*

Así, la "Realontologie" no se siente autorizada a preterir nada (39), ni a reducir su actividad a un monocultivo monista, parcelación artificiosa del alcance del conocimiento humano que no puede hacer justicia a la densidad ontológica de lo real. De la riqueza del ser brotan innumerables paradojas, muchas de las cuales son solubles por medio de formulaciones matemáticas, pero no, al parecer, de modo conceptual filosófico (40). Conceptos tensionados como complementariedad, polaridad, contraste (Gegensatz), etc., dan la tónica a gran número de obras muy caracterizadas. "Determinaciones unívocas —afirma Emmrich— son siempre falsas, por unilaterales." (41)

Conrad-Martius irrumpe aquí con toda la energía que en ella suscita el tema de la "Real-ontologie". *El pensamiento encalla en las paradojas por debilidad mental, por avenirse a compromisos metodológicos que no hacen sino desequilibrar la fuerza entitativa de lo real* y *la capacidad cognoscitiva del sujeto cognoscente.* Comentando la paradoja cuántica, afirma: "Los físicos se contentan de ordinario con decir sencillamente que la realidad *es* así. Necesitamos admitir ambos resultados. Los necesitamos para la descripción de la realidad, pues se complementan, aunque se contradigan. No debemos ni podemos preguntar lo que 'en realidad' hay. Eddington se burla de la pregunta acerca de cuál es la realidad *real* y la verdad *verdadera.* Barnett dice que en el diccionario de la Física cuántica no figura la palabra 'real' (wirklich)." Emmrich se percata inmediatamente de la dirección *ontológica* de su interlocutora, y hace alusión a la doctrina de la complementariedad de Bohr, según la cual en Física atómica los conceptos son imágenes (Bilder), modelos (Modelle) que muestran solamente un aspecto determinado de la realidad. El error surge cuando se los au-

---

(39) O. cit., p. 93.
(40) O. cit., p. 94.
(41) O. cit., p. 95.

tonomiza (42). "En estos ámbitos (microfísicos) sólo nos podemos acercar a la realidad acosándola por diferentes partes y bajo los más diversos aspectos." Esta necesidad de integración mutua de los conceptos hace sospechar a Emmrich que nos hallamos ante un fenómeno primario del conocimiento: "¿No hay algo en este método muy profundo?" (43). Conrad-Martius asiente, y delata el peligro de tomar las determinaciones conceptuales de un modo hermético, como portadoras de un contenido bien delimitado "sin confrontarlas *de un modo viviente* con la realidad misma" (44). Esa locución adverbial quiere indicar inequívocamente la necesidad de dar a los conceptos la apertura y movilidad que se advierte en los seres vivos. ¿Cómo puede concebirse como rígido, perfectamente delimitado y completo, algo que goza de un género de vida tan elevada como es el concepto, fruto exclusivo de los seres espirituales? (45). "Muchas de las llamadas actualmente paradojas (...) aparecen como tales sólo porque nadie se toma la molestia de estudiar por separado cada una de las partes o aspectos contradictorios de una misma realidad, a fin de descubrir su verdadero contenido entitativo. Si esto se hiciera, muchas pretendidas paradojas se manifestarían falsas y se resolverían inmediatamente" (46). "A base de profundos estudios realontológicos del ámbito dominado por las paradojas cuánticas" se puede resolver la contradicción existente entre el aspecto corpuscular y el ondulatorio.

El secreto consiste, pues, en poner el pensamiento a la máxima tensión, pues las paradojas proliferan por pereza mental. *Detenemos el esfuerzo especulativo demasiado pronto, jus-*

---

(42) De hecho, los infortunios a que da lugar el pensamiento racionalista provienen de la rigidez que éste imprime a los conceptos, *por confundir la inmovilidad con la firmeza.* Un intento de adaptación de los conceptos a la flexibilidad creadora de la vida fue realizado por Guardini en *Der Gegensatz.*

(43) O. cit., p. 95.

(44) Los subrayados son míos.

(45) Véase *Vom Lebendigen Gott,* de Guardini (St. Benno Verlag, Leipzig, 1955, pp. 7-9) y *Los hombres no son islas,* de Tomás Merton (EDHASA, Buenos Aires, 1957, pp. 13-23).

(46) O. cit., p. 97.

tamente en el momento en que empieza a descubrirse la misteriosa riqueza de la realidad, que desborda nuestras cotidianas categorías tridimensionales. Las contradicciones no se resuelven entornando los ojos, como indicaba De Broglie, sino abriéndolos al misterio de una realidad insondable. Hechos como el de la complementariedad deben ser interpretados como expresión de nobleza ontológica. Si a despecho del carácter desconcertante de realidades a primera vista paradójicas, se las estudia con profunda mirada, respetando la complejidad de los conjuntos cualitativamente unos, *la distensión de los seres profundos enardecerá el ánimo del investigador sensible a lo ontológicamente noble.*

Conrad-Martius se esfuerza reiteradamente en mostrar que la capacidad de penetración del hombre en el *en-sí* de la realidad, por medio del entendimiento e incluso de la intuición, es mucho mayor de lo que se viene pensando desde Kant, pensador demasiado ligado a las categorías de la Ciencia de su tiempo (47). Al dejar constancia de la ampliación que experimenta actualmente el concepto de experiencia, alude inequívocamente al ente superobjetivo, transfísico, y pone en relación la intuición intelectual con el espacio de cuatro dimensiones, su viejo "tema favorito" que no significa el espacio del cual el tiempo es la cuarta dimensión, sino el ámbito supraespacial, en que se mueven y florecen las realidades superobjetivas, dotadas de una espacialidad y temporalidad de orden superior. *Aun sin poder representarlo de modo sensible, necesitamos este género superior de espacio para situar gran número de fenómenos que nos acaba de deparar la investigación experimental.* "No poder representarlo de modo sensible-intuitivo es realmente penoso. Al pretender hacerlo se escurre uno siempre hacia el espacio de tres dimensiones (48), y hay que pensar en el salto que supone éste respecto al espacio de dos dimensio-

(47) O. cit., p. 98. Sobre la relación de Kant y la Física y Biología actuales, véase: C. F. von Weizsäcker, o. cit., pp. 80-111; Grassi-Th. v. Uexküll, o. cit., pp. 124-126; 142-149.

(48) Jaspers ha dicho: El hombre cae una y otra vez en lo objetivo-asible como el gato sobre las cuatro patas (*Der philosophische Glaube,* Piper Verlag, München, 1954, p. 20).

nes para llegar analógicamente al de cuatro. Es de notar, sin embargo, que no sólo muy claras conclusiones de la Física y de la Biología dan testimonio de él, antes se da al mismo tiempo una precisa intuición intelectual que nos cerciora de su existencia" (49). *La característica del momento actual es la ampliación del campo de la experiencia por vía de expresión.* Sin abandonar lo sensible, se acentúa el valor de la intuición. *Por eso se acrecienta el poder intuitivo sin merma de la capacidad conceptual* (50). La familiaridad con los problemas de la Biología ofreció a Conrad-Martius múltiples ocasiones para entrever la existencia de un ámbito de ser con características singulares. Un poder intuitivo nada común le ha permitido realizar muy seguras incursiones en terrenos hasta ahora casi inexplorados, que van a constituir, sin duda, el campo de batalla de la época intelectual que se está gestando.

2.—Existencialismo y Física Moderna

Una vez más, el estudio de las relaciones de Filosofía y Ciencia arroja luz para comprender el desarrollo de ambas. Un estudio cuidadoso nos permite afirmar, contra una opinión de-

---

(49) O. cit., pp. 100-101. Es sumamente expresivo el pasaje en el cual, después de manifestarse Emmrich un tanto pesimista respecto a nuestra capacidad cognoscitiva (: "Es curioso, sin embargo, que no podamos traspasar un cierto límite ni en cuanto a la capacidad intuitiva ni en cuanto a la intelectiva"), Conrad-Martius agrega: "Es este un fenómeno indeciblemente doloroso, un fenómeno que resulta tanto más singular cuanto con más claridad nos acabamos de encontrar ahora, de repente, con un amplio ámbito de realidades 'en-sí' que resplandecen a través de la puerta hasta ahora cerrada del mundo sensorial..." Cf. o. cit., p. 99.

(50) Al preguntar Emmrich si esas realidades recién descubiertas a través de lo sensible podrán ser captadas más rigurosamente que antes y de modo conceptual (90), Conrad-Martius afirma que "la intuición *inmediata,* sensible" de las mismas es imposible. (Como veremos, calificar de *inmediata* la intuición sensible es un equívoco erizado de peligrosas consecuencias.) "En esto tenía Kant razón. Pero la intuición espiritual puede profundizar más" (p. 100).

masiado divulgada, que el Existencialismo y la Ciencia Contemporánea comparten, desde perspectivas diversas, un mismo espíritu, caracterizado por la búsqueda apasionada de ese ámbito de ser, lleno de misterio y fecundidad, que vengo llamando *ente superobjetivo*. Este punto de vista esclarece ambos fenómenos del pensamiento actual.

No es justo entender el Existencialismo como una Filosofía de la crisis, fruto de un proceso histórico de disolución. Como en la Ciencia más reciente, alienta en la Filosofía existencial un impulso creador que urge asimilar. Nada más aleccionador a este respecto que el testimonio de un científico tan ponderado como C. F. Weiszsäcker. En el prólogo de su obra *Zum Weltbild der Physik* (51), hace constar que, si bien el contenido de su obra está formado por los conocimientos de la Física moderna, el móvil que impulsó su pluma fue la convicción de que esos conocimientos "son la expresión de un cambio espiritual, que desborda con mucho los límites de la Física" (52). En el ensayo *Beziehungen der theoretischen Physik zum Denken Heideggers* (53) aborda directamente la cuestión que nos ocupa. A su juicio el hecho de no darse aparentemente relaciones explícitas entre los físicos actuales y el pensamiento de Heidegger afirma tanto más la idea de que la coincidencia de ideales, o al menos de *ritmo* y *dirección,* responde a una constante de la época, *determinada por la fuerza de atracción de una misma realidad entrevista.* Y confiesa que, habiendo elegido como especialidad la Física Teórica por presentir una estrecha relación entre su temática y los problemas más radicales del pensamiento contemporáneo, la lectura de *Sein und Zeit,* aun resultándole casi indescifrable, le produjo la impresión decisiva de que en esta obra y sólo en ella eran abordadas las cuestiones intelectuales que entreveía en el subsuelo de dicha Física. "Analizar esa impresión no es fácil", afirma, y éste es dato que conviene recoger. Por lo pronto, la Física moderna y Heidegger se rebelan contra el espíritu que informa el modo clasicista de

---

(51) Hirzel Verlag, Stuttgart, 1958 7.
(52) O. cit., p. 7.
(53) O. cit., pp. 243-5.

pensar, por ejemplo, el de la Física clásica, y propugnan la sustitución del pensamiento objetivista por otro *radicalmente* distinto, que adquiere los nombres de "inintuitivo", "inobjetivo", etc. (54). No se trata de cambiar un método por otro, dentro de la línea objetivista de pensar, sino de una verdadera *metanoesis,* bajo la cual se entiende no algo meramente afectivo, infrarracional ("affektives Beteuern"), sino un proceso riguroso de pensamiento (ein strenger Vollzug), que viene exigido e impulsado por urgencias internas de la investigación.

A mi entender, esa impresión —en casos, intensa— de soledad metafísica que producen las obras de ciertos autores contemporáneos responde a la atención que prestan a la "inobjetividad" de los seres profundos —entendida como opuesta a la objetividad de las realidades empíricas—. Pues al no tener todavía formado el hombre actual el *sentido de lo superobjetivo,* no alcanza a ver y sentir la densidad ontológica de esta forma de ser, y propende a interpretar la in-objetividad como mera falta de objetividad. *Demolido el mundo "objetivista"* —considerado como el único objetivo en el sentido de real—, *físicos y filósofos reciben la penosa impresión de "estar ante la nada"* (55).

Este sentimiento de no hacer pie es para Weizsäcker "vivencia típica de este tiempo". Mi tesis consiste en afirmar que el Existencialismo y la crisis actual serán definitivamente superados en cuanto se interprete esta situación como una conquista, viendo esa "nada" como la "nada-de-lo-objetivo" y el índice de lo superobjetivo.

No se trata, por tanto, de un retorno al Nihilismo. Weizsäcker supo intuir el sentido positivo de la tendencia actual a liberarse de las ataduras clásicas, que en Física llevó a leyes nuevas, más sencillas y amplias (56), y en Filosofía existencial fuerza al hombre a trascender los entes hacia el ser. Por eso critica, en su opinión, Heidegger a Descartes, que, al dividir la

---

(54) O. cit., p. 244.

(55) O. cit., p. 244.

(56) El mundo finito de Einstein, según Conrad-Martius, satisface mejor a la Matemática, a la Filosofía y al sentido común.

realidad en *res cogitans* y *res extensa,* fundó metodológicamente la Ciencia clásica, cuyo ideal de pureza metódica se opone a toda extralimitación de fronteras entre ambas sustancias. Hoy día ese dique está roto y lo característico de la Ciencia positiva de nuestro tiempo consiste en *haber llegado a ello por la lógica interna de sus problemas.* Heisenberg demostró que no se puede dar una objetividad pura, pues en Mecánica cuántica no cabe hablar de un objeto sin hacer mención del sujeto. La dualidad *res extensa-res cogitans* queda superada al observar la condición "semi-superobjetiva" (57) del cuerpo, pues hoy sabemos que la subjetividad humana no es una subjetividad pura —error de Descartes, que compartió Husserl—, sino *graduada.* Para superar eficientemente el cartesianismo —sutil trama intelectual que ha enredado a muchos de sus mismos debeladores— hay que precisar debidamente el estatuto ontológico del cuerpo humano. "Para entender la Física moderna hay que renunciar a la Ontología cartesiana" (58).

De nuevo volvemos a encontrar a un científico frente al problema de resolver aparentes paradojas. *Como Conrad-Martius, Weizsäcker no acude a artificios lógicos, sino a la fuerza insondable de unidad que late en el ser:* "Eine Beobachtung ist ein physischer Vorgang, der zugleich ein Wahrnehmungsakt *ist*" (59). "El físico preocupado por saber qué *es* el átomo ha de guardarse de recaer en el error cartesiano, volviendo a caracterizar este ser por medio de ciertas propiedades de un ente particular; debe preguntarse, más bien, siguiendo a Heidegger, qué es el 'ser' en sí mismo."

Se advierte la misma *voluntad de fidelidad al ser* en su irreductible unidad.

3.—Diversidad cualitativa y armonía analéctica

Prescindiendo de detalles técnicos, lo que importa subrayar aquí es que la Ciencia actual está constatando con gradual cla-

(57) A. Brunner: *La personne incarnée. Etude sur la Phénoménologie et la philosophie existentialiste,* Beauchesne et ses Fils, París, 1947.

(58) O. cit., p. 245.

(59) O. cit., p. 245.

ridad la existencia de *diferentes niveles* entitativos: *heterogeneidad jerárquica que es, paradójicamente, fuente de sencillez.*

Haber pensado que el mundo microscópico debía imitar en su conducta al macroscópico retrasó muy considerablemente el progreso del conocimiento. Por eso subraya Alois Wenzl (60). frente a Artur March, la importancia para la Ciencia de un estudio *analógico* de la realidad. De hecho, los ataques al Vitalismo están inspirados en una concepción *univocista* del Universo, que no responde sino a un afán casi patológico de dominio. Sólo la intervención de un pathos parafilosófico puede explicar el tono en que se desarrolló la polémica antivitalista. Bien es cierto que A. March distingue los microcuerpos de los macrocuerpos, y los métodos correspondientes de medición (61). Pero no admite la nueva visión cualitativa del ser que ahora se está imponiendo.

Lo decisivo es que al abocar a lo que se estimaba simple, se observó que distaba mucho de serlo, hasta el punto de no poder ser dividido sin sufrir alteración (62). No por ser inescindible físicamente es una realidad in-analizable, sino por carecer de partes, hecho que no tiene igual, según March, en el mundo

---

(60) Cf. *Hans Driesch. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute*, E. Reinhardt Verlag, München, 1951, páginas 98 y ss.

Walther Brüning ha escrito: "Desde este punto de vista existe también la posibilidad de poner en cuestión la necesariedad de las leyes de la Naturaleza misma. El desarrollo de la Física Moderna parece ofrecer un punto de apoyo. Parece señalar una cierta indeterminación objetiva en el ámbito atómico (con métodos estrictamente físicos sólo se puede demostrar, sin embargo, un coeficiente de indeterminabilidad). Según esto, el antiguo abismo existente entre el proceso meramente mecánico de la Naturaleza y la libertad del hombre dejaría de ser algo absoluto. Hay en la actualidad ensayos antropológicos que ven aquí un posible camino para una interpretación radical de la relación hombre-naturaleza a base de un concepto amplio de libertad" (*Die Grunddimensionen des gegenwärtigen anthropologischen Philosophierens*, en *Studium Generale*, Heft 8, Okt. 1956, 9 Jhg., p. 410).

(61) A. March: *Das neue Denken der modernen Physik*, Rowohl-Hamburg, 1957, pp. 9 y 95.

(62) Ibid.

macroscópico. (Esta observación indica a las claras que este autor, que malentiende a Aristóteles a lo largo de toda su obra, y se mofa de Driesch, Woltereck, Spemann e Uexhüll, no ha entrevisto siquiera la condición superobjetiva de muchas realidades del mundo macroscópico, que sólo abren su secreto a un método sineidético de orientación jerárquica. Lo grave es que los problemas del mundo microscópico no hallarán solución satisfactoria hasta que se descubra el método que exige el estudio del ser *en general.*)

Sabemos que el fin del método analítico, como método integral, lo señala la teoría de Planck sobre las radiaciones negras, según la cual los procesos microscópicos se dan en actos *discontinuos,* hecho del que se infiere que la Naturaleza obra a base de conjuntos. No otra es la concepción de K. Heim, al postular la irreductibilidad de los procesos constitutivos de la vida humana y poner en juego un método de comprehensión sineidética (63). *El método de reducción falla en el mundo de lo humano.*

A partir del comienzo de la Física cuántica —año 1900— son numerosas las obras que estudian la influencia mutua de las Ciencias: la Física sobre la Biología, la Biología sobre la Antropología y Psicología; Física, Biología, Antropología y Psicología sobre la Filosofía, y viceversa (64). En todas ellas se destaca la interacción dialéctica de *método* y *objeto.*

---

(63) Cf. *Glaube und Denken,* Furche-Verlag. Hamburg, 1957 5.

(64) Es curioso notar que el físico Pascual Jordan prevé para un futuro próximo una "Biología cuántica". Cf. *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens,* Vieweg Verlag-Braunschweig. *Physik im Vorderrigen,* Vieweg Verlag, Braunschweig, 1949; *Der gescheiterte Aufstand,* V. Klostermann V, Frankfurt, 1956. Véanse, además, Schrödinger (Erwin): *Mind and Matter,* Cambridge University Press, 1958; Litt (Thedor): *Philosophische Anthropologie und moderne Physik,* en *Studium Generale,* Heft 7, Sept., 1956, pp. 351-363. Y, sobre todo, las obras de Oloys Wenzl: *Metaphysik der Physik von heute,* R. Meiner Verlag, Hamburg, 1951 2. *Hans Driesch...,* sobre todo el capítulo: *Die neue Lage durch die Entwicklung der Mikrophysik,* pp. 103-108).

a) *Objeto*

El descubrimiento de Planck abrió los ojos a científicos y filósofos al pasmo de lo cualitativamente irreductible. "Mucho más importante que la pequeñez, afirma March (65), es la propiedad de las partículas elementales de ser inescindibles", es decir, de "carecer de partes" y "no ser por tanto analizables". La razón última, pues, a mi juicio, de ese movimiento de interacción y retorno a la unidad que se observa en las diversas disciplinas del saber radica en una intuición común, *la del ente superobjetivo,* que implica una *visión cualitativa* de los diferentes modos de ser. De ahí la necesidad de historiar el acercamiento actual de la Ciencia a la Filosofía:

H. Conrad-Martius postula una "Realontologie", a la vuelta de profundos estudios biológicos. *R. Woltereck,* después de darse a conocer con una *Allgemeine Biologie,* escribe una detenida *Ontologie des Lebendigen,* que reproduce a la escala de su tiempo el viejo tema del conocimiento del "Innen". Recordemos algunos datos.

Recién nacida la Biología como Ciencia, a fines del siglo XVIII, surgió inmediatamente la duda acerca de la posibilidad de captar lo que es la vida. La Biología ofrecía un campo de investigación distinto al de la Física y la Psicología. En estas disciplinas los objetos de investigación está ahí, "vorhanden", en expresión germana, objetivables. Se trata de datos que hay que ir estudiando, ordenando, estructurando, conforme a una dialéctica de análisis y síntesis, que lleva, en este campo, a grandes resultados. Pero el estudio de la vida exige captar el *interior* (Innen) de la Naturaleza. El ser viviente tiene intimidad, y ésta no puede ser captada por vía de análisis, como los seres inorgánicos lo son por fisión. De ahí la tan debatida y decisiva cuestión de la posibilidad del conocimiento del *interior de la Naturaleza* (das Innere der Natur).

No es, por tanto, casualidad que tres de los más conspicuos

---

(65) O. cit., p. 9.

representantes de la época en que nació la Biología se interesasen vivamente por esta cuestión: Haller, Goethe, Kant. Los tres, a su modo, colaboraron en la fundación de esta nueva Ciencia. *Haller* niega la posibilidad de penetrar en el interior de la Naturaleza, y *Goethe* critica con una brusquedad desacostumbrada la tesis de Haller:

"Wir denken, Ort für Ort
Sind wir im Innern" (66).

Haller entiende por "Innen" el mundo interno de la Naturaleza viviente que no es captable en magnitudes extensas y mensurables. Goethe, por el contrario, ve con claridad que pensar significa moverse por las profundidades del ser y, consiguientemente, por el interior de la Naturaleza, *bien sabido que los fenómenos son esencialmente expresivos,* pues lejos de reducirse a mera "apariencia" (Schein), son "aparición" (Erscheinung).

Para *Kant,* fiel a su concepción criticista, el interior de la Naturaleza no es cognoscible. Su obra, no obstante, colaboró a la fundación de la nueva Ciencia Biológica, por mostrar el carácter dialéctico de sujeto-objeto, lo cual llevaría, más tarde, a J. v. Uexküll a su teoría del "mundo" (Welt) y del "entorno" (Umwelt).

K. E. von Baer y el genial fisiólogo *Johannes Müller* llevaron a la investigación biológica el modo de pensamiento amplio que exige el estudio de la vida (67). Pero los epígonos de la segunda mitad del siglo XIX olvidaron que la cuestión de si el hombre puede o no captar el interior de la Naturaleza pertenece a los fundamentos de la Ciencia Biológica. *Du Bois-Rev-*

---

(66) "Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist. Zu glücklich, wem sie noch die äussere Schale weist" (Cf. *Die Falschheit menschlicher Tugenden,* pp. 289-290. Gedichte Ed. Hirzel. Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz, t. III, Frauenfeld, 1882).

"Natur hat weder Kern noch Schale.
Alles ist sie
Mit Einemmale" (Goethe, O. C. I., t. III, p. 105).

(67) Véanse las investigaciones de Müller publicadas bajo el título: *Phantastische Gesichtserscheinungen,* y el famoso artículo de Baer: *Welche Auffassung der Natur ist die richtige.*

mond, discípulo de Müller, ya no supo oponer al optimismo materialista de la época más que un resignado "ignoramus et ignorabimus" de inspiración kantiana. Esta actitud decadente fue inspirada, en gran parte, por el complejo de inferioridad de la Biología ante la Ciencia físico-química, complejo que aún ofrece hoy paradójicas manifestaciones, como el hecho de que un biólogo tan caracterizado como Max Hartmann afirme que la Biología no está dispuesta a decir lo que es la vida, y físicos como Jordan y Schrödinger intenten con la mayor decisión explicar el origen de la misma a partir de procesos microfísicos.

Lo grave es que, por ignorar el planteamiento adecuado de los problemas biológicos, no se prestó la debida atención a sus categorías específicas, obstinándose en estudiar la vida con categorías de la Física y de la Química. Intento vano, por no ser la vida un fenómeno mensurable, cuantificable, sino sólo "cualificable", como todo el que encierra un *sentido* y una *significación*. Así se explica que J. v. Uexküll retorne a Goethe, Müller y Baer, y ataque duramente el mecanicismo. Por toda la historia de la Biología cruza la lucha del Vitalismo y el Mecanicismo, expresión de la dificultad de adentrarse en la Biología con sus categorías propias.

H. Driesch constituye el punto de intersección del Mecanicismo y el Vitalismo, como resalta en el carácter ambiguo de su "entelequia", realidad vital superpuesta coercitivamente a un entramado de fuerzas *mecánicas*. Al no poderse liberar de ciertos presupuestos objetivistas de carácter cientificista, tomó los elementos físicos como dados "en sí", y afirmó que la vida debe apropiárselos para dedicarlos a sus fines vitales. Esta inconsecuencia fue objeto de burla por parte de los mecanicistas, pues, evidentemente, la "fuerza vital" no puede reducirse a un "Kausalfaktor". Si quiere apoyarse en hipótesis fecundas, la Ciencia debe elevarse, mediante la "intuición de las esencias" (Wesensschau) al plano en que se da la unidad *superobjetiva* del ser vital. De ahí el carácter decisivo de la pregunta por el "Innen" (68).

A. Wenzl pasa de la Ciencia a la Filosofía y arriesga en su

(68) Cf. E. Grassi-Th. v. Uexküll: o. cit., pp. 123-131.

obra cumbre *Die Philosophie der Freiheit* (69) una teoría analógica de la libertad, que se extiende a todos los estratos del ser. Bajo la influencia de Schopenhauer, pero abierto a una visión más amplia y equilibrada de la realidad, este autor se esfuerza por despertar el sentido del hombre para la diversidad cualitativa del Universo (70). *R. Ruyer* defiende una concepción finalista del ser basada en un realismo integral de los valores (71). *R. Guardini,* guía y mentor de un movimiento de renovación espiritual, se destaca en una época obsesionada por el llamado "nuevo ethos de objetividad" como un poderoso captador de fenómenos expresivos. Su sensibilidad de humanista latino, vertida en los moldes de la problemática germana, dio al movimiento sus obras más luminosas (72), que saben sorprender lo vital en su irreductible unidad y belleza expresiva. La vida es entendida en toda su complejidad, pero con la armonía profunda que se desprende de su alto rango ontológico. Las contradicciones que la Filosofía romántica había resuelto dialécticamente, al modo de Schleiermacher, se convierten, a la luz de esta visión analéctica, en *contrastes* ("Gegensätze"). De este modo, como actitud, la *verdadera objetividad* no se reduce a mero no-subjetivismo, técnica de constatación fría de objetos inventariables, antes significa un ethos de fidelidad incondicional a lo real. En el aspecto entitativo, *rigurosamente objetivo* es para Guardini el ser a cuyo nivel florece el espíritu del hombre.

b) *Método*

Pero lo verdaderamente trascendental para la investigación filosófica es la correlación que estos autores, en su mayoría,

---

(69) Filser Verlag, München, 1947.

(70) Es sintomática su crítica de la interpretación que suelen dar los físicos teóricos del sentido de la ley de indeterminación. A su juicio, no se reduce ésta a establecer una vinculación esencial entre sujeto y objeto, sino que compromete el *modo de ser* de la realidad misma.

(71) Cf. *Néofinalisme,* P. U. F., 1952; *Le monde des valeurs,* Aubier, París, 1948.

(72) Véase, por ejemplo, *Liturgische Bildung,* Mainz, 1923.

han sabido advertir, por exigencia interna de su problemática, entre el nuevo objeto de conocimiento y una concepción renovada, en amplitud y profundidad, de la intuición. Véase, por ejemplo, la teoría de Conrad-Martius sobre la "intuición espiritual" en contraposición a la "sensorial", y la de Guardini sobre la "Anschauung", integrada por la "intuition" y el Begriff" (73). Cuando A. Wenzl (74) afirma que la "moderna Física teórica pide una nueva ontología", que resuelva, por ejemplo, el problema de la complementariedad, la relación de objeto y sujeto, etc., está muy lejos de pensar en un sistema de pensamiento liberado del principio de contradicción —verdadera *contradictio in adjecto*— sino en un método de pensar holista, una "ganzheitsbezogene Haltung" (Guardini), abierta al misterio de la personalidad de los entes. Esta exigencia de un profundo saber intuitivo debe ser vista en contraposición a la retracción y unilateralidad racionalista. Al postular Guardini que se integren en la *Anschauung* las dos series de categorías vitales ("Form"-"Fülle"), es consciente de que exige algo que, lejos de diluir la interna firmeza y unidad de los conceptos, les confiere la solidez que proviene de su plenitud de despliegue. *La "Anschauung" no es sino la capacidad cognoscitiva del hombre puesta a pleno rendimiento para adaptarse a la envergadura de lo real.* Por basarse en la unidad de formas entelequiales —todo vitalismo consciente es constitutivamente jerárquico—, esta amplitud no significa vaguedad de límites, sino elevación a un plano de realidades más elásticas, por más libres y perfectas. Los conceptos de la Nueva Lógica deben ser dialécticos y por tanto aparentemente difusos, pero también analécticos, y participar, en consecuencia, de la unidad superior que procede de la ordenación jerárquica.

Hoy se pide una ampliación y flexibilización de los conceptos (76), no la anulación del principio que es el suelo firme en

---

(73) Cf. *Das Lebendige, Die Endlichkeit der Welt, Der Mensch,* páginas 100-101; *Der Gegensatz,* pp. 173-202.

(84) *Hans Driesch,* pp. 106 y ss.

(75) Cf. J. A. Maravall: *Teoría del saber histórico.* Revista de Occidente, Madrid, 1958.

(76) Cf. Gabriel (Leo): *Logik der Weltanschauung.*

que se asientan. Se trata de no enquistar la mente en esos conceptos rígidos, "festgelegte Bestimmungen" o "Lehrbuchsentenzen", que impiden, según Conrad-Martius (77), acercarse a la realidad "de modo viviente". No de diluir el pensamiento en Dios sabe qué nube de polvo atómico que comprometería instantáneamente nuestra salud mental, pues la vida intelectual del hombre radica en la unidad, que el principio de contradicción salvaguarda. *Lo único que hoy preocupa es dejar de entender lo uno como unívoco, y aprender a captar la armonía de lo complejo.*

El pensamiento científico contemporáneo se halla empeñado, pues, en una doble tarea: ampliar el concepto de objeto y actuar una forma superior de intuición. De ahí la gravedad del problema planteado por la pretendida "in-intuibilidad" de los objetos microfísicos.

4.—La Física contemporánea y el problema de la intuición (78)

Nada más importante en este momento que discutir de cerca un texto decisivo de un científico abiertamente antivitalista: Arthur March. "La física cuántica —afirma— se desarrolló en una línea de creciente *abstracción,* que dificulta extraordinariamente la comprensión de la misma. Este carácter abstractivo fue impuesto por la imposibilidad de captar los sucesos del mundo microfísico por medio de imágenes *intuitivas;* imposibilidad que, a su vez, fue provocada por el hecho de que los

(77) O. cit., p. 95.

(78) Acerca de este problema pueden leerse con gran provecho las actas del Congreso que los "Freuden der Residenz", en unión con la "Schweizer-Verein München", celebraron en Munich, en mayo de 1957. acerca del cambio que se está operando actualmente en el estilo de pensar. Los eminentes especialistas W. Gerlach, A. Portmann, R. Heyer, R. von Salis, F. Bürgi y J. Gebser dieron cuenta, con ejemplar precisión y radicalidad, de los fenómenos de transformación que se observan actualmente en Física, Biología, Psicología profunda, Historia y Derecho. Cf. *Die Welt in neuer Sicht.* Barth-Verlag, München, 1957.

conceptos que nosotros usamos cuando hablamos del mundo macrofísico que nos es familiar no se adaptan al mundo microfísico de las partículas elementales y no son aptos, por tanto, para representarlo. Esto obligó a la Filosofía moderna a realizar un giro radical en su pensamiento y a usar conceptos, que tienen un sentido exactamente precisable en símbolos matemáticos, pero no son interpretables de modo *intuitivo*. La Física actual no es in-intuible e ininteligible para el no profesional porque sus representantes se hayan descuidado en dar una explicación comprensible de la misma; su carácter de extrañeza proviene de la esencia de su objeto, que no permite una descripción intuitiva. Esto sitúa a la Física moderna en una situación de marcado paralelismo con el Arte Moderno, que está en vías de cortar toda clase de relaciones con el mundo objetivo, por haber descubierto vivencias que se substraen a toda representación objetiva. De estas observaciones preliminares se desprende que en el salto de la Física tradicional a la actual (...) no se trata solamente de un aumento del caudal de conocimientos acerca de la Naturaleza. Dar cuenta de esto no implicaría dificultad alguna considerable. Pero, de hecho, lo que aquí tuvo lugar fue el descubrimiento de una tierra desconocida en la Ciencia, cuya investigación exige un estilo de pensar completamente nuevo" (79).

Adviértase cómo empieza el autor relacionando íntimamente la "in-intuibilidad imaginativa" con la "abstracción", sin hacerse cargo de que pisa un terreno minado de equívocos. Si esa inadecuación de lo imaginativo fue provocada por el ansia de tomar conocimiento riguroso de ese ámbito de ser recién des-

---

(79) O. cit., pp. 9-10. Los subrayados son míos. "Estamos al comienzo de una nueva época de la historia humana, afirma K. Friederichs, y por tanto, de una nueva imagen del mundo. Esto significa, como siempre, una enorme ampliación del horizonte espiritual, pero además el acceso a 'nuevas' dimensiones, a lo *suprasensorial*, es decir, significa el comienzo de un saber claro acerca de algo que siempre se presintió; o dicho más exactamente: Lo que los muy versados de todos los tiempos han sabido siempre empieza a ser accesible a todos". Cf. *Selbstgestaltung des Lebendigen*. Cit. por G. R. Heyer, en *Die Welt in neuer Sicht*, p. 57.

cubierto y superior en profundidad y riqueza a los ya conocidos, de aquí se deduce que el nuevo modo de pensar debe caracterizarse por una mayor capacidad de penetración y de fidelidad a lo real. En cuyo caso, nos movemos en el polo opuesto de la abstracción, entendida, como fue usual en el campo antiintelectualista, como un *movimiento de evasión o desarraigo.* Tener que renunciar al apoyo de la sensibilidad para dar al pensamiento la máxima tensión comprehensiva que exige la complejidad entitativa de la región descubierta significa, a lo sumo, que la realidad es demasiado noble ontológicamente para revelar su secreto a las facultades inferiores del hombre, pero no arguye, en modo alguno, un alejamiento de la realidad.

De hecho hoy se observa que los pensadores más sineidéticos, vale decir los de mayor envergadura intelectual, son los más fieles partidarios del pensamiento concreto. Cierto que el pensamiento altamente estructurado es menos *cotidiano* y familiar que el pensamiento plástico-imaginativo, por moverse en un mundo no tan a la mano como el que constituye el objeto de éste. Pero conviene notar que *la complejidad intelectual no indica, de por sí, falta de contacto vital con el objeto de conocimiento. La elaboración intelectual no tiene otro fin que potenciar la capacidad de penetración del hombre en el mundo en torno.* La dificultad estriba en que estamos acostumbrados por la vida ordinaria a pensar en forma de distensión discursiva, espacio-temporal, de carácter más melódico que armónico, y resultan extrañas a nuestro modo ordinario de pensar —que por familiar *parece ser modelo de cercanía a lo real*— las realidades analécticas de complejidad armónica o vertical. Si, como indica March, no podemos captar las realidades microfísicas con imágenes intuitivas ("anschauliche Bilder"), la razón, a mi ver, radica en el carácter unilateralmente melódico de éstas, pues, contra la pretensión de ciertas corrientes del Arte Moderno, las imágenes no pueden substraerse a los moldes de la discursividad (80).

---

(80) Actualmente se esfuerzan los pensadores por ahondar en el conocimiento de la imaginación, como facultad del *relieve intelectual.* Iluminada por el entendimiento, la imaginación penetra en lo *profundo*

Aquí se abre, posiblemente, una vía de solución al problema que nos ocupa. Conviene hacerse cargo de que nos hallamos, como dice Conrad-Martius, ante realidades de cuatro dimensiones, no susceptibles de representación geométrica, debido a la inimaginable movilidad que les confiere su alta calidad ontológica. De ahí la urgencia de una "Real-Ontologie" que precise el estatuto ontológico de estos entes. No basta decir que muestran un carácter "enantiológico" (Guardini) (81), que son "in-objetivas" (Jaspers, Marcel, Heidegger), "in-espaciales" ("unräumlich") e "in-temporales" ("un-zeitlich") (N. Hartmann). Pues, aún no siendo falsas en el fondo, estas expresiones inducen a error por su unilateralidad. Hay que estudiar comprehensivamente el estatuto ontológico de estas realidades, y entender del modo más positivo lo enantiológico como analéctico (82), lo inobjetivo como superobjetivo, lo inespacial-intemporal como supraespacial-supratemporal.

---

de los seres. Fue causa de grandes males haber interpretado la imaginación como una forma de representación *discursivista* de *imágenes sin relieve*. De ahí la contraposición de relato imaginativo y "relato objetivo". Véanse mis trabajos: *Retorno a la unidad,* Rev. "Arquitectura", Madrid, nov., 1961; *¿Es objetivo el "relato objetivo"?* (Punta Europa, diciembre, 1961). *Retorno a lo objetivo*, prólogo a la obra de O.Semmelroth: *Yo creo en la Iglesia,* Edic. Guadarrama. Madrid, 1942.

(81) Cf. *Der Gegensatz.*

(82) La ejemplaridad de la mejor Biología actual consiste justamente en entender como una *perfección inédita* lo que en principio fue comprendido como la *mera negación de lo positivo*. Este giro vertical de signo jerárquico es traducido por los vocablos "über", "trans", "meta", "super", "ana", etc. Léanse a esta luz los trabajos ya citados de K. Friederichs, Conrad-Martius y Wenzl. De A. Portmann revisten especial interés: *Das Tier als soziales Wesen,* Rhein, Zürich, 1953; *Biologie und Geist,* Zürich, 1956; *Die Biologie und das Phänomen des Geistigen,* Rhein Verlag, Zürich, 1947; *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen,* Basel, 1951 [2].

La actitud jerárquica de este autor resalta de modo singular en su obra *Zoologie und das neue Bild des Menschen* (Rowohlt Verlag, Hamburg, 1956), que culmina en la frase siguiente: "Sólo comprenderá profundamente el desarrollo humano el que vea en cada una de sus etapas el devenir (Werden) de un hombre, de un organismo dotado de una singular posición vertical, y del privilegio de una conducta abierta al mundo, y a la vida social de cultura que posibilita el lenguaje"

Es sintomático que March aluda a la llamada revolución del Arte Moderno para aclarar la situación de la Física, porque, habida cuenta de la confusión que reina en el campo de la creación artística, lo único que puede haber pretendido sugerir es la semejanza en el proceso de in-objetivación. Pero aquí surgen las dificultades, pues el problema consiste en examinar si el descubrimiento de realidades "no-objetivables" justifica o no la evasión del mundo "objetivo". A todas luces, se está sacando un partido abusivo a la ambigüedad de este vocablo. Pues una vez perdida la seguridad de lo "objetivo", se cede fácilmente a la tentación de acudir al mundo inestable de lo "subjetivo", con sus abisales peligros.

Ha llegado la hora, sin embargo, en Estética y en Física, de denunciar el escamoteo realizado (83). La existencia de realidades inaccesibles al conocimiento "objetivo" (léase *objetivista*) no debe ser pretexto para desvincularse del mundo "objetivo" (léase *real*), acogiéndose al reino de la veleidad "subje-

---

(p. 80). En el parágrafo titulado *Menschliche Eigenart* (pp. 102-105) reprocha a la Biología su tendencia a tomar por módulo las formas de vida vegetal y animal, embotando con ello el "sentido para la misteriosa jerarquía del poder que encierra el espíritu". Adviértase la nueva actitud que alienta en el párrafo siguiente: "In unserem Altwerden äussert sich sehr eindringlich ein allgemeines Kennzeichen unserer Eigenart, die gesteigerte Individualität, die Ausprägung der Sonderart des Einzelnen. Gerade dieser Erscheinung gegenüber versagt die biologische Betrachtungsweise sehr oft, da sie, geschult an der Erforschung von Pflanze und Tier, dem Typischen, dem Allgemeinen besonderes Gewicht verleiht" (p. 103). *Portmann se esfuerza por estructurar una Biología a la medida de lo humano.* Cf. *Biologie auf dem Wege zur Anthropologie* en *Studium Generale,* Heft 7, sept., 1956, Jhg. 9, páginas 343, 350.

(83) Recuérdese la polémica suscitada por la obra de J. Sellmayr: *Verlust der Mitte* (Salzburg, 1948, 1953 [6]), en torno al desarraigo del arte Moderno. Cf. *Revolution der modernen Kunst,* Rowohlt Verlag Hamburg, 1955.

Sobre la importancia decisiva de la "objetividad" (léase realidad) de la obra de arte, véase: J. Maritain: *Creative Intuition in Art and Poetry* (A. W. Mellon Lectures, 1952); E. Gilson: *Pintura y realidad,* Aguilar, Madrid, 196 , y F. Pérez Gutiérrez: *La indignidad en el Arte sagrado* (Edic. Guadarrama, Madrid, 1961).

tiva" (léase *no objetiva-real*). Claro está que esta ascensión a lo subjetivo es interpretada como una liberación de las trabas de lo objetivo. Lo cual nos hace fundadamente sospechar que *el culto a lo subjetivo no es sino la expresión unilateral del primado de lo superobjetivo recién descubierto.* De tal forma que cuando artistas y científicos se percaten de que la vida del espíritu, lejos de desarrollarse en el ámbito de reclusión a que alude el vocablo *subjetivo,* se da en una constitutiva distensión, en que no rigen las categorías espaciales de "dentro-fuera", se iniciará una era de auténtica y equilibrada libertad.

A pesar, pues, de sus deficiencias metodológicas, A. March se hizo cargo de la situación en sus rasgos esenciales: el descubrimiento de un nuevo ámbito de realidades (los "campos", *Felder*) (84) y la necesidad consiguiente de un método adecuado a las mismas (85).

Ahora bien. Vistas las cosas con hondura, se observa que *este descubrimiento fue realizado ya con el nuevo método.* Se trata de una especie de interacción dialéctica que explica la dificultad que entrañan los cambios trascendentales en la historia del pensamiento. Por temor instintivo a la complejidad de este modo de pensar, la mayoría de los pensadores prefieren desglosar los ámbitos, y preguntarse por el método una vez afianzados en el conocimiento del objeto. Pero no sólo esto, sino que metodológicamente su ideal consistiría en explicar este extraño mundo recién hallado con las leyes clásicas, cuyo carácter de cotidianeidad y condición lineal, no dialéctica o sineidética, les valió el confiado calificativo de "intuibles" (anschaulich) (86).

El intento de March consiste en demostrar la imposibilidad radical de facilitar una explicación "intuible" de lo microfísico. "Intuible" es, a su juicio, lo que puede ser explicado con leyes de la Física clásica. Lo cual no indica que sean éstas visibles sensorialmente, sino que se hallan más en la línea de nuestro modo cotidiano de pensar, distendido discursivamente

(84) O. cit., p. 116.
(85) O. cit., pp. 96, 99.
(86) O. cit., p. 129.

a lo largo del curso temporal. No se olvide que los contrastes, las presuntas antinomias, la "polaridad" (De Broglie) de lo real dieron al pensamiento un carácter esforzado, aparentemente *antinatural.*

El problema de la "intuibilidad" viene a resolverse, a mi entender, en el de la dialéctica de discurso e intuición, o si se quiere, de pensamiento analítico y pensamiento analéctico. Posiblemente, esta interpretación nos da la clave para resolver este crucial problema.

A juicio de March (87), las leyes de la Nueva Física son completamente "in-intuibles". C. F. von Weizsäcker afirma lo contrario. Ambos, sin embargo, dicen, a mi ver, lo mismo, pues March entiende como "intuible" lo no dialéctico, lo discursivo, y Weizsäcker lo que tiene a la base algún modelo sensorial que

---

(87) O. cit., p. 97. Heisenberg insiste a menudo en la necesidad que tiene la Microfísica actual de renunciar "a la intuición y a la objetivación". (Cf. *Die moderne Atomtheorie — die bei der Entgegennahme des Nobel Preises 1933 in Stockholm gehaltenen Vorträge — von W. Heisenberg, E. Schrödinger, P. A. M. Dirac,* Hirzel Verlag, Leipzig, 1934, página 18). El objeto de la Ciencia es *demasiado complejo* para ser *intuible* al modo de las realidades que se dan discursivamente a lo largo del espacio y del tiempo, y está *demasiado ligado* al sujeto cognoscente para ser *objetivado* como un mero polo intencional de un acto de observación espectacular. El problema de la *inintuibilidad* está estrechamente vinculado al de la indeterminación. "... La determinabilidad de los procesos sólo existe en la medida en que éstos pueden describirse con los conceptos de la física clásica." Para aclarar "el carácter no intuitivo de la moderna física atómica", alude Heisenberg al hecho paradógico de que el "hacer chocar entre sí con grandes energías a las partículas elementales (...), las partes producidas en el choque no son más pequeñas que las partículas elementales descompuestas". Fenómeno fundado en la correlación de energía y masa que nos revela la complejidad e interna elasticidad de lo real (Cf. *El hombre y el átomo,* Edic. Guadarrama, pp. 94-5). La inintuibilidad de la Física moderna se basa en el carácter constitutivamente "dialéctico" o polar del objeto y método de conocimiento. De modo análogo decía F. Ebner, que la existencia personal es *inobjetiva* en el sentido de que no es un objeto inanimado, impersonal y cerrado en sí, sino que siempre se realiza en el tránsito vital del yo al tú. Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten.* Véase Th. Steinbüchel: *Der Umbruch des Denkens.* Pustet Verlag, Regensburg, 1936, p. 85.

apoye a la imaginación. De hecho, el fenómeno de la luz, por ejemplo, presenta dos esquemas: la onda y el corpúsculo. Ambos son representables (anschaulich) con la imaginación, no sólo con los sentidos, de modo lineal, a-dialéctico. Lo que no es factible es representar ambos *a la vez* de modo imaginativo. La cuestión se centra, pues, en la condición *dialéctica* del pensamiento. Por eso dice Weizsäcker que estos modelos son "anschaulich", pero no "objektivierbar"; no son objetivables como entidades independientes debido a su carácter complementario.

Decididamente, "la Anschaulichkeit no es concepto claro" (88). Retengamos, por el momento, que no significa *representación visual*, pues los conceptos que ofrecen un mínimo de contenido representable son considerados como "intuibles". En mi opinión, la representabilidad de los conceptos afecta, más que a la visualidad de los contenidos, a la condición dialéctica o lineal-discursiva de los mismos. Si se considera como *normal* en el hombre el pensamiento discursivo que se constituye a través de perfiles perspectivistas ("Abschattungen", Husserl), el pensamiento sineidético exigirá necesariamente un *esfuerzo especial,* rompiendo con ello el ritmo ordinario de la actividad mental del hombre, que se sentirá como falto de apoyo. "Voir d'une vue" (Pascal), pensar todo a un tiempo, sineidéticamente, conforme exigen las realidades irreductibles ("unzerlegbare") da una inevitable sensación de inseguridad, de que no se hace pie.

Esto lleva a March a decir que lo decisivo aquí es la *costumbre* (89). Por el hábito de explicar la realidad resolviéndola en elementos yuxtapuestos causalmente se considera como "intuible" una explicación cuando reduce un proceso a movimientos elementales. Así sucede con la teoría de Maxwell sobre la electricidad y el magnetismo, pues aun no siendo mecánicos los conceptos que emplea, son familiares, "entran por los ojos": la electricidad, por ejemplo, es concebida como una "corriente de electrones", algo dinámico, discursivo. Nada extraño que la invención de campos *supraespaciales,* o de cuatro dimensiones

(88) O. cit., p. 98.
(89) O. cit., p. 98.

(Conrad-Martius) haya operado un cambio radical en el estilo de pensar (90).

A la vista de esto, March se acoge a una definición provisional: Una teoría es "in-intuible" cuando los conceptos que maneja no son de la Física clásica (91). Weizsäcker, por su parte, hace notar (92) que "se llama 'intuible' a la Física clasica porque describe los fenómenos físicos como estados de realidades que se dan en un espacio tridimensional, y como mutaciones de estos estados en un tiempo monodimensional y objetivo". La Física clásica, agrega, traduce a nivel científico el modo de ver vulgar.

A mi juicio, tal vez lo más útil y exacto sea afirmar que se llama "intuible" al objeto de conocimiento cuyo carácter lineal y discursivo ofrece un apoyo al pensamiento por ser más fácilmente imaginable.

La "intuibilidad", como estilo fácil de pensar, *hizo crisis a una con el monocultivo univocista de las realidades cuantitativas. Una exigencia de analogía y jerarquía se impuso en la investigación, a medida que un estudio fiel de la realidad fue abriendo al conocimiento el ámbito de realidades cualitativamente irreductibles* (93).

Esto nos autoriza, sin duda, a sacar la conclusión de que *el conocimiento de lo superobjetivo es tan "intuitivo" como el*

---

(90) O. cit., p. 57.

(91) O. cit., p. 98.

(92) O. cit., pp. 81, 82.

(93 Las mejores mentes de la Ciencia actual destacan la complejidad de la nueva *Imagen de la Naturaleza* (Weltbild) que hoy se impone. "La ley que rige los acontecimientos naturales —afirma Planck— es más rigurosa y mucho más estricta que lo que nosotros imaginamos hoy, cuando decimos de un acontecimiento que es la causa de otro. Nuestro concepto se limita aquí a un acontecimiento 'único', producido en una sección única del tiempo. Está separado del proceso total. El procedimiento grosero que nos sirve actualmente en la aplicación del principio de causalidad es completamente superficial. La física de los 'quanta' nos pone en presencia de operaciones muy complicadas. Para salvar el atolladero es necesario ampliar y revisar nuestra noción de causalidad." (Planck: *¿Determinismo o indeterminismo?* Ed. Cuatro Pliegos, Madrid, 1947; pp. 118-19.)

de lo objetivo. El criterio de la "in-intuibilidad" no sirve, por tanto, para calificar las realidades superiores que descubre la Ciencia, pues, en el fondo, se *trata de tipos distintos de intuibilidad.* Es cuestión de "costumbre", como decía March, o más bien de *ritmo intelectual.* Adaptarse a este ritmo es hoy día la tarea más urgente de la Metodología científica, que debe armonizar la firmeza del Realismo con la movilidad y espíritu creador del Idealismo.

Que lo decisivo en esta cuestión estriba en la condición superobjetiva de las nuevas realidades estudiadas por la Ciencia actual se desprende de la distinción que hace Weizsäacker entre Física clásica como "Weltbild" y como "Forschungsmethode" (94). De la Física en cuanto "Weltbild" (imagen del mundo) afirma que "da por supuesto que todo lo no percibido debe tener —al menos en sus aspectos esenciales— las mismas propiedades que lo percibido. Se trata de una hipótesis, y por cierto, según la Física actual, una falsa hipótesis" (95).

A mi ver, lo que impugna aquí Weizsäcker es el *ethos univocista* de la Física clásica, que por moverse en un campo de objetividades, y carecer consiguientemente de la necesaria elasticidad mental, atribuía carácter de *realidad objetiva absoluta* a todo objeto de investigación experimental. Desde esta actitud univocista y lineal, la complementariedad de los fenómenos microfísicos no puede ser vista sino en forma dilemática: *o* es verdadero el modelo "onda", *o* lo es el de "corpúsculo". Ambos *a la vez* parecen insostenibles. La Física moderna, por el contrario, admite diverso comportamiento en la realidad, complejidad y aparente contradicción, porque su objeto de estudio es constituído por *realidades con volumen,* a diferencia del carácter monodimensional del objeto de la Física clásica. Por eso habla Conrad-Martius de realidades de cuatro dimensiones. El hecho de que un electrón sea onda y corpúsculo a la vez indica que *está* en el espacio y *domina* el espacio al mismo tiempo: condición esencial de lo superobjetivo. De ahí arranca la teoría

---

(94) O. cit., p. 82.
(95) O. cit., p. 82.

de la libertad de Alois Wenzl, basada en la analogía de la superobjetividad.

Weizsäcker llega a una teoría de compromiso, diciendo que la Física moderna no pierde la intuibilidad —pues ambos modelos, onda y corpúsculo, conservan su vigencia—, aunque sí la "Objetivabilidad" —Objektivierbarkeit—. *No es problema*, pues, *de falta de penetración sensorial, sino de tensión mental sineidética. Falla la Lógica de objetos, y se afirma la exigencia de una Lógica de realidades complejas*, dotadas de una cierta personalidad (96). Inequívocamente, confiesa Weizsäcker (97), la Física tiende de por sí a explicar la realidad reduciéndola a sus elementos, que son invisibles al sentido. Pero al triunfar el estilo mecanicista de la primera Física, se pretendió representar sensiblemente lo suprasensible, como si fuese accesible a los sentidos (es sintomático el intento de Bohr de representar plásticamente la estructura del átomo). Esta posibilidad es negada, sin embargo, por la Física actual. *La exigencia de intuibilidad parte*, pues, *del monismo univocista.*

A través de todas las luchas y diferencias de vitalistas y mecanicistas, una idea quedó perfectamente clara en el ambiente científico actual: *la necesidad de ampliar el concepto de experiencia.* En ello coinciden aun los pensadores de tendencias sensiblemente opuestas, como Alois Wenzl y Arthur March (98). La descripción hecha por Carus de la presencia en los seres vivos de una idea, tipo o imagen (Bild) que preside

---

(96) O. cit., p. 30. Léase entre líneas el siguiente párrafo: "Propiamente hablando, la intuición espacio temporal no falla, pues nosotros no sabemos del átomo sino los resultados de mediciones espacio-temporales. Tampoco falla, como se ha pensado a causa del principio de indeterminación, la ley causal; pues por medio de cada experimento creamos nosotros cadenas cerradas de causalidad. Lo que falla es, más bien, la inclusión de cada una de estas intuiciones fragmentarias y cadenas causales en un modelo *objetivo* del proceso; falla la 'objetivabilidad de la Naturaleza'. *Antes se podría hablar, tal vez, del fallo de la categoría de sustancia; quizá se debería hablar más bien de la necesidad de adaptar a la nueva situación nuestra lógica inspirada en nuestro modo de pensar sobre objetos*". O. cit., p. 30. Los subrayados son míos.

(97) O. cit., p. 29.

(98) Cf. A. Wenzl: *Hans Driesch...*

la formación de su figura (Gestalt) impresiona a los físicos, según testimonio de Weizsäcker. Lo cual no es extraño, a mi entender, pues ello supone la irrupción en el campo confiado de la Física clásica de un nuevo tipo de realidades que exigen un método nuevo de pensar: lo superobjetivo. Por eso formula este físico una pregunta que hace algún tiempo hubiera sido incomprensible en un científico: "¿Explica adecuadamente la Física la formación de los cristales? ¿O hay que admitir, más bien, una idea, tipo o imagen del cristal que preside y dirige dicha formación?" El autor se inclina a lo segundo (99), por tener, como Emmrich, sentido metafísico y querer llevar a cabo una especie de "Realontologie" (100) que explique, además del cómo, el porqué de la formación de las formas (Gebilde) físicas, que no por ser inferiores a las biológicas carecen de una idea rectora. Esta intuición preside toda la doctrina de Wenzl sobre la libertad de los seres.

Posiblemente no se logrará la teoría sólida de la unidad de las Ciencias que hoy se busca con tanto empeño (101) mientras no se estructure una doctrina analógica de lo superobjetivo. Pues, a mi juicio, *el objeto y el método de cada Ciencia viene determinado primariamente por el tipo de superobjetividad que caracteriza al estrato de ser objeto de investigación.* Según lo cual, la diferencia que media entre las distintas disciplinas no procede únicamente del diverso método de investigación, contra la opinión de Weizsäcker, para quien "no se debería distinguir entre objetos animados e inanimados, sino entre las fuentes de conocimiento de la Física pura y las fuentes de conocimiento de que disponemos en el contacto con seres netamente vivos".

5.—Univocismo y analogía

Es del mayor interés para mi tesis destacar una sugerencia que hace Weizsäcker después de consignar el fallo de la cate-

(99) O. cit., p. 19.

(100) Ibid., p. 20.

(101) Cf. Victor Kraft: *Studium Generale,* sept., 1956, Heft, 7, página 333.

goría de sustancia y la necesidad de elaborar una Lógica *no-objetiva*. "Tal vez —escribe— se encuentre en la Filosofía del Idealismo alemán, que conoció la limitación del concepto de objeto por la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, parte de la estructura lógica necesaria para el estudio de estos problemas" (102).

En efecto, la preocupación de los físicos se dirige a hallar un método que dé solidez a su pensamiento, una vez perdida, no la "intuibilidad", sino la "objetivabilidad" de los fenómenos naturales sometidos a la investigación. Si el sujeto ejerce al investigar influjo sobre el objeto, desvirtúa sus propias observaciones. Asimismo, al convertir lo subjetivo en objeto de conocimiento, el Idealismo tiene que habérselas con ese coeficiente de difracción que experimenta el conocimiento al volverse sobre sí mismo.

Wenzl y Conrad-Martius, dos filósofos bien impuestos en el conocimiento de la Ciencia, postulan un planteamiento radical, por más ontológico, de esta cuestión. "Para explicar —afirma Wenzl (103)— los fenómenos moleculares, atómicos y elementales, no bastan las representaciones y leyes de la llamada Física clásica. Atomos y moléculas son de por sí figuras complejas (ganzheitliche Gebilde), en cuya conservación, cambio y determinación juega papel decisivo una de las constantes universales más importantes: el llamado *cuanto de Plank*." Y después de aludir al "principio de indeterminación" de Heisenberg, agrega: "Pero tampoco es, como muchos físicos teóricos creen o parecen creer, al menos a juzgar por sus expresiones, que se trate solamente de una pura 'relación de sujeto-objeto': Al intentar captar una de ambas cantidades 'complementarias', hacemos imposible captar al mismo tiempo la otra, lo mismo que un psicólogo no se puede observar a sí mismo, sin alterar su estado o sus procesos anímicos (...). Esto (o al menos solamente esto) no es lo que aquí sucede, pues las mismas ecuaciones y expresiones, que valen para nuestros experimentos arbitrarios, deben valer también sin ellos; también la Naturaleza

(102) O. cit., p. 30.
(103) O. cit., p. 104.

produce profundas escisiones, no sólo el físico; también la Naturaleza hace que choquen rayos de luz con corpúsculos, no sólo el investigador; en realidad, la investigación microfísica no sería investigación de la 'Naturaleza' si no tuviese por objeto más que la relación sujeto-objeto." "Queda, por tanto, la alternativa: o bien 1, objetivamente todo lo que sucede está plena e inequívocamente determinado, ambos componentes complementarios están bien perfilados, y para nosotros será siempre un enigma el origen de la relación heisenbergiana de indeterminación (...); o bien 2, cogemos el 'principio de indeterminación' por la palabra y vemos en la indeterminación una consecuencia de la *indeterminación objetiva misma.*" "La Física teórica no está en disposición de decidir esto. Pero si nos acogemos a la segunda parte del dilema, *ello significa que en los procesos atómicos elementales se admite una cierta dosis de libertad.* En apoyo de esta concepción se puede aducir, no como prueba, pero sí como apoyo, el hecho de que actualmente la última palabra de la Física la constituyen las ecuaciones de probabilidad, en las que vuelve a aparecer de modo decisivo la constante h, el cuanto de acción, o si queremos, la constante de indeterminación; es decir, el hecho de que las últimas afirmaciones de la Microfísica no se refieran a realidades actuales, sino posibles" (104).

Confróntese esta actitud con la de los pensadores actuales que se muestran sensibles a una historificación de la Ciencia. "Una de las cosas —escribe J. A. Maravall— que con mayor asombro halla aquel que desde otros campos se asoma a contemplar tímidamente el panorama actual de la Ciencia, es el reconocimiento de un proceso de historificación que los investigadores del presente, sirviéndole de guía, le señalan en un doble aspecto. En primer lugar, se observa *un fenómeno de historificación del mundo natural...*" (105). "En las construc-

---

(104) O. cit., pp. 104-105. Véase acerca de esta cuestión: R. Paniker: *Ontonimia de la Ciencia.* Edit. Gredos. Madrid, 1961, pp. 275 y ss. El subrayado es mío.

(105) J. A. Maravall: *Teoría del saber histórico* Rev. de Occidente, Madrid, 1958.

ciones teóricas más arriesgadas el principio de irreversibilidad aparece como principio fundamental en la concepción del Universo, de modo que éste no se muestra ya como una máquina en el sentido clásico, sino como una máquina que, guardando el recuerdo de su acción, es capaz de corregirse a sí misma y trazar su futuro" (106). "Con el principio de la entropía —afirma V. Redano— el tiempo se inserta en el proceso físico, el mundo físico se sujeta al tiempo, es susceptible de envejecimiento, adquiere un pasado" (107). "Uno de los más curiosos fenómenos intelectuales que se han producido desde hace medio siglo en el dominio del pensamiento científico —escribe Teilhard de Chardin— es ciertamente la gradual e irresistible invasión de la Físico-química por la Historia. Los primeros elementos de la materia cambian su condición de un cuasi-absoluto matemático por la de una realidad contingente y concreta..." (108). La idea de que la Historia de la Física no sea Física merece una revisión, afirma Maravall (109). "Conforme nuestro ojo mental alcanza distancias cada vez más cortas y tiempos cada vez más breves —escribe Schrödinger—, encontramos que la Naturaleza se comporta de una forma tan completamente distinta de la que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro alrededor, que no puede ser jamás 'verdadero' ningún modelo conformado de acuerdo con nuestras experiencias a gran escala. Un modelo completamente satisfactorio de este tipo no es sólo prácticamente inasequible, sino ni siquiera imaginable. O, para ser más precisos, podemos, por supuesto, concebirlo; pero de cualquier modo que lo concibamos es erróneo" (110). Después de citar este pasaje comenta Maravall: "Si, pues, con pasar, en la Naturaleza, de lo grande a lo pequeño; si en una misma naturaleza el paso de lo macroscópico a lo microscópico inva-

---

(106) O. cit., p. 41.

(107) Cf. Artículo *Física e filosofía,* en la revista *Responsabilitá del sapere,* VII, 35-36, pp. 428 y ss., cit. por Maravall, o. cit., p. 49.

(108) Cf. *Le groupe zoologique humain,* cit. por Maravall, o. cit., página 42.

(109) O. cit., p. 43.

(110) Citado por Maravall, o. cit., p. 45.

lida los modelos interpretativos que hayamos podido construir, mucha mayor tiene que ser la inadaptación de aquéllos cuando a la realidad a considerar añadamos el elemento dramático, hecho de voluntad y destino, que es el hombre" (111).

Salta a la vista que la crisis de principios es provocada por el descubrimiento de realidades mucho más complejas que "los cuerpos *visibles* y *palpables* de nuestro alrededor", descubrimiento que invalida "el principio de que un esquema único sirva para todo saber que pretenda presentarse como ciencia empírica". El descubrimiento en Física y Biología de zonas de ser nuevas, esencialmente irreductibles a las ya conocidas, asestó un rudo golpe al espíritu univocista y, por consiguiente, al pensamiento discursivista, no analéctico. Este impacto se echa de ver en la pasión que alienta en la disputa en torno al vitalismo. Véanse por una parte las obras de Max Hartmann, A. March, Bertallanffy, etc., y por otra, las de J. von Uexküll, Driesch, Woltereck, Spemann, Conrad-Martius, Wenzl, Schubert-Soldern, Ruyer, Hengstenberg, etc.

La intransigente actitud univocista es desplazada por un ethos de comprehensión analógica y analéctica. "La Ciencia física —nos dicen hoy sus propios cultivadores— no vale para todas las zonas de la realidad." "Y si esto sucede así dentro del mismo mundo físico y con referencia a sus diferentes regiones, ¿cómo no tiene que caer por su base todo intento de asimilación o de aplicación de aquél por parte de las ciencias humanas?" (112). "En cambio, las formas de pensamiento surgidas del desarrollo de la física de los corpúsculos —nos ha dicho algún físico— son suficientemente amplias para dejar sitio a los diferentes aspectos del problema de la vida del hombre y de la sociedad y a las direcciones de la investigación orientadas en ese campo" (113). "Ante la (...) mayor flexibilidad teórica de la nueva física, podemos afirmar que resulta ahora mucho más comprensible el que, junto a los fenómenos que estaban ya dentro del campo científico, se ofrezcan los de otras regiones de

(111) O. cit., p. 44.
(112) O. cit., p. 46.
(113) O. cit., p. 46.

la realidad que penetran también bajo las formas ensanchadas de la ciencia: los procesos históricos" (114).

Evidentemente, Maravall se encuentra ante una nueva región de la realidad que da un rotundo mentís a la unilateralidad metodológica de la Ciencia positivista. Pero no acierta a precisar su estatuto ontológico. Pues aun cuando critica enérgicamentes las extrapolaciones metodológicas del Cientificismo, no hace el debido hincapié en la *condición abiertamente superobjetiva* de las realidades cuyo descubrimiento provocó la crisis actual. Entiende lo no-objetivo, a modo de Weizsäcker, como un objeto de conocimiento que se da en esencial vinculación al sujeto cognoscente (115). Por eso no logra echar pie a tierra en el mundo recién descubierto, limitándose a consignar lo siguiente: "Esa estupenda experiencia es el contenido del llamado 'principio de indeterminación' de Heisenberg. Hay una realidad tan realidad, que a fuerza de serlo ha presionado, ha instado al investigador a abandonar su más absoluto principio; hay una realidad de hechos que no son mensurables, o por lo menos, una realidad que no se sujeta a medición más allá de un límite. Puede, pues, haber realidad que no sea mensurable y, por tanto, todo un campo de hechos que no pueden ser medidos y que no por eso dejan de ser reales" (116).

Esta laguna no le impide, sin embargo, advertir certeramente el signo positivo que afecta al nuevo modo no-objetivista de pensar, impuesto por el plano entitativo descubierto (117). Hace suya la opinión de Heisenberg, según la cual la reducción del ámbito de aplicación de las formas objetivistas de pensamiento hará "más fácil incluir modos de pensar que han nacido en contraposición al ideal de conocimiento de las ciencias naturales exactas en una noción amplia y, sin embargo, unitaria y lógicamente elaborada, de Ciencia" (118). "Es imposible fun-

---

(114) O. cit., p. 46.

(115) O. cit., p. 49.

(116) O. cit., p. 49. Nótese que Maravall entiende el principio de indeterminación al modo usual entre los físicos, no en el sentido "real-ontológico" que postula Wenzl, según hemos visto.

(117) O. cit., p. 49-50.

(118) O. cit., p. 50.

damentar exclusivamente en el conocimiento científico las opiniones o creencias que determinan la actitud general ante la vida" (119).

El cambio de método que impone el estudio de lo microfísico quebró la soberanía omnímoda del método científico clásico, fundado sobre el modelo de lo macrofísico. Ante los científicos desconcertados empezó a imponerse la vieja idea de la analogía: a diversos modos de ser corresponden diferentes métodos de conocimiento. *El calificativo mágico de "científico" deja de ser, pues, privativo de método alguno particular.* "Con la nueva Ciencia ha vivido el hombre una colosal experiencia de liberación" (120).

Esto abre la posibilidad de estructurar un conocimiento histórico de categoría científica. Maravall se hace cargo de ello, y acude a uno de los conceptos más familiares en la Física cuántica —la complementariedad— para dotar al método histórico de la flexibilidad y rigor que exige la Ciencia actual. La fecundidad del estilo comprehensivo de interpretación de los fenómenos históricos lo afirma en la rectitud de su orientación y lo decide a acuñar "el principio histórico de complementariedad" (121). A mi juicio, esta posición está plenamente justificada, pero la razón radica en algo muy profundo que el autor no explica debidamente: la condición (analógicamente) *superobjetiva* del objeto de la Microfísica, la Biología y la Historia. Siguiendo a Ortega, afirma que "no hay un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se piensa... Hay tantas lógicas como regiones objetivas (...). Es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas" (122). Siendo esto así, era de esperar que consagrase serios esfuerzos a precisar el estatuto ontológico de los objetos de la Física y de la Historia, con vistas a descubrir *dialéctica-*

(119) O. cit., p. 51.
(120) O. cit., p. 37.
(121) O. cit., p. 60.
(122) O. cit., p. 57.

mente, según la conocida teoría de Goldstein (123), el método correspondiente a cada uno de ellos. De hecho, no obstante, se limita a estudiar el objeto de la Historia, el llamado "hecho histórico". Pero lo grave es que, por carecer de la amplia perspectiva que confiere la teoría analógica de la superobjetividad, no acierta a ver la fuente de la imprescindible unidad que hace de los acontecimientos humanos un objeto de la Ciencia histórica (124), y esto le obliga a acudir al socorrido recurso de la subjetividad, tiñendo así los estudios históricos con un matiz ético (125), que sin una concepción equilibrada y bien estructurada de la dialéctica de conocimiento y amor no es sino raíz de muy peligrosos equívocos, que pueden comprometer gravemente el carácter científico de esta disciplina.

---

(123) Cf. *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine.* Gallimard, París, 1951, pp. 7 y ss. Convendría meditar bien estos párrafos: "No creo equivocarme al decir que, hasta el presente, cada vez que se ha intentado comprender la vida se ha ido de lo 'inferior' a lo 'superior'. Se estaba imbuído de la idea de que las clases de los seres vivos forman una escala cuyos peldaños inferiores están representados por seres de estructuras y funciones relativamente simples, de los cuales los seres superiores no se distinguen sino por una estructuración más diferenciada. Se intentó, pues, estudiar primero los fenómenos 'simples' y elevarse, a partir de ellos, hasta el análisis de los 'superiores' más 'complejos' (...). En la exposición que vamos a hacer de los fenómenos de la vida, intentaremos seguir el camino inverso. Tomando al hombre como punto de partida, intentaremos comprender, a partir de su comportamiento, el de los otros seres vivos; (...) por la razón fundamental de que, a lo largo de sus investigaciones, el autor no ha encontrado un concepto más equívoco que el de simplicidad" (pp. 7-8). "En la medida en que aparezca distintamente el objeto de nuestra investigación, se manifestará necesariamente el método que nos permitirá alcanzarlo. Hay correlación entre objeto y método" (p. 13).

(124) También en Ortega, como veremos, echamos de menos un estudio sistemático de la "vida".

(125) O. cit., p. 202. "La observación de los hechos históricos depende del vivir mismo del historiador, que configura a aquellos. No cabe, es cierto, en ningún caso, la experiencia pura e independiente del sujeto, la experiencia entendida como un recipiente en el que se recojan los hechos objetivos, cuya determinación sea impersonal. La experiencia histórica está integrada por hechos psíquicos que se dan en la vivencia, en el interno experimentar de nuestro existir" (p. 96).

En el fondo, esta insuficiencia está motivada por la nefasta influencia de los esquemas fáctico-ideal, empírico-irreal, objetivo-subjetivo. No por azar comienza el capítulo decisivo acerca de "la noción de hecho histórico" con estas frases: "...La Historia es una Ciencia de *hechos*". "...Los problemas referentes a su concepto y método entran de lleno en la esfera de los que corresponden al grupo de las Ciencias *empíricas*." "La obtención de lo *real*, y solamente esto debe constituir su finalidad." "Pero una vez reconocido así, preguntémonos: ¿qué es un *hecho*, y especialmente un *hecho histórico*? ¿Qué es, para la Historia, *lo real* y cómo nos es accesible esa instancia de lo *real*? ¿Qué sentido dar a esa programática reducción a *'solamente lo real'*?" (126). Con estas cuestiones se debate el autor a lo largo de este capítulo y de toda la obra. Abundan las ideas y sugerencias fecundas y se roza incluso, en muchas ocasiones, el plano de lo superobjetivo, sobre el que, implícitamente, se mueve todo el trabajo; pero falta el *estudio temático* de *la superobjetividad del objeto específico de la Historia.*

6.—Superación de las antinomias por vía de elevación

Se observa en el pensamiento físico cierta retracción ante el carácter ontológico de la realidad. De sistema de cosas, en Aristóteles, pasa la Naturaleza con Galileo a ser mera determinación matemática de fenómenos que varían, y hoy se reduce a distribución de observables. Según Aristóteles, la Física investigaba las causas de la Naturaleza; con Galileo se redujo a medir matemáticamente los fenómenos; a partir de Heisenberg y Dirac, no es sino cálculo estadístico de mediciones sobre observables (127).

---

(126) O. cit., p. 63. Los subrayados son míos.

(127) Cf. X. Zubiri: *Naturaleza, Historia ,Dios,* Edit. Nacional, Madrid, 1959, p. 277. Sobre el "realismo" del conocimiento físico puede verse: Max Planck: *Positivismus und reale Aussenwelt,* en *Wege zur physikalischen Erkenntnis,* Hirzel Verlag, Leipzig, 1933, pp. 208-232. C. F. Von Weizsäcker: o. cit., pp. 91-98, E. Schrödinger: *La idea fundamental de*

Esta actitud, a mi ver, no responde necesariamente a desinterés por lo real, sino a una conciencia más clara de su complejidad. De hecho, en cada una de estas fases, el físico no hacía sino *tomar distancia,* a fin de ganar la perspectiva necesaria para ver de conjunto la complejidad de lo real. La última aparente reducción del cómpito de la Física se debe al principio de indeterminación. Y ya son numerosos los pensadores que lo anuncian como la apertura a un mundo nuevo de realidades. El hombre se aleja aparentemente de la naturaleza a medida que capta su profundidad: *he aquí el sentido fecundo de la crisis de la intuición,* que, a mi juicio, no es sino la crisis del pensamiento racionalista discursivo. Georges Vallin afirma: "La indeterminación, es decir, la imposibilidad de vincular un 'fenómeno' a otro 'fenómeno' no puede ser sino el reverso de *una 'determinación' de un orden más profundo,* que vincula el fenómeno a una *realidad no-fenoménica,* que llamaremos 'forma' (128) o esencia (129), y cuya causalidad 'esencial' y relati-

---

la mecánica ondulatoria, Edic. Cuatro Pliegos, Madrid, 1947. D. G. Bacca: *Historia filosófica de la Física, como serie de inventos conceptuales,* en *Theoria,* año 1953, abril-septiembre, números 5,6, pp. 15-48. "La teoría de los "quanta" nos enseñó, escribe Heisenberg, que una ciencia exacta de la naturaleza es posible sin los axiomas del realismo-dogmático." "Todos los adversarios de la Física cuántica están acordes en un punto: que sería deseable volver a la idea de la realidad que tuvo la física llamada clásica, o más concretamente, a la ontología del Materialismo, es decir: a la ficción de un mundo objetivo y real, cuyas partículas mínimas tuvieran que existir del modo objetivo que existen las piedras y los árboles, independientemente de que las observemos o no." "La Ontología del Materialismo parte de la ilusión de que la forma en que existen las realidades fácticas de nuestro entorno inmediato puede extrapolarse, sin más, al plano atómico. Pero tal extrapolación es imposible." (Cf. *Physik und Philosophie,* p. 61.)

(128) En nota agrega: "Véase el empleo de la palabra forma en las obras de R. Ruyer, sobre todo *Eléments de psychobiologie,* p. 9: *La forme en soi.*" Por mi parte remito a la profunda obra de Jeanne Hersch: *L'être et la forme,* Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1946; a la de Focillón: *Vie des formes,* P. U. F. París, 1955, y al capítulo: *Formas germinales* de la obra *Pintura y realidad* de E. Gilson.

(129) En nota añade: "Claro está que la esencia de que se tratará en las páginas siguientes está tomada en el sentido de una realidad

vamente vertical trasciende el plano de la causalidad horizontal del determinismo mecanicista" (130). Como Wenzl y Conrad-Martius, Vallin resuelve por vía de superación ontológica las dificultades planteadas por la aparición de fenómenos que el método discursivo-causal de la Ciencia clásica sólo puede exponer en forma antinómica: "A pesar de que la razón suficiente de un fenómeno dado es ordinariamente otro fenómeno, o más bien una constelación de fenómenos situados en el plano del espacio-tiempo, la razón suficiente de los fenómenos microfísicos *ha de ser buscada tal vez fuera de este plano del espacio-tiempo, en el dominio de lo que R. Ruyer llamó certeramente lo 'transespacial'* " (131).

Al final de su trabajo sobre la Nueva Física como "problema de Filosofía" hace *Zubiri* esta observación de largo alcance: "En la crisis que a la Nueva Física se plantea. cualquiera que sea su solución, no se trata de un problema interno a la Física ni de un problema de Lógica o Teoría del conocimiento físico: se trata en última instancia de un problema de Ontología de la Naturaleza" (132). Y cita a continuación manifestaciones de Einstein acerca de los "Realpolitiker" de la Ciencia, contra los cuales afirma que "sin una especie de entusiasmo religioso por los conceptos científicos no hay ciencia".

En su gran obra "Philosophische Anthropologie" (133) funda *H. Hengstenberg* su estudio del hombre en un análisis analógico de la superobjetividad de los diversos estratos de ser en

---

existente 'de por sí' (pour soi) —independientemente de la subjetividad empírica que la capta y *desvela*, si no independientemente de la subjetividad trascendental que la *constituye*—, y no de un 'ser de razón', o de la esencia tal como nos había aparecido al nivel de la 'ley' ". Confróntese este concepto de esencia con el expuesto por X. Zubiri en su obra *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1962.

(130) Cf. Vallin (Georges): *Etre et individualité. Eléments pour une Phénomenologie de l'homme moderne*. P. U. F. París, 1959, p. 115. El subrayado es mío.

(131) A pie de página anota: "Cf. Ruyer: *Néofinalisme*, cap. XII: 'La région du transspatial' ".

(132) *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 277.

(133) Kohlhamner Verlag-Stuttgart, 1959.

que juegan papel decisivo las categorías "supraespacial" y "supratemporal". Véase, por ejemplo, el capítulo *Lehre vom geistigen Akt* (134) y, sobre todo, el apartado *Die Urphänomenalität des Aktes* (135), en que estudia la relación de "acto" y "temporalidad" según una orientación tan lejana a la conocida de N. Hartmann (136) como cercana a la de Lavelle, Carlini, Le Senne, Marcel y demás pensadores personalistas. Su orientación jerárquica le inspira una de las críticas más contundentes que se han hecho últimamente de la "Mängeltheorie" de Scheler (*Die Stellung des Menschen in Kosmos*) y Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*) (137). Frente al univocismo naturalista de quienes "ven al hombre desde el animal" —"von unten her", en frase de Haecker (138)— destaca Hengstenberg la existencia en el hombre de un "principio *metabiológico*", merced al cual se torna éste capaz de "objetividad", superando con creces la falta de "instintos seguros" y de la "seguridad frente al entorno" ("Umweltsichertheit") del animal. Gehlen, afirma Hengstenberg (139), distingue al hombre del animal, pero sin trascender por ello la esfera biológica. Frente al "Monismo biologístico" de Gehlen, para quien "la vida es el supremo sentido de la vida", y al dualismo scheleriano de vida y espíritu, según el cual sólo puede éste a lo sumo manipular (lenken) las fuerzas vitales, la Antropología actual, inspirada en Ebner y Haecker, ha entrevisto definitivamente la necesidad de subrayar el peso ontológico o, si se prefiere, el *poder entelequial* del espíritu: "El Bios del hombre

---

(134) O. cit., pp. 137-183.

(135) O. cit., pp. 160-5.

(136) Expuesta sobre todo en *Das Problem des geistigen Seins* y *Der Aufbau der realen Welt.*

(137) Cf., por ejemplo, los párrafos: *Der Mensch ist kein Mängelwesen* y *Das Metabiologische im Bios des Menschen,* o. cit., pp. 93-101. Véase también al respecto M. Landmann: *Philosophische Anthropologie* Berlín, 1955, p. 200. Destaca de modo singular la necesidad de un método analéctico la obra de F. J. J. Buytendijk: *Ueber den Schmerz,* Huber Verlag, Bern. 1948. Véase del mismo autor: *Mensch und Tier,* Rowohlt Verlag, Hamburgo, 1958.

(138) *Was ist der Mensch,* Vorwort.

(139) Cf. o. cit., p. 101.

—afirma Hengstenberg— está co-determinado por un factor metabiológico" (140).

Romano *Guardini,* a la vuelta de un detenido estudio acerca de la interna polaridad de lo "concreto viviente", funda una teoría dialéctica de la *Anschauung* —forma de conocimiento intuitivo integrado por la "Intuition" y el "Begriff"— sobre la existencia de un "*núcleo supra-racional*" ("überrationaler kern") (141) en todos los seres vivos.

El biólogo R. *Woltereck* intentó resolver las antinomias planteadas a la Biología por la aplicación de categorías tomadas de ámbitos inferiores —como "interior-exterior", "dentro-fuera", etc.—, mediante una *Ontología* de lo viviente, centrada en el concepto crucial de "*Innen*".

El historiógrafo J. A. *Maravall,* al final del estudio dedicado a precisar el estatuto ontológico del objeto del conocimiento histórico, se esfuerza por dar el salto al plano supraempírico en que presiente está situado el hecho histórico: "El historiador trabaja en círculo buscando a través de las diferencias lo que con frase feliz del mismo Huizinga llamaríamos 'la coherencia en función de un todo espiritual' " (142).

Se advierte en el pensamiento actual una clara, aunque no siempre precisa, tendencia a resolver las antinomias por vía de elevación, situándose al debido nivel de profundidad ontológica. *Empieza a entreverse que toda forma de unidad auténtica debe fundarse en una vinculación entitativa dialéctico-jerárquica,* es decir, *analéctica.*

De ahí la ejemplaridad que ejercen hoy sobre la Física las Ciencias biológicas. Según Weizsäcker (143), los físicos actuales están dispuestos a aceptar las críticas de los biólogos que postulan un estudio holista de los conjuntos ("Ganzheiten"). Y esto indica que el método analítico llevado hasta sus últimas consecuencias salta sobre su sombra y exige ser sobrepasado como

---

(140) O. cit., p. 101.
(141) *Der Gegensatz,* p. 199.
(142) O. cit., p. 83.
(143) O. cit., p. 18.

doctrina ("Weltbild"), aunque siga teniendo vigencia como método de trabajo ("metodisches Hilfsmittel") (144).

Las llamadas *Ciencias de la Naturaleza* y *Ciencias del Espíritu* no se contraponen, pues, abruptamente, como han dado por supuesto tantas corrientes modernas de pensamiento, pues ambas participan analógicamente de ese modo de ser que llamamos superobjetividad, *fuente de unidad y de distinción.* Todo lo que de algún modo es "actual" ("akthaft") participa de la superobjetividad y domina el espacio y el tiempo, es decir, dispone de libertad. Se trata tan sólo de distinguir diversos grados de movilidad ontológica, ordenables jerárquicamente (145).

Multitud de testimonios, fácilmente aducibles, nos confirman en la idea de que la Ciencia actual ha entrevisto la existencia de una forma eminente de realidad que no se puede preterir. Pero esta intuición no ha logrado todavía florecer en un método preciso, en parte por la tendencia a pensar que las fuentes de conocimiento distintas de la experiencia sensible y el pensamiento lógico degeneran en una especie de "Mística" (146). Tanto más nos complace advertir que Weizsäcker subraya el carácter "normal" de la intuición de estas nuevas entidades, que sólo sienten como algo extraño quienes se aferran al método y al espíritu ("Weltbild") de la Física clásica. Respecto a la famosa polémica entre Goethe y Newton acerca del conocimiento del "Innen", censura Weizsäcker certeramente la parcialidad de la concepción física del Universo: "La actitud de la Física ante la realidad no carece de razón en lo que afirma, sino en lo que silencia. Muy probablemente, lo que hoy necesita la Física es salirse de ese newtoniano salón oscuro para ponerse en verdad, abriéndose a la plenitud de lo real" (147).

Es injustificado considerar el conocimiento matemático como el más elevado, por ser el que nos ofrece más garantía de haber calculado bien. Hay un modo de certeza más honda que, sin proporcionar semejante seguridad superficial, enriquece a quien

---

(144) O. cit., pp. 82-83.
(145) Véase la teoría del "acto" de Lavelle, Carlini, Hengstenberg, etc.
(146) Véase Weizsäcker, o. cit., p. 21.
(147) O. cit., p. 25.

la posee. Porque las grandes verdades son, por serlo, muy elásticas, y no tan exactas como las reductibles a una demostración lineal. *Todo lo complejo tiene un volumen que sólo el pensamiento sineidético puede abarcar.* De ahí que incluso en la Ciencia haya que investigar más por servicio y amor a la verdad en sí misma que a la propia ansia de seguridad. Hoy se está aprendiendo a ver que la *verdad, cuanto más elevada y noble, menos se impone, porque compromete a la persona entera* y se transmite a través de un modo de comunicación personal. La verdad no es coactiva, "zwingend" (Jaspers). Bien vistas las cosas, la Matemática no puede ser tomada como ejemplo de objetividad suprapersonal, sino, a lo sumo, de objetividad impersonal, o, si se quiere, infrapersonal (148).

Un aire reconfortante de analogía recorre, aventando prejuicios, los más diversos ámbitos de la Ciencia. Es indicio de que se avecina un futuro de comprensión e integración oir a un físico frases como ésta: "Una piedra la conozco sólo como objeto, pero un hombre es para mí, necesariamente, un semejante. Sus manifestaciones son portadoras de una significación que yo puedo comprender porque también soy hombre, y siento la necesidad práctica y la exigencia ética de no tomarlas sólo como objetos, sino hacer lo que esté en mi mano para comprenderlas. Ahora bien, la esfera biológica está afectada por ambos modos de interpretación, de ninguno de los cuales puede prescindir totalmente. Una ameba apenas es para mí algo más que un objeto físico. Un caballo de tiro es para mí en primer lugar un colaborador en la vida, con el cual estoy en contacto más íntimo que con muchos hombres" (149). El autor confiesa, sin embargo, que no dispone de conceptos debidamente claros respecto a los límites de Física, Biología y Antropología. La falta de un conocimiento sólido y bien estructurado del grado de superobjetividad que corresponde a cada estrato de ser le impide precisar de dónde provienen las distinciones, si del objeto o del sujeto (150).

---

(148) O. cit., p. 26.
(149) O. cit., pp. 21-22.
(150) O. cit., pp. 22-23.

CAPITULO II

LO SUPEROBJETIVO Y LA INTERPRETACION DE LA HISTORIA

1.—La noción de "hecho histórico" y su versión analéctica

Es sintomático observar cómo un teórico de la Historia, José Antonio Maravall (1), que tan entusiásticamente se adhiere a principios metodológicos orteguianos, después de debatirse con el estudio de la "noción de hecho histórico" acaba hablando de la necesidad de una labor abstractiva, que debe ser encomendada a "la inspiración del historiador" (2), para llevar a cabo por su medio una "juiciosa renuncia al conocimiento de detalle" (3) y buscar en círculo, "a través de las diferencias, lo que con frase feliz de (...) Huizinga llamaríamos 'la coherencia en función de un todo espiritual' " (4).

A la vista está que con esto se ha desbordado el nivel de los "hechos", de lo meramente "fáctico", y surge, en todo su vigor, el gran problema de la Epistemología actual: ¿Qué clase de "hecho" es el *objeto* del conocimiento humano? ¿Qué se entiende por objetividad? (5).

---

(1) Cf. O. cit.
(2) O. cit., p. 80.
(3) O. cit., p. 81.
(4) O. cit., p. 83.
(5) "Hoy sabemos—afirma Maravall—que la experiencia no es un proceso objetivo que está ahí, en el mundo de las cosas, al alcance de

A través de la Ciencia moderna adivina Maravall una *voluntad de flexibilización del método cognoscitivo,* que compromete el concepto usual de experiencia. Cita, entre otros, el testimonio de Reichenbach (6), y, a la vuelta de largos análisis acerca de la aporía planteada por la dialéctica de movilidad y permanencia (7), concluye: "Tocamos aquí un límite de lo histórico en el que el saber del pasado, desde dentro de la persona, se abre a problemas éticos y en definitiva supraempíricos." "...En este terreno falla todo procedimiento lógico de metodización que se atenga a un campo meramente empírico" (8).

Lo grave es que, por no reparar en la existencia de lo superobjetivo, acude el autor a la única fuente conocida de posible unidad, es a saber, "la postura vital de cada uno", cuya ambigüedad es agravada por esa categoría de "vida" tan presta a usos expeditivos.

Adviértase que en páginas anteriores caracteriza la experiencia como "una muy especial asimilación del sentido" de los hechos "por un sujeto a quien se le presentan" (9); alude al "a priori" individual de Spranger, "dotados con el cual afron-

---

cualquiera, sino algo que configura la observación del investigador" (página 83).

Lo grave es que, ante la insuficiencia de lo "meramente *objetivo*" se acoge, siguiendo ejemplos ilustres, al ámbito *subjetivo,* por no disponer de otro esquema que el de *objetivo-subjetivo:* "Si los hechos históricos no nos son dados, sino que hay que construirlos, que hay que seleccionarlos, ¿cómo llegar a ello? Pregunta que equivale a esta otra formulada con más rigor: ¿cómo establecer la experiencia que tiene que tratar el historiador?" (p. 83).

(6) "A pesar de su gran respeto para los hechos, la física no es exclusivamente una colección de hechos; es una construcción creadora, erigida sobre la base de los hechos, pero que en el alcance de sus enunciados se extiende mucho más allá de lo inmediatamente observado" (O. cit., p. 112). Aquí late el problema de la *inmediatez* y la *intuibilidad* del objeto de investigación.

(7) Cf. los capítulos: *Ley, Causa, Estructura* (pp. 117-155) e *Historia en su relación con el presente* (pp. 171-195).

(8) O. cit., p. 202.

(9) O. cit., p. 200.

tamos el acontecer, pero que tampoco es un 'a priori' lógico, sino que dialécticamente se va formando y transformando frente a los problemas con que la vida nos apremia" (10), y afirma que el saber que se alcanza "en el plano a que ahora nos venimos refiriendo" —el de la experiencia de lo supraempírico— "no es válido por transmisión de *fórmulas generalizadoras,* las cuales pretenden darnos un saber *para todos,* sino por la *elaboración personal,* altamente *individualizada,* de esos conocimientos en la conciencia de cada uno" (11).

Teniendo en cuenta la ambigüedad en que flotan todos los análisis de esta obra y la alusión a los temas que acabamos de anotar, se impone evidentemente una revisión radical, entre otros, del concepto de *objetividad,* de *apriori* y de *universal.* Ardua tarea de la que muy bien podría servir como punto de partida el estudio impreciso, pero penetrante, que el Existencialismo realizó acerca de lo "in-objetivo" y su modo de conocimiento y comunicación, la universalidad de lo profundo y de lo espiritual, la complementariedad de entendimiento y voluntad en el conocimiento de lo profundo, lo inverificable e improblematizable (Marcel), la condición expresiva del ser corporal, las cosas como palabra, el lenguaje como medio de comunión y de presencia, etc. Cuando uno se sumerge en la dialéctica de estos problemas, que se dan en espiral para desconcierto de espíritus discursivistas, no puede menos de aparecer excesivamente frágil el entramado de nociones, demasiado ambiguas, de lo que quiere ser la Lógica de Ortega. *No basta, en modo alguno, una vaga alusión a los llamados conceptos ocasionales* (12), ni legitima la insuficiencia del propio método afirmar que si se habla abstractamente y en general de lo archiconcreto es por tratarse de la "paradoja constitutiva de la teoría de la vida" (13).

La razón de esta insuficiencia es más honda. Radica, a mi ver, en *la incapacidad para ver,* o *al menos para re-conocer, la*

---

(10) O. cit., p. 201.

(11) O. cit., p. 201. Los subrayados son míos.

(12) Cf. *Obras completas,* vol. VI, p. 35.

(13) Cf. *El hombre y la gente,* Rev. de Occidente, Madrid, 1957, página 117.

existencia de las realidades profundas, de las que brota a la par la experiencia perceptiva y la reflexión, es decir, la teoría. Ortega considera las ideas casi como algo epifenoménico, por no haber tomado suficientemente en serio el misterio del ser (14). Pues, paradójicamente, *los atentados realizados contra la teoría en nombre de la experiencia provienen de un despojo inicial de la experiencia misma.*

De ahí la minimización del poder signitivo de los conceptos, la interpretación peyorativa de la universalidad del conocimiento conceptual y la incapacidad para desbordar la escisión sujeto-objeto, que sólo es posible al nivel en que carecen de vigencia las categorías empíricas de espacio y tiempo.

La crítica demoledora del pensamiento objetivista llevada a cabo por los pensadores existenciales puede darnos mucha luz en orden a hallar el tipo de comunicabilidad y de universalidad que compete a los objetos *superiores* de conocimiento. Maravall rechaza con razón, en el estudio de la Historia, el conocimiento "universalmente válido", ese saber "objetivamente" transmisible como un hecho o una verdad matemática que se impone a todos por su carácter coercitivo, y postula una "elaboración personal, altamente individualizada" de los resultados de la investigación histórica. El magisterio de Marcel nos enseña a ver en esta valoración de lo "subjetivo", no una evasión de lo verdaderamente "objetivo", sino la potenciación de la capacidad del intelecto para penetrar en lo profundo. Pero todo esto exige un estudio muy sólido de ese ámbito de realidades a que tímidamente aluden los Existencialistas con el término "inobjetivo". Labor que no es extraño haya eludido Ortega por su aversión a cuanto implica compromiso (engagement). Por eso dejó en total imprecisión conceptos tan decisivos como *circunstancia* (a), *vida* (b), *descripción y narración históricas* (c), *apriori* (d), *autenticidad* (e); y, por no saber coordinar la permanencia y la movilidad —debido a la falta de una concepción *jerár-*

---

(14) "No *podemos* ni, claro está, debemos tomar nuestras *'ideas'*, tomar la teoría completamente en serio". *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* Rev. de Occidente, Buenos Aires, año 1958.

quica del Universo—, diluyó la Naturaleza en un discurso histórico puntual, cerrándose con ello el paso hacia una auténtica *teoría de la comprensión histórica* (f).

2.—Principales categorías históricas y necesidad de una Nueva Lógica. Posición de Ortega y Buber. La soledad como desarraigo

a) *Circunstancia*

El afán de resolver al hombre en los estratos inferiores de ser lleva a muchos autores a explicar la constitutiva distensión del hombre con la categoría de "Umwelt" consagrada por Uexküll (15). Las obras de Arnold Gehlen son ejemplo flagrante de ello (16).

El concepto de *circunstancia* es entendido por Ortega de modo netamente "objetivista", al definirla como "un puro sistema de facilidades y dificultades" (17). "El hombre,

---

(15) Véase, por ejemplo, Jakob von Uexküll-Georg Kriszat: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen-Bedeutungslehre,* Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Hamburg. J. V. Uexküll: *Theoretische Biologie,* Berlín, 1920; *Umwelt und Innenwelt der Tiere,* Berlín, 1921. Véase asimismo: Thure von Uexküll: *Der Mensch und die Natur,* L. Lehnen Verlag München, 1953.

(16) Véase mi Epílogo a la obra de Th. Haecker: *Qué es el hombre?* (Edic. Guadarrama. Madrid, 1961); y J. Pieper: *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters* (Kösel Verlag, München, 1951).

(17) Cf. Ortega, *Obras Completas,* vol. V, pp. 335 y 463. "Eso que llamamos naturaleza, circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre programático se encuentra. Aquellos tres nombres—naturaleza, mundo, circunstancia—son ya interpretaciones que el hombre da a lo que primariamente encuentra, que es sólo un complejo de facilidades y dificultades. Sobre todo, 'naturaleza' y 'mundo' son dos conceptos que califican aquello a que se refieren como algo que está ahí, que existe por sí, con independencia del hombre. Lo propio acontece con el concepto de 'cosa', el cual significa algo que tiene un ser determinado y fijo y que lo tiene

en su trato con las cosas *sensibles* que le *rodean,* está encadenado a ellas (...). En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras." El mundo es creado merced a la "efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a *eso ahí* en que está encadenado. Las sensaciones se precipitan en imágenes, que son recuerdo de aquéllas..." "Si los animales no tienen un mundo será no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de fantasía suficiente" (18).

Adviértase la vinculación del autor a las categorías espaciotemporales meramente empíricas. "El animal tiene que estar fuera de sí, por la sencilla razón de que no tiene un *dentro de sí,* un *chez soi,* una intimidad donde meterse cuando pretendiese retirarse de la realidad, y no tiene intimidad, esto es, mundo interior, *porque no tiene imaginación.* Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino *nuestro imaginario mundo,* el mundo de nuestras ideas, ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas. Es lo específico del hombre y se llama ensimismarse." El hombre "se retira de la realidad, claro que imaginariamente, y se va a vivir a su mundo interior" (19).

Estos conceptos de ensimismamiento y alteración están explicados con categorías infrapersonales, cuya inadecuación ha sido puesta en evidencia por los análisis realizados recientemente en torno al problema de la captación del "Innen" (20).

---

aparte del hombre y por sí. Pero, repito, todo esto es ya reacción intelectual interpretativa, a lo que primitivamente hallamos en torno de nuestro yo. Y eso que primitivamente hallamos no tiene un ser aparte e independiente de nosotros, sino que agota su consistencia en ser facilidad o dificultad, por lo tanto, en lo que es respecto a nuestra pretensión" (Cf. *Historia como sistema,* p. 47). Adviértase la precariedad de la caracterización que hace aquí Ortega de categorías tan decisivas como las de "cosa", "circunstancia", "mundo" y "naturaleza".

(18) *La idea de Principio en Leibniz,* p. 171. Todos los subrayados de las citas de Ortega son míos.

(19) O. cit., t. V, p. 397.

(20) Cf., sobre todo: Woltereck: *Ontologie des Lebendigen;* Hengstenberg: *Philosophische Anthropologie.*

Vistas las cosas analécticamente, el ensimismamiento lo realiza el hombre distendiéndose en un ámbito de seres profundos. La *intimidad* espiritual es *distensión* al nivel de lo superobjetivo.

Esta sumisión a las limitaciones empíricas de espacio y tiempo se manifiesta de modo especial en la alusión que hace Ortega a temas religiosos en *El hombre y la gente* (p. 103). "...Todas las cosas del mundo están *colocadas* con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales!" "De tal modo es esta adscripción a determinada región, esta localización de las cosas constituyentes del hombre, que hasta el Cristianismo necesita situar a Dios, por decirlo así, abandonarlo en un lugar del espacio..." (21).

Creemos llegada la hora, sin embargo, de clarificar y sacar el debido partido a la otra gran categoría del genial biólogo citado, que tendenciosamente ha sido absorbida, hasta donde era posible, en la primera: el concepto de "mundo" (Welt), que no sin profunda razón juega en el pensamiento existencial un papel preponderante. A mi ver, sólo se dará a este vocablo toda la hondura de su significación cuando deje de ser empleado como un sucedáneo de la intuición de lo profundo. *Mientras sea usado en la imprecisa acepción de "horizonte", con vistas a dar una cierta elevación y amplitud a la percepción discursivista, la categoría "mundo" no desbordará el plano de lo meramente lógico.* Todo nos hace sospechar, sin embargo, que cuando el hombre adapte su mente al nivel de las realidades superobjetivas, tan firmes ontológicamente como inasequibles a la experiencia meramente empírica, el concepto de circunstancia será precisado de tal modo, que lejos de oponerse a la intimidad de la persona vendrá a ser su ámbito esencial de despliegue (22). Pero ello exige la clarificación previa de un buen puñado de categorías.

---

(21) *El hombre y la gente*, p. 103.

(22) El entorno coexistencial del hombre (Anthropokosmos) es para H. Friedmann el único verdaderamente *objetivo*. Calificación perfectamente comprensible si se la entiende no como un "puro sistema de facilidades y dificultades" (Ortega), sino como un "contorno de presencias". Con gran intuición advierte B. Sargi comentando a Lavelle: "El descu-

Indica voluntad de superación el interés que muestra Maravall por llegar a una idea supraempírica del *todo*: "En Historia como en Biología el todo es más que la suma de las partes" (23). Pero su esfuerzo no logra (24) la radicalidad que consiguió, por ejemplo, Hans Urs von Balthasar al fundar su *Teología de la historia* en la categoría de lo "irrepetible absoluto", que se basa en un previo estudio ontológico de los diversos estratos de ser (25). La dialéctica de todo y parte, permanencia y movilidad, apriori y aposteriori, eidético y fáctico, etc., exige para su esclarecimiento un pensamiento analógico, que sepa captar los diferentes modos de darse los entes en el tiempo y el espacio. Dada esta movilidad de percepción, no es difícil advertir que *la discursividad se inscribe, por lo que toca a los entes superiores, en un género superior de permanencia.* De esta dialéctica jerárquica arranca la posibilidad de la intuición intelectual de lo profundo.

A mi juicio, la intención profunda de la Filosofía de la acción, por ejemplo en Blondel, consiste en descubrir la estructura analéctica de las realidades profundas. Lejos de ser, pues, antiintelectualista, intenta poner las bases de una forma de intelectualismo superior. De ahí mi convicción de que la teoría de la circunstancia y la intersubjetividad no logrará la hondura ontológica que le corresponde en tanto no se disponga de una teoría profunda de lo superobjetivo. No basta, por tanto, hablar de entorno vital, de circunstancia y proyectos, para dar razón de la categoría de comunidad.

De aquí arranca la crítica de Buber a Heidegger, cuyo concepto de "Mitsein" es insuficiente, a su juicio, para fundar una

---

brimiento de la espiritualidad en el primer momento gnoseológico y metafísico facilitará enormemente la explicación de lo real" (*La participation à l'être,* Beauchesne, París, 1957, p. 22).

(23) O. cit., p. 76. Véase asimismo pp. 74-75.

(24) Lo mismo cabría decir de la explicación dada por J. Leclercq de las categorías de *conjunto* e *integración* en su obra: *Introducción a las Ciencias Sociales,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1961, pp. 209 y ss.

(25) Edic. Guadarrama. Madrid, 1959. Cf. *Wahrheit, T. I. Wahrheit der Welt,* Benziger Verlag, Zürich, 1947.

verdadera comunidad (26). Hay que insertar la visión sociológica del hombre en la comunitaria, que implica una relación de presencia en la que juega papel decisivo la categoría de *encuentro*: modo superior de experiencia que no puede reducirse a un "puro sistema de facilidades y dificultades". Rubert Candau lo vió con claridad: "No es (...) el mundo en la situación originaria en que se enfrenta con la vida un mundo de facilidades o dificultades, de imposibilidad o de forzosidad, como se insiste reiteradamente en algunas exposiciones contemporáneas, por ejemplo en Ortega y su círculo de influencia" (27). Pero la vía de solución, más que este autor, la apuntó, a mi juicio, Theodor Haecker con su teoría de la expresión y del lenguaje: "Ich stelle mich in die Mitte: die Mitte ist die Sprache." He aquí el secreto: *situarse desde el principio en lo ontológicamente noble,* ámbito que domina amplias perspectivas y compromete, por tanto, la voluntad del sujeto cognoscente, pues *ese dominio de lo múltiple sólo se logra en la intuición de las realidades jerárquicamente superiores,* que más que *conocimiento* exigen *re-conocimiento.*

b) *Vida*

En los filósofos adheridos, de uno u otro modo, a la llamada "Lebensphilosophie" se echa muy de menos un estudio sistemático del estatuto ontológico de la vida. Por los años 20 se puso de moda en Alemania esgrimir la categoría "vida" contra el "espíritu", *al que previamente se despojaba de cuanto hay en él de vida superior.* No faltaron, sin embargo, pensadores que intentaron romper el conjuro de esa categoría mágica y adentrarse en ella con la serenidad del análisis. Recuérdese, por ejemplo, el intento realizado por R. Guardini en *Der Gegensatz* de elaborar un método dialéctico de lo "viviente-concreto" en

---

(26) Cf. *¿Qué es el hombre?* F. C. E. Méjico, 1954.

(27) *Ser y vida.* Consejo de Investigaciones Científicas. Madrid, 1950, página 192.

que se aliase la intuición (Intuition) y el conocimiento conceptual (Denken) (28).

Martín Buber va más lejos, y pide que se replantee el problema de la vida a un nivel superior: "Al pensamiento humano se le plantea una tarea *nueva* con *referencia a la vida.* Porque exige que el hombre que quiera conocerse a sí mismo se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática para que entre, a pesar de todo, en una vida renovada con su mundo y se ponga a pensar a partir de esta situación" (29). Anteriormente había afirmado, como conclusión al estudio de Scheler y Heidegger, que "una antropología individualista, que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma (...), no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre" (30); y, después de describir algunos actos verdaderamente comunitarios, agrega: "En todos estos casos, lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, 'entre' los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso" (31).

Es insuficiente hablar de relaciones sociales si se parte del reducto *aislado* del individuo, aunque se parta de *todos* los individuos a la vez. No hay que *salir* de ningún sitio, sino situarse en el ámbito *superior* de realidad en que no rigen las categorías empíricas de espacio y tiempo y, por tanto, las catego-

---

(28) Merecen especial mención en este lugar Ferdinand Ebner y Theodor Haecker por la reivindicación del espíritu llevada a cabo en obras cuya genial valía no pudo, lógicamente, comprender la época en que salieron a luz: Cf. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Herder Verlag Wien, 1952); *Das Wort ist der Weg* (Ibid., 1949); Haecker: *Der Geist des Menschen und die Wahrheit* (Leipzig, 1937). *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler,* 1926 (Conferencia editada en *Christentum und Kultur,* Kösel Verlag, 1946, pp. 227-281). Es claro espejo de las preocupaciones de los espíritus más clarividentes de este tiempo la conferencia de Th. Häring: *Rede für den Geist.* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1935.

(29) *Qué es el hombre,* pp. 145-146.

(30) O. cit., p. 145.

(31) O. cit., p. 152.

rías de *dentro-fuera,* tan contraproducentes en la explicación de los fenómenos *expresivos* (32). La soledad, pues, lejos de significar el estado primigenio, puro del hombre, traduce una situación patológica que no hace sino desvirtuar el conocimiento de su esencia. "El camino para la respuesta lo buscaremos en el hombre que logra sobrepasar la soledad" (33).

El primado de la soledad procede del desarraigo del Individualismo, que, en el mejor de los casos, no se defiende del peligro del colectivismo y la masificación sino con las frágiles armas del aristocratismo, que no es, en lenguaje de Buber, sino una agrupación de "expósitos", una reunión de solitarios. El colectivismo nace de un despojo. Ante el colectivismo el hombre se siente despojado, solo en su individualidad enfermiza, desnutrida de realidad. (Dejamos al lector la tarea de estudiar a esta luz la conocida solución que propone Ortega al problema de la creciente marea de masificación en su justamente famosa obra *La rebelión de las masas.*)

El colectivismo es la forma de defensa contra la soledad de quienes carecen del precario consuelo de los valores individuales. Su fuerza está en la unidad: millones de células muertas se dejan caer sobre las puertas de las fábricas y provocan una crisis. La fuerza del desamparado está en el *número*: la huelga necesita *masa* —escalofriante expresión sintomáticamente infrapersonal—. La masa es amorfa, impersonal y fatalista, como una tromba de agua que cae sobre una turbina. A menos personalidad, más compacto es el grupo, más eficaz el proyectil. La vida personal, por el contrario, esponja la masa, porque la estructura, le da fuerza interna de configuración y le roba poder externo de violencia. La masa es *espesa,* por ser un *todo* en que los individuos se funden sin unirse. La unión exige estructura, configuración, y esto es luz para el entendimiento. La masa es neutra y amorfa, como conviene al demagogo, porque los valores no son arbitrariamente disponibles.

Si esto es así, la soledad no se supera en la dispersión del yo, en la *exterioridad* del mundo entendido como una "*gran co-*

(32) O. cit., p. 145.
(33) Ibid.

sa" (34), sino mediante la distensión en un ámbito de realidades profundas, que desbordan la distancia objetiva, montando sobre ella la relación de intimidad que llamamos presencia dialógica. Es el ámbito del "entre", la intersubjetividad, que Buber se esfuerza por definir con toda precisión para evitar el riesgo de que sea "objetivado". "Cuando yo y otro (...) 'nos pasamos el uno al otro', la cuenta no se liquida como en el caso anterior (35); queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial." "La situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óntica de la existencia personal, ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambos, se cierne 'entre' las dos (...). Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en

---

(34) Cf. Ortega: *El hombre y la gente*, p. 74. "El hombre (...) al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo. Si estos tres conceptos van a ir diferenciando ante nosotros su sentido, es cosa que ahora no interesa. En este momento nos significan lo mismo; a saber, el elemento extraño al hombre, foráneo, el 'fuera de sí' (...). Ese mundo es una gran cosa, una inmensa cosa, de límites borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres". "... La Tierra, en su primordial aparición, consiste en puras referencias de utilidad hacia mí. Lo propio hallarán si toman cualquier otro ejemplo, el árbol, el animal, el mar o el río. Si los abstraemos de lo que son en referencia a nosotros, quiero decir, de su *ser para* una utilidad nuestra, como medios, instrumentos o viceversa, estorbos y dificultades para nuestros fines, se quedan sin ser nada" (p. 75). Pero como "una cosa significa algo que tiene su propio ser, aparte de mí, aparte de lo que sea *para* el hombre", Ortega vuelve sobre sus pasos y sustituye la "idea de un mundo de cosas" por la "idea de un mundo de asuntos o importancias" (p. 77). Pues "en un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención; él y todo en él es por sí. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y sólo es en la medida en que nos importa y afecta" (Ibid.).

(35) Se trataba aquí de una sensación subjetiva.

el que el 'yo' y el 'tú' se encuentran, se halla el ámbito del 'entre'." (36).

Buber entrevé certeramente el lugar en que debe ser planteado el problema. Por eso no tienen sus obras otro fin que precisar el estatuto ontológico de ese ámbito del "entre", cuya riqueza ontológica permitirá, a su tiempo, superar de una vez el Individualismo y el Colectivismo (37).

Pero no lo conseguirá, a mi entender, en tanto no prescinda de esa categoría espacial ("entre") (38), que liga el planteamiento, muy a disgusto del autor, a un estrato ontológico inferior al debido. Hay que prescindir decididamente de todo intento de localización espacial —pues la superobjetivo es "in-intuible"—, y establecer como ley que *lo superobjetivo goza de un tipo superior de espacialidad y temporalidad que funda un poder ontológico de expresión, mediante el cual se expresa formando entelequialmente los medios objetivos expresivos.*

Es decisivo advertir cómo todos los autores preocupados por el estudio de este estrato ontológico superior se mueven con poca holgura y excesiva indecisión a causa de la extrapolación de categorías que cometen al no prescindir de vocablos que suscitan representaciones espacio-temporales de rango meramente empírico. Las categorías de *presencia* y *encuentro* en torno a las cuales gira la descripción de esta clase de realidades deben ser explicadas conjugando *analécticamente* dos tipos diferentes de

---

(36) Buber, M. O., cit., pp. 153-154.

(37) "Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser *algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza*". "... Un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que *sobrepasa el campo propio de cada uno*. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del 'entre'. Constituye una *protocategoría de la realidad humana*, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes" (O. cit., p. 151). Los subrayados son míos.

(38) Cf. *Qué es el hombre*, p. 151, y *Elemente des Zwischenmenschlichen* en *Schriften über das dialogische Prinzip*, L. Schneider. Heidelberg, 1954.

espacialidad y temporalidad, que se impone distinguir y armonizar mediante una fina labor de precisión.

Buber intuye, asimismo, que se trata de un género de entes constitutivamente "discretos", que han pasado tanto más desapercibidos cuanto más indispensables son en virtud de su nobleza ontológica. Difusas como una atmósfera, las realidades superiores fueron durante largo tiempo sencillamente ignoradas, o reducidas a entidades "objetivas", violentas en su opacidad. "Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del 'entre' tendremos que localizar la relación entre personas humanas no, como se acostumbra, en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine, sino, precisamente y de hecho, en el 'entre'. No se trata de una construcción auxiliar *ad hoc,* sino del lugar y soporte reales de los encuentros interhumanos; y si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos; de ahí que lo que de derecho le correspondía se haya atribuido sin la menor cavilación a los elementos continuos alma y mundo" (39).

A mi ver, la razón es mucho más compleja, como A. Brunner, G. Marcel, y antes que todos, F. Ebner, han visto claramente. Pero es interesante consignar con qué firmeza veía Buber, en 1942, que la crítica del objetivismo, del que proceden a la vez el individualismo y el colectivismo, debe ser realizada desde una teoría sólida de lo superobjetivo (40).

En esta dirección se orientan, consciente o inconscientemen-

---

(39) Buber, o. cit., p. 151.

(40) No haberse hecho cargo de esto es, a mi juicio, el defecto que impide a Luis Cencillo dar a su obra *Experiencia profunda del ser* (Editorial Gredos. Madrid, 1959), toda la radicalidad y el alcance que el tema exigía. Esperamos, sin embargo, que en cuanto se decida a precisar el estatuto ontológico de esa "pura dinámica transfísica" de los valores, de la que tan agudamente habla en la página 246, y a fundar en este ámbito de realidades "relevantes" una teoría de la intuición intelectual, nos dará una obra de trascendencia.

te, todos los autores (41), que en los últimos años se esfuerzan por precisar las características de estas realidades que acaban de hacer su aparición en Ciencia, Arte, Teología y Filosofía (42), abriendo ancho camino a la esperanza de resolver la tarea encomendada, según Merleau-Ponty, a nuestro tiempo, es decir: "Integrar lo irracional a una razón ampliada" (43).

A la altura, pues, en que nos hallamos, todo pensador que quiera resolver los graves problemas que nos acucian no puede limitarse a consignar el advenimiento de un nuevo modo de pensar. Este clima adventicio reina en Europa desde hace muchos años. Y si en 1941 advirtió *Ortega* que se acababan de abrir "simas insondables de problematismo" en los "principios fundamentales de la construcción teórica" del físico, del matemático y del lógico, veintitrés años antes había predicho *Ebner* la crisis del Racionalismo, apuntando además de modo certero el camino por el que actualmente orienta la Filosofía sus pasos hacia una auténtica Lógica Integral (44). La necesidad de un estilo amplio de pensar que haga justicia a la complejidad de lo real se hace sentir en Europa al menos desde la primera guerra mundial. *Lo actual es averiguar la posibilidad y el modo de conocer lo superobjetivo, lo existencial* (tema del Existencialismo en su segunda fase), *la comunicabilidad de las verdades personales, y el secreto de filosofar "desde la excepción sin ser la excepción"* (45).

Bien es cierto que frente a la intemporalidad y desarraigo de la "razón físico-matemática", resulta reconfortante oir "que pensamos con las cosas" y que "hay tantas lógicas como regio-

---

(41) Buber saludó con noble gozo la aparición de las obras orientadas en esta línea de pensamiento. Cf. *Die Schriften über das dialogische Prinzip,* pp. 287-306.

(42) Aludo a los autores citados en las notas 307-343.

(43) Cf. *Sens et non sens,* p. 125.

(44) Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Das Wort ist der Weg. Wort und Liebe.*

(45) Jaspers, *Vernunft und Existenz,* p. 30. Esto exige un estudio profundo de los diversos modos de *universalidad* y de *comunicabilidad.*

nes objetivas" (46). Pero una vez que la doctrina de la "distensión constitutiva del hombre" es bien común en Europa, hay que detenerse a pensar si el "objetivismo" y univocismo del autor de estas frases no constituye un grave obstáculo en orden a darles la plenitud de su auténtico sentido. Pues la persona humana sólo puede distenderse en un ámbito de intimidad, es decir, en un plano ontológico en que no rigen las categorías empíricas de espacio y tiempo. Lo constitutivo en la vida del hombre es la apertura a las realidades profundas en clima de intersubjetividad, pues el espíritu humano llega a su pleno logro al nivel de los seres profundos.

c) *Descripción y narración históricas*

El espinoso tema de la narración histórica es, en el fondo, un problema de *fidelidad a lo real.* Por eso propone Ortega su Raciohistoricismo como la dorada vía media del auténtico *realismo* frente al *desarraigo* de idealistas y fenomenólogos y al *arraigo* ingenuo e infrafilosófico de los empiristas. Entender como *descriptivo* el método filosófico significa atribuirle la virtud de una fiel atenencia a lo dado, pero puede implicar el vicio de un superficial absentismo. "No es fácil —escribe Duméry— realizar una descripción sin caer víctima o del positivismo o del psicologismo. Sólo la reducción trascendental, efectuada deliberadamente, y constantemente mantenida, puede evitar que se tome el concepto por un calco de la cosa, o la intuición por una modificación subjetiva" (47). La descripción pura, según Ricoeur (48) es fruto de una *abstracción.* Si se limita el sujeto cognoscente a dejar constancia de lo que aparece en un momento determinado, describe algo *irreal,* porque todo fenómeno está engarzado en una red de implicaciones que le pertenecen constitutivamente. Prescindir de esta circunstancia para lograr intuiciones de fenómenos puros es romper amarras con la rea-

---

(46) Cf. Maravall, o. cit., p. 57.
(47) O. cit., p. 150.
(48) Cf. *Philosophie de la volonté,* p. 7.

lidad, pues a diferencia de la "explicación", que es "reducir lo complejo a lo simple" (49), la "descripción" es esencialmente "comprehensión". "Para la explicación, lo simple es la razón de lo complejo, para la descripción y la comprehensión lo uno es la razón de lo múltiple" (50). Por eso concede Ricoeur preferencia al estudio de lo voluntario sobre el de lo involuntario (51).

Por mi parte, cada día creo ver con mayor nitidez que la contraposición drástica de intuición y discurso es un falso dilema. La preocupación del Husserl de la madurez por una "Fenomenología genética" y el nuevo concepto de la experiencia que aflora en los escritos inéditos (52) nos hacen sospechar que la crítica al uso del método intuicionista es demasiado frágil y superficial para servir de apoyo a un método nuevo, pretendidamente más comprehensivo. Si se acusa a la reducción eidé-

---

(49) O. cit., p. 8.

(50) O. cit., p. 9.

(51) Del principio de reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario extrae el autor dos corolarios metodológicos, fieles a la línea dialéctico-jerárquica que sigue mi trabajo:

1. "Si los llamados elementos de la vida mental no son en sí mismos inteligibles, tampoco se podrá hallar un sentido al pretendido automatismo primitivo, del cual se quería deducir la espontaneidad voluntaria por una labor secundaria de complicación, acomodación, amplificación y corrección".

2. "Los productos de desintegración son nuevos y extraños en relación con la síntesis humana de lo voluntario y lo involuntario; todos los intentos de comprender lo normal a través de productos de disociación patológica reposan en una ilusión: hay quien se figura que la simplificación producida a veces por la enfermedad pone al desnudo elementos simples que estaban completados y enmarcados por fenómenos de nivel superior privados por lo demás de originalidad" (O. cit., p. 9).

Muy bien afirma Pradines: "La enfermedad crea desorden, y no se reduce a liberar órdenes abolidos." Véase Goldstein, o. cit., pp. 2-3.

(52) Véase la interpretación de Merleau-Ponty en su curso inédito de la Sorbona: *Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie*, C. D. U. París, sin fecha.

tica de *desvitalizar* (53) por completo la realidad, lo primero que procede es aclarar los términos. Pues se da el caso de que el propósito central de la Fenomenología consiste justamente en determinar en qué consiste la verdadera *vida* de los entes; y no faltan intérpretes autorizados para quienes las reducciones, lejos de significar un movimiento de retracción frente a lo real, son, más bien, diferentes modos de acercarse verdaderamente al mismo, al debido nivel de profundidad (54). No se olvide que el último Husserl admite una profunda interacción entre esencia e historia, conciencia y cuerpo (55). De hecho, fenomenólogos tan caracterizados, aunque para la interpretación usual de la Fenomenología "disidentes", como Max Scheler, Alexander Pfänder, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, etc., no son menos "vitalistas", en el mejor sentido del vocablo, que los partidarios de la "Lebensphilosophie". Pues su labor no tuvo otro fin que precisar debidamente esa categoría tan fecunda de *vida,* cuya ambigüedad ha provocado, en manos tendenciosas, males difíciles de reparar.

Movilidad y profundidad

Es sintomática, al respecto, la discusión acerca de la existencia en Husserl de una evasión al Idealismo. A mi ver, esta ambigüedad responde al carácter dialéctico de la concepción husserliana de la relación entre lo eidético y lo fáctico, ya que, en el fondo, el intento de la Fenomenología es dominar el flujo temporal y la distensión espacial de lo meramente fáctico. Si fracasa, ello es debido al prejuicio de tomar como punto de partida los entes ontológicamente pobres, por considerar lo elemental imperfecto como elemental-fundamental, e identificar lo

---

(53) Reproche que implica una determinada interpretación de la *epojé*.

(54) Véase, por ejemplo, H. Duméry: *Critique et Religion,* Sedes, París, 1957, pp. 142-146.

(55) Dejemos de lado el problema de si logró o no una solución adecuada. Muy probablemente, no. Pero ahí queda su intento, que ya es media solución.

simple —en el sentido de no-complejo— con lo simple en cuanto *fundamento de unidad.* Laguna que deberá ser colmada con una intuición de las realidades profundas, en que la complejidad se alíe con una máxima simplicidad, en una estructura dialéctico-jerárquica. Resulta por ello a todas luces insuficiente querer superar el pretendido *esencialismo intemporal* de la Fenomenología con la mera *distensión temporal* de la razón. Hay que tratar a fondo el problema, tan urgente hoy día, del estatuto ontológico de la *descripción filosófica* (56). Limitarse a afirmar que la razón debe ser narrativa, no es ni siquiera plantear el problema.

Como sucede a Husserl con el Psicologismo, a Ortega sólo parece interesarle desentenderse del "pensamiento físico-matemático", por su inadecuación al estudio de los fenómenos humanos. Por eso se acoge expeditivamente a un método *descriptivo.* En vez de tratar lo humano "al modo físico y naturalista", afirma, "tomémoslo en su *espontaneidad,* según lo vemos y nos sale al paso. O dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre a la razón *vital* e *histórica*". Lo grave radica en la dificultad de precisar el sentido de esa comprometedora categoría: *espontaneidad,* tan afín a la de "inmediatez", que, como veremos, decide el problema de la intuición. Un sólido estudio de la misma hará saltar en pedazos el rígido dilema: "O razón física o razón narrativa-histórica" (57).

Aquí hubiéramos podido esperar un análisis detenido de los distintos modos de "estar en el tiempo", de "darse en el tiempo", tema fundamental en quien concede a la discursividad temporal tan decisiva importancia. Pero, a diferencia de Husserl, a quien Ortega desplaza sin consideraciones (58) y que nos ha

---

(56) Tema que ha sido tratado por Cassirer, Picard, Piguet, A. Marc, etcétera.

(57) Cf. *Historia como sistema,* pp. 28-29 y 47.

(58) Cf. *La idea de principio en Leibniz,* pp. 330 y ss. Véase asimismo O. C. V, p. 540. La vuelta a la vida que propugna Ortega es, en realidad, el retorno a lo profundo: intuición fecunda que hoy conviene no descuidarse en *matizar.* No basta decir que el hombre está *atenido* (angewiesen) al mundo, o *arrojado* (aufgewiesen) al mundo; hay que determinar *el nivel* al que insiste el hombre en lo real. Léanse desde esta perspec-

legado un penetrante estudio sobre la "conciencia de la temporalidad", Ortega se contenta con fórmulas semimetafóricas, en las que sólo queda claro el afán de plantear de modo univocista y a nivel inadecuado problemas que comprometen a la par dos planos ontológicamente distintos, pero dialéctica y jerárquicamente vinculados: Método radicalmente ahistórico, si es que la Historia, lejos de reducirse a lo fáctico-temporal, se nutre de lo que hay en el decurso del tiempo no de "ucrónico", sino de *supratemporal,* superobjetivo o supraempírico.

No procede, por tanto, contraponer al método fenomenológico el método narrativo, *con el pretexto de plegarse mejor a las exigencias del ser fluyente.* Pues, como queda dicho y contra lo que pudiera pensarse, el fin de las reducciones fenomenológicas no es otro que dominar el flujo temporal y la dispersión espacial de lo meramente fáctico. Tarea demasiado compleja para ser resuelta con un superficial raciohistoricismo y raciovitalismo. Ya que no cabe reducir el método filosófico a mera na-

---

tiva los siguientes párrafos: "... El hombre está *a nativitate* extrañado del mundo" (p. 330). "... No es *pura* descripción, sino una hipótesis decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional; por tanto, irreal". "... La cosa no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma" (p. 333). "... *No hay conciencia* como forma primaria de relación entre el llamado 'sujeto' y los llamados 'objetos'; (...) lo que hay es el hombre siendo a las cosas y las cosas al hombre; esto es, vivir humano" (p. 334). "En 1925 yo enunciaba mi tema (...) diciendo literalmente: 1.º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del *Ser;* 2.º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico, en tanto y sólo en tanto significa éste un pensar sintético o intuitivo y no meramente conceptual-abstracto, como es el pensar lógico tradicional; 3.º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático* que, como es sabido, no posee; 4.º y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea él, *por sí,* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana, y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandono la Fenomenología en el momento mismo de recibirla" (p. 333). Ortega ha visto aquí con claridad que *la riqueza estructural del pensamiento debe tener su origen en la riqueza entitativa del objeto-de-conocimiento.* Pero no se detiene a estudiar cómo "un fenómeno que sea *él por sí* sistema" puede servir de base a ese "pensar sintético o intuitivo" que postula.

rración de hechos, en un nivel de sucesión causal, como tampoco la vida humana y las más altas realidades del Universo se resuelven en un mero decurso espacio-temporal. *La Filosofía es el más noble arte de dominio sobre las realidades profundas que a través del tiempo superan la discursividad temporal.* No se trata tan sólo, pues, de una narración, sino de una *intuición analéctica.*

Conviene delatar el equívoco que subyace en toda la corriente historicista, consistente en entender lo *móvil-discursivo* como *móvil ontológicamente flexible.* La Biología moderna y la Estética (teoría de las entelequias y las formas) nos han abierto los ojos para ver el carácter analéctico de lo viviente-móvil. *La raíz de la movilidad, entendida como un progreso, un despliegue de facultades y potencias, no debe ser buscada en la discursividad de lo objetivo-empírico, sino en el poder entelequial de lo superobjetivo.* El problema del cambio histórico debe resolverse a base no de la categoría empírica de temporalidad o discursividad puntual, sino de la de supratemporalidad. Es cuestión de jerarquía. Lo que a menudo fue considerado como intemporal inmóvil y desarraigado, viene a ser, visto analécticamente, la verdadera fuente de la libertad que significa el movimiento. La Historia se atomizaría y anularía, por tanto, como tal si lo empírico no estuviese informado por lo supraempírico, y su modo de temporalidad puntual no fuese internamente asumido en las formas entelequiales que lo estructuran en *conjuntos de sentido.* El conocimiento humano a su vez no encontraría objetos que fijasen su *atención* y se diluiría en una nube informe de datos inconexos. *Falto del apoyo de la intuición intelectual de las realidades profundas, el hombre no haría pie en la realidad, y su salud mental sucumbiría.*

De ahí la urgencia de advertir que no hay narración auténticamente humana que no tenga la profundidad de la reflexión, es decir, de la captación de lo profundo. El narrador debe ir distendiendo la mirada a lo largo del decurso histórico, pero esta distensión ha de darse a la vez en dos planos, el temporal-puntual y el supratemporal, nivel éste en que anidan las significaciones, los complejos de sentido, que son el objeto en que hace presa la capacidad intuitiva humana, dando lugar al com-

plejo fenómeno humano que llamamos *atención*. Bien es cierto que la narración debe ser fiel trasunto de la percepción a la que debe su origen. Pero no lograremos el nivel rigurosamente histórico si no vemos la dialéctica profunda de percepción y reflexión. Lejos de ser un desdoblamiento interno de la percepción, la reflexión no es sino un grado superior de percepción, la percepción de lo profundo.

En término de Marcel podríamos decir que la retracción ante el misterio del ser lleva a una actitud de desarraigo y, por tanto, de univocismo y objetivismo. Pues la fuerza de penetración del entendimiento humano está en razón directa de la profundidad ontológica de su objeto. La falta inicial de una voluntad de compromiso con el ser priva al entendimiento humano de la tensión que exige el mantenerse al nivel de los seres con intimidad. No basta, por consiguiente, acudir a la categoría de vida en busca de flexibilidad, si se ignora o se oculta que ésta proviene de su carácter profundo y supraempírico, que, por lo que al conocimiento toca, exige la vinculación interna de las tres facultades espirituales del hombre: entendimiento, voluntad y sentimiento.

La arbitrariedad de la reducción del método filosófico al método histórico es puesta al desnudo por el retorno de los historiadores a la Filosofía. El método de conocimiento depende del objeto, y los historiógrafos no tienen hoy día tarea más urgente que precisar lo que se entiende por "hecho histórico". ¿De dónde podrá venir la luz sino de una sólida teoría filosófica de la objetividad?

Descripción especulativa y voluntad de compromiso

Es sintomático que las dificultades surjan al querer determinar "el estatuto del objeto o correlato de conciencia en el cuadro de las funciones *prácticas*" (59), pues este calificativo suele aludir, en círculos de un modo o de otro afectos al Racionalis-

(59) O. cit., p. 50.

mo, a los estratos *entitativamente más densos* de lo real (60). De Husserl sabemos que se consagra casi exclusivamente a la descripción de la percepción y constitución de objetos de *conocimiento* (61). La experiencia, sin embargo, nos confirma día a día en la idea de que la descripción sólo cobra todo su valor cuando se aplica a objetos de *alta calidad ontológica. La descripción será profunda si respeta lo irreductible, lo personal.* Bien sabido que no es superficial por dirigirse preferentemente a objetos "externos", ya que aquí nos ocupamos no de relaciones espaciales, sino de actitudes *internas* (en el sentido ético) frente a la *intimidad* (léase *sustantividad* o *densidad entitativa*) de los objetos de conocimiento. Lo que anula el alcance y fecundidad de la descripción es reducir los *actos* a *hechos,* superficializar lo profundo y profanar lo íntimo reduciéndolo a elementos amorfos. Y no debido a que lo íntimo, lo profundo y los actos sean conocidos "por dentro" —merced a un movimiento romántico de simpatía vital—, y los hechos sean captados "por fuera", sino porque semejante reducción denota en el sujeto una falta absoluta de amor reverente ante el misterio de la vida personal en sus diferentes grados (62).

La descripción no es *de por sí* empirista, pues tampoco es la reflexión tomada *como facultad* quien desborda el espíritu del Empirismo, sino en cuanto *percepción de lo profundo.* Y a la base de toda descripción de lo real profundo subyace, como hemos visto, el poder reflexivo, pues la descripción debe reflejar la estructura analéctica (dialéctivo-jerárquica) de la realidad. En lo cual se diferencia de la explicación naturalista, que es, en frase de Ricoeur, "un discours en 'il y a' " (63).

Esta dimensión de verticalidad jerárquica confiere a la descripción un poder unificante. Si de ordinario "la descripción triunfa en la distinción más que en el ensamblamiento" (64),

---

(60) Recuérdese la conocida frase de la Crítica de la Razón Pura: "Ich musste das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen."

(61) Cf. *Ideen I, Ideen II.*

(62) Véase en Ricoeur (o. cit., p. 13) consideraciones análogas acerca de la Psicología empirista.

(63) O. cit., p. 14.

(64) O. cit., p. 17.

ello procede de la inveterada tendencia a vincular la reflexión a lo profundo, y la descripción a lo superficial-objetivo, con un signo de exaltación subjetivista a expensas de lo real, que es "reducido" en su valor ontológico. El carácter "espectacular" que suele ofrecer la descripción responde a una actitud de desarraigo por parte del sujeto (65). *Para que la descripción adquiera,* pues, *el rigor y alcance que le compete debe responder a una actitud de fidelidad a lo irreductible* y *de arraigo en el misterio del ser.* Lo cual significa, más que un cambio de método, una *metanoesis* del espíritu (66).

Acerca del vínculo que une la voluntad al cuerpo, afirma Ricoeur que su comprensión exige "una clase de atención distinta de la atención intelectual que se presta a las estructuras. Exige que yo participe activamente en mi *encarnación como misterio.* Debo pasar de la objetividad a la existencia" (67): movimiento de superación "que parece ajeno al genio propio de la Psicología husserliana". A mi juicio, no obstante, la descripción reúne "las dos exigencias del pensamiento filosófico: la claridad y la hondura, el sentido de las distinciones y el de los vínculos concretos" (68). Pues, como certeramente advierte el mismo autor, el sentido de lo "existencial" no excluye el sentido de lo "objetivo" *a no ser que se halle éste previamente degradado,* es decir, privado de su capacidad expresiva y,

---

(65) Ibid.

(66) Cf. Obras de Peter Wust, Max Picard, Gabriel Marcel, etc.

(67) O. cit., pp. 17-18. Hay que realizar la conversión del "pensamiento que pone nociones ante sí a un pensamiento que participa en la existencia" (p. 19). Mi tesis es que los conceptos y el lenguaje, vistos de modo analéctico, es decir, intuyendo de un golpe el lazo que los une con la percepción de lo profundo, no son medios objetivos de acceder a lo real y manipular el conocimiento adquirido para comunicarlo a los demás y dominar el Universo, sino *encarnaciones,* es decir, medios expresivos de las formas germinales que dan sentido y unidad existencial a la realidad. Por ser medios de expresión plenamente humanos, están a medio camino entre la mera objetividad de los seres sin intimidad y la superobjetividad de las realidades con poder expresante. A semejanza del cuerpo, modelo de ente expresivo, los conceptos y el lenguaje son realidades *semi-superobjetivas.*

(68) O. cit., p. 18.

por tanto, de su profundidad y característica forma de trascendencia. El objetivismo aboca al naturalismo empirista, cuando lo real, despojado de su poder expresivo, se torna opaco y amorfo.

El pensamiento descriptivo no es, por tanto, necesariamente "reductor" o naturalista; puede y debe ser sineidético, respetuoso de lo que desborda una visión discursiva a través de perfiles. Es urgente ver el papel de *"mediador inmediato" que juega el lenguaje cuando es visto al debido nivel de profundidad* (69). Como los conceptos y el lenguaje, la narración no escinde, sino vincula, por ser heraldo de lo superobjetivo, que es fuente de unidad. *Lenguaje y conceptos son,* en rigor, *vehículos vivientes de la presencia,* la puesta en acto de la distensión constitutiva del espíritu en ámbito de superobjetividad. No conviene, por tanto, contraponer, como Ricoeur, el pensamiento por nociones y la participación en el misterio del ser (70), pues la tarea del momento actual es descubrir la estructura analéctica de las realidades superiores, entre las que ocupan el hombre y lo humano un lugar preferente.

> "Aunque el pensamiento por nociones no sea necesariamente una reducción naturalista, procede siempre de una *cierta pérdida de ser.*" Esta pérdida de ser es por parte del objeto *"una pérdida de presencia". "De* un lado *me anexiono* la realidad, y del otro *me desligo* de la presencia" (71).

Interpreta Ricoeur el conocimiento por nociones como una manifestación de la voluntad de dominio, que se contrapone a la voluntad de comunión propia de la participación en el ser (72). *¿No habrá llegado el momento de descubrir en el conocimiento intelectual, tomado en su integridad, el modo supremo de participación?* A esto tiende mi empeño de *transfor-*

---

(69) Véanse las obras citadas de Ebner, Piguet, Gusdord, Haecker, Cassirer, etc.

(70) O. cit., p. 19.

(71) Ibid.

(72) O. cit., p. 21.

mar la actitud trascendental en actitud analéctica, que es el modo de superar a la vez el Empirismo y el Racionalismo.

Esta actitud analéctica surge (73) en la intuición de las realidades superobjetivas, entre las cuales el propio cuerpo juega un papel de excepción. El hecho de no haber tomado Husserl nunca en serio la propia existencia *como cuerpo,* indica que sus presupuestos son incompatibles con dicha intuición (74). Por eso escribe Ricoeur:

> "La 'actitud' trascendental instituida por la reducción trascendental y la actitud natural tienen en común la misma *exclusión de la presencia en cierto modo autoafirmativa de mi existencia corporal.* Si yo presto más atención a esta presencia primera, ingenerable e incaracterizable, de mi cuerpo, eo ipso la existencia del mundo, que prolonga la de mi cuerpo como horizonte suyo que es, no puede ser anulada sin lesionar gravemente el Cogito mismo, que al perder la existencia del mundo, pierde la de su cuerpo y finalmente su carácter de primera persona" (75).

Ricoeur ha visto de modo penetrante la necesidad de elaborar una Lógica existencial, con categorías adecuadas a la elasticidad entitativa de las realidades superiores (76). Estas categorías deben mostrar una singular vinculación con nuestra experiencia de la realidad:

> "Por eso las nociones que usamos —tales como motivación, realización de un proyecto, situación, etc.—, son los índices de una *experiencia viva que nos baña,*

---

(73) Este verbo ofrece un carácter medial, es decir, encierra a la vez una actitud activa y pasiva. Entre la intuición de las realidades superobjetivas y la actitud analéctica media una relación de *causalidad sui generis,* superior en un grado en flexibilidad a la causalidad lineal, irreversible del ámbito de lo objetivo.

(74) Nada extraño, en consecuencia, que haya desatendido el problema del lenguaje, después de haberlo planteado certeramente, como expondré en el capítulo VI.

(75) O. cit., pp. 19-20.

(76) Cf. K. Dufrenne et P. Ricoeur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* pp. 369-370.

> más que los signos del *dominio* que nuestra inteligencia ejercería sobre nuestra condición de hombres. Pero, a su vez, la vocación de la Filosofía es *aclarar por medio de nociones la existencia misma.* A lo cual se dirige la Fenomenología descriptiva: *línea divisoria que separa la efusión romántica y el intelectualismo sin profundidad.* Esta región de los índices racionales de la existencia es, quizá, la razón misma en tanto que se distingue del entendimiento divisor."

Y en nota agrega:

> "En esta obra hemos intentado, hablando en lenguaje de Marcel, una *problematización* que no sea degradante, sino clarificadora respecto a la experiencia viva de la libertad encarnada (77).

Un planteamiento semejante puede hallarse en el estudio de Jaspers realizado por Jean Wahl en *La penseé de l'existence.* ¿Puede *pensarse,* y lo que es más grave, *comunicarse* lo "inobjetivo", ese modo de existencia cuya irreductibilidad no tolera la reducción a elementos simples y, por tanto, la discursividad del conocimiento objetivista? He aquí el problema que estos autores entrevén agudamente, pero no logran resolver, por no advertir que *razón* y *existencia sólo pueden unirse de modo auténtico si son tomadas en toda su riqueza ontológica.* La nueva Lógica existencial que hoy se busca con pasión no será fruto de una mera especulación metodológica, sino corolario de un estudio integral del estatuto ontológico de los diversos estratos del ser: tarea que exige una elevada dosis de energía intelectual. *Las divisiones, los compartimentos estancos sólo existen al amparo de inteligencias mediocres.* Una mente alerta que potencia su capacidad de penetración mediante el concurso de la voluntad y el sentimiento —el sentimiento espiritual, no la mera efusividad vital— se mueve en un ámbito ontológico de profundidad en que no vigen las categorías de espacio y tiempo, fuen-

---

(77) *Philosophie de la volonté,* 1949, p. 20. Salvo el primero, todos los subrayados son míos. El autor aborda aquí *proprio Marte* una tarea metodológica de altos vuelos: el estudio comprehensivo de lo voluntario y lo involuntario.

te de dispersión. Por eso tiene sentido hablar de "*encuentro* con el ser" (78), pues lejos de significar algo privativo de la condición humana, esta categoría marca el nivel ontológico al que hace su presencia el ser, que no se da como se ha creído de *modo espectacular,* sino por vía de *diálogo,* realidad compleja en que se aúnan la "experiencia vital" y el "conocimiento especulativo", el "contacto experiencial" y la "distancia intelectual de perspectiva".

Es importante notar que *el conocimiento analéctico persigue la claridad no de la distinción, sino de la unidad que anida en lo profundo.* De ahí que sea arriesgado, por equívoco, afirmar sin las debidas precisiones, que "el advenimiento de la conciencia es siempre en cierto grado la ruina de una consonancia íntima" (79) y que "la conciencia surge como un poder de distanciamiento respecto a la realidad de su cuerpo y de las cosas, como poder de juicio y de repulsa (80). Urge advertir, por ello, la correlación profunda de lo llamado "espontáneo" y lo "reflejo", sin dejarse seducir por el conjuro de las categorías espacio-temporales, inadecuadas para tratar fenómenos específicamente espirituales. Y ello con vistas al logro de una *espontaneidad de rango superior,* que nos una a la realidad *al nivel de la conciencia,* según un modo de contacto a la vez reflexivo y comprometido.

Entendida la espontaneidad como algo pre-intencional, es fácil interpretar el poder de reflexión como una facultad de distanciamiento y de dominio. Pero si espontaneidad y reflexión están conjuntadas, no queda más opción al sujeto que la aceptación o la repulsa de las realidades que se dan en persona por vía de presencia a un ser *cuya receptividad espontánea ostenta el relieve de la reflexión.* A esta luz debe leerse el siguiente párrafo de Ricoeur:

---

(78) Véase H. Kuhn: *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens.* Mohr Verlag. Tübingen, 1954.

(79) Ricoeur, o. cit., p. 21.

(80) Ibid.

"Por contraste, esta recuperación de sí mismo del ámbito de una existencia espontánea hace aparecer la espontaneidad toda entera como una potencia más o menos ofensiva (blessante). *Una ilusión de pureza y de integridad* surge en la conciencia, que se considera desde entonces como idealmente total, *transparente* y capaz de ponerse absolutamente a sí misma. La expulsión del cuerpo propio fuera del círculo de la subjetividad, y su reclusión en el reino de los *objetos considerados a distancia* pueden ser considerados a este respecto como la venganza de la conciencia herida por la *presencia del mundo*. La subjetividad se siente desde ahora expuesta, abandonada, arrojada en el mundo; ha perdido la ingenuidad del pacto primitivo" (81).

Hay que notar que la presencia compromete, por ser un contacto realizado simultáneamente a un doble nivel: fenómeno analéctico que afecta a todo el hombre, y lo *eleva* al comprometerlo. No constituye, por tanto, una *pérdida* el abandono de la inmediatez pre-intencional que sigue a la "Aufgebrochenheit des Geistes" (Peter Wust), como no es el hombre un "animal de instintos fallidos" (Gehlen), a no ser que se adopte el ser inferior como modelo del superior, recurso metológicamente inaceptable (82).

Con su poderosa intuición, Ricoeur advierte que "el retorno a sí de la conciencia, cuando ésta se opone a su cuerpo y a todas las cosas e intenta formar un círculo consigo misma, es una *pérdida de ser*. El acto del Cogito no es un acto de pura auto-posición; vive de acogimiento y de diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento. El acto del yo es al mismo tiempo participación" (83). Y agrega estas frases programáticas: "La intención de este libro es comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, *al nivel mismo de la conciencia más lúcida,* del pacto original de la conciencia confusa

---

(81) O. cit., p. 21. El subrayado es mío. Recuérdese que para A. Brunner toda crítica constructiva del método fenomenológico debe partir de un concepto de "subjetividad graduada" (Cf. *La personne incarnée,* páginas 138 y ss.).

(82) Cf. Mi Epílogo a la obra de Haecker: *¿Qué es el hombre?*

(83) O. cit., p. 21.

con su cuerpo y el mundo" (84). Marcel suele decir que la tarea de la reflexión segunda es de "recuperación", actividad que, a mi juicio, se identifica con el acceso a lo profundo, pues lo que aquí se trata de recuperar es la intimidad con el objeto-de-conocimiento, que se presume ha sido anulada por la escisión sujeto-objeto. La *reflexión segunda* se caracteriza por aunar una voluntad incondicional de racionalidad y una tensa propensión al arraigo ontológico, paradoja aparente que se resuelve al nivel de las realidades profundas que hacen posible modos eminentes de unión a distancia objetiva. Tal recuperación se basa, pues, en la *duplicidad de niveles* gnoseológicos y entitativos, es decir, en el carácter analéctico de la estructura del conocimiento y de la realidad. Con razón ha escrito Ricoeur que nos las habemos aquí con una "reflexión sobre la paradoja" (85), porque "la conciencia es siempre en cierto grado un distanciamiento y un salto" (86). Para mí, *la paradoja es una crisis de unidad provocada por el univocismo,* de modo que sólo un pensamiento analéctico puede desbordarla asumiéndola. Ricoeur, sin embargo, aun percatándose de lo primero, no se hace cargo de lo segundo, por no advertir la vinculación de percepción y reflexión. Por eso acude a la vinculación pre-intencional:

> "Una *ontología paradójica* sólo es posible si está *secretamente reconciliada.* La unidad del ser es percibida en una intuición ciega que *se distiende en paradojas al convertirse en refleja;* no es nunca lo que yo miro, sino aquello a partir de lo cual se articulan los grandes contrastes de la libertad y la naturaleza". "... Este estudio de lo voluntario y lo involuntario es una contribución limitada a una tarea más amplia que sería el apaciguamiento de una ontología paradójica en una ontología reconciliada" (87).

---

(84) Ibid.

(85) En la obra citada *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* se siente muy agudamente el problema que plantea el carácter paradógico de la nueva lógica.

(86) O. cit., p. 22.

(87) Ibid.

Remite en nota a la obra *K. Jaspers et la philosophie de l'existence,* escrita en colaboración con Mikel Dufrenne, y que a mi juicio no logra señalar, a pesar de sus innegables aciertos interpretativos, el punto por el cual puede liberarse el Existencialismo de sus propias ataduras: la descripción profunda y, por consiguiente, ontológica del ente "inobjetivo". Pues el intento de la Filosofía existencial consiste en dotar la objetividad de la Fenomenología, método al fin y al cabo *descriptivo-espectacular,* del elemento de *participación* que exigen las realidades existenciales.

El método seguido por Ricoeur en su "reflexión acerca de lo voluntario y lo involuntario" se centra en torno a

> "una *descripción* de estilo husserliano de las estructuras intencionales del cogito práctico y afectivo. Pero por una parte, la comprensión de estas estructuras del sujeto se refiere sin cesar al conocimiento empírico y científico (...). Y por otra, las articulaciones fundamentales de estas estructuras *no revelan la unidad del hombre a no ser por referencia al misterio central de la existencia encarnada;* para ser comprendido y hallado este misterio que yo soy debo coincidir con él, *participar en él más que mirarlo frente a mí a distancia de objeto*" (88).

Mi tesis es que el método descriptivo, a pesar de darse aparentemente en tercera persona y, por tanto, a distancia, no es sino la puesta en acto de la relación de presencia entre sujeto y realidad, implicando, por tanto, la participación en el ser (89). Afirmación tanto más grave cuanto que el contacto verdadero con lo existencial no se logra sin más a través de lo "práctico"

---

(88) Ibid.

(89) Recuérdese la frase de Merleau-Ponty: "La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de 'profondeur' qu'un traité de philosophie. Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision ou nous engageons notre vie, et dans les deux cas, il s'agit d'un acte violent qui se verifie en s'exerçant". *Phénoménologie de la perception,* página XVI.

y lo "afectivo". Por lo que resulta improcedente querer dar a lo especulativo el peso de realidad de que pretendidamente carece —por ser interpretado de ordinario como algo esencialmente alejado de lo real— mediante una carga adicional de activismo y afectividad.

A lo real se une, en verdad, el hombre a través de los ámbitos de presencia que se establecen entre ambos, merced a la mutua y singularísima interacción de las facultades humanas —inteligencia, voluntad, sentimiento— y la intimidad de los entes. Sólo una vez que se ha vinculado estrechamente las diversas facultades —especulativa, afectiva, voluntativa—, y se ha afirmado la dialéctica de percepción y reflexión, espontaneidad y conciencia, etc., podrá estructurarse una lógica de lo existencial *sin tener que recurrir al precario medio de la tensión paradojal para resolver las presuntas contradicciones.* La Lógica verdaderamente existencial no es ni paradójica ni enantiológica, sino analéctica, porque se apoya en el modo de realidad que forma el núcleo de toda auténtica unidad entitativa: el ser superobjetivo. La reconquista del misterio de la unidad del hombre, el "misterio central de la existencia encarnada" (90), no es sino la puesta en acto del sentido analéctico de lo expresivo que debe restaurar, por encima de la dispersión y ruptura de lo objetivo, la unidad procedente del "poder ontológico de expresión" (Hengstenberg), que anida en lo superobjetivo.

Ricoeur escribe:

> "Estando este misterio amenazado constantemente de ruptura, es necesario que sea incesantemente reconquistado y restaurado el lazo viviente que une los aspectos voluntarios e involuntarios del hombre; en particular, el misterio de este lazo viviente debe ser hallado más allá de las *paradojas en las que parecen resumirse* las estructuras descriptivas y que son el lenguaje quebrado de la subjetividad" (91).

---

(90) O. cit., p. 22.

(91) O. cit., pp. 22-23. El último subrayado es mío.

El autor no logra unificar debidamente el conocimiento y la participación, por no ahondar en el estudio de lo superobjetivo, como queda patente en el siguiente texto acerca del conocimiento de los fenómenos vitales:

> "Este crecimiento no es obra mía; yo lo experimento como un *hecho puro,* como una dimensión de la existencia *bruta.* Este hecho puro del crecimiento plantea difíciles problemas a una Filosofía de la voluntad" (92).

En sus últimas obras se hallan, no obstante, muy valiosas precisiones acerca del conocimiento de las realidades profundas (93).

d) *El apriori*

La crítica de toda especie de moral individualista, moral de situación, etc., debe partir, a mi juicio, de una concepción suficientemente amplia del *apriori,* que no lo contraponga, antes lo enlace analécticamente con el *aposteriori*: Dirección en la que se están dando actualmente pasos muy firmes (94). Lo apriori

---

(92) O. cit., p. 400. Los subrayados son míos.

(93) De la obra de Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* manifiesta haber "retenido dos ideas: 1.ª Hay un camino intermedio entre el formalismo del deber y el hedonismo (el utilitarismo, etc., y en general, el afectivismo) del bien; 2.ª Los *apriori* materiales (no-formales) no tienen otro modo de revelarse que los sentimientos *psicológicos* y el desarrollo de la *historia*". Y agrega: "Nosotros acentuamos más que Scheler esta *mediación* necesaria de la acción y la historia que impide tratar los valores como esencias a contemplar." Atraviesa toda la obra un decidido afán de abordar con extrema radicalidad el problema de la interacción de lo uno y lo múltiple, lo estático y lo dinámico, lo eidético y lo fáctico, lo objetivo y lo no-objetivo. Es sintomático el parágrafo *Essence et genèse,* pp. 400-402.

(94) Sobre la "Moral de situación" y la extrapolación de categorías en que se basa, véase Th. Steinbüchel: *Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre,* 2, vol. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1951, vol. I, cap. III, pp. 95-213. K. Rahner: *Escritos teológicos,* II, Taurus Edic. Madrid, 1961, pp. 231 y ss.

Sobre el concepto de *apriori* pueden verse: M. Scheler: *Der Forma-*

tiene poder proyectivo, entelequialmente conformador, porque, como hemos indicado, lejos de significar la prioridad cronológica de algo intemporal, indica la superioridad jerárquica de un poder supratemporal de conformación.

Por desconocer la fecunda simbiosis de lo empírico y lo supraempírico, Ortega hace caso omiso de cuanto supone cierta elevación jerárquica sobre lo meramente individual. Así afirma por ejemplo que el hecho de que el hombre progresa hacia lo mejor "sólo podrá decirlo *aposteriori* la razón histórica concreta". "Esta es la gran averiguación —agrega— que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana, y con ello, de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor, qué es lo peor" (95).

e) *Reivindicación de lo "inauténtico"*

Calificar de "inauténtico" *lo social* (en oposición a *lo interindividual*) y de "irracionales" los usos recibidos indica que se desconoce la estructura expresiva del ser y la capacidad del hombre para estar intelectualmente al nivel de la superobjetivo expresante a través de los medios objetivos de expresión. Responde esta calificación al afán típicamente germano de escindir la realidad en partes contrapuestas. Convendría por ello estudiar la relación de lo "interindividual" de Ortega con lo "comunitario" de F. Tönnies, cuyo esquema "Gesellschaft-Gemein-

---

lismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Francke Verlag, Bern, año 1954, pp. 66-125. G. Siewerth: *Der Tomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. M. 1939. M. Dufrenne: *La notion d'apriori*, P. U. F. París, 1959. J. Rüttimann: *Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition?* Räber Verlag, Luzern, 1945.

(95) O. C., VI, p. 41.

En el artículo, de título sintomático, *No ser hombre ejemplar* (O. C., II, pp. 47 y ss.) habla despectivamente de la "idolatría de la norma". "Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es, *ipso facto*, perversa" (O. C., I, página 316). "El deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo" (O. C., II, p. 37).

schaft" fue adoptado por toda la Literatura filosófica alemana y parte de la francesa, excepto por Haecker, que se revela contra toda fragmentación injusta de lo real (96). Su temperamento dialéctico-jerárquico no podía tolerar, evidentemente, que se considerase como inauténtico en Sociología o como irracional en Teoría del Conocimiento lo que es nada menos que medio expresivo y lugar de encarnación de lo que pasa como auténtico y racional. No sin profunda intención consagró su vida a subrayar el carácter semi-superobjetivo del cuerpo, que es "palabra", y del lenguaje, que es el "camino", vínculo nato entre los seres libres que viven en la distante proximidad de la presencia dialógica.

Llamar irracional o inauténtico a cuanto no es objeto de un acto de conocimiento o de voluntad es ahogar la especulación filosófica en un mar de equívocos, que sumirá en obscuridad insalvable conceptos tan decisivos como es, por ejemplo, el de *tradición*. Aquí se impone una severa crítica profundamente realista de la teoría de la objetividad, que venga inspirada por la intuición de las realidades supraempíricas y de la estructura analéctica de los seres expresivos.

Esta crítica nos facilitará elementos de juicio suficientes para explicar el hecho de que el hombre sea capaz de percibir, en bloque y de modo racional, conjuntos de sentido, aunque no penetre sino lentamente en la intimidad de los mismos. Es el secreto del lenguaje, forma humana de expresión que apunta a nudos de realidad.

f) *Naturaleza*

De lo dicho se desprende que el porvenir de la Historia como saber riguroso pende de las categorías de *naturaleza y de sustancia. La adaptación al fluir histórico que intenta el Raciohistoricismo será intento vano si no se concede al ser del hombre la firmeza ontológica de donde brota su dominio del*

(96) Recuérdese su crítica de la división ya clásica entre civilización y cultura, en *Was ist der Mensch,* cap. I.

espacio y del tiempo. Ortega, sin embargo, afirma: "... El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama, su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual, y en el que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento" (97).

3.—Dilema clave de toda interpretación histórica: orientación objetivista u orientación analéctica del conocimiento

A) *Actitud objetivista*

Esta deficitaria concepción de categorías tan decisivas como naturaleza, autenticidad, a priori, descripción histórica, vida y circunstancia, se asienta en una actitud dogmáticamente objetivista (98), como queda patente en la aversión de Ortega por

---

(97) O. C., t. II, p. 32.

Es extraordinariamente grave que se identifique las categorías de "cosa" y "naturaleza": "Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste esta sola (la vida humana) tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada más que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza." "La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza. Y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia" (*Historia como sistema. Rev. de Occidente.* Madrid, 1942, p. 33).

Hablando Ortega de Aristóteles, escribe: "... El pensar analógico se diferencia de su pensar cosista en que aquel no piensa las cosas sino como términos de relaciones; por tanto, que se trata simplemente de abandonar la categoría de cosa o sustancia e instalarse en la categoría de relación (...)" (*La idea de principio en Leibniz*, p. 274). "La mutación 'sustancial' es la condición de que una entidad pueda ser progresiva como tal entidad, que su ser consista en progreso" (O. C., vol. VI, p. 41).

(98) A mi juicio, la falta de una crítica integral del objetivismo invalida los esfuerzos de cuantos intentan estructurar una teoría sólida

toda entidad que supere la concreción espacio-temporal de lo empírico. Explanemos esto.

El objetivismo es empirista

a) *Identifica lo ob-jetivo* (gegen-ständlich) *con lo empírico (lo mensurable, lo sensorial).*

Considero del más alto interés ilustrar cada uno de estos puntos con citas de un autor cuya obra corre suerte pareja con el Objetivismo. Ortega escribe: "En la sensación nos 'hacemos cargo', nos 'damos cuenta' o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de ésta es conservada en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquélla o en ésta —para el caso es igual— la mente fija ciertos componentes y abstrae de los demás. Es un efecto de nuestra atención (...). Después de hecha parecida fijación y abstracción en muchas sensaciones o imágenes, se advierte la identidad de aquellos componentes ABCD, que aparecen, pues, *como* comunes a aquéllos. Esta advertencia no modifica lo más mínimo el carácter sensual de éstos. El que aparezcan como comunes es una cualidad relacional que les añadimos, pero ni les quita ni les pone nada. Tenemos ya ante nosotros el primer universal. Pero no porque ejerzan 'cargo' universal y de género dejan de ser ABCD exactamente lo mismo que eran: caracteres sensuales de la cosa." "Pero es el caso que por más vueltas que demos a una cosa sensible, no podemos descubrir en ella ningún componente, nota o 'momento abstracto' señalable y controlable que sea en ella *el* o *lo ente.* Vemos su blandura y su esfericidad o cubicidad, oímos su sonoridad, tocamos su dureza, percibimos su movimiento, su aumento o disminución, etc.; pero no logramos columbrar su *entidad* o lo que tiene de 'ente' " (99). Del ente afirma que "no

---

de la Historia. Ejemplo de ello son las obras, por lo demás muy dispares, *Das Problem des geistigen Seins,* de Nicolai Hartmann, y *Fenomenología de lo histórico,* de Jorge Pérez Ballestar. (C. S. I. C. Barcelona, 1955.)

(99) *La idea de principio en Leibniz,* pp. 169-170 y 260.

consiste en nada sensible", "no hay imagen, *fantasma* de él" (100).

b) *Entendido lo no-"objetivo" como meramente subjetivo, es identificado lo "objetivo"* (lo empírico) *con lo real.* "Lo entendido al comparar y generalizar sigue siendo lo entendido por la sensación, y todas estas operaciones de que resulta el universal son, por sí, estúpidas y viven a cuenta de la sensación, que es hasta ahora la única actividad inteligente, discerniente." "Llegamos, pues, al concepto y al principio sin que intervengan más que estas tres actividades mentales: la sensación-imaginación, la atención-desatención y la comparación. Pero de éstas, atender y comparar hemos dicho que eran como mecánicas y no primariamente inteligentes, puesto que no hacen sino operar sobre lo entendido en la sensación. De modo que la única actividad originariamente inteligente, el único 'hacerse cargo' o 'darse cuenta' es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación" (101).

c) *Al ser absorbida la atención por lo "objetivo", el ser queda reducido a un manojo de perfiles* (Abschattungen), *y el sujeto cognoscente pierde el sentido de la profundidad y el carácter misterioso de los seres.* Todo lo que desborda el ámbito de la sensación es calificado de impreciso y dialéctico (en sentido peyorativo), es decir, falto de rigor (102).

Ortega define la dialéctica como "ganas de hablar", y la abstracción como un "juego de manos". De Aristóteles afirma que ante todo problema que no ve claro recurre a la analogía (103). "...El pensamiento deja de ser lógico (científico) y se convierte en analógico (dialéctico), y el principio común deja de ser principio y se transforma en 'lugar común' (...)" De la

---

(100) Ibid., p. 260.

(101) Ibid., pp. 170 y 173.

(102) Ibid., pp. 173-176.

(103) Ibid., p. 265. Téngase en cuenta, afirma Ortega, que la expresión "ganas de hablar" es "el término con que Aristóteles mismo designa un decir que no es ni verdadero ni falso, que es lo que es la Mitología" (o. cit., p. 173, nota 1). "... La mentalidad primitiva —lo que yo llamo el 'pensar primigenio o mágico'— consiste en hacer eso mismo que hace Aristóteles cuando analogiza" (Ibid., p. 274).

rigurosa ciencia salimos a la "vagorosa tópica" (104). Preferir lo abstracto a lo concreto, como si lo abstracto fuera un *Novum* ontológicamente superior a lo concreto, es, a su juicio, una "beatería" que se remonta a Platón. "La sobreestima de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida." "Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza de la existencia a la esquemática y lívida eternidad" (105).

Estamos ante el tono general de los escritos de lo que podríamos llamar "*Lebensphilosophie*" *de extrema izquierda* (106).

---

(104) Ibid., p. 159.

(105) O. C., t. II, pp. 225-226.

(106) El *Scheler de la segunda época* llevó a la Filosofía la tensa lucha que libraba desde hacía tiempo en su vida moral (Cf. D. von Hildebrand: *Zeitliches im Lichte des Ewigen,* Habbel Verlag, Regensburg, año 1932, pp. 343 y ss.) y se lanzó al intento, típicamente germano, de desbaratar la escala de valores, para rehacerla sobre la falsilla de su conducta moral. De ahí ese esbozo de Cosmogonía, precipitada, ingenua, en el fondo alocada, que desarrolló en sus últimas obras, sobre todo, en *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1927, sobre la base del predominio de la fuerza del instinto (Drang) sobre el poder directivo del espíritu (Geist). Basado en el principio de Hartmann, según el cual "las categorías ontológicas y axiológicas superiores son de por sí las más débiles", concluye: "Poderoso es originariamente lo bajo, impotente lo más alto" (pp. 60-61). "... Originariamente y de por sí, el espíritu no tiene ninguna energía propia" (Ibid.).

Por el mismo tiempo, *Ludwig Klages* escribía una obra voluminosa con un título increíble: *Der Geist als Widersacher der Seele* (tres volúmenes, 1929-1933), que transmitiría a multitud de folletines antiespiritualistas el patético espíritu nietzscheano de claudicación ante un mundo amorfo, magma en fieri sin el menor apoyo en algo que signifique estructura, orden y sentido. De ahí el dionisíaco *amor fati,* culto trágico al "Werden", que se sigue a la falta de jerarquía, a la inmersión en el "ungeistig-vitale Lebensordnung", en el "mundo dionisíaco del eterno-crearse-a-sí-mismo, del eterno-destruirse-a-sí-mismo" (Nietzsche, *Wille zur Macht,* Aph. 1.067; Klages: o. cit., III, 2, p. 1351). Véase, además, de este autor: *Vom kosmogonischen Eros* (Günther Verlag, Stuttgart, 1921), y sobre su obra: K. Leese, *Geistesmächte und Seinsgewalten,* Erasmus Verlag, München, 1946.

El objetivismo es univocista

a) *Reducido el objeto-de-conocimiento a algo "objetivo", fáctico, cósico, mensurable y universalmente verificable, se comprende que todo pensador sensible a lo multicolor, lo jugoso,*

Más tarde, otro alemán, *Arnold Gehlen,* dio a todas estas ideas cuerpo y estructura en una obra de gran aliento: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt,* J. und Dünnhaupt, Berlín, 1940, de la cual extraemos un puñado de frases fundamentales: "La apertura del hombre al mundo es fundamentalmente una carga" (p. 25). "Todas las cualidades específicas del hombre deben ser vistas en relación con la pregunta: ¿Cómo puede vivir un ser tan monstruoso?" (p. 24). El hombre es un "animal de instintos fallidos", un "ser defectuoso" (Ibid.). El fin del hombre y de los pueblos no es otro que "mantenerse en la existencia" (p. 53).

Póngase en relación esta actitud con la de *Maeterlinck* ("L'homme est un des êtres les plus incompletes et la plus bornée de la créature") y la de *Ortega.* Pone éste sumo empeño en restar importancia al "salto" existente entre "la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico" (O. C., vol. VI, páginas 471-2). Por eso afirma que "la caza primigenia no fue puro invento del hombre primigenio. Este la había recibido, heredado del animal primate, en que la peculiaridad humana brotó." "No se olvide que el hombre ha sido una fiera" (O. C., VI, p. 472). "Hemos de representarnos a este hombre primerizo muy cerca aún del animal. Se diferencia de él en que ha perdido algunos instintos, o lo que es parejo, se le han embotado. En cambio, posee una mayor dosis de memoria o de lo que es el reverso de la memoria: la fantasía." La razón del hombre del primer paleolítico "no es suficiente para permitirle trascender la órbita de la existencia zoológica: es un animal entreverado de discontinuas lucideces, una bestia en cuya penumbra íntima de cuando en cuando fulgura la intelección. Tal es la manera primordial, originaria de ser hombre" (p. 473).

El animal es considerado, no se sabe por qué ocultas e inconfesadas razones, como módulo de autenticidad vital. "... La razón del hombre inicial —afirma— es mero suplemento al instinto deficiente." "La razón del hombre primigenio tiene casi el mismo radio de acción que el instinto, y para los efectos de la economía vital debe comportarse como un instinto más que vicaría los perdidos." "... *No vivimos para pensar,* sino que *pensamos para lograr subsistir o pervivir*" (O. C., t. V, p. 304).

La campaña antiespiritualista de la *Lebensphilosophie* fue debelada con toda energía y a su debido tiempo por Th. Haecker:" Cf. *Christen-*

lo impulsivo, lo natural y viviente, desplace el viejo primado del intelecto a lo "vital", cómoda categoría llena de ambigüedades, a la que sólo confiere una precaria unidad su oposición a lo "objetivo", lo mecánico e inanimado.

"Importa —afirma Ortega— que ante todo aprendamos a separar con toda limpieza la vida intelectual —que, claro está, no es tal vida— de la vida viviente, de la real, de la que somos" (107). Hablando del hombre, en su estado primigenio, escribe: "Por fortuna conservaba aún vivaces la mayor parte (de los instintos). Era todavía principalmente bestia" (108).

(Digamos entre paréntesis que, frente a quienes desprecian el entendimiento por haber desvalorado tendenciosamente el objeto-de-intelección, no se debe reaccionar dramáticamente con apologías y reivindicaciones directas, sino irónicamente, pues la defensa del espíritu, como bien observó Haecker, sólo puede hacerse en el tono tragicómico de la sátira (109).

b) *Privado de relieve ontológico el objeto-de-conocimiento, resulta imposible explicar debidamente la dialéctica de entendimiento y sensibilidad.*

"La inducción empírica, hiperbolizada en *un* razonamiento analógico, sería el modo como obtenemos los principios. Mas el razonamiento analógico no se logra; queda sin auténtico fundamento, y para fijarle alguno, se saca el *deus ex machina* del *lumen naturale* o *Inteligencia.*" "Al ser ficticio, ilusorio y arbitrario el funcionamiento de la analogía que haría completa la inducción (...), queda sólo por toda fuente de los principios el más puro empirismo" (110).

---

tum und Kultur, Kösel Verlag München, 1949 [2], pp. 235 y ss. *Schöpfer und Schöpfung,* Kösel Verlag München, 1949, p. 147. *Metaphysik des Fühlens,* Kösel Verlag, München, 1950, p. 105, *Was ist der Mensch,* passim.

(107) O. C., V, p. 284. Acerca del modo de usar la categoría de "vida" véase, por ejemplo *El tema de nuestro tiempo,* Ed. Austral, 1947 [6], páginas 41-50.

(108) O. C., VI, p. 385.

(109) Cf. *Was ist der Mensch,* Cap. III.

(110) *La idea de principio en Leibniz,* pp. 197-8. Véase además, o. cit., pp. 225 y 260, sobre el "primum cogitabile" y los "principia per se nota".

c) *Falto de la intuición de lo profundo que permite captar las diferencias cualitativas de los entes, el objetivismo tiende a nivelar los diversos estratos de ser, tomando por módulo al ente "objetivo".*

Ortega pone singular interés en mostrar que la inteligencia no tiene poder directo de captación de realidades, pues, a su juicio, la abstracción es una magia. "Con esto todo se pringa y nada se consigue, porque no es buen camino para diferenciar al hombre del animal fundar su discriminación en la capacidad de abstraer y generalizar. Sobre que, si fuese esto verdad, quedarían separados el hombre y el animal, *lo cual va contra la norma metodológica de la continuidad, que nos aconseja diferenciar sin separar*" (111).

d) *Este prejuicio metodológico de proceder "de abajo arriba" lleva al pensamiento objetivista a interpretar los entes superiores con categorías tomadas de estratos inferiores.*

El hombre es entendido por Ortega desde el animal: defecto de perspectiva que desorbita sus afirmaciones antropológicas en una medida sólo comparable a los exabruptos de Klages, el último Scheler y Gehlen. "Definir al hombre como animal racional es una estolidez, porque sin duda es un animal, pero sin duda todavía no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino de ello. La Razón, lejos de ser un don que se posee, es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir, como todo propósito utópico. Porque la razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más" (112). Nótese que es entendida la razón al modo de una cosa —algo rígido, definitivo, estable— que se posee. *La categoría de "tener" sirve de piedra de toque para discernir la posible actitud "objetivista" de un pensador,* ya que el objetivismo tiende, por afán de dominio, a convertir el ser en poseer. Y dado caso que el poseer se ejerce sobre "cosas", realidades manipulables (handgreiflich), necesaria-

---

(111) Ibid., p. 175. La frase que intencionadamente he subrayado marca nítidamente la línea de separación entre el univocismo objetivista y la actitud jerárquica de los pensadores analécticos.

(112) Cf. o. cit., p. 387.

mente rígidas e inanimadas —la libertad hurta el cuerpo a todo intento de manipulación—, *se pretende ganar el nivel de la verdadera libertad disolviendo la categoría de sustancia.* "...El hombre no tiene esa supuesta naturaleza, ni, por tanto, ese instrumental nativo que sea suficiente, de que y con que pueda vivir. La razón no es una dote. Ni la tiene de suyo el hombre, ni siquiera la tiene todavía. A fuerza de fuerzas, en ensayos milenarios, se ha forjado a sí mismo el hombre un comienzo de racionalidad, pero nada más" (113).

Se olvida algo fundamental que nuestra época está empezando a ver con toda claridad, es a saber, *que la verdadera movilidad del ser viene de lo alto, de las realidades que perduran,* es decir, que se dan en el espacio y en el tiempo por vía de dominio.

En *El hombre y la gente* y en el Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yepes, Ortega nos da la versión castellana de la interpretación biologística del hombre. Si la razón y la fantasía destacan al hombre del mundo animal, arguye que la fantasía es el producto de un desarrollo anormal del animal que abusivamente ha venido a llamarse razón (114), pues en realidad sólo consiste en "sensaciones liberadas".

La razón en principio no es, según esto, sino un "aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado". "Sin ella habría caído (el hombre) bajo el animal. Con ella conseguía estrictamente mantenerse sobre un nivel a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra. La razón del hombre primigenio tiene casi el mismo radio de acción que el instinto, y, para los efectos de la economía vital, debe computarse como un instinto más que vicariza los perdidos" (116). Obsérvese la semejanza casi literal de estas afirmaciones con las de A. Gehlen en *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.* En ambos, Gehlen y Ortega, está operante el principio del último Scheler: "Die Kraft kommt von unten":

---

(113) O. C., t. V, pp. 493-4.
(114) Cf. *El hombre y la gente,* p. 287.
(115) Cf. *La idea de principio en Leibniz,* p. 17.
(116) O. C., t. VI, p. 473.

La fuerza viene de abajo. Nada extraño que el fracaso acompañe a todo pensador que aborde los espinosos problemas de la Historia pertrechado con estos precarios medios.

En la obra de Dondeyne: *Foi chrétienne et Pensée contemporaine* (117) se refleja vivamente esta problemática. Hágase cargo de ella el lector, e intente abrirse paso con la técnica intelectual del objetivismo a través de ese campo minado que son las presuntas antítesis: *razón-intuición, esencias intemporales-flujo temporal.* Sentirá inmediatamente *esa especie de asfixia mental que produce la insuficiencia de un método.*

La antinomia vida-razón

A mi juicio, la obra de Ortega tiene a su base una gran intuición que inspiró sus numerosas obras y encendió el entusiasmo de un puñado de discípulos: se trata de la valoración de lo concreto y lo perspectivista en el proceso del conocer, y, por tanto, de la inserción de la Historia en los problemas filosóficos (118). Ortega quiso dar la versión española del movimiento que J. Wahl historió en su obra *Vers le concret.* Para una época impresionada por la renovación de los estudios históricos y el incremento de la Biología, la fidelidad a lo concreto significaba movilidad y adaptación perspectivista.

Pero esto no es sino un programa. Y quizá no sea errado decir que Ortega lo tomó como una solución. Los pensadores suelen dejarse seducir por sus intuiciones primarias, a las que se aferran dogmáticamente, y, cegados por su luz, se ensañan en la crítica de cuanto parece oponerse a ellas. ¿Podría com-

---

(117) Louvain-París, 1952 [2]. Cf. sobre todo: *Historicité et Relativisme,* pp. 33-52.

(118) La expresión más clara y concisa de lo que hay de positivo y de unilateral en esta intuición, que comparte Ortega con la *Lebensphilosophie,* se da, posiblemente, en el citado pasaje de *Historia como sistema*: "La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiero decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista todo lo humano..." (O. C., t. VI, p. 23).

prenderse de otro modo la incomprensión de Ortega para todo lo conceptual y universal?

Semejante unilateralidad no debe llevarnos, sin embargo, a ser injustos con este autor, reduciendo nuestra crítica a un minucioso elenco de posibles errores de interpretación histórica. Pues lo decisivo, en general, es hacerse cargo de la sensibilidad de un pensador para determinados fenómenos.

Reduciendo a esquema algo cuya explanación exigiría un espacio del que aquí no dispongo, diré que el programa intelectual planteado por Ortega al público español hacia los años veinte denota una clara visión de la situación intelectual de la postguerra, pero no logra el desarrollo debido a causa de su mentalidad objetivista. La Filosofía de la vida, con su exigencia de adaptación a lo móvil, fué una invitación urgente a la revisión de unas categorías demasiado rígidas para la captación de lo humano: el pensamiento conceptual pareció de pronto inadecuado al nuevo objeto de pensamiento. Dos tendencias surgieron de esta crisis: pensadores sensibles hasta el exceso a la seducción de lo diverso, lo móvil, lo multicolor y vario (I), *consagraron el movimiento y el dinamismo espacio-temporal como índice de nobleza ontológica.* Más esforzados y penetrantes, otros autores (II) siguieron fieles al viejo empeño de *buscar en la unidad la razón del ser y, por tanto, del pensar.*

Lo genial en la segunda orientación radica en no plegar su pensamiento al falso dilema propuesto por el Empirismo: "*o* la riqueza individual de lo concreto, *o* la vaciedad universal de lo abstracto". El problema consiste en reconquistar lo concreto a la debida altura, o, si se quiere, hallar el modo superior de concrección que compete al hombre. Pero esta tarea requería una depuración acabada de las categorías de "concreto", "irracional", "inmediatez", "objetivo", "superobjetivo", "espacialidad-temporalidad", "supraespacialidad-supratemporalidad", etc. El secreto del pensamiento es hallar la raíz de la movilidad, comprender la multiplicidad en la fuente de la discursividad, entrañarse en lo móvil al nivel de lo supradiscursivo. ¿Cómo superar estas antinomias? He ahí el problema que lanzó a toda una generación al estudio dialéctico de las formas. ¿Son éstas esquemas vacíos, o más bien realidades supraempíricas? El des-

tino de cada pensador fué determinado por su respuesta a esta pregunta. Veamos algunos ejemplos.

I. *Spengler y Klages* se declaran portavoces del culto a lo concreto vital frente a la razón abstracta (119). "Sólo lo que carece de vida —o lo vivo, si se prescinde de su vida— puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexo causal, de la ley y de la medida" (120). "El intelecto, el sistema, el concepto matan cuando 'conocen'. Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse" (121).

Véase, más cercana a nosotros, la obra de A. Gehlen: *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* tan afín en muchos aspectos fundamentales a la orientación de Ortega, expuesta sobre todo en *El tema de nuestro tiempo* y Prólogo a *Veinte años de caza mayor*: "Al no poseer el hombre 'naturaleza' y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta —escribe—. Consiste en pura movilidad y agilidad. Ahora es y hace tal cosa, porque antes fue e hizo tal otra, y *para* ser y hacer mañana otra tercera" (122). Sólo entendemos de veras la Historia "si la mirada histórica evita detenerse sobre el hecho histórico y congelarlo, paralizarlo, petrificarlo, proyectando sobre él su propia movilidad" (123). Para justificar la consagración metodológica de la razón histórica narrativa se necesita haber sometido previamente las ideas de *ser* y de *naturaleza* al esquema estático-dinámico, que responde, como es sabido, a un concepto superficial del movimiento. Que las cosas sean, afirma Ortega, "significa no sólo que existen (...), que están ahí, sino

---

(119) Véase en las obras citadas de Kurt Leese el espíritu de humanismo neopaganizante —análogo al de A. Gide—, que inspiraba esta vuelta dionisíaca a la "adoración de la Tierra". Cf. Bachofen (J. T.): *Der Mythos von Orient und Okzident, 1926.*

(120) O. Spengler: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia universal.* Rev. de Occidente, Madrid, I. página 152.

(121) O. cit., p. 162. Véase el comentario satírico que hace Th. Haecker de la actitud de Spengler en *Was ist der Mensch.*

(122) Ortega, O. C., V, pp. 491-2.

(123) O. cit., p. 492.

que poseen una estructura o consistencia fija y dada (...). Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del *ser* de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra *naturaleza*" (124). No parece hacerse cargo el autor del dominio que sobre el fluir temporal ejerce lo "perfecto". "Esta perfección quieta, ajena al tiempo, que no tiene el gesto ascendente y anheloso de un desarrollo que no se afana, etapa tras etapa, por ampliarse y trascender, no consigue arrebatar mi temperamento" (125).

Expresión clara de esta tendencia a dejar de lado el estudio directo de lo superobjetivo es la *Introducción a la Filosofía según la razón vital* de Julián Marias, que intenta superar el carácter estático del *objetivismo rígido* fluidificando la realidad, y encomendando su estudio a la razón narrativa, sin detenerse a pensar que dinamismo y estatismo son dos contrastes que se hallan en la misma línea de sumisión al espacio-tiempo, y lo que urge es ganar un nivel más alto de dominio sobre la discursividad temporal y la distensión espacial. "Ya no hay, pues, cosas 'fijas' y rígidas —escribe—; no hay más que ingredientes dinámicos de una realidad constituída por esencial movilidad; cada 'cosa' es, literalmente, *muchas;* no tiene un ser 'en sí', sino que lo va adquiriendo en las diversas *funciones* vitales que asume, y para esto sirve temáticamente la metáfora. Las cosas se viven como facilidades y dificultades, como aquellas realidades con las cuales y frente a las cuales tiene el hombre que hacer su vida; aparte, pues, de una previa teoría acerca de ellas. La realidad se fluidifica; de los *hechos* se apela a su *hacerse* originario: éste es el último resultado de la razón narrativa." He aquí —digámoslo de paso— la imagen que se obtiene de lo *superobjetivo* si se lo sitúa en el plano de lo *objetivo,* lo cósico. En este párrafo sólo se habla de *cosas* y de *hechos.* Queda el problema de saber en qué consiste la *verdadera* movilidad y a *qué nivel* surge (126).

---

(124) *Historia como sistema,* p. 31. Los subrayados son míos.

(125) O. C., t. II, p. 224.

(126) La falta de un estudio bien estructurado del tiempo lleva, por ejemplo, a Rickert a este desafortunado planteamiento: "La Historia

II. *Romano Guardini,* por el contrario, busca la clave del método de lo "concreto-viviente" en la "Anschauung", forma comprehensiva de pensar que abarca las *dos series* de categorías (Fülle-Form) sobre la base de la intuición concreta del "*núcleo suprarracional*" que subyace en lo viviente (127).

En el mismo año publica *E. Souriau* su tesis doctoral con un título muy expresivo: *Pensamiento viviente y perfección formal* (128). La exaltación vital de la época lleva a este joven de mente modelada por el cultivo del Arte a una defensa abierta de la vida interna de las formas y su *fecunda elasticidad.* Nada más aleccionador que la toma de contacto con esta obra penetrante, que mereció el elogio de quien más razones tenía para leerla con prejuicios: Henri Bergson. "Hay una palabra —afirma en el prólogo— que parecía a comienzos de este siglo tener una sonoridad mágica entre las palabras de la especulación humana: la Vida; parece que en ésta consistía para los hombres la esencia de todo valor, la sal de la tierra (...). ¿Qué investigación filosófica sincera no es una búsqueda de la vida?" (129). "No hay sino un modo de vivir: es romper el embrujo del *hic* y del *nunc,* es *vivir en ubicuidad*" (130). Y añade esta frase que delata claramente la preocupación antiidealista

---

debe mantenerse, por esencia, en lo histórico y, de consiguiente, en lo *temporalmente condicionado.* La Filosofía tiene por tarea constante trascender lo histórico hacia lo *intemporal* o eterno." *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 4.ª ed., pp. 7 y 507. Nada extraño que, contra lo que pudiera haberse esperado, aboque su teoría de los valores a un formalismo de corte kantiano. Tanto más significativa es la declaración de su última época sobre la necesidad de elaborar una teoría sólida de la *inmediatez.* Cf. *Logos XII,* 1923, pp. 235-280, y *Die Methode*: p. 81. Sobre la interesante actitud a este respecto de Rickert pueden verse además: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie* (Heidelberg Abh. 2, Phil. u. ihrer Geschichte 28, 1939). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* Mohr Verlag, Tübingen, 1920. *Introducción a los problemas de la Filosofía de la Historia,* Edit. Nova, Buenos Aires, 1961.

(127) Cf. *Der Gegensatz. Versuche einer Philosophie des Konkret-Lebendigen.*

(128) P. U. F. París, 2.ª ed. en 1952.

(129) O. cit., p. V.

(130) O. cit., p. VI. Todos los subrayados de estas citas son míos.

de la época: "He ahí por qué nosotros pensamos que la vida viviente no puede ser captada como un dato (une donnée), sino que supone algo más que la simple posición (position) de una realidad. No la poseerá más que aquel que sepa superar la ley de localización que es la esencia de esta realidad, sin perder, no obstante, su sabor" (131). Frente a la *movilidad* de la vida, Souriau se acoge a la *constancia* de las formas, para salvar el conocimiento: "Para que un razonamiento sea válido y seguro (...), hace falta y basta que estos diferentes elementos formales puedan aplicarse (de un modo que nosotros llamamos *'en-armónico'*) a una forma fundamental —una 'naturaleza'— que *permanece constante* durante todo el razonamiento y sin deformaciones ni falsificaciones" (132). "De aquí se induce que si nuestro pensamiento halla su punto de apoyo en el mundo exterior, no será en cosas, sino en leyes" (133). Y más adelante apunta una idea que anticipa su concepción flexible de la "estabilidad formal", inspirada en las "formas germinales" (Gilson) de las obras de Arte: "Hay que convenir en que no hay en el espíritu ideas constantes; las que son tales no lo son sino por una perpetua reconstitución." "...Todas estas leyes estéticas son otras tantas garantías de permanencia, de *estabilización de la forma*" (134). "Los aspectos estéticos de la Razón (...) responden a lo que hay en ella de más arriesgadamente y *más auténticamente creador*" (135).

A esta orientación responden los temas principales de la obra: *De la adaptación del pensamiento discursivo a un dato objetivo permanente* (136), *Formas esenciales o universales* (137), *Duración material y forma esencial* (138), *La perfección formal y la vida* (139).

---

(131) O. cit., p. VI.
(132) O. cit., p. XVI.
(133) Ibid.
(134) O. cit., p. XVIII.
(135) O. cit., p. XIX.
(136) O. cit., pp. 44-56.
(137) O. cit., pp. 105-131.
(138) O. cit., pp. 131-152.
(139) O. cit., pp. 264-274.

Salta a la vista la orientación intelectualista y jerárquica del autor. La presunta antinomia "vida-razón" sólo puede resolverse a través de un estudio profundo de la *vida* de las *formas,* o, si se quiere, del carácter entelequial del "sentido" (140). Pero esto nos adentra de lleno en el estudio del pensamiento inobjetivista o, mejor, analéctico.

B) *Actitud analéctica*

El pensamiento analéctico es integral

Ni empirista ni supraempirista, el pensamiento analéctico asume en *unidad jerárquica* todos los planos que colaboran en el *complejo fenómeno ontológico de la expresión.*

a) Considera lo empírico como ob-jetivo, como objeto de conocimiento sensible inmediato-directo.

b) Entendido lo no-"objetivo" (no empírico) como super-objetivo, es decir, *objetivo en grado eminente,* dotado de "poder ontológico de expresión", lo "objetivo" es elevado a la dignidad de *medio ontológico expresivo.*

c) Al ser lo "objetivo" medio expresivo transparente, la atención se fija en las realidades que se expresan a través de lo objetivo, merced a su dominio del espacio y el tiempo meramente empíricos. *Lo concreto queda salvado en toda su amplitud y profundidad.*

d) El mundo en el que se distiende y logra el espíritu humano es un mundo de seres con intimidad, un ámbito de presencia y de diálogo.

---

(140) Una serie de penetrantes estudios nos permiten hoy profundizar este tema. Véanse entre otras las obras siguientes: H. Focillon, *La vie des formes;* J. Hersch, *L'etre et la forme;* Fauré-Fremiet (Ph.), *L'univers non-dimensionnel et la vie qualitative* (P. U. F. París); Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie;* J.-Cl. Piguet, *De l'Esthétique a la Metaphysique;* E. Souriau, *L'ombre de Dieu* (P. U. F. París, 1955); R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins,* Barth, Verlag München, 1953.

El pensamiento analéctico es analógico

a) Si el método-de-conocimiento depende del objeto-de-conocimiento, la estructura analéctico-expresiva de éste lleva de la mano a la comprensión dialéctico-jerárquica de la relación entre la sensibilidad y la razón, el entendimiento, la voluntad y el sentimiento. *Las paradojas se resuelven creadoramente al nivel de lo profundo.* Ensamblado en esa tríada de facultades *a un nivel de profundidad,* el entendimiento deja el vestido de farsa que le había sido impuesto por los principios de *inmanencia* (desarraigo) y *objetividad* (superficialidad) y adquiere la noble dignidad ontológica que le permite representar por sinécdoque, como sucede en Santo Tomás, al hombre entero.

b) Dotado del poder intuitivo de lo profundo, *el pensamiento analéctico se sitúa desde el principio al nivel de las realidades superiores.* Y, sin extrapolar categorías, interpreta los estratos inferiores "von oben her", es decir, jerárquicamente, según el principio de que "lo superior puede explicar lo inferior, y no viceversa" (141).

Se adivina fácilmente lo lejos que puede conducir este estilo de pensar en orden a la clarificación de temas tan decisivos en el estudio de la Historia como el apriori y el aposteriori, lo universal y lo singular, lo irrepetible, la comunicación de las verdades personales, los diversos modos de temporalidad y espacialidad, etc.

Actitud analéctica de Paul Ricoeur y Hans Urs von Balthasar

Entre los muchos pensadores que se esfuerzan actualmente por dar a la Historia el rigor científico y el rango que le incumbe, Paul Ricoeur y Urs von Balthasar dan motivo a muy fundadas esperanzas de éxito, a mi juicio *por haber llevado a cabo previamente una severa crítica del pensamiento objetivista.*

---

(141) Haecker, *Was ist der Mensch,* p. 11.

Paul Ricoeur inicia su vida de publicista con un estudio acerca del pensamiento de Marcel y Jaspers, que caracteriza sintomáticamente como "Filosofía del misterio y Filosofía de la paradoja" (142). Entre líneas se advierte en esta penetrante obra que el autor tiende a resolver la paradoja en el misterio, es decir, a *superar las dificultades del pensamiento discursivo mediante la intuición de lo profundo.* La visión de Ricoeur es constructiva, por haber entrevisto la intención última del pensamiento existencial. En las páginas 48-61 estudia "la crítica del saber", y de la 74 a la 84 "El método existencial *positivo*" (143).

Más explícita queda esta orientación en la obra publicada el mismo año en colaboración con un espíritu congenial, *Mikel Dufrenne* (144), y en la que estudia Ricoeur el grave problema jaspersiano de "filosofar desde la excepción sin ser la excepción" (145). Expuesto el problema ("Le choc de l' *exception:* Kierkegaard et Nietzsche", págs. 22-25; "Raison et Existence", páginas 25-33), lo aborda por su punto más espinoso y certero: *llegar a la trascendencia a través de la objetividad.* ("Opération fondamentale: transcender", págs. 33-34 cf.; "L'empire de l'objectivité", "L'objectivité transcendée", "L'objectivité insurmontable", págs. 33-66). Después de analizar la precariedad del método analítico ("L'echec du savoir", "Critique du positivisme et de l'idealisme", etc., págs. 93-103), como conclusión al estudio del primer tomo de la obra de Jaspers *Philosophie,* ataca decididamente el problema epistemológico planteado por el tema del tomo II: "el esclarecimiento (Erklärung) de la existencia" (cf. "La méthode negative", "Dépassement de la Logique", "Vers une nouvelle Logique", págs. 111-125). Este capítulo se complementa con el párrafo "Pensée et non-pensée" (págs. 261-263) y

---

(142) Cf. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe,* Ed. du temps présent. París, 1947.

(143) El subrayado es mío.

(144) *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence,* Ed. du Seuil. París, 1947.

(145) Cf. Jaspers: *Vernunft und Existenz,* cap. I. "Die Frage ist, wie zu leben sei für uns, die wir *nicht Ausnahme* sind, aber *im Blick auf diese Ausnahme* unseren inneren Weg suchen" (p. 30).

es ampliado notablemente en los estudios de la *Cuarta parte* acerca de la "posibilidad de una Filosofía de la existencia" (páginas 325-394) y, en concreto, de una Ontología paradójica (páginas 372-379).

A pesar de los méritos innegables de esta obra, que ha merecido cálidos elogios del mismo Jaspers, no se trata en ella sino de un intento de adaptación personal de los autores al ambiente desconcertantemente dialéctico del pensamiento actual. Pues la "*superación de la Lógica*" (págs. 120-125) *no será un hecho mientras no se logre dar carta de ciudadanía en el pensamiento a las realidades superobjetivas,* lo cual exige un método analéctico de intuición de lo profundo expresivo. Visto desde esta perspectiva, el estilo de pensar que inspira esta obra carece todavía de la debida positividad. Por eso se abordan temas como éstos: "La méthode *negative*", "*Dépassement* de la Logique", "*Vers* une nouvelle Logique" (págs. 115-132), etcétera (146). No obstante, el solo hecho de contraponer, con Jaspers, las categorías kantianas a las existenciales (147) indica que se ha entrevisto la intención profundamente creadora de la crítica existencial del Objetivismo.

Esta interpretación es confirmada brillantemente por la obra posterior, *Histoire et verité* (1955), que plantea en su verdadero alcance, a urgencias de la metodología histórica, el problema de la objetividad, entendido en el fondo como un problema de fidelidad al ser y, por tanto, de *jerarquía.* La reflexión filosófica, afirma Ricoeur, "advierte al historiador que la justificación de su trabajo es el hombre, el hombre y los *valores* que él descubre o elabora en las diversas culturas. Y esta advertencia suena a veces como una llamada de atención cuando el historiador se siente tentado a negar su intención fundamental y ceder a la *fascinación de una falsa objetividad*: la de una historia en que no hubiese más que estructuras, fuerzas, instituciones, pero no hombres y valores humanos. Así, la reflexión filosófica hace aparecer, *in extremis,* la línea de separación entre

---

(146) Los subrayados son míos.

(147) Cf. o. cit., p. 126, en que se reduce a esquema el contenido del famoso párrafo de *Philosophie II,* pp. 17-18.

una verdadera y una falsa objetividad. Yo diría gustoso entre la objetividad y el objetivismo que prescinde del hombre. El oficio de historiador nos había parecido suficiente para discernir la buena y la mala subjetividad del historiador; la responsabilidad de la reflexión filosófica consistirá tal vez en discernir la buena y la mala objetividad de la Historia; porque es la reflexión la que sin cesar nos asegura que el *objeto* de la Historia es el sujeto humano mismo" (148).

Un estudio temático del problema metodológico que plantean las realidades ontológicamente muy nobles nos lo ofrece Ricoeur al comienzo de su espléndida obra *La philosophie de la volonté* (Aubier, París), que se orienta, al amparo del Espiritualismo y Personalismo francés (Marcel, Le Senne, Lavelle), hacia una *Lógica de la participación,* muy afín a la de Urs von Balthasar que estudiaremos seguidamente.

Frente a la "atmósfera de inteligibilidad sin misterio" del objetivismo, en que triunfa el espíritu de disolución sobre la voluntad de participación y de unidad, postula Ricoeur una actitud de apertura a la "espontaneidad nutricia y a una como inspiración que rompe el círculo estéril que forma el yo consigo mismo". Hay que unir "la claridad y la profundidad, el sentido de las distinciones y el de los vínculos secretos", mediante una "conversión constante que lleva del *pensamiento que pone nociones delante de sí* a un *pensamiento que participa en la existencia*" (149).

Respecto a *Urs von Balthasar,* centremos la atención en su "ensayo" sobre la Verdad (150). Con más decisión todavía que Ricoeur *funda la crítica de la objetividad en la intuición analéctica de la intimidad de los seres.* Véase el Capítulo II: *Wahrheit als Freiheit,* cuyo primer apartado, *Die Freiheit des Objekts* (151), vincula el conocimiento del singular al valor de su intimidad, es decir, a su libertad de apertura y revelación: "Las cosas poseen un ser propio (Selbstsein)". "Si no fuesen las

---

(148) O. cit., pp. 51-2. Los subrayados son míos.
(149) O. cit., pp. 17-19.
(150) *Wahrheit,* t. I: *Wahrheit der Welt,* Benziger, Zürich, 1947.
(151) O. cit., p. 80.

cosas sino un mero 'caso de', una magnitud impunemente intercambiable con otros seres, no poseerían en cuanto individualidades el menor valor." "El conocimiento del singular no sería en tal caso más que la aplicación discrecional del conocimiento universal..." "El objeto agotaría su esencia en ser objeto para un sujeto; de una libertad de revelación por su parte ya no tendría sentido hablar." "Sería una cosa desposeída totalmente de autonomía, de la cual dispondría a su arbitrio el cognoscente. En un mundo en el que esto sucediera, la existencia perdería todo sentido, al ser privado el ser de la propiedad que hace su posesión apetecible: *su irreductible singularidad* y, con ello, su *intimidad.* Habría tal vez en semejante mundo problemas *'todavía no'* resueltos por el pensamiento humano. Pero lo que no habría ya más sería el misterio esencial que rodea a todo ente que existe por sí. El proceso del conocimiento arrojaría una fría y cruel luz sin sombras sobre todos los rincones, y no habría la menor posibilidad de sustraerse a este sol agostador. Falto de misterio, el ser estaría como prostituído. Pero la necesidad que sentimos de considerar la mera suposición de semejante orden de cosas no sólo como imposible, sino incluso como directamente profanadora, muestra a las claras hasta qué punto estamos saturados del sentimiento de la *nobleza de todo ser existente.* Sólo un radical cinismo, cuya complacencia en la negación de los valores lo delata como malo y perverso, se ha podido aproximar en casos a tan disolvente concepción. Posible resulta ésta cuando el hombre pierde totalmente de vista *el misterio central del ser* y olvida lo que es la reverencia, la admiración y el espíritu de adoración; de este modo, al negar a Dios, cuyo ser suscita por esencia sentimientos de admiración, deja de ver lo que hay de admirable en cada uno de los seres creados (...). Todo ser que existe de modo sustantivo posee un Dentro y un Fuera, una esfera de intimidad y una esfera de apertura. La intimidad de los seres puede ofrecer muy diversas formas y grados (...). Cada estrato de ser posee una defensa propia (...). Esta defensa confiere a cada acto de autodescubrimiento y revelación que realizan los seres un carácter singular, y en cierto modo solemne, en el cual se manifiesta, imponente, el valor siempre nuevo de la verdad."

"Es éste un fenómeno de tal significación, que es capaz de servir de contrapeso a la ambición que tiene el conocimiento de llegar a ser omnipotente (...). A la espontaneidad del sujeto se contrapone, limitándola, *la correspondiente espontaneidad del objeto.*" "Siendo esto así, queda desvirtuada la concepción que divide el conocimiento humano en dos funciones completamente distintas: una mecánico-práctica, que considera el ser, sobre todo el material, como un sustrato sometido al afán humano de dominio y carente de toda intimidad y misterio; otra, por así decir, noble, desinteresada, que se consagra a la intuición por simpatía de la existencia singular, histórico-temporal." "*Un tipo único de conocimiento, tanto lógico-judicativo como comprehensivo, se halla frente a un tipo único de objeto, tanto racionalmente aprehensible como singular e íntimo. No ver en estos dos aspectos del ser contradicción alguna, ni siquiera una oposición (Gegensatz), fué siempre un rasgo característico de sana Filosofía*" (152).

Esta crítica del Objetivismo, basada, como salta a la vista, en la intuición del carácter superobjetivo del ser, halla la debida confirmación en todo el resto de la obra, en la que debemos destacar los siguientes capítulos: *Die Stufen der Intimität* (págs. 84-107), *Das Geheimnis des Seins* (páginas 107-113), *Wahrheit als Geheimnis* (págs. 145-246) y *Wahrheit als Teilnahme* (págs. 257-306).

Situados en este punto de partida, no es extraño que ambos autores se muevan con flexibilidad en la espinosa senda que recorre hoy día la especulación histórica, en la medida en que participa del drama del hombre.

Respecto a los problemas que plantea una actitud "in-objetivista", la posición de Ricoeur está patente en la citada obra: *Histoire et verité,* sobre todo en la *Introducción* y en el capítulo *Objectivité et subjectivité en Histoire* (págs. 25-52). A ella remito al lector, para ganar el espacio que reclama una obra a este respecto más importante: *La Teología de la Historia,* de Urs von Balthasar (153).

---

(152) O. cit., pp. 81-84. Los subrayados son míos.
(153) Edic. Guadarrama, Madrid, 1959.

En la Introducción (*Esencia e Historia,* págs. 15-22; *Lo irrepetible absoluto,* págs. 21-26; *Lo irrepetible* ("das Einmalige") *como norma histórica,* págs. 26-33) expone el problema que plantean los dilemas "fáctico-ideal", "histórico-esencial", "temporal-eidético", y propone como vía de solución un estilo de pensar intuitivo basado en una teoría expresivo-analéctica del ser. "La teología en sentido estricto nunca puede, por tanto, abstraer; sólo puede hacer resplandecer el contenido normativo a partir del hecho concreto, que no se puede poner entre paréntesis. Y cuando tiene que servirse (...) de verdades, proposiciones y métodos generales, debe tener cuidado de que todo ello esté estrictamente subordinado a la *intuición y explicación de lo irrepetible*" (154). "Los hechos no son sólo un símbolo fenoménico de una doctrina que se esconde detrás y que podría ser abstraída de ellos (...): *son el sentido mismo, si se entienden en su hondura y totalidad.* La vida histórica del Logos —a la que pertenecen su muerte y su resurrección y ascensión— es, como tal, el mundo peculiar de ideas que da norma a toda la Historia inmediatamente o por reducción, pero *no desde una altura ahistórica,* sino *desde el centro vivo de la Historia misma*" (155). "A partir de la historicidad de la revelación de Cristo, el polo histórico de la existencia humana gana de esta manera una valoración que en parte la libera de un *indebido encarcelamiento en la filosofía de las esencias, carente de sentido histórico,* y en parte le permite participar en la *facticidad* teológica, más allá de lo puramente filosófico. Cierto es que ahora también la nueva filosofía religiosa de la existencia ha dado un paso más allá del viejo esquema platónico, al hacer, en una especie de vuelta al revés, que *la esfera de la esencia, del logos, se abra en lo hondo a la esfera que la fundamenta, la de la existencia,* como *ek-sistencia* de la esencia, *entrando en el tiempo y la historia,* en cuanto que lo adicionado al ser (el *esse accidens,* decía la escolástica árabe), el tener-tiempo (en el orden religioso, la apertura para la voluntad y el mandato

---

(154) O. cit., p. 28.

(155) Ibid., p. 30.

llegados de Dios), es el acontecer en que empieza a cimentarse el ser hombre" (156).

Este planteamiento lleva al autor a estructurar una compleja teoría del *tiempo* (157), en conformidad con su concepción analéctica de lo "fáctico": "Toda filosofía que establezca el tiempo de alguna manera como una apariencia, como 'forma de intuición', como algo resoluble, para elevarse desde ahí a una *presunta sobretemporalidad,* encerrándose y atrincherándose en un *presunto castillo de eternidad,* debe quedar desterrada para tomar en consideración la apertura de Cristo al Padre" (158). "Con eso no se ha de negar que el tiempo humano posee una estructura muy compleja por causa de la participación del hombre en todos los estratos del cosmos. *Cada estrato tiene su forma de duración,* y aunque se han integrado entrando en la forma esencial del hombre, sin embargo forman una unidad que se diferencia" (159).

Esta perspectiva amplia confiere al pensamiento del autor la elasticidad categorial necesaria para abordar los problemas que plantea la interacción de los diversos niveles temporales.

---

(156) Ibid., pp. 30-31. Los subrayados de estos párrafos son míos.

(157) Véase, sobre todo, el párrafo *Tiempo de Cristo y tiempo humano. La fe,* pp. 48-58. Advierta el lector la semejanza de esta concepción del tiempo con la expuesta por H. Hengstenberg en *Philosophische Anthropologie,* pp. 83-4, y 266-270. "Die Zeitstelle geht in das qualitative Sosein eines Realsinnes als konstituierendes Moment ein" (página 83). "Durch die Ueberzeitlichkeit des Geistes in seinem Sein und die Ueberzeitlichkeit des schöpferischen Ausdrucksverhältnisses zwischen Geist und Leib wird eine ganz wesentliche Fähigkeit des Menschen begründet, die ihn radikal vom Tier unterscheidet: er vermag *Gestalten zu schaffen*" (p. 266). "Offenbar ist eine solche ausdruckshafte Gestaltung der Zeit nur möglich auf Grund der Ueberzeitlichkeit des Aktes Selbst und des Ausdrucksverhäaltmisses von Akt und Medium (...). Einen Kairos zu setzen vermag nur ein Wesen, das im Geiste überzeitlich, im Leibe zeitlich ist und das den überzeitlichen Ausdruck zwischen Geist und Leib realisiert" (p. 267). La dialéctica de *temporalidad corporal* y *supratemporalidad espiritual* debe ser estudiada, a mi ver, sobre la base de la *condición semi-superobjetiva* ("mi-objectif", A. Brunner) del cuerpo.

(158) O. cit., p. 42.

(159) O. cit., p. 42.

Urs ve el tiempo como un poder o modo óntico de despliegue, cuya perfección oscila en razón directa de la nobleza ontológica de cada ser. El tiempo es un fruto de la libertad. Esta concepción eminentemente positiva, concreta y creadora es la que inspira las frases siguientes, enigmáticas para un pensador objetivista: "La libertad de Dios (es) *otorgadora de espacio* para la libertad de los hombres" (160). "Una situación en la vida de Jesús no ha de entenderse como una magnitud finita y cerrada, que, como una situación histórica natural, se delimitaría contra otras simultáneas, anteriores o posteriores" (161). "Su carga de sentido, su plenitud de relaciones es ya *infinita en su propia historicidad,* aun prescindiendo por completo de las formas de su universalización con respecto a la Iglesia y a los individuos" (162). "La plenitud de relaciones de cada una de las situaciones cristológicas, determinadas (y de ningún modo flotantes en la vaguedad) es tan grande, que incluso puede producir situaciones muy diversas, delimitadas unas con otras, pero que —contra cuanto, en sus conclusiones precipitadas, ha afirmado ocasionalmente una 'ética de la situación'—, no se encuentran nunca, de modo relativista, en una especie de autonomía en sí mismas, sino que poseen su norma y su regla en esa situación de Cristo de que ellas se desprenden y que las vuelve a asumir" (163). "Se trata de un modo de pensar íntimamente cualitativo y personal" (164).

Desde esta altura son abordados en la Tercera Parte los problemas dialécticos que plantea en Teología el modo de existencia de Cristo resucitado y su presencia en los Sacramentos. Cristo "realiza en medio de la Historia un acto que abarca y

---

(160) O. cit., p. 79. Véase en Hengstenberg la correlación entre la "Freiheit des Spielraums" y la "Seinsüberlegenheit" (o. cit., p. 371).

(161) O. cit., p. 81.

(162) Ibid.

(163) Ibid. Confróntese esta concepción con la de K. Heim acerca de los "dimensionales Raüme" (En *Glaube und Denken,* 1857 [5], Furche-Verlag, Hamburg) y la de M. Buber acerca de la ilimitación del yo en *Die Schriften über das dialogische Prinzip.* L, Schneider-Verlag, Heidelberg, 1954.

(164) Ibid., p. 83.

termina toda la Historia (...). Desvela en un *kairós* (oportunidad) plenamente histórico el sentido de cada *kairós*. No lo hace en una *superioridad que vuelva la espalda a la Historia:* lo hace en un *momento también histórico...*" (165). "Se trata de una presencialización conjunta" (166). "Cada momento de su vida es algo más que él mismo: es presente de todo lo cumplido, 'plenitud de los tiempos' en un *sentido cualitativo,* porque es *tiempo elevado al nivel de la eternidad*" (167). Cristo es "Ideal universal" de la Historia. El mismo es Idea concreta, personal e histórica, *universale concretum et personale.* Por eso, en ningún momento es un *universale ante rem,* en cuanto que la res es su propia historicidad y temporalidad. El es *universale in re, sobre-tiempo en el tiempo,* validez universal en el momento, *necesidad en la facticidad,* por lo cual en los treinta y tres años el acento está puesto en *res,* y en los cuarenta días en *universale* (168). Cierra la obra esta idea central: "Sólo el Señor de la Historia sabe y actúa en comprensión integral..."

Propio del espíritu es dominar el decurso temporal conformándolo internamente al saturarlo de sentido; un sentido *real,* dotado de poder ontológico de expresión. Los distintos modos de perduración responden a diferentes clases de "sentido". El problema del tiempo compromete la Ontología (169).

---

(165) O. cit., p. 98.

(166) O. cit., p. 99.

(167) O. cit., p. 101.

(168) O. cit., pp. 101-102.

(169) Es interesante advertir que Hengstenberg aborda el problema del "Kairos" (p. 83) al estudiar la apertura del hombre al "sentido" (*Der Mensch als das sinnfähige* (...) *Wesen,* pp. 65-88). "Das Verhältnis des Menschen zu den Sinngebilden lässt auch das Phänomen der *Geschichtlichkeit* des Menschen verstehen" (p. 81). Naturalmente, debe entenderse el "sentido" en todo el rigor ontológico que tiene el vocablo para un pensador analéctico: Cf. O. cit.: *Der Ansichbestand des Sinnes* (pp. 84-85); *Die Urphänomenalität des Sinnes* (pp. 85-88); *Realer und idealer Sinn* (p. 65); *Die Seinsweise des Sinnes* (pp. 71-74). Véase además R. Lauth: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins.* J. V. Rintelen, defiende en sus obras un realismo de los valores ("Wertrealismus"), muy en la línea que propugna esta tesis. Cf.: *Sinn und Sinnverständnis* (*Zeitschrift für phil. Forschung,* Bd. II, Heft 1. 1947, p. 77). *Philosophie der Endlichkeit,* Meisenheim, 1951, p. 438.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN EL UMBRAL DE LO SUPEROBJETIVO

La misma tensión hacia la novedad de un mundo recién entrevisto que acabamos de detectar en el campo de las Ciencias Físicas, Biológicas e Históricas, está dando actualmente al pensamiento filosófico un impulso creador que despierta las más fundadas esperanzas.

Una ojeada a varios trabajos recientes, por vía de ejemplo, nos pondrá en materia (I). Una mirada panorámica a la producción filosófica actual nos dará una idea general de la amplitud del movimiento que estamos historiando (II). Por vía de orientación, imprescindible en un estudio de espíritu analéctico consignaremos algunas de las leyes principales del ente superobjetivo, cuyo estudio temático no pertenece a esta obra (III).

I.—DENSIDAD ENTITATIVA DE LO SUPEROBJETIVO

1.—Superobjetividad de la "existencia temporal"

En su intento de esbozar una Lógica de la estructura y del desarrollo (1), *Jean Guitton* se esfuerza por mostrar al lector la existencia de una especie de realidades tan inasibles con los

(1) *La existencia temporal,* Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1956.

métodos de una Lógica objetivista, como nobles ontológicamente. Hablando del "objeto de la atención interior", afirma que lo que es capaz de interesar al espíritu humano hasta la pasión, no es "ni el hecho solo ni la sola idea, sino la encarnación de la idea en el hecho, o a la inversa, la inherencia del hecho en la idea. La Historia, como la naturaleza, es digna del pensamiento sólo porque ella misma es pensamiento. Esto se revela mejor cuando la historia se refiere a un objeto que se despliega largamente en el tiempo: *una nación, una civilización, una forma de arte o de técnica, una Iglesia*" (2). "Entonces, cualquiera sea la idea del historiador sobre su trabajo, y aun si lo restringe a no ser sino el puro análisis y la simple recolección de los hechos, se ve que se aplica a algo muy distinto que a reunir los acontecimientos, a agruparlos en serie, en suma a explicarlos unos por los otros según la línea de las causas. Mantiene bajo la mirada del espíritu un objeto mental cuya sustancia es completamente distinta de la de los hechos y la de los seres propiamente históricos. *Es una realidad que se expresa ciertamente en la duración, pero que no es durable, al menos de la misma manera;* que *se encarna* en la historia humana y que, sin embargo, permanece *inmóvil en cierto modo,* mientras que los acontecimientos se suceden" (3). Y agrega: "La relación de los hechos históricos a esta *idea suprahistórica* hace pensar en la de los sonidos con los sentidos." "El sentido se eleva por encima de los sonidos sucesivos, aun cuando no sea posible disociarlos y aunque la unión del sentido y de los sonidos compone la palabra. Cuando escribo sobre la nación francesa, por ejemplo, lo que trato de escribir y de fijar es la historia de un *cierto elemento espiritual e intemporal* que ha subsistido a través de las épocas y que constituye su nexo y su semejanza" (4). "Lo mismo que un motivo musical se repite en el curso de una sinfonía, pero nunca de la misma manera, así también la idea

---

(2) Adviértase que estas son, casi a la letra, las realidades que Husserl considera como inasequibles a un conocimiento inmediato (Cf. *Ideen I,* parágrafo 152). Todos los subrayados de estas citas son míos.

(3) O. cit., p. 191.

(4) O. cit., p. 192.

Francia no está igualmente realizada, *no tendrá siempre la misma densidad de presencia.*" Y a continuación se pregunta: "¿Cuál es la naturaleza de esta idea suprahistórica? ¿Cómo debemos intentar representárnosla? Tal vez encontraremos las metáforas más aptas en la Filosofía de los matemáticos y de los artistas." "A propósito de una sinfonía, Proust habla de ese orden de *criaturas sobrenaturales que no hemos visto nunca,* pero que reconocemos encantados cuando *un observador de lo invisible* llega a captar una y la hace brillar algunos instantes por encima de nosotros" (5).

Como todos los autores preocupados por el estudio de este tipo de realidades, Guitton se inspira en las preocupaciones de la moderna Física y Biología. "... La Biología contemporánea, a pesar de sus deseos, se ve obligada a reinventar conceptos análogos a las antiguas 'razones seminales' cuando quiere explicar el desarrollo del embrión. Pero en la macroevolución y, en la escala de las especies se encuentra con necesidades semejantes, y forja palabras nuevas para retransmitir los pensamientos antiguos acerca de la idea de forma y de fin" (6). "La convergencia de las líneas evolutivas rectilíneas ha obligado a ciertos sabios a admitir lo que llaman, en un lenguaje filosófico bastante torpe tal vez, pero tanto más conmovedor para nosotros, 'una identidad de potencial evolutivo' o hasta una especie de predestinación, que se expresa en las series derivadas, progresivas y regresivas, a menudo paralelas" (7). Y agrega esta expresiva anotación: "Pero lo que asombra a los biólogos del siglo xx y se resignan a ello sólo bajo el peso de la experiencia y como si fuera una solución residual, no puede sorprender al que sabe lo que es *el progreso en el ser*" (8).

Conviene observar que la atención a estas realidades *am-*

---

(5) O. cit., p. 193.

(6) O. cit., p. 160.

(7) O. cit., p. 161.

(8) Ibid., p. 161. Si se comparan estas ideas con las expuestas por E. Gilson en el capítulo *'Formas germinales'* de su reciente obra *Pintura y realidad* y por M. Dufrenne en *Phénoménologie de l'experience esthétique* se observa una sintomática analogía de preocupaciones.

biguas (9), pero *firmes* se traduce en una sólida teoría del lenguaje —como órgano de inserción en la "realidad viviente"—, despierta la atención del autor a los fenómenos dialécticos (10), y le inspira un estilo sineidético de pensar: "El mejor método para obtener la inteligencia de una estructura es el de *colocarse de golpe en el nivel mismo de ese acoplamiento,* en ese lugar ideal y real donde el ser concreto se vincula en cierto modo consigo mismo y obtiene su unidad" (11).

La intuición de estas realidades superiores reaviva en Guitton *el sentido de la profundidad ontológica,* que el pensamiento moderno perdió en gran medida "por influencia de Descartes". "El espíritu humano está desde entonces en posesión de un *sistema de trasposición* que permite eliminar de golpe la profundidad, la singularidad, la concreción del ser dado" (12). Pero lo decisivo es *el descubrimiento de la estructura analéctica del ser*: "... Se impone la idea de que lo que llamamos 'lo real' está estratificado." "En la palabra estructura insertamos la idea de jerarquía, de subordinación y de no-reciprocidad. Llamamos 'estructura' a una combinación o una constitución donde existe un *elemento dominador* y un *elemento dominado,* secundario o recesivo. Este concepto se aclarará con el uso" (13). "La naturaleza del ser no es antinómica, es estructurada. En el ser *no hay contrarios,* sino *una organización elástica,* una arquitectura de elementos que se complementan. Es el espíritu el que fabrica la contradicción con la complementariedad que le

---

(9) Véase el cap. *La ambigüedad del ser.*

(10) Véanse los capítulos *Transición y sutura* (pp. 163 y ss.) y *El cambio y el desarrollo* (pp. 135 y ss.).

(11) O. cit., p. 67.

(12) "El método de los modernos, cuyo principio es el de disociar los estratos del ser para poder producirlos mediante la potencia operatoria del espíritu, y en el pleno sentido de este hermoso término, para 'reproducirlos', no puede admitir la consideración de la estructura, en el sentido que damos a esta palabra" (p. 46). "A medida que la ciencia se afirma y se diversifica se ve bien que cada nivel o región de lo real exige, para que la exploración sea posible, *no sólo una técnica y un método apropiados, sino también una educación, un tacto, un gusto, una actitud especial del espíritu*" (p. 51).

(13) O. cit., p. 53.

propone la naturaleza (...). Pero en toda composición óntica, los dos elementos constituyentes *no existen nunca en el mismo nivel* y de la misma manera; uno sólo de esos elementos es propiamente *constituyente,* aunque los dos sean *constitutivos.* Uno sólo define, uno sólo caracteriza, uno sólo propiamente *es*" (14).

2.—La "inobjetividad" de la persona

Evidentemente influido por la obra de Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (15), postula August Brunner (16) un estilo "inobjetivista" (un-gegenständlich) de pensamiento. El hombre, afirma, "no puede, en cuanto persona, ser considerado como un objeto (Gegenstand) pasivo. Tanto al oir y atender a lo que dice, como al no prestarle atención o rechazarlo, la intención no se dirige directamente al que habla o al hablar como tal, antes apunta a través de éste al contenido, a lo hablado. La persona es captada de modo indirecto, por así decir *in obliquo,* como punto de irradiación, como fuerza rectora, como ser que se confiere a sí mismo el sentido que quiere expresar. Aquí tropezamos con un modo de conocimiento al que no han prestado atención la mayoría de los sistemas filosóficos. Descuido, por lo demás, fácil de comprender; pues la actitud natural sólo atiende a lo que está ante la vista de modo objetivo (gegenständlich) y lo no-objetivo (Nicht-Gegenständliche) —pero no por ello irreal (unwirklich)— es muy difícil de expresar" (17). "Cuando más se acercan los fenómenos psicológicos al núcleo de la persona, tanto menos se dejan objetivar (verobjektivieren) (...). Por eso son inaccesibles al método de la Psicología experimental (...). En su vertiente personal, los estados y actos psíquicos sólo son captables por una Psicología

---

(14) Ibid., p. 59.

(15) Francke Verlag Bern, 1954 4. Véase sobre todo *Person und Akt. Das Sein der Person ist nie Gegenstand,* pp. 393 y ss.

(16) *Der Stufenbau der Welt,* Kösel Verlag, München, 1950.

(17) O. cit., p. 13.

fenomenológica o por el análisis de (...) las obras de hombres significativos" (18).

Hablando de los fenómenos de expresión y de comprensión afirma: "Sucede aquí algo muy vulgar, pero muy digno de nota para el filósofo. Un ser en sí inobjetivo se objetiva, se adentra en el mundo objetivo, permaneciendo, no obstante, en sí mismo inobjetivo. Se adapta a las condiciones espacio-temporales de lo objetivo y no se somete, sin embargo, a ellas (...). Esto es señal de que tenemos que habérnoslas con un nuevo tipo de conocimiento al que no bastan las categorías inspiradas en lo objetivo" (19).

Respecto al problema de la primacía entre lo objetivo y lo inobjetivo, Brunner se orienta, muy equilibradamente, de modo analéctico: "Podría parecer cuestionable que exista un conocimiento inobjetivo. El conocimiento parece estar más ligado que ninguna otra cosa a la contraposición de sujeto y objeto. Ahora bien; es incuestionable que si se busca en el ámbito humano un conocimiento puramente inobjetivo no se hallará nada (...). Un conocimiento inobjetivo está en el hombre ligado ineludiblemente y en todo momento al conocimiento de un objeto (...). Pero como lo inobjetivo no está ante nosotros, en el plano de las realidades mundanas, hacia las que se orienta nuestra atención natural, es de esperar que sea fácilmente pasado por alto. Y esto es lo que sucede. Cuando se habla de conocimiento, no se suele hacer la debida distinción; y se habla con toda naturalidad del conocimiento de las cosas, como si éste fuese todo el conocimiento; de donde se sigue esa inconciliable divergencia de teorías del conocimiento a la que anteriormente aludimos" (20).

Esta obra tiene como preludio el trabajo *Erkenntnistheorie* (21), y como complemento *Erkenntnis und Glaube* (22) y *La personne incarnée* (23).

---

(18) O. cit., p. 25.
(19) O. cit., p. 29.
(20) O. cit., p. 86.
(21) Bachem Verlag. Köln, 1948.
(22) Kösel, München, 1951.
(23) Beauchesne, París, 1947.

3.—Introducción del concepto de Categoría Noemática en la teoría de la Ciencia Psicológica

Con este título pronunció Gustavo Bueno Martínez una conferencia en mayo de 1955 en el Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (24). Estudiada entre líneas, viene a ser un testimonio de profunda inquietud por la suerte intelectual de lo superobjetivo. Teniendo en cuenta que el método analéctico que propugno tiende a superar por elevación la diversidad sujeto-objeto, la orientación de este trabajo encierra singular interés: "Es legítimo ciertamente —afirma el autor— intentar la superación de la distinción entre el sujeto y el objeto, buscando un punto de vista que trascienda hasta extremos polares (lo que fue ambición principalísima del idealismo alemán). Pero, aun cuando esta ambición fuese satisfecha con éxito, nadie podrá negar que la distinción entre el sujeto y el objeto aparece inequívocamente a un determinado nivel de la vida espiritual, precisamente aquel en el que se encuentra situada la persona cuando trata de conocer científicamente. En consecuencia, parece no sólo legítimo, sino necesario tomar conciencia de los supuestos sobre los que se edifican las ciencias —y entre estos supuestos hay que poner a la distinción entre sujeto y objeto— aun cuando nos reservamos el derecho de intentar la superación dialéctica de esos mismos supuestos, que han sido para nosotros punto de partida. Reconocida, pues, la distinción positiva entre el sujeto y el objeto, puedo describir la finalidad de este trabajo diciendo: que los objetos *reales* —por ejemplo, una sinfonía, un árbol, una catedral— son, hasta cierto punto, fenómenos psíquicos, y tienen, en consecuencia, por sí mismos, *directamente* (y no "a través del sujeto", sino más bien, el sujeto "a través de ellos") interés psicológico. Interés tan singular que obliga a instituir una categoría especial que lo recoja: llamo a esta categoría 'categoría noemática'".

---

(24) Cf. Rev. *Theoria*, núm. 9, año III. Madrid, 1955, pp. 32-52.

4.—El problema de una ética existencial formal

Entre los escritores católicos de lengua germana se ha hecho notar últimamente la necesidad de estructurar una *Etica existencial formal,* con objeto de superar la *Etica de Situación* y subsanar las innegables lagunas que ofrece la llamada *Etica esencialista.*

Después de los primeros toques dados al tema, desde diversos puntos de vista, por R. Egenter, W. Dirks, H. Hirschmann y J. Fuchs, Karl Rahner lo planteó de modo más sistemático y profundo, si bien todavía excesivamente aporético (25). Encierra, sin embargo, el mayor interés tomar nota de sus puntos de vista.

Sin necesidad de admitir la *Etica de Situación,* que aboca necesariamente a un Nominalismo extremo, conviene ponernos en claro, afirma Rahner, acerca del hecho de que "la concreción del caso moral singular, la acción moral concreta" no es "sólo la restricción negativa de la moral en general mediante un determinado *hic et nunc* que recorta para el momento presente un trozo determinado de la suma total de lo posible y factible moralmente". Lo particular no se reduce a un mero caso de lo general. El acto moral concreto es "una realidad que tiene una característica positiva y objetiva, fundamental y absolutamente única" (26).

Estamos de lleno en el espinoso problema de la relación entre lo general y lo individual. El pensamiento contemporáneo, abierto como pocos a la riqueza de lo concreto-irrepetible, conviene en afirmar que los actos del hombre no pueden ser interpretados como la mera intersección de normas generales "vacías" y situaciones concretas "fácticas". Identificar sin más lo concreto con lo "fáctico", y lo general con lo "indeterminado" hace radicalmente imposible la solución de los problemas planteados con singular agudeza por el pensamiento existencial.

---

(25) Cf. *Escritos de Teología II,* Taurus, Madrid, 1961, pp. 225-243.
(26) O. cit., pp. 231-233.

Fundado en la doctrina teológica acerca del hombre, Rahner afirma que "sus actos no son, como lo material, de índole puramente espacio-temporal; tienen un sentido de eternidad no sólo moral, sino ontológicamente". "Su individualidad espirital no puede ser, por lo menos en sus actos, simplemente la limitación de una esencia, de suyo general, mediante la función negativa de la materia prima en cuanto principio sustancial y puramente potencial de la espacialidad y temporalidad y de la pura repetición de lo mismo en diversos momentos del espacio y del tiempo" (27).

De la dignidad ontológica del hombre se deduce, pues, que *sus actos morales no pueden reducirse a una simple acomodación de la situación concreta a normas generales.* A la "inefable individualidad moral" de cada persona ha de atribuirse un cierto *poder creador,* siempre dentro, como es obvio, de las "normas morales generales" (28). Rahner concluye afirmando la existencia, al lado de "lo ético-individual moralmente libre", de "lo irrepetible moralmente obligatorio". De lo cual se deduce, dado caso que la "moral individual existencial" no puede "reducirse por su propia naturaleza a proposiciones generales de contenido material", que "*debe existir una Etica existencial formal,* una ética tal que trate de la existencia en principio de las estructuras formales y del modo fundamental del conocimiento de lo ético existencial" (29).

Es de notar que el vocablo "existencial" no significa en este autor un mero polo dialéctico de lo "esencial", o si se quiere, el *mero acto existencial de una esencia concebida como "modelo"*, lo cual no conduciría sino a una Etica de la Existencia "vacía"; sino que "se refiere —conforme al sentido originario de la moderna palabra 'existencial'— al ser material del hombre en cuanto este ser, por lo menos como physis, como principio de la actual acción histórico-personal, debe hallar su complemento constitutivo en la concreción positiva de la decisión

(27) O. cit., p. 234.
(28) O. cit., p. 235.
(29) O. cit., p. 237. Todos los subrayados de estas citas son mías.
(30) Ibid.

individual aislada, única e inédita". "A dicho ser material del hombre no se le puede atribuir como única condición suficiente de su libre autorealización moral una ética abstracta y esencial de normas, obtenida por pura deducción. Depende, más bien, por igual e inevitablemente (en la línea de la constitución personal y moral) de la indeducible característica cualitativa del acto inédito individual (que no es adecuadamente un caso particular de una ley general)" (30).

Ahora bien: La gran dificultad con que tropieza este proyecto es *la falta de una forma de conocimiento específico de lo "irrepetible"*. "¿Cómo se puede concebir tal conocimiento, ya que en principio no puede ser adecuadamente un conocimiento de reflexión objetiva y proposicional?". Franz Boeckle escribe: "Por lo que respecta a su unicidad positiva, esta plenitud (la plenitud de contenido del acto concreto) no puede ser conocida objetivamente ni formulada en una proposición; sólo se revela a un *conocimiento no objetivo*: a la intuición. La existencia y la cognoscibilidad de lo específicamente único, de lo estrictamente individual de la obligación moral, son el objeto y la tarea de la ética existencial" (31).

De estas exposiciones, fragmentarias e indecisas, se desprende inequívocamente que "la función de la ética existencial se mantiene dentro del marco de la ética esencial y la complementa" (32), no debiendo en modo alguno ser confundida con la Etica de Situación, que, como hemos visto, no intenta *complementar* la acción de la normal general, sino *contrarrestarla.*

Para llevar a buen término, no obstante, el proyecto de una Etica Existencial Formal faltan en estos autores las necesarias precisiones acerca de la relación entre lo general y lo particular, lo abstracto y lo concreto, el pensamiento intuitivo y el pensamiento discursivo. No basta aludir a esa forma de conocimiento tan multiforme como imprecisa que llamamos "intuición" para resolver este grave problema que tantos extremos abarca y compromete. Bien es cierto que Hans Urs von Baltha-

---

(31) Cf. *Panorama de la Teología Actual.* Edic. Guadarrama, Madrid, 1961, p. 543.

(32) Ibid.

sar abordó de lleno el tema al hablar en su Teología de la Historia del "universale concretum" y un cierto modo de conocimiento de lo "individual irrepetible". Pero sus análisis son todavía insuficientes. Rahner ha expresado con exactitud esta laguna: "... *Habría que penetrar en lo característico de un conocimiento no objetivo, que no es sólo una reflexión posterior comprensiva y articulada de un estado de cosas dado anteriormente (de manera adecuada), sino expresión constitutiva de la misma realidad conocida*" (33). No hace notar, sin embargo, algo decisivo; es a saber, que esta labor sólo será posible si se lleva a cabo una revisión radical de la proteica categoría de "objetividad", a la que hoy día se contrapone enérgicamente la de "inobjetividad". Mostrar esto con alguna aproximación es, como queda dicho, el fin de esta obra.

.5—La fe como forma eminente de conocimiento

Durante largo tiempo fue considerada la fe como una forma de conocimiento en extremo precaria, por juzgar como *modélico* el conocimiento "universal y exacto" de lo ontológicamente pobre, en el cual la *libertad* y la *evidencia* se contraponen necesariamente.

Al descubrir la densidad entitativa del objeto de conocimiento de la fe, se empieza a considerar ésta en la actualidad como "la primera y fundamental especie de conocimiento" (34), con lo cual pierde el Irracionalismo su carácter antiintelectualista, al ser visto como una salida de emergencia utilizada por quienes ansían evadirse del clima enrarecido de un racionalismo desvitalizado (35).

---

(33) O. cit., p. 238.

(34) Cf. J. Trütsch, *Panorama de la Teología actual,* p. 74. Esta es la tesis defendida por August Brunner en su espléndida obra *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung,* Kösel Verlag, München, 1951, pp. 82-108.

(35) "Si el entendimiento y la voluntad son mutuamente inmanentes, aun sin que desaparezca su distinción, es decir, la clara diferencia de su distinción formal. entonces se comprende muy bien, afirma

La revaloración del conocimiento por fe no indica, en efecto, una vuelta al intimismo subjetivista o a la exaltación romántica de la intercomunicación por simpatía, sino un paso en firme hacia una forma de conocimiento humano *integral*. Por eso se está dando sintomáticamente bajo el signo de la integración en todos los frentes: Integración del *conocimiento en la vida,* del *conocer en el querer y en el sentir* (y, lo que es igual, *de la certeza en la libertad*), de la *persona en la comunidad,* e incluso de *lo natural en lo sobrenatural* (36). "... La certeza moral, escribe Trütsch, se convierte en la certeza por excelencia. El hecho de que sea libre ya no es algo que se confiesa con vergüenza, sino algo que se proclama como su ventaja" (37). "El entendimiento y la voluntad (...) no se hacen competencia, sino que son inmanentes uno a otro, en una especie de circumincessio" (38). "El amor y la evidencia se condicionan mutuamente" (39). "La contraposición entre el extrinsecismo (de la "antigua" apologética) y el intrinsecismo (de la "nueva" apologética) es algo construido más artificiosamente de lo que en un principio se creyera. En la realidad concreta ambos puntos de vista se completan y apoyan mutuamente" (40). *De ahí la necesidad de superar los rí-*

Trütsch, que nunca se haya podido acallar totalmente aquella corriente que no puede contentarse con una credibilidad meramente intelectual, cognoscitiva —como se la reserva para sí la apologética tradicional—, con una credibilidad que cree poder relegar el momento emocional a la psicología, a la pastoral o a la retórica, y arrojarlo del templo interior de la fe racional" (Cf. O. cit., pp. 79-80).

(36) Véase acerca de esto la reciente obra de H. Fries: *Glauben-Wissen, Wege zu einer Lösung des Problems.* Morus-Verlag, Berlín, 1960 (Edición castellana en Edic. Guadarrama, Madrid, 1963), sobre todo, los cuatro primeros capítulos.

(37) O. cit., p. 76.

(38) O. cit., p. 78.

(39) Ibid.

(40) O. cit., p. 79. La frase es de Roger Aubert. Cf. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionelles et résultats des controverses récentes.* Louvain, 1950 [2], p. 719. Es ésta una de las obras actuales decisivas para el estudio de este tema, sobre todo por la atención que dedica a los esfuerzos realizados actualmente en orden a integrar de un modo orgánico el entendimiento y la voluntad en la captación de los seres profundos.

gidos esquemas subjetivo-objetivo (41), *libertad-certeza, entendimiento-voluntad* (42).

Trütch entrevé que esto exige un planteamiento más hondo del problema (43). Pero no subraya con la debida nitidez que la causa de la escisión de entendimiento y voluntad radica en la precariedad del *objeto-de-conocimiento que se ha tomado por ejemplar,* abocando con ello a una "concepción demasiado estrecha y ruín de la racionalidad" (44).

Sin embargo, al advertir la urgencia de devolver al conocimiento su natural vitalidad, se inicia el retorno a la "cognitio per connaturalitatem", al conocimiento basado en un parentesco entitativo" (45). "Esta 'connaturalis cognitio' es una *visión no-objetiva* de las cosas, que es la *única que puede preparar el terreno para todo conocimiento objetivo;* es la certeza inarticulada, que es la única cuyo aliento puede dar vida a la certeza articulada y objetiva" (46).

De aquí se deriva, a su vez, la necesidad de postular que se elabore una teoría del conocimiento "desde arriba" (47), es decir, desde un nivel de profundidad entitativa, dando predominio y primariedad a los objetos-de-conocimiento entitativamente

---

(41) "... Lo subjetivo del hombre consiste en estar abierto a lo objetivo, a las cosas tal como son." Trütsch, O. cit., p. 80.

(42) "Parece ser que la adhesión evidencial no funciona sin dificultades a no ser en un universo de verdades abstractas cuidadosamente descarnadas, que ella en cierto modo domina por haberlas previamente constituido; o bien, en las ciencias positivas (...). Pero ante el carácter absoluto del Ser no se arriesga. Algo hay aquí que supera sus procedimientos" (J. Malègue. Citado por R. Aubert, O. cit., p. 633).

(43) "En la fe, el entendimiento y la voluntad no son cosas que sólo coinciden externamente, sino fuerzas que mutuamente se atraen desde dentro, pues son únicamente expresión de un movimiento que es más profundo que ellas mismas". "Así, pues, no se procede bien cuando se busca la unidad de este acto (de fe) en el plano de la inteligencia o del amor. Esta unidad yace más honda: allí donde inteligencia y amor son una misma cosa, en el movimiento espiritual de la persona misma". O. cit., p. 85.

(44) O. cit., p. 84.

(45) Ibid.

(46) J. Trütsch, O. cit., p. 84.

(47) O. cit., p. 76.

más nobles, para integrar de ese modo lo inobjetivo y lo objetivo en un proceso único de expresión (48). Las realidades más complejas del mundo humano —diálogo, lenguaje, encuentro— se convierten así en el obligado punto de partida de la Teoría del conocimiento (49): "*Una teoría del conocimiento,* escribe Urs von Balthasar, *que parta resueltamente del caso que da la norma general al conocimiento —el caso del encuentro de una persona con otra persona— se ahorra una gran cantidad de falsos problemas* que se plantearían inevitablemente si se partiera de abajo para llegar a plantear lo de arriba, es decir, alineando la persona encontrada entre los 'objetos en general' o las 'cosas', sin dejarla aparecer nunca desde sí misma" (50).

De estas breves notas se colige claramente la existencia en el pensamiento actual de un noble afán por superar las antinomias mediante un ascenso de nivel en el planteamiento de los problemas gnoseológicos, que debe traducirse primariamente en un concepto integral de percepción. Que el camino emprendido es extraordinariamente fecundo no lo dudará quien conozca con alguna aproximación la historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. Mi tesis es, sin embargo, que este fecundo movimiento no logrará el debido desarrollo y madurez si descuida el estudio de las realidades *superobjetivas,* tarea que, a mi juicio,

---

(48) Ibid.

(49) Este tema es objeto de más detenida atención en mi trabajo *Erich Przywara o la pasión de la síntesis,* en que intento mostrar la profunda afinidad espiritual que media entre el Personalismo y el pensamiento fundado en la *analogía entis.* Cf. *Epílogo* a la obra de Przywara *Teologúmeno español y otros ensayos ignacianos.* Edic. Guadarrama. Madrid, 1962.

(50) Cf. *El problema de Dios en el hombre actual,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1960, p. 98. Confróntese esta actitud con la de E. Husserl, tal como se refleja en el párrafo siguiente: "Es evidente que su constitución (la de los objetos de orden superior, como los valores, las instituciones, el Estado, el Derecho, la Iglesia...) nos conduce de por sí a la constitución de las cosas espaciales y sujetos psíquicos; porque *están fundados sobre tales realidades.* En el último escalón se sitúa finalmente la *realidad material* como *base de todas las otras realidades;* lo cual explica que la Fenomenología de la naturaleza material ocupe un lugar privilegiado" (*Ideen I,* parágrafo 152). Los subrayados son míos.

va a constituir el más poderoso estímulo de la futura investigación filosófica.

6.—Más allá de atomismo y gestaltismo

En el año 1953, un pensador británico, L. L. White, miembro del Comité directivo del *Philosophy of Science Group* de la *British Society of the History of Science,* realizó una breve pero intensa confrontación de los dos métodos de pensamiento que a su entender caracterizan al hombre actual: *The Atomic Philosophy and the Pattern Philosophy-Two Contrasted Modes of Human Thought*" (51). Resalta en este trabajo el deseo y la necesidad urgente de hallar un método comprehensivo, analítico-sintético en unidad creadora, que pueda "superar el choque del pensamiento atomista y el pensamiento estructural (52) (atomistic and pattern thougth) y establecer un nuevo canon de pensamiento ordenado..."

Es grave deber reconocer que "todavía no se ha descubierto un modo de pensar sobre sistemas complejos que dé su justo valor tanto al todo como a las partes". El método atomista "arranca de un caos de unidades separadas, y descuida el orden, la estructura (pattern) y la organización. Considera como reales y primarias las unidades separadas, relativamente permanentes, e intenta reducir todos los procesos complejos de la Naturaleza a la mera interacción de estas unidades. *El énfasis recae sobre las partes permanentes;* siendo consideradas la estructura general y su desarrollo como meras consecuencias secundarias de las propiedades invariables de las partes" "... El método estructural es menos conocido y menos preciso. Considera como *hecho primario la existencia de algún tipo de sistema*

---

(51) Cf. *The two philosophies: Atomism and pattern.* Rev. *Theoria* Abril-sept., 1953, núms. 5-6. Madrid, pp. 11-13. Los subrayados son míos.

(52) De propósito utiliza el autor esta expresión por juzgarla menos comprometida que otras análogas, como "Holism" y "Gestalt Doctrine".

ordenado en desarrollo, como los modelos equilibrados en Física, el organismo en Biología, la mente como entidad individual en Psicología, la comunidad en Sociología, y el orden divino en Religión. El método estructural es dinámico y destaca el proceso del sistema total, pero tiende a pasar por alto su estructura interna", y a tratar las partes "como meras abstracciones creadas por el entendimiento analítico". El problema del método analítico es hallar el medio de edificar con las partes "un universo organizado". El método estructural tiene por tarea "explicar la estructura exacta de los sistemas organizados", ardua labor que "los pensadores del método estructural han esquivado hasta ahora". "En el método atomista la mente humana aisla partes permanentes a fin de dotar al pensamiento claro de una base firme, y salvarse así de la tiranía de sus propios yerros." Aquí encontramos precisión, claridad, un modo puntual de avanzar paso a paso, pero en el fondo se trata de un análisis esencialmente estático. Por otra parte, el método "reconoce el hecho del cambio histórico" y postula "una unidad dentro de la complejidad del proceso". Pero "esta unidad todavía no ha sido descubierta y se basa, en cada teoría, sobre alguna intuición dogmática".

"Está claro que ambos métodos tienen por fin explicar las relaciones de las partes con sus todos correspondientes; la diferencia entre ellos es, simplemente, que *uno arranca de las propiedades de las partes* y el *otro de las del todo.* Lo cual indica que puede existir *un método más perfecto o comprehensivo,* todavía sin descubrir, que ponga de manifiesto las verdaderas relaciones de partes y todos, sin falso énfasis sobre ningún lado." Este método hará "posible conservar la precisión de la ciencia atomista, reconociendo, a la vez, el carácter histórico e irreversible del desarrollo de la estructuras".

Es importante, pues, "que la filosofía atomista y la Filosofía estructural no *sean consideradas como alternativas incompatibles.* Pues en este caso no podrá ser unificado el conocimiento; el desafío mutuo de la rigurosa especialización científica y los dogmas unificantes no podrá ser jamás superado, y el conflicto entre individualismo y colectivismo no hallará nunca

su solución filosófica (53). No obstante, si el hombre puede actualmente escindir el átomo, quizá pueda también unir los diferentes métodos que usa su propia mente".

Lo que hoy se necesita es "un método elegante de pensamiento, *tan adaptado a la verdadera forma de la naturaleza que nos ayude en todas las situaciones a ver el todo sin olvidar las partes*. Esto es lo que deseamos: elegancia, o más bien, un estilo de pensar que nos ayude a hacernos cargo de la elegancia de todas las cosas, la verdadera correlación de todo y parte". "... El hombre, de hecho, no estará biológicamente maduro hasta que haya descubierto ese elegante sistema de pensamiento."

Este estilo de pensar se logrará, según el autor, uniendo a Goethe con Russell, es decir, complementando el "conocimiento de la estructura, en su sentido más profundo" con la "captación intuitiva, igualmente profunda, de la tendencia general de la Naturaleza a formar estructuras". "Esto implica un *nuevo modo de análisis intelectual*: un proceso de análisis que destaca las relaciones organizadoras de cada sistema, y aclara, de ese modo, el sentido en que puede ser considerado éste como un todo. Cuando este nuevo tipo de análisis empiece a ser aplicado, la observación de Schiller de que 'sólo conocemos aquello que analizamos' perderá su aguijón."

II.—LO SUPEROBJETIVO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Preocupaciones análogas se encuentran en gran número de obras actuales, que no son sino tímidos pasos en un campo movedizo e impreciso. Desde diversas perspectivas, un coro nutrido de pensadores se dirigen a un fin común: *el estudio de las realidades supeorbjetivas*. Citemos algunos nombres:

---

(53) En otro lugar afirma el autor: "El método atomista sirve a la diferenciación e interés propio del individuo, mientras que el método estructural evoca la sumisión entusiasta de éste a algún principio superior."

a) Pensadores inspirados en las *Ciencias Físicas*:
Hedwig Conrad-Martius, Aloys Wenzl, Georges Vallin.

b) Pensadores inspirados en la *Biología* y en la *Psicología*:
Ferdinand Ebner, Ernst Cassirer, René Le Senne, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Otto Friedich Bollnow (54), Maurice Nedoncelle (55), Romano Guardini, Luigi Stefanini, August Brunner, Adolf Portmann, Raymond Ruyer (56), Gustave Thibon (57), Karl Jaspers, Martin Buber (58), Karl Löwith (59), Luigi Pareyson, Louis Ricard (60), Edgar Dacqué (61), Daniel Christoff, Hans-Eduard Hengstenberg, Paul Ricoeur (62), Gustav Siewerth (63), Xavier Zubiri (64).

c) Pensadores inspirados en la *Estética*:
Etienne Souriau (65), Etienne Gilson, Jean Claude Piguet, Mikel Dufrenne, Leo Gabriel.

d) Desde el punto de vista estrictamente *epistemológico* y *ontológico* se orientan de modo especial hacia lo superobjetivo:
Theodor Haecker (66), Louis Lavelle (67), Reinhard Lauth,

---

(54) Cf. Obras citadas a lo largo de este trabajo.

(55) Cf. *La réciprocité des consciences,* Aubier, París, 1942; *Philosophie de l'amour et de la personne,* Aubier, París, 1957.

(56) Cf. obras citadas.

(57) Cf. *El pan de cada día,* Rialp, Madrid, 1952. *Une Métaphysique de la communion: l'existentialisme de Gabriel Marcel,* Tequi, París, 1948.

(58) Cf. obras citadas.

(59) Cf. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* München, 1928.

(60) Obras citadas.

(61) Cf. *Das verlorene Paradies,* Wissenschaftl. Buchgemeinschaft, Tübingen, 1938; *Die Urgestalt,* Insel Verlag, Leipzig, 1940.

(62) Cf. obras citadas.

(63) Cf. Nota 4 de la *Introducción.*

(64) Cf. *Sobre la esencia.* Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1962.

(65) Cf. *L'abstraction sentimentale,* P. U. F. París, 1951. *L'instauration philosophique,* Alcan, París, 1939. *L'ombre de Dieu,* P. U. F. París, 1955.

(66) Cf. obras citadas.

(67) Cf. *De l'intimité spirituelle,* Aubier, París, 1955. *L'erreur de Narcisse, Grasset,* París, 1953; *De l'acte,* París, Aubier, 1937; *De l'être,*

Helmut Kuhn, Badi Kasm, Joaquín von Rintelen, Michele F. Sciacca (68).

e) Entre los *teólogos* y tratadistas de vida espiritual advertimos una clara preocupación por lo superobjetivo en:

Odo Casel (69), Karl Heim, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer (70), Guillaume Gillemant (71), Tomás Merton (72), Karl Rahner (73).

f) En el *campo literario* nos interesa consignar el testimonio de un novelista y de dos poetas que pertenecen al número de los que Heidegger llama, sobre el ejemplo de Hölderling, "poetas esenciales": Antoine de Saint Exupèry, Rabindranath Tagore y Reiner M.ª Rilke. El concepto de "Lo Abierto" (Das Offene), a pesar del descenso a la indeterminación de lo vital en que se resuelve la concepción de Rilke, significa una intuición de las realidades superobjetivas. Las descripciones concretas que realiza Saint Exupèry de lo que Heim llama "dimensionale Räume", son la mejor ilustración a los análisis teóricos que exige el estudio sistemático y categorial del ente superobjetivo. Recuérdese, por ejemplo, el pasaje de *Pilote de guerre* en que describe la simbiosis de avión y piloto (74).

ídem, 1947; *Du temps et de l'éternité,* ídem, 1945. Sobre la obra de Lavelle véase B. Sargi: *La participation à l'être,* Beauchesne, París, 1957, con un interesante prólogo de Paul Ricoeur.

(68) Cf. obras citadas.

(69) Cf. *El misterio del culto cristiano,* Ed. Dinor, San Sebastián, 1953; *Misterio de la cruz,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1961.

(70) Cf. obras citadas.

(71) Cf. *Le primat de la charité en Théologie morale* (E. Nauwelaerts, Louvain, 1952).

(72) Cf. *Los hombres no son islas.*

(73) *Ascenso a la verdad,* Edc. Sudamericana, 1954.

(74) Cf. Saint Exupèry, *Terre des hommes* y *Pilote de guerre;* R. Tagore, *Meditaciones, Seis ensayos de Filosofía y Estética,* Escelicer, Madrid, 1961; *Sadhana o la vía espiritual,* A. Aguado, Madrid, 1957. Acerca del contenido filosófico de las *Duineser Elegien,* de Rainer M.ª Rilke, véase R. Guardini: *Zu Reiner María Rilker Deutung des Daseins,* 1948; M. Heidegger: *Wozu Dichter?,* en *Holzwege,* V. Klostermann Verlag, Frankfurt, 1950, pp. 248-295, y A. de Waehlens: *Phénoménologie et vérite,* P. U. F. París, 1953, pp. 73-83.

III.—LEYES DEL ENTE SUPEROBJETIVO

Juzgo necesario adelantar aquí algunas de estas leyes, por cuanto condicionan la perfecta intelección del estudio de la objetividad que realizo en este trabajo. Como queda ya indicado, mi tesis es que *la crítica del Objetivismo debe estar inspirada en la intuición plena del ente superobjetivo.* Debido a la vinculación analéctica de lo objetivo y lo superobjetivo, dicha intuición salva a la objetividad de la degradación en lo meramente fáctico-discursivo.

a) Lo superobjetivo no se confunde con lo espiritual. Abarca más campo.

b) Lo superobjetivo no es algo meramente *ideal;* es una entidad eminentemente real y originaria, y, como tal, principio constituyente de seres analécticos, es decir, aquellos en cuya constitución intervienen diversos planos entitativos.

c) Lo superobjetivo, por ser una significación entelequial, entraña un *poder ontológico de expresión.*

d) Lo superobjetivo se da en el espacio y en el tiempo *por vía de dominio.*

e) Lo superobjetivo forma el *ámbito de distensión constitutiva del hombre.*

f) Lo superobjetivo es percibido *por vía de expresión* a través de las realidades objetivas en que se expresa ontológicamente.

g) Lo superobjetivo se capta a *distancia de perspectiva,* que implica, a la par, alejamiento objetivo e inmediatez superobjetiva.

h) Lo superobjetivo se capta por intuición analéctica, de modo *inmediato,* pero *indirecto.*

i) Por ser fuente de *unidad ontológica,* lo superobjetivo funda la "objetividad" del conocimiento y su poder judicativo. Al constituir el *objeto propio* (no el objeto *adecuado* y pleno) de la

percepción humana integral, es el inspirador de la tensión de unidad que posibilita la actividad judicativa.

j) Lo superobjetivo es cualitativamente irreductible, y se da distendido —sin dispersarse— en lo objetivo-discursivo. De ahí que *sólo se revela a un conocimiento sineidético-jerárquico,* es decir, *analéctico.*

CAPITULO IV

EL EXISTENCIALISMO COMO MOVIMIENTO REIVINDICADOR DE LO SUPEROBJETIVO

1.—Interpretación de los escritos existenciales desde esta perspectiva

Visto entre líneas, *el Existencialismo* (1) *es un movimiento* —en el sentido alemán de "Bewegung"— *hacia una Lógica de las realidades superobjetivas.* No es un sistema cerrado y concluso, sino un estilo de pensar de filósofos que saben a donde van, aunque afirmen que el camino deba necesariamente ir en zigzag. La elasticidad de su pensamiento no ha de ser, pues, tomada sin más como indico de labilidad o indecisión, pues esa y no otra es la actitud que caracteriza a todo movimiento sincero, creador, que sea algo más que la puesta en escena de un espectáculo prefabricado. Los escritos de los pensadores existenciales son hitos de un proceso, y su valor sólo puede ser determinado examinando las soluciones a la luz de las exigencias.

No significa, por tanto, una ruptura el giro iniciado hace un cuarto de siglo por los principales representantes del Exis-

---

(1) Por razones de claridad prescindo de la corriente representada por Sartre, al que los autores existenciales consideran como un outside. Cf. M. Heidegger: *Ueber den Humanismus,* V. Klostermann Verlag, Frankfurt, 1947. G. Marcel: *Les hommes contre l'humain,* La Colombe ,París, 1951; *Homo Viator,* Aubier, 1945. *La Nausée, par J. P. Sartre,* en *Carrefour,* enero, 1939. *Le Mur, par J. P. Sartre,* ibid. Julio, 1939.

tencialismo hacia la fundación de una Lógica filosófica, pues la crítica del objetivismo realizada a impulsos de la intuición de lo "in-objetivo" estaba inspirada por una intención creadora. Más que "Filosofía de la crisis", el Existencialismo es un intento de superación de la crisis abierta por la disolución del Hegelianismo (Pareyson).

No queremos con ello ocultar las exageraciones, inexactitudes y ambigüedades cometidas por el pensamiento existencial a lo largo de su apasionado proceso de gestación. Tan sólo desearíamos que los detalles no ocultasen el sentido del conjunto. Todo "movimiento" debe ser enjuiciado con la rapidez sineidética que exigen los fenómenos del espíritu, que se distienden a lo largo de un entramado discursivo sin incrustarse en ninguna de sus partes; se hacen inmanentes sin perder la trascendencia; se expresan en un campo de objetividad sin perder su dignidad superobjetiva. Por eso se habla del carácter "intuitivo" de la interpretación histórica; lo cual es exacto si no se pretende indicar con ello una mirada rápida, superficial y como instintiva, sino la agudeza de visión para advertir "al vuelo", analécticamente, las realidades de gran significado. Lo que aquí me interesa es, por consiguiente, sorprender el espíritu general que anima este fenómeno del espíritu contemporáneo, que, al amparo de diversos acontecimientos políticos, obtuvo resonancia mundial e hizo época en la Historia de la Cultura.

Visto a esta luz, el pensamiento existencial nos ofrece, como todo gran movimiento, un marcado desequilibrio entre la amplitud y fecundidad de las intuiciones y la deficiencia de las realizaciones. Nunca con más legitimidad que en estos casos puede ir el crítico más lejos que los mismos autores. No sin razón se ha querido recientemente dar al concepto de trascendencia de Jaspers mayor amplitud de la que éste está dispuesto a admitir (2).

Guiado por este criterio he llegado a la conclusión siguiente, decisiva a mi juicio, para la interpretación de la Filosofía actual: *El pensamiento existencial está inspirado e impulsa-*

---

(2) Cf. Armbruster, L.: *Gegenstand und Transzendenz bei Jaspers*, Rauch Verlag. Innsbruck, 1957.

do por la intuición de la inobjetivabilidad de la existencia humana. De ahí su exigencia personalista y su decidida aversión a cuanto resta eficacia a esta intuición primordial. *No se trata, en el fondo, sino de un caso particular de la intuición de lo superobjetivo que caracteriza a toda nuestra época, y se traduce en una voluntad de fidelidad a las categorías específicas de cada ser.*

Si, como afirman los mejores intérpretes, el Existencialismo debe ser entendido como una reivindicación personalística, yo entiendo, a juzgar por el proceso evolutivo de las doctrinas, tal como se manifiesta, por ejemplo, en la llamada segunda fase de Jaspers y Marcel, que *la atención prestada a la persona no tiene sino un valor ejemplar.* En definitiva, *la visión se dirige al horizonte del ser superobjetivo en toda su amplitud.* Sólo así se comprende la vinculación establecida por el Existencialismo entre la exigencia personalista y la ontológica. Donde resalta esto tal vez con mayor claridad es en las obras de Marcel, debido a su carácter plurifacético.

Esta ambivalencia confiere al Existencialismo un carácter desconcertante. Sus manifiestos subrayan una intención estrictamente *metafísica,* pero en sus densos volúmenes apenas encontramos sino lentos análisis de corte *psicológico.* ¿Se trata de la evasión a la Psicología de una época fatigada por el esfuerzo metafísico, o es más bien una reclusión premeditada en el ámbito de una inmanencia meramente vital, exaltación filosófica de un Humanismo alicorto? ¿Nos encontramos ante un canto a la existencia despojada, malherida por la pérdida de ideales falsos, que hicieron crisis en las dos últimas grandes guerras?

Si se salva el riesgo de perderse en el follaje de los análisis morosos que el Existencialismo realiza, es fácil advertir a través de éstos una firme estructura, cuyas líneas fundamentales se centran en la profundidad innata a lo concreto. Se podría, pues, afirmar que *el Existencialismo es un movimiento rigurosamente filosófico, y, por consiguiente, metafísico, que tiende a restaurar el ser en toda su integridad.* Por esto atiende a lo concreto, a lo concreto superobjetivo; al ser en general, al ser en

general a través de lo concreto; al ser en general a través de lo concreto personal, lo concreto superobjetivo.

Esta dirección del pensamiento revela la existencia de una profunda conexión entre intuición y dialéctica. (Adviértase la correlación existente entre las obras de Marcel: *Journal Métaphysique,* y *Conditions dialectiques d'une Philosophie de l'intuition.*) La exigencia personalista y la inobjetivabilidad de la existencia humana se dan aquí en fecunda y creadora vinculación, porque esa no-objetividad es signo de perfección ontológica, y ésta, a su vez, por lo que tiene de revelación del ser, constituye el punto de partida de la investigación metafísica. *Inobjetividad de la existencia, nobleza ontológica de la persona y carácter concreto de la Ontología son conceptos correlativos. La persona humana es el lugar ontológico donde se revela con más autenticidad el ser superobjetivo y, por tanto, el ser en general.*

El estudio sincero y abierto de los fenómenos espirituales fue desbordando poco a poco, a pesar de la retracción y del excesivo espíritu de cautela que flotaba en el ambiente europeo, el cuadro de las categorías lógicas al uso. Desde hace un cuarto de siglo se advierte un ejemplar esfuerzo en muchos pensadores por adaptar la mente a un sistema de *categorías amplias,* que aspiran a dar cumplida cuenta de las realidades complejas. Pero este leal intento de flexibilización mental ha tenido lugar dentro de los estrechos cauces abiertos por corriente filosóficas que no perseguían el estudio de realidades tan amplias. El precario resultado obtenido me lleva a pensar que este empeño no será logrado hasta que se estructure una sólida *Lógica de las realidades superobjetivas.* Porque *la amplitud de las categorías depende de la profundidad del objeto de conocimiento,* y la profundidad no es una determinación local, sino jerárquica. Por lo que toca, pues, a los problemas lógicos que hoy nos apremian, todo pende de saber conferir a la realidad el peso ontológico que le incumbe. Tarea difícilmente hacedera en una época tan influida, como la nuestra, por obras como *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y *Der Geist als Widersacher der Seele.*

El ejemplo del "caso" Kierkegaard, hombre todo pasión de

pensamiento al servicio del espíritu y de la persona, situó de lleno al hombre europeo suficientemente libre para oir a los maestros en el ámbito de lo que, con Guardini, podríamos llamar el "espíritu viviente" ("lebendiger Geist"), el espíritu como *fuerza ontológica de vida superior*. Desde ahora, advierte Jaspers en una obra crucial (3), la Filosofía sólo será posible si se hace cargo de la irreductibilidad de la existencia humana. ¿Es extraño que haya en el Existencialismo una carga de preocupación antropológica?

No obstante, quien advierta la importancia que concede el pensamiento existencial a la categoría de "inobjetividad" adivinará el largo alcance de esta dedicación a los fenómenos humanos. (Véase el Prólogo a la última edición de la obra de Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen.*) En principio, el Existencialismo aparece al lector como un intento dramático, más literario que técnicamente filosófico, de entender el Universo con categorías personales. (La atención que presta Jaspers al estudio de la personalidad humana hecho por Kierkegaard es al respecto sintomático.) (4) Pero he aquí que al prescindir de las categorías objetivistas, que son sometidas a dura y demoledora crítica, el estudio de lo personal flota en una especie de vacío lógico, que produce una desazonante impresión de relativismo. En la llamada *segunda época* de los pensadores existenciales se observa una actitud más moderada respecto a lo objetivo (5), y una mayor atención al problema que plantea la "Lógica de la Existencia" (6). Visto en conjunto este proceso, se pone al descubierto un hecho decisivo, es a saber, que lo personal era intuido desde el principio como algo superobjetivo que se da en relación analéctica con lo objetivo. Afirmación que compromete en toda su amplitud el sentido del pensamiento existencial, si se tiene en cuenta que el concepto "superobjetivo" está esen-

---

(3) *Vernunft und Existenz.*

(4) Cf. *Psychologie der Weltanschauungen,* Springer Verlag. Berlín, 1954 4.

(5) Cf. Jaspers: *Der philosophische Glaube,* Piper Verlag, München, 1954. *Von der Wahrheit,* Piper Verlag, München, 1947.

(6) Cf. J. Wahl: *La pensée de l'existence.* Flammarion, 1951. París.

cialmente vinculado a categorías tan fundamentales como inmediatez, concreción, intuición, discurso, distancia, etc.

Consignemos de modo esquemático, para facilitar la visión de conjunto, las líneas generales de esta interpretación.

2.—Reivindicación del pensamiento existencial

La lectura serena de los textos revela como injustificadas las acusaciones hechas al pensamiento existencial de *antropologismo, subjetivismo, empirismo, individualismo, antiesencialismo, irracionalismo, espíritu de desarraigo, nihilismo y pesimismo.*

a) *Antropologismo.*—El Existencialismo no estudia al hombre sino como *lugar privilegiado de revelación del ser,* o más en concreto, de la *condición in-objetiva del ser.* Si el problema primordial del Existencialismo es trascender (7), se comprende la importancia excepcional del texto siguiente de Heidegger: "La trascendencia no puede ser descubierta y captada mediante la evasión a lo objetivo, sino sólo por medio de una siempre renovada interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, interpretación que tanto debe diferir del 'Subjetivismo', como negarse a seguir el 'Objetivismo'" (8). Que Heidegger apunta a la condición superobjetiva del ser queda patente en la nota que inserta al final de este párrafo, y que bien meditada sería suficiente para aclarar un sinfín de equívocos. De ella arranca, sin duda, la juiciosa interpretación que de toda la obra heideggeriana hizo Max Müller (9). Por lo que tiene de autoreivindicación y de protesta, conviene tomar buena nota de este texto: "... Lo hasta ahora publicado de las investiga-

---

(7) "Sein ist das transzendens schlechthin". Cf. Heidegger: *Sein und Zeit,* M. Niemeyer, Tübingen, 1957 [8]. Einleitung y *Uber den Humanismus,* p. 24.

(8) *Vom Wesen des Grundes,* W. Klostermann Verlag. Frankfurt, 1955, p. 42.

(9) Cf. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Kerle Verlag, Heidelberg, 1949.

ciones acerca de *Sein und Zeit* no tiene por objeto sino realizar un intento concreto de desvelación de la trascendencia (Cf. parágrafos 12-83, sobre todo el 69). Y esto, a su vez, responde al afán de conseguir el único fin al que se orienta dicha obra, como queda claramente indicado en el subtítulo de la primera parte, es a saber, lograr 'el horizonte *trascendental* de la *pregunta* por el ser'. Todas las interpretaciones concretas, sobre todo la del tiempo, *sólo* tienen valor si se las ve orientadas hacia la *posibilitación* de la *pregunta* acerca del ser (...). Si en esta obra se interpreta el 'Dasein' como un ente capaz de plantearse un problema como es el del ser como algo perteneciente a su modo de existencia, esto *no* significa que este ente, que en cuanto *Dasein* puede existir de modo auténtico o inauténtico, sea *sin más* el ente propiamente tal entre todos los demás entes, de modo que éstos se reduzcan a una mera sombra de aquél. Por el contrario, justamente al esclarecer la trascendencia debe ganarse *el horizonte* únicamente en el cual puede fundamentarse filosóficamente *como concepto* el concepto del ser —incluso el tan manido concepto 'natural'—. Realizar la interpretación ontológica del ser en y a base de la trascendencia del Dasein no significa, sin embargo, que se quiera deducir ónticamente de éste el conjunto de los entes de distinta naturaleza. Y por lo que respecta al reproche que, en virtud de este malentendido, se hace a *Sein und Zeit* de defender un punto de vista antropocéntrico, esta acusación que corre hoy día de boca en boca con excesiva precipitación, no tiene valor alguno mientras no se consiga, mediante el estudio del problema tratado en *Sein und Zeit,* en todas sus fases —planteamiento, desarrollo y fin—, comprender que, precisamente a través de la consideración de la trascendencia del Dasein, de tal modo pasa 'el hombre' a ocupar el 'centro' de la atención que es entonces cuando puede y debe convertirse en problema su nihilidad en medio de los entes. ¿Qué peligros encierra entonces un 'punto de vista antropocéntrico', que pone *todo* su empeño *únicamente* en mostrar que la *esencia* del Dasein, que ocupó semejante 'puesto central' es extática, es decir *excéntrica,* con lo cual, por tanto, la pretendida autonomía de pensamiento (Standpunktsfreiheit) no es sino una locura, contraria al sentido del filosofar, entendido

como una posibilidad esencialmente *finita* de la existencia? Véase, al respecto, la interpretación de la estructura estático-horizontal del tiempo como temporalidad en *Sein und Zeit* I, páginas 316-438" (10).

El hecho de que Heidegger consagre su energía al estudio profundo del lenguaje, indica que penetró en la dialéctica de hombre y ser. "El lenguaje es la casa del ser" (11). "... En el pensamiento accede el ser al lenguaje" (12), porque el lenguaje es el gozne dialéctico de esa relación creadora. En *Ueber den Humanismus* pide que se mantenga el hombre en el ámbito de lo inefable ("namenlos"), para evitar que se objetive lo inobjetivable. "Si ha de encontrar el hombre el camino hacia la vecindad del ser, debe aprender primeramente a vivir en el ámbito de lo inefable" (13). No se entienda, sin embargo, esta afirmación como una defensa del silencio frente al lenguaje, sino como una crítica del *lenguaje objetivista* inspirado por una voluntad de dominio, pues así se desprende inequívocamente del contexto: "La (...) decadencia del lenguaje no es el motivo, sino el resultado de un proceso según el cual, debido al predominio de la Metafísica moderna de la subjetividad, el lenguaje se va retirando casi inevitablemente de su elemento. El lenguaje nos oculta todavía su esencia, es decir, el hecho de ser el hogar de la verdad del ser. El lenguaje gusta más bien de entregarse a nuestra voluntad de acción sobre los entes. Estos son los que

---

(10) O. cit., p. 42. Sería interesante confrontar las interpretaciones que de la obra heideggeriana hacen O. F. Bollnow (*Das Wesen der Stimmungen, Existenzphilosophie*) y Alfred Delp (*Tragische Existenz*), por una parte, y Max Müller (o. cit., pp. 58-9), por otra.

(11) "Die Sprache ist das Haus des Seins" (*Ueber den Humanismus*), p. 5.

(12) "...Im Denken das Sein zur Sprache kommt" (Ibid.). "Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache" (Ibid., p. 47). "Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt." "Das Denken des Seins hütet das Wort, und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung" (*Was ist Metaphysik?*, p. 50).

(13) O. cit., p. 9.

se hacen pasar por lo auténticamente real en la correlación de causa y efecto" (14). Frente a toda instrumentalización objetivista del lenguaje afirma Heidegger: "En su esencia, el lenguaje no es la exteriorización de un organismo, ni la expresión de un ser viviente. No puede ser comprendido, por tanto, a base de su carácter de signo, ni tal vez a base de su capacidad de significación. El lenguaje es la llegada, iluminadora y ocultadora, del ser mismo" (15).

Marcel, por su parte, pone en íntima vinculación la intersubjetividad y la Ontología (16).

Una vez más se advierte que la crítica de lo "objetivo" responde a la luz ofuscadora de la intuición de lo "in-objetivo".

b) *Subjetivismo.*—Interesa sobremanera hacerse cargo de que *lo subjetivo,* en Kierkegaard y quienes en él se inspiran, no es en casos sino *lo superobjetivo.* Lo cual explica la devoción kierkegaardiana de un espíritu tan *objetivo* (léase: realista) como Theodor Haecker. Los estados de ánimo ("Stimmungen"), como la angustia, la náusea, etc., que sitúan al *sujeto* ante el ser en su conjunto, borrando un tanto, o quizá mejor, desbordando los perfiles concretos de las cosas, no tienen otro fin que poner al hombre, demasiado enquistado en el entorno objetivo, *en trance de trascendencia,* es decir, situarlo en el "schmaler Grat" que divide lo objetivo y lo superobjetivo. Esta *condición liminar* que, con apariencia de inseguridad, confiere al espíritu toda su fuerza de distensión y dominio es lo que funda el clima de tensa ambigüedad de las obras típicamente existenciales: *Philosophie, Vernunft und Existenz, Vom Wesen des Grundes, Von Wesen der Wahrheit, Journal Métaphysique,* etc. El concepto jaspersiano de "Umgreifende" quiere abarcar todos los extremos, polarmente contrastados, de lo real. El concepto marceliano de "reflexión segunda" lleva en sí toda la "Gegensätzlichkeit" de los seres superiores (17).

---

(14) Ibid.

(15) O. cit., p. 16.

(16) Cf. *Le mystère de l'être II,* pp. 35 y ss.

(17) Véase al respecto el *Método polar o dialéctico* (Gegensatzlehre) que aplica Guardini al conocimiento de lo "concreto-viviente" en su obra *Der Gegensatz.*

Advierta el lector que en el Existencialismo se da una prevalencia de las categorías de *unidad* y *totalidad* sobre la de *parcialidad,* pero no sobre la de *pluralidad.* El pensamiento existencial atiende a lo concreto-múltiple, sin perder, no obstante, de vista el conjunto (18). Por eso cultiva la paradoja, con objeto de fundar la unidad de las cosas, pero no renuncia a la riqueza de lo concreto. Lo típico del espíritu, facultad del ser, es la omnicomprensividad.

Respecto a Kierkegaard, principal promotor del culto actual a lo "subjetivo", conviene recordar que era un "espíritu disonante" (19), dialéctico, polarmente distendido entre la alegría y la tristeza, nudo de sentimientos encontrados, espíritu a plena tensión de vida contrastada, hogar de melancolía profundísima, vale decir, de sed inexhausta de trascendencia (20). Nada extraño que su cuerpo haya sucumbido prematuramente.

De modo análogo, el esquema fundamental del Existencialismo viene dado por la intuición de la distensión constitutiva del hombre entre la tendencia a la unidad consigo mismo y la tensión hacia lo distinto de sí. Pero es de notar que el pensamiento existencial dio nueva amplitud a la dialéctica de Kierkegaard al extender la trascendencia del yo al ámbito de la *intersubjetividad.* Lo cual indica que, aun inspirándose en Kierkegaard, no depende de él, sino que, a través de él, gana una nueva y más auténtica visión de la corriente cuya crítica impulsó su pensamiento: el hegelianismo. En el fondo tampoco Kierkegaard pretendía recluir al sujeto en sí mismo, sino abrirlo a la auténtica trascendencia plena, tal como se da en el mundo religioso. Pero el miedo al objetivismo lo confinó en ese punto inestable que media entre el aislamiento del individuo y

---

(18) Véase por, ejemplo, Gabriel Marcel, *Homo Viator,* p. 32. Esta vinculación de síntesis y análisis a través de lo profundo es hábilmente expuesta por André Marc, S. I., sobre todo en sus obras: *Dialectique de l'afirmation. Essaie de métaphysique réflexive.* Desclée de Brouwer, París, 1952. *Dialectique de l'agir,* Vitte, París, 1949; *Raison philosophique et religion révelée,* Desclée de Brouwer, 1955.

(19) Cf. J. Wahl, o. cit., p. 11.

(20) Véase el bello estudio de R. Guardini: *Vom Sinn der Schwermut* en *Unterscheidung des Christlichen,* 1935.

la plenitud de la comunidad. De nuevo el afán de cautela inspira a un filósofo una actitud inconsecuente con sus principios. Lo cual, nos advierte, que *pocas cosas habrá más urgentes en la actualidad que aprender a moverse con firmeza y seguridad en el mundo de lo objetivo.* Pues sólo de ese modo puede lograrse el equilibrio que tanto ansía el pensamiento actual.

Si subraya el Existencialismo la vinculación del ser humano a los demás en el ámbito común de la intersubjetividad lo hace con vistas a destacar la vinculación esencial y constitutiva del hombre al ser, que *es la vía regia de superación del subjetivismo.* La atención prestada a lo subjetivo por el pensamiento existencial no procede de una obsesión antropológica, sino de un retorno a una Metafísica auténticamente realista (21). Vamos al ser a través de las realidades profundas. Estamos en el ser al nivel de la superobjetividad (22). Kierkegaard habla de lo *subobjetivo,* para indicar la unión profunda que existe entre lo que aparece como *objetivo* y la raíz del mismo, que es algo "subjetivo". Con razón observa J. Wahl (23) que para entender a Kierkegaard el camino más directo es estudiar a Pascal, ya que su concepto del "coeur" puede situarnos sobre la pista de la "paradoja" kierkegaardiana (24).

Este acceso al ser a través del ámbito de intersubjetividad se funda en tesis actuales de largo alcance. Los primeros principios y el ser ya no son considerados como "objeto" de conocimiento, sino como *fundamento* analéctico del mismo, es decir, son vistos más como *luz que ilumina,* que como *objeto iluminado;* concepción que culmina en una teoría muy ágil del entendimiento agente. El primer "objeto" del conocimiento es el ser *superobjetivo,* sobre todo el personal, captado en sus dimensiones más altas, las intersubjetivas. Según A. Marc hay que

---

(21) A esta orientación rigurosamente ontológica hacia lo no-objetivo responden los ataques heideggerianos al "Humanismo". "La oposición al 'Humanismo' no significa en modo alguno la defensa de lo inhumano..." (*Ueber den Humanismus,* p. 34.)

(22) Cf. J. Wahl: o. cit., p. 11.

(23) Cf. o. cit., p. 13.

(24) Cf. R. Guardini: *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal.* 1934.

conceder la primacía a la idea del ser y, dentro del ser, al espíritu (25). Y conviene apresurarse a notar que esta idea es exacta, pero, como muy bien apunta L. Ricard, insuficiente, pues lo decisivo es determinar de dónde proviene esta idea del ser, y qué relación media entre el ser y el conocimiento (26).

No se puede, por tanto, juzgar como un alejamiento de la Metafísica el hecho de prestar atención a los fenómenos profundamente humanos, porque la captación del ser se da por vía analéctica. Esto es lo que quieren dar a entender, en definitiva, los pensadores existenciales cuando insisten en la "in-objetividad" del ser, y en el carácter "indirecto" del conocimiento metafísico. Pero aquí se impone advertir que este carácter indirecto no indica "mediación" y *distancia,* a no ser en el ámbito objetivo; en el ámbito superobjetivo se da la *inmediatez* que funda el conocimiento por vía de expresión (27). Lo superobjetivo es "objeto-de-conocimiento" —aunque no *objeto* de-conocimiento—, y tan inmediato y más que lo objetivo, pues la inmediatez que establece entre objeto y sujeto es de grado superior. Por eso es *suprarracional,* no *irracional.* Si la *Filosofía de la vida* sacrificó la racionalidad del conocimiento a su "originalidad", el Existencialismo nos ha enseñado a ver la originalidad en la reflexión, como resalta en el concepto marceliano de "reflexión *recuperadora*", recuperadora *al nivel de lo profundo* de lo que se pierde *en el nivel superficial-objetivo.* Algo análogo a la "inmediatez madura" a la que alude Jean Wahl, que hace posible *hablar de la existencia,* a pesar de su in-objetividad (28).

A través de las obras de este autor se observa que la aporía planteada por la comunicabilidad de las realidades superobjetivas, cognoscibles sólo por vía personal, está determinada por la

---

(25) C. *L'être et l'esprit,* Desclée de Brouwer, París.

(26) Cf. *Sapientia Aquinatis,* pp. 554-561.

(27) Sobre la actitud de Heidegger respecto al carácter *inmediato* de la captación del ser, véase M. Müller, o. cit., pp. 104-5. La orientación seguida por el pensamiento existencial queda certeramente plasmada en el título de la obra de R. Troisfontaines sobre Marcel: *De l'existence à l'être,* 2 vol. Vrin, París, 1953.

(28) Cf. *La pensée de l'existence.*

concepción semi-negativa de lo superobjetivo. No se acaba de captar el modo de ser de este género de realidades, que, siendo únicas e irreemplazables, tienen una dimensión de universalidad que permite la comunicación viva por contacto personal, por vía de expresión. La conexión de lo singular y lo universal permite fundar una teoría de la comunicabilidad de lo superobjetivo (29), capaz de liberar al hombre actual del nefasto miedo a lo objetivo. No se olvide que Kierkegaard privó a su Filosofía de la dimensión comunitaria por temor a que degenerase ésta en gregarismo.

Por falta de una visión analéctica que vincule la extensión y la profundidad, y entienda la *ex-tensión* como *in-tensión* y la *dis-persión* como *dis-tensión* o unidad polar, se agudizó en Kierkegaard el conflicto entre la unidad y la multiplicidad, lo finito y lo infinito, exacerbando hasta lo inhumano la paradoja y la pasión: "La pasión del conocer se quiebra frente a la opacidad de la existencia" (30). Ligar pensamiento y vida era para Kierkegaard una cuestión rigurosamente vital. Pero con ello no trataba —tome buena nota el lector— de defender tipo alguno de Irracionalismo, sino de combatir el desarraigo de la Edad Moderna.

La intuición pasional del ente superobjetivo es lo que inspira a Kierkegaard frases de sabor subjetivista: "La subjetividad es la verdad" (31). Lo que este pensador intuye, sin disponer no obstante de categorías aptas para elaborarlo debidamente, es la relación íntima de pensamiento y vida. Su obra está impulsada por el afán de descubrir la transparencia intelectual de realidades que se venían considerando como algo meramente fáctico, vital, irracional; *la meta de Kierkegaard es conservar la personalidad y la libertad en el juego de elección que es la vida.* La comunicación indirecta que se establece entre dos personas cuando no se "*objetiva*", antes se *respeta* el espíritu del dialogante significa un homenaje a la libertad del

---

(29) Cf. R. Guardini: *Vom Geist der Liturgie.* Herder, 1957. Cap.: *Liturgischer Stil,* pp. 57-73. L. Pareyson: *Esistenza e persona.*

(30) J. Wahl, o. cit., p. 24.

(31) Cf. o. cit., pp. 25 y 26.

otro, que es considerado como un "tú". De tal comunicación indirecta se deriva la necesaria incertidumbre que siente el hombre ante las realidades superobjetivas, cuya riqueza no permite un conocimiento exhaustivo. Pero esta aparente laguna es debida no a *opacidad,* sino a *profundidad;* por eso enardece al humilde y despecha al soberbio. Pues humildad es estar en verdad de trascendencia, abierto con sinceridad radical a cuanto nos plenifica al desbordarnos: Actitud de entrega que florece en la honda emoción del misterio y del riesgo.

Interesa observar cómo un autor preocupado por destacar la vertiente *positiva* del pensamiento actual, F. Heinemann, subraya el *valor de objetividad* que posee lo subjetivo en Husserl y Berdjajew (32).

Como prueba de que también *Husserl* se halla inmerso en la preocupación existencial del momento, cuyo lema podría ser la frase de Kierkegaard anteriormente citada, aduce el texto siguiente de *Ideen I* (33): *Wahrheit ist offenbar das Korrelat des vollkommenen Vernunftcharakters der Urdoxa der Glaubensgewissheit*". Y comenta: "La verdad está basada en una fe recta, o en la subjetividad. Esto no es una antítesis, sino el complemento de la tesis de Kierkegaard, pues la subjetividad es tomada aquí como racional y no como irracional. Todos quienes intentan estructurar una *Lógica de la existencia* deben tener esto muy presente" (34). Más adelante agrega: "El sueño de una Filosofía entendida como Ciencia exacta ya se desvaneció, y los problemas de la existencia humana son reconocidos como ineludibles. Sin embargo, la Fenomenología trascendental aparece como el único medio para superar el objetivismo y el materialismo de la Ciencia moderna, es decir, las supuestas causas de la crisis (...). Husserl exige, como la Filosofía existencial, una vuelta a la subjetividad, pero entiende por tal la *Bewusstsein überhaupt* kantiana, como fuente apriórica de nuestro saber" (pág. 59). El ansia a ultranza de apodicticidad —la "mentira

---

(32) *Existenzphilosophie lebendig oder tot?,* Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1954.

(33) Halle, 1913, núm. 139, p. 290.

(34) O. cit., p. 57.

vital" (Ibsen) de Husserl— cerró a éste el camino que lleva al difícil equilibrio de la verdad humana.

La actitud de *Berdjajew* frente al objetivismo es de una exaltada e intransigente oposición: "Las cosas objetivas carecen, en el fondo, de realidad. Son ilusiones de mi conciencia. Sólo tienen ser real en la medida en que están distanciadas de la fuente del ser" (35). "Sólo el sujeto, en definitiva, es real y 'existencial'; sólo el sujeto es capaz de conocer la realidad." "La realidad primitiva es un acto creador y es libertad, y el portador de la realidad primitiva es la persona, el sujeto y el espíritu, en mayor grado que el ser, la naturaleza o el objeto. La objetividad designa la esclavitud del espíritu por las cosas exteriores: Es un producto de la ruptura, la desunión, el alejamiento y la enemistad." "El mundo sólo existe verdaderamente en sujetos inobjetivados" (36). Heinemann subraya el carácter anárquico de esta actitud, y *su incapacidad para coordinar la libertad de creación con la sumisión a las formas*: "Si la exigencia de libertad es tan fuerte que impide el proceso de configuración es más una maldición que una bendición (37).

A mi ver, todos estos textos, que pudieran multiplicarse a base de *Erfahrung und Urteil* y *Cinq leçons sur l'existence* (38), revelan claramente en el pensamiento actual la necesidad de anclarse en realidades de gran calado metafísico. *El hecho de acogerse a la fe, a la subjetividad,* etc., *no indica una retracción frente a lo real, sino el afán de insertarse en la realidad a la debida altura.* Lo subjetivo es considerado como caso ejemplar de *objetividad*: Esta categoría es, pues, lo que está en crisis. Frente al predominio de lo *objetivo-material* en la Ciencia y

---

(35) O. cit., p. 167.

(36) Citas tomadas de *Dream and Reality,* London, 1950, p. 286.

(37) O. cit., p. 169.

(38) Cito aquí el título de la edición francesa por ser, indudablemente, la más conocida. Cuando transcribo algún párrafo de esta obra lo tomo, sin embargo, de una espléndida edición alemana, hecha según versión directa del ruso realizada por el seminario de Lenguas eslavas de la Universidad de Göttingen: *Das Ich und die Welt der Objekte. Eine Philosophie der Einsamkeit und Gemeinschaft,* Holle Verlag, Darmstadt, sin fecha.

en la Técnica, la exaltación de Berdjajew por lo *subjetivo* es ejemplo fiel de la seducción que ejerce sobre los pensadores toda intuición que se juzga redentora.

Gabriel Marcel abordó este problema con mayor serenidad y madurez: "Si hubiese que recurrir a una metáfora, se diría que el creyente se ve a sí mismo como interior a una realidad que lo rodea y lo penetra a la vez. Si hace falta luchar contra el 'objetivismo' no es ciertamente en nombre de un 'subjetivismo' *que se sitúa más acá del objeto.* La trascendencia no puede tener sentido alguno si no se supera la oposición de 'sujeto' y 'objeto', pero no en el seno de una intuición intelectual como la de los postkantianos, de Schelling en particular, sino en una *participación al ser* en que libertad y gracia se articulan estrechamente" (39). "Esta distinción de 'exterior' e 'interior', estas categorías de 'fuera' y 'dentro' quedan abolidas en el momento en que aparece la fe" (40).

c) *Empirismo.*—Como acabamos de ver, lo que intenta el Existencialismo es superar el Racionalismo sin refugiarse en la superficialidad opaca del Empirismo; desbordar el Empirismo, sin acogerse a las técnicas evasivas del Racionalismo. El medio para resolver esta aparente paradoja es ahondar en un género de realidades que siendo reales, singulares y concretas, ostentan la amplitud y dignidad de lo universal. Se habla, según queda dicho, de lo "envolvente" (Jaspers), lo "cualitativamente universal" (Guardini), la "universalidad de lo espiritual" (Marcel), la "universalidad relacional fundamental" (Louis Ricard) (41), lo "ideo-existencial" (Le Senne). En *Les hommes contre l'humain* subraya Marcel con insistencia la importancia que concede a esta intuición de la *nobleza ontológica del singular.* "... La palabra universal parece destinada a engendrar los contrasentidos más adecuados para oscurecer y nublar su noción." "Hay que comprender que la universalidad se sitúa en la dimensión de la profundidad y no de la extensión." "Solamente en el seno

---

(39) R. Troisfontaines. O. cit., II, p. 228.
(40) Cf. *Etre et avoir.*
(41) Cf. *Sapientia Aquinatis,* Roma, 1955, p. 561.

de grupos restringidos y animados de un espíritu de amor puede efectivamente lo universal tomar cuerpo" (42).

Max Müller califica el "Seins-Denken" heideggeriano de "empirischer Apriorismus" (43), planteando así en toda su crudeza el problema de la *inmediatez* del conocimiento del ser, que, como veremos, juega un papel decisivo en el pensamiento existencial por su vinculación a los conceptos de "intuición" y de "apriori". "El pensamiento del ser es 'Apriorismo empírico', porque en él no se trata sino de la experiencia (empeiría) del auténtico y único 'apriori trascendental': el ser." "Seins-Denken ist daher Denken der in aller *Mittelbarkeit* implizierten Unmittelbarkeit durch ein endliches Seiendes gerade unter Wahrung von dessen Endlichkeit" (44). En *Sein und Zeit* había escrito Heidegger: "... La investigación del Apriori no es una construcción 'apriorística'. Por medio de E. Husserl no sólo hemos vuelto a comprender el sentido de la auténtica 'empeiria' filosófica, sino a disponer de los medios que ésta exige. El 'Apriorismo' es el método de toda Filosofía científica, que se comprenda a sí misma. Por ser algo completamente distinto de una construcción artificial, la investigación del Apriori exige la recta preparación del suelo fenoménico" (45).

El Existencialismo es polarmente distinto del "Positivismo heroico" de Weber. Ambos tienden al estudio de lo concreto, pero mientras el uno lo ve constitutivamente ligado a la trascendencia, el otro lo toma como pretexto para el desarraigo. En aquel responde a un afán de plenitud, en éste de reserva finitista. El problema del Existencialismo es trascender, y de ahí la importancia del papel que juega la *fe*, como modo de conocimiento de las realidades *profundas*.

Claro está que Jaspers se muestra influido por Weber, a quien admira. Y aquí reside tal vez la causa de la precariedad de su concepto de trascendencia. Pero su tarea no consiste sino en "pensar la existencia como encuentro de tiempo y eterni-

---

(42) O. cit., pp. 208-9.
(43) O. cit., p. 104.
(44) O. cit., p. 105. Los subrayados son míos.
(45) Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957 [8], p. 50, en nota.

dad". "A lo real no se va sino a través de una dialéctica" (46), y ésta implica un ritmo entre dos polos y la conciencia de ese carácter rítmico y oscilante. Estamos ante un positivismo existencial de alto estilo.

Deseoso de ganar la unidad sin perder la riqueza, la sugestión y el drama multicolor y ácido de lo múltiple, el hombre moderno se acoge a la tensión de la dialéctica, como el músico a la distensión de la armonía. Por eso es malentendido necesariamente el Existencialismo por quien no quiere renunciar al fácil dogmatismo de los dilemas mediocres (47). Kierkegaard afirma, por el contrario, que "es preferible perderse en la pasión que perder la pasión" (48), prefiriendo lo objetivo a lo existencial, ser objetivo *per eminentiam*. El gusto por la "paradoja" no es en Kierkegaard sino pasión por lo "superobjetivo", del cual posee un sentido extremadamente agudo (49). *Kierkegaard vive, por naturaleza, al nivel de lo espiritual;* de ahí su necesidad de pensar lo contradictorio, que es lo que de modo más ardiente excita la pasión. Para ello mantiene la contradicción, sin mitigar el "principio de contradicción", y así surge un pensamiento tenso (50). "Toda existencia existe por la relación con algo que la sobrepasa" (51). Kierkegaard sabe dar a la distensión intersubjetiva un valor de objetividad auténtica, pues lo que marca, a su juicio, un máximo nivel objetivo es *una subjetividad al máximo de rendimiento*. La paradoja es la pasión del entendimiento. Como los grandes amantes son hechos para la pasión, los grandes pensadores lo son para la paradoja (52). Hay pasión porque hay distensión en el ser, del cual es el espíritu humano la prueba más firme y expresiva. De ahí que para Kierkegaard el espíritu pasional sea el más alto grado de exis-

---

(46) Pareyson, *L. Studi sull Esistenzialismo*. Sansoni, Pirenze, 1950 [2].

(47) Cf. P. Prini: *Gabriel Marcel e la Metodología dell'inverificabile*. Prólogo.

(48) Citado por J. Wahl: *La pensée de l'existence*, p. 35.

(49) O. cit., pp. 37 y 40.

(50) O. cit., p. 40.

(51) O. cit., p. 41.

(52) Ibid.

tencia. *La Filosofía de la existencia constituye un singular esfuerzo por mostrar el ser humano como un ámbito sumamente complejo de ser, en el que es muy difícil, si no imposible, trazar límites plásticamente precisos* (53).

d) *Individualismo.*—Se trata más bien de *Personalismo,* que es fuente de auténtica universalidad. Véase lo dicho acerca de la acusación de Empirismo. El Existencialismo comparte al respecto la orientación del Personalismo, tal como fue entendido, por ejemplo, por E. Mounier en su obra *Qu'est ce que le personalisme.*

e) *Anti-esencialismo.*—Esta acusación se basa en la desafortunada interpretación de una frase de Heidegger, que no quiere ser sino la expresión tensa, y por tanto paradójica, de la libertad entitativa de la existencia humana. El mismo Heidegger volvió sobre ello en *Ueber den Humanismus.* La célebre frase de *Sein und Zeit* (54): "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz", afirma, no pretende contraponer la esencia y la existencia, sino indicar lo siguiente: "Der Mensch west so, dass es das 'Da', das heisst, die Lichtung des Seins, ist. Dieses 'Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heisst, des ekstatischen Inneseins in der Wahrheit des Seins" (55). Por eso aparece en *Sein und Zeit* una y otra vez la frase: "La 'sustancia' del hombre es la existencia" (56). Heidegger anota expresamente que la interpretación que se dio a estas frases sólo afecta al pensamiento de Sartre (57).

Lo mismo afirma Gabriel Marcel: "Las filosofías de la existencia a las que hice alusión no defienden, por otra parte, necesariamente la prioridad de la existencia respecto a la esencia: es ésta, por el contrario, una afirmación de la cual hoy día debe hacerse responsable casi exclusivamente Jean Paul Sartre.

---

(53) O. cit., p. 46. Lo paradójico y lo dialéctico se aúnan en lo analéctico.

(54) Cf. p. 42.

(55) Cf. *Ueber den Humanismus,* p. 15.

(56) Cf. pp. 117, 212, 314.

(57) Cf. O. cit., p. 18.

Lo que estos filósofos ponen en evidencia es la imposibilidad de atenerse a la forma tradicional de concebir las relaciones de la esencia y la existencia, y de admitir que ésta, la existencia, viene como a sobreañadirse de modo inexplicable o irrepresentable a una esencia que se bastaría a sí misma" (58).

f) *Irracionalismo.*—A mi entender, el mayor mérito del Existencialismo consiste en haber abordado el estudio *racional* de las realidades consideradas como *irracionales.* Sin disimular la complejidad de tales entes, sino complaciéndose en ponerla al vivo, el pensamiento existencial tensiona el pensamiento por medio de paradojas y antítesis, a fin de elaborar una Lógica de las realidades superiores (59). "Pensar contra la 'Lógica', afirma Heidegger, no significa romper una lanza por lo ilógico, sino tan sólo repensar el logos y su esencia tal como fue vista en los primeros tiempos del pensamiento" (60).

Que el Existencialismo no se reduce a una mera vuelta al "irracionalismo" de la *Filosofía de la Vida* o de Kierkegaard lo demuestra la Historia de sus fuentes, de las cuales Hegel, Fichte y el Kant de las ideas trascendentales ocupan un lugar privilegiado. De Kierkegaard y la *Filosofía de la Vida* no recoge sino su entusiasmo por las realidades de orden superior. La falta de unas categorías adecuadas para expresar esas realidades produjo la impresión de que esta corriente de pensamiento se reducía a recoger el legado de esos pensadores afectos a lo concreto. La importancia, por ejemplo, que se da en el Existencialismo a la fe afirmó a muchos críticos en la sospecha de irracionalismo. Pero, como hemos indicado, ese equívoco vocablo no quiere indicar sino el modo de conocimiento de lo *suprarracional* (61). "La Filosofía, afirma Jaspers, exige que se respire li-

---

(58) *L'Homme problématique,* Aubier, 1955, p. 21.

(59) Cf. P. Ricoeur y M. Dufrenne: *K. Jaspers et la philosophie de l'existence.*

(60) Cf. *Ueber den Humanismus,* p. 34.

(61) Véase sobre este problema la obra de A. Silva Tarouca: *Logik der Angst,* Tyrobia Verlag, Innsbruck, 1953. Una amplia visión de los riesgos que implica la superación del objetivismo puede verse en la obra de E. Grassi: *Vom Vorrang des Logos.* En ella se destaca el estudio so-

bremente", y el clima necesario para ello lo crea la razón (62). Por eso en una época que exalta el colectivismo como la nuestra se considera "el filosofar de la razón como anticuado, como Ilustracionismo, como siglo XVIII...". "La razón no puede hacer propanganda, ni sugerir nada, ni poner lo asible al alcance de la mano." "La razón no hace ruido" (63).

Se ve claramente que la oposición al "saber mundano" ("Wissen in der Welt") (64) apunta a un modo superior *inobjetivo* de conocimiento, en que la fe se armoniza y complementa con la razón: "La fe filosófica implica de modo ineludible a la razón." "Su raíz no es una voluntad de destrucción (...), sino la apertura a la infinidad de los contenidos. A ella afecta el deber de dudar, pero con el fin de ganar la verdad en toda su pureza" (65).

La reivindicación del conocimiento racional realizada por Jaspers coincide casi literalmente con la que lleva Heidegger a cabo en la citada carta a Beaufret (*Ueber den Humanismus*). La posición jaspersiana queda inequívocamente expresada en estas frases: "Hemos formulado este problema fundamental del modo siguiente: *Razón* y *existencia*. Esta breve fórmula no debe significar una antítesis, sino más bien una mutua correlación, que remite a la vez a algo que está más allá. Escogí las palabras razón y existencia porque me parece que en ellas resalta del modo más claro y puro el problema de la clarificación de lo oscuro, la comprensión del origen (Ursprung) del que parte nuestra vida, sin que éste se pueda hacer transparente, aun cuando exige un máximum de racionalidad. La palabra razón lleva en sí la amplitud kantiana, la claridad y veracidad; la palabra existencia fue elevada por Kierkegaard a una esfera a través de la cual hace aparecer con una profundidad infinita lo que se evade a todo saber

---

bre el supuesto irracionalismo de la doctrina heideggeriana acerca del ser (pp. 37-60) y el capítulo acerca del "lenguaje y su significación ontológica" (pp. 179-209).

(62) *Vernunf und Widervernunft in unserer Zeit*, Piper München, página 157, p. 62.

(63) O. cit., pp. 63-64.

(64) O. cit., p. 22.

(65) Cf. *Der philosophische Glaube*, pp. 36-7.

determinado." "La Filosofía, cuando está lograda, es el único tipo de pensamiento en que la abstracción lógica y el presente real se hacen, por así decir, idénticos. Los impulsos fundamentales del filosofar viviente sólo pueden ser expresados a través de medios puramente formales" (66).

En *Der philosophische Glaube* (67) denuncia Jaspers la falsa identificación de lo que se podría llamar "suprarracional" con lo "irracional". Frente a este escamoteo de categorías afirma: "La fe no puede ser entendida como algo irracional. Esta polaridad de racional e irracional sólo sirvió para embrollar la existencia (...). El fin del espíritu fue haberse fundado conscientemente en lo irracional." "Nuestra fe no puede ser algo en el fondo negativo, irracional, ni un arrojarse en la oscuridad de lo arracional y amorfo. La fe filosófica, la fe del hombre que piensa, tiene en todo tiempo por característica el estar en alianza con el saber. Quiere saber lo que es escible, y comprenderse a sí misma (68).

Después de haber hablado largamente de la "angustia" y su función existencial, Heidegger advierte al lector que se equivocaría si creyere hallarse ante una "Angstphilosophie" o una forma de pensamiento que intenta pasar como "heroico". Y añade esta frase reveladora: "La desconfianza respecto a la 'Lógica', cuya consecuente derivación es la Logística, procede de haber entrado en conocimiento de un modo de pensar que se enraiza en la experiencia de la verdad del ser, no en la consideración de la objetividad (Gegenständlichkeit) del ente. En ningún caso el conocimiento exacto es el conocimiento más riguroso, si es que tal rigor significa esencialmente la rigurosidad con que se atiene en todo momento el saber a lo esencial del ente. El conocimiento exacto se vincula simplemente al cálculo con los entes y se limita a servir a éste" (69).

---

(66) Cf. *Vernuft und Existenz*, pp. 32-33.

(67) Cf. *Der philosophische Glaube*, pp. 12-13.

(68) Confróntese la observación que hace Jaspers acerca del *sacrificium intellectus* (*Der phil. Glaube*, pp. 108-9) y la interpretación que de la obra *Vernunft und Existenz* hace Peter Wust en *Ungewissheit und Wagnis* (Kösel Verlag, München, 1960).

(69) Cf. *Was ist Metaphysik*, pp. 47-8.

"*Creer* —advierte Troisfontaines comentando a Marcel— es superar el plano de la 'objetivación' para entrar en la esfera del *ser*" (70).

g) *Espíritu de desarraigo.*—El pensamiento objetivista interpreta la libertad ontológica de las realidades superiores como falta de proximidad a la plenitud del ser, al que entiende con categorías empíricas, muy sometidas al espacio y al tiempo. Para el pensamiento existencial, en cambio, la verdadera comunicación se realiza por vía de comunión, en amor reverente, en piedad, al nivel de lo superobjetivo (71).

Para Jaspers, la Filosofía, captación de lo "envolvente", es obra de la razón (Vernunft). "Hoy prefiero llamar a la Filosofía, escribe, Filosofía de la razón, porque parece urgente subrayar esta antiquísima esencia de la Filosofía. Si se extravía la razón, se extravía la Filosofía misma" (72). Y la razón se define como "voluntad de unidad", "apertura sin límites" (73), "ansia de ilimitada comunicación" (74). De ahí que, aun debiendo colaborar con el entendimiento (Verstand), no pueda enquistarse, bajo pena de colapso, en la labor especializada de éste, que se mueve en un ámbito de mera objetividad (75). Por eso se halla la razón en una especie de "movimiento inestable e inseguro", en un continuo salto hacia la trascendencia de lo objetivo, al que

---

(70) *De l'existence a l'être,* II, p. 41.

(71) Cf. Heidegger: *Ueber den Humanismus,* p. 32-3.

(72) Cf. *Vernunft und Widervernunft,* p. 50.

(73) O. cit., p. 34.

(74) O. cit., p. 36. Después de criticar las falsas "objetivaciones" (Objektivierungen) con que pretente Schelling superar la división *sujeto-objeto* ("tarea fundamental de todo auténtico filosofar"), afirma Jaspers que "la cuestión filosófica por antonomasia es hallar el modo de hablar de lo envolvente (Umgreifende) y de penetrar en él (...). En lo envolvente se penetra solamente si dentro de lo envolvente conseguimos captar y crear a la par la plenitud de lo objetivo, que como tal nunca es lo envolvente. De lo envolvente es posible y necesario hacerse consciente mediante una forma de conocimiento trascendente (transzendierender) e in-objetivo (gegenstandloser)" (Cf. *Schelling, Grösse und Verhängnis,* Piper Verlag, München, 1955, p. 207).

(75) O. cit., pp. 50 y 67.

se aferra esa facultad de lo cotidiano que es el entendimiento. Hay que abstenerse de tomar "las cosas por cosas en sí, el objeto por el ser mismo." "Por medio de una fundamental operación filosófica debemos desligarnos de la vinculación a los objetos y ascender a lo envolvente". Pero esta ascensión no significa una evasión, pues debe ser realizada a través de lo objetivo. Este es el sentido de las obras *Der philosophische Glaube* y *Von der Wahrheit*. "Lo envolvente en sí mismo sólo es captable de modo indirecto en la escisión en la que necesariamente aparece todo ser a nuestra conciencia como algo objetivo. Nosotros buscamos con toda el alma el ser mismo, pero en el conocimiento científico sólo lo poseemos en los objetos, que lo velan en seguida por la tendencia a ser absolutizados." De ahí que la razón sea algo "tan inasible como el aire", y dé la impresión "de que no existe". Pero "de hecho es el aire puro que se necesita como lo más esencial para la vida, pero que de ordinario no se ansía, porque se desea más bien una atmósfera embriagadora y atrofiante" (76).

Jaspers anula toda tentación posible de desarraigo mediante la vinculación dialéctica de lo "inobjetivo" y lo "objetivo". De ahí su respeto a la tradición y al pensamiento científico. "Les ruego que por un momento intenten hacer conmigo lo aparentemente imposible (...), es decir, con los medios del pensar objetivo trascender sobre toda objetividad" (77).

En su obra *Más allá del Existencialismo* (78) se esfuerza Ismael Quiles por mostrar la posibilidad y la existencia de una "psicología del conocimiento intelectual inmediato", a base, sobre todo, de la categoría de "in-sistencia", que contrapone a la usual de "ec-sistencia" (79). El intento, análogo al de Bollnow (80), es benemérito, pero, a mi juicio, está muy lejos de

---

(76) O. cit., pp. 22, 23, 62.

(77) Cf. *Der philosophische Glaube*, p. 16.

(78) Edit. Miracle, Barcelona, 1958, p. 193.

(79) Cf. O. cit., p. 193. Véase el cap. II, núm. II: *La in-sistencia como método esencial de la Filosofía*, p. 55.

(80) *Neue Geborgenheit, Das Problem einer Ueberwindung des Existentialismus*, 1955, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, 1943 3. *Die Ehrfurcht*, V. Klostermann, Verlag, Frankfur, 1947.

haber sido logrado por falta de un análisis profundo de "lo que quieren expresar, a nuestro parecer acertadamente, aun cuando pueda ser una paradoja en la terminología clásica, algunos autores modernos cuando hablan de la percepción inmediata del *universal concreto*" (81). Tal estudio exigirá una revisión radical de la teoría de los universales, o lo que es igual, un análisis detenido del grado de superobjetividad que compete a cada estrato de ser.

h) *Nihilismo.*—Heidegger rechazó esta imputación del modo más enérgico y explícito. En la obra *Ueber den Humanismus* delata con amarga ironía los malentendidos de que fue objeto su pensamiento, haciendo ver que en virtud del tan socorrido método de pensar por contrastes conforme a los dictados de una Lógica simplista, todo lo que no se adapta al propio pensamiento, dominado posiblemente por la inercia, es considerado como objeto de desecho. "Todo cuanto no pertenece al ámbito de esas realidades cotidianas y queridas que suelen pasar como 'lo positivo' es arrojado expeditivamente a la consabida fosa de la mera negación, que todo lo niega y aboca de ese modo a la nada, instaurando así el Nihilismo. Por este procedimiento lógico se hunde todo en un nihilismo inventado con ayuda de la Lógica" (82). A continuación estudia Heidegger los diferentes modos de negación y de positividad (83).

En *Zur Seinsfrage* (84), escrito a propósito de la obra de E. Jünger sobre el Nihilismo *Die Linie,* se esfuerza Heidegger por mostrar la necesidad de la superación de la Metafísica ("Ueberwindung der Metaphysik") para evitar radicalmente el Nihilismo. En *Ueber den Humanismus* había afirmado que su oposición a la Lógica, al Humanismo, a los valores, etc., lejos de significar una labor destructora, responde al afán de redimir estas realidades de las "necrosis" (Marcel) de la objetivación. "Pensar contra los valores no significa defender a voz en grito la falta de valor y la nada de los entes, sino oponerse a la re-

(81) O. cit., p. 192.
(82) O. cit. V. Klostermann, Frankfurt, 1947, p. 33.
(83) O. cit., pp. 33-34.
(84) V. Klastermann, Frankfurt, 1956.

ducción subjetiva de los entes a meros objetos y traer ante la mente la luz de la verdad del ser" (85). En *Zur Seinsfrage* estudia temáticamente esta cuestión: "En el ámbito del pensamiento científico, que sólo conoce los entes, aquello que ningún ente es (es decir, el ser) sólo puede aparecer en forma de nada. Por eso se pregunta en esta lección por *'esta* nada'. No se pregunta indeterminadamente por 'la' nada. Se pregunta: ¿qué es lo que sucede con lo que es completamente diverso de todo ente, con lo que ningún ente es?" (86).

En *Was ist Metaphysik* Heidegger se enfrenta con la acusación de Nihilismo que suscita la determinación de la "nada" como "único objeto (Gegenstand) de la Metafísica." "Hay que examinar si la nada, cuya esencia determina la angustia, se reduce a una vacía negación de todo ente, o si más bien lo que nunca y en ninguna parte es un ente se revela como ese algo distinto de todo ente que nosotros llamamos ser (...). El ser no se deja representar (Vorstellen) (...) objetivamente (gegenständlich) como el ente. Este algo totalmente distinto a todo ente es lo no-existente (Nicht-Seiende). Pero esta nada se constituye esencialmente (west) como el ser. Renunciamos demasiado precipitadamente al pensamiento, si con una explicación barata consideramos la nada como algo meramente negativo." "Debemos disponernos, más bien, a percibir en la nada la amplitud (Weiträumigkeit) de aquello que da a todo ente la garantía de ser. Y esto es el ser mismo." Percibir esta sutilísima cercanía siempre ausente del ser al ente es tarea común de poetas y filósofos, esos auscultadores del trasfondo de las cosas que "viven cerca en montañas separadas", y "de cuyo diálogo apenas si sabemos todavía nada" (87). René le Senne ha escrito: "Si la nada no hiciese sino liberar al espíritu del filósofo de la fascinación del objeto, ¿qué experiencia podría ser más importante que ésta? (...). La negación y las consecuencias que de ella

---

(85) Cf. pp. 34-35.

(86) Cf. pp. 37-38. Véanse acerca de esto las acertadas observaciones de M. Müller, o. cit., pp. 91 y ss.

(87) O. cit., pp. 45, 46, 51.

se siguen no hacen desaparecer la experiencia, sino que la multiplican, la dramatizan, la electrizan" (88).

Conviene no olvidar, al leer los escritos existenciales, que sus categorías están sometidas a una torsión, por la necesidad que sienten sus autores de trascender la Lógica de las realidades objetivas. Al carecer de una Lógica específica de lo superobjetivo, siguen usando las categorías tradicionales, pero con un sentido sensiblemente distinto. Cuando Heidegger afirma, por ejemplo, que "ex *nihilo* omne ens qua ens fit", el vocablo "nada" (Nichts) actúa como afijo del vocablo "objetivo" ("Gegenständliches"). La "nada-de-objetivo" ("das Un-gegenständliche") es la fuente del ser, el fundamento ("Grund"). "La 'nada' no es para Heidegger ni el 'nihil negativum', ni el 'nihil absolutum', como para Sartre, sino la nada como la 'nada de ente'. Es el alumbramiento de la diferencia ontológica en la concepción humana del ente..." (89).

El Nihilismo se funda, según Heidegger, en la reducción del ser al ente, es decir, en la objetivación de lo inobjetivo. De ahí la importancia que concede a la introducción escrita en 1949 para la quinta edición de *Was ist Metaphysik* (90).

Jaspers define el pensamiento existencial como un "pensar desde la excepción sin ser la excepción", aludiendo claramente a la posición de Kierkegaard y Nietzsche, suspendidos sobre el abismo de la soledad (91). "La cuestión está en saber cómo hemos de vivir, si es que *no somos la excepción,* pero buscamos nuestro camino con la vista puesta en esta excepción." Respecto al Nihilismo, su aversión es categórica: "Mis lecciones son un intento continuado de rechazar el Nihilismo" (92). Basado en la dualidad de entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft), Jaspers afirma: "Como pensamiento falto de fundamento (bodenlos) el entendimiento se vuelve nihilista; como fundada en la existencia (Existenz), la razón es la salvación frente al Nihi-

---

(88) *Obstacle et valeur,* Aubier, París, 1934, pp. 20-21.
(89) Cf. M. Müller, O. cit., pág. 64.
(90) V. Klostermann, Frankfurt, 1955 [7].
(91) Cf. *Vernunft und Exitenz,* p. 30.
(92) Cf. *Der philosophische Glaube,* p. 105.

lismo, porque es la garantía de que a través de su colaboración con el entendimiento en la concreción de lo mundano, de los abismos de las antinomias, rupturas y escisiones volveremos a reconocer la trascendencia" (93).

La impresión de Nihilismo procede de la sensación de vacío producida por la superación de lo objetivo. "Lo verdadero parece radicar en algo inintuible, y ser, por tanto, inasible y convertirse en algo así como la nada." Sucede que "nosotros queremos siempre algo perfectamente manejable (handgreiflich). Por eso tomamos falsamente el pensamiento filosófico como un conocimiento objetivo (gegenständlich). Como cae el gato sobre sus cuatro patas, caemos nosotros, una y otra vez, en el afán de captarlo todo de modo objetivista. Nos revelamos contra el sentimiento de vértigo en el filosofar, contra la impresión de estar en posición invertida. Quisiéramos, por así decir, conservarnos 'sanos' ateniéndonos a nuestros objetos (Objekten), y evitar el tener que renacer en todo nuestro ser mediante el paso a la trascendencia". "Para la Filosofía es de singular e incluso de decisiva importancia hacerse cargo de la diferencia que existe entre el pensamiento objetivo (gegenständlich) tal como se cultiva en las Ciencias, y el pensamiento trascendente, que es propio de la Filosofía. Se puede decir que una explicación filosófica alcanza su fin cuando el asunto se torna inobjetivo (gegenstandlos) en el doble sentido de que para el positivista ya no queda nada, porque ya no ve objeto alguno, y para el filósofo es precisamente cuando surge la luz. En lo que desaparece en el aspecto objetivo (gegenständlich) no puede el filósofo ciertamente captar (ergreifen) el ser verdadero, pero sí ser colmado por él" (94).

El sentido de la "nada" para Jaspers queda patente en estas frases: "Der philosophische Glaube geht zwar durch das Nichts, aber er erwächst nicht der Bodenlosigkeit." "Der philosophische Glaube ist in Ueberlieferung" (95).

---

(93) Cf. O. cit., p. 37.
(94) Cf. O. cit., pp. 27, 106, 20.
(95) Cf. cit., p. 22.

i) *Pesimismo.*—Las "Stimmungen" analizadas por Heidegger han sido interpretadas como señal de pesimismo decadente. En realidad, más que de una experiencia psicológica, se trata de una apertura metafísica al ámbito de las realidades superiores, que exige una cierta liberación de ese carácter de atenencia a lo cotidiano, a lo discursivo y concreto que caracteriza al hombre en su vida vulgar. El mismo Heidegger considera como improcedente el intento realizado por O. F. Bollnow de dar un giro positivo y optimista al pensamiento existencial mediante la aplicación de categorías tales como "felicidad", "amparo", etcétera. Sin embargo, dejando aparte la interpretación de la "angustia" heideggeriana, entiendo que los estudios de Bollnow acerca del *tiempo festivo* y la experiencia de la eternidad en el tiempo (96) son aportaciones fundamentales a la obra actual de superación o, si se prefiere, de complementación del Existencialismo.

3.—El Existencialismo, a su vez, impugna:

El objetivismo y positivismo cientificista; el totalitarismo universalizante y colectivista; el espíritu de abstracción; el impersonalismo, el subjetivismo solipsista y el colectivismo; el discursivismo, la causalidad lineal, el inmanentismo cientificista y la unilateralidad; el irracionalismo y el racionalismo.

a) *El objetivismo y positivismo cientificista.*—El objetivismo considera la persona como algo meramente "fáctico", objetivo, individualidad empírica y fluctuante sometida a la situación. El Existencialismo ha entrevisto, por el contrario, que lo objetivo se da en el espacio y en el tiempo por vía de sujeción, y lo superobjetivo por vía de dominio. Lo objetivo es estático, por darse en situación. Lo superobjetivo es algo dinámico y perdurable a la vez, porque configura el entorno.

Se ha pensado con demasiada frecuencia que lo trascen-

---

(96) Véase la Nota 60.

dente, al estar sobre el espacio y el tiempo, es inmóvil, rígido, inanimado e in-flexible. Vista con profundidad, sin embargo, *esa superioridad ontológica es raíz de la más noble movilidad,* por significar un modo singular de espacialidad y temporalidad. En rigor, lo superobjetivo ni es dinámico ni estático, y en esto radica su nobleza, porque desborda el nivel donde domina el tiempo: es analéctico, y *creador,* como todo principio entelequial. El Existencialismo subraya la inserción de la persona en una situación *concreta,* pero destaca la libertad creadora de la misma (creadora —no se olvide— en dialéctica; crea recibiendo, y recibe creadoramente: *libertad* y *don* a la par). La persona se da en distensión libre y acogedora, lo cual indica un modo de ser más perfecto que el de los seres que son "unos" con unidad infrapersonal (97).

El "Dasein" es, en Jaspers, el ser humano en cuanto objetivo, *dominado por la situación.* "Nosotros somos Dasein: vivimos en un entorno (Umwelt) como todo lo viviente. Lo envolvente (Umgreifende) de este modo de ser viviente, es, en sus diversas manifestaciones, objeto de investigación..." "Estos tres modos de lo envolvente —'Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist'— son los modos en que nosotros somos mundo; es decir, al objetivar esto envolvente para convertirlo en algo ob-jetivo (Gegenständliches) aparecemos empíricamente como objeto adecuado de la investigación biológica y psicológica, sociológica e histórico-cultural" (98). La "Existenz" es el ser humano en cuanto *dominador* de la situación. "Nosotros somos existencia (Existenz) posible: nuestra vida procede de un origen (Ursprung) (99) que radica más allá del Dasein que deviene objetivo en el plano empírico, de la 'conciencia en general' y del espíritu." Ahora

---

(97) Conviene en este contexto advertir el respeto a la tradición de muchos autores contemporáneos. Cf. Heidegger (*Der Satz vom Grund,* p. 138). Jaspers (*Der philosophische Glaube,* pp. 124 y ss.), Urs von Balthasar (*Wahrheit,* Vorwort) y Guardini: *Auf dem Wege* (M. Grünewald Verlag, Mainz).

(98) Cf. *Der philosophische Glaube,* pp. 17-18.

(99) Para entender el alcance de esta expresión tan cara a la Filosofía existencial, hay que dar el debido valor a los dos elementos que la componen: el afijo "ur" y el vocablo "Sprung" (salto).

bien. En cuanto *existencia,* "lo envolvente que yo soy es una 'polaridad' de 'existencia y trascendencia' ". *Vivir presencialmente distendidos en esta polaridad es tener "fe en sentido amplio".* Fe es vivir de lo envolvente, dejarse guiar y plenificar por lo envolvente. "La fe en lo envolvente es *libre,* porque no está enquistada en lo finito absolutizado." El paso a la trascendencia como forma superior de "envolvente" exige la libertad necesaria para dar el salto, a través de lo objetivo, hacia lo no objetivo. "Para hablar de la fe hay que realizar la operación filosófica fundamental consistente en cerciorarse de lo envolvente por medio de la superación de toda especie de objetividad realizada con un tipo de pensamiento que permanece inevitablemente objetivo" (100), es decir, escindido en sujeto y objeto.

Heidegger habla más bien de "Seiende" y de "Dasein". Pero lo importante es que en todo el pensamiento existencial la existencia es ec-sistencia e in-sistencia a la par, polaridad que expresa una capacidad ontológica de distensión. En términos de Uexküll, el "Seiende" tiene "Umwelt" y el "Dasein" "Welt". Jaspers escribe:

"Lo envolvente que yo soy es, en cada una de sus formas, una polaridad de sujeto y objeto:

— Yo soy como *Dasein*: Mundo interior ("In-welt") y mundo entorno ("Umwelt").

— Como *Conciencia en general* (Bewusstsein überhaupt): Conciencia y objeto.

— Como *espíritu*: la idea en mí y la idea objetiva que desde las cosas me sale al encuentro.

— Como *existencia*: Existencia y trascendencia" (101).

Esta actitud refleja la superación por parte de los pensadores existenciales de las categorías espaciales *dentro-fuera, inmanente-trascendente.* La caracterización del conocimiento como una "relación de sujeto y objeto", afirma Heidegger, "encierra tanta 'verdad' como vaciedad". "¿Cómo pasa el sujeto cognoscente de su 'esfera' interior a la otra esfera 'diferente y exte-

---

(100) Cf. O. cit., pp. 18, 20.

(101) Cf. *Der philosophische Glaube,* p. 18.

rior'? (...). ¿Cómo debe ser pensado el objeto para que, al fin, pueda conocerlo el sujeto sin tener que arriesgarse a dar un salto a otra esfera?" "Bien es cierto que todos afirman que el interior (das Innen) y la 'esfera interna' del sujeto no debe ser pensada como una 'caja' o una 'caparazón'. Pero qué sea lo que significa positivamente el 'interior' de la inmanencia en el que está encerrado en principio el conocimiento, y cómo se funda el carácter ontológico de este 'carácter interior' del conocimiento en el modo ontológico del sujeto, acerca de esto reina el más absoluto silencio" (102). Y más adelante expone su tesis: "En el acto de dirigirse a ... y de captar algo el Dasein no sale de su esfera íntima, en la que está en principio encapsulado, sino que conforme a su modo primario de ser está ya siempre 'fuera' junto a un ente del mundo ya descubierto que le sale al encuentro" (103). En todo el parágrafo trece destaca el interés de Heidegger por superar las categorías empíricamente espaciales.

El concepto de "mundo" es pieza clave en el proceso existencial de trascendencia. Por eso debe ser elaborado conforme a los dictados de una teoría analéctica del ser. La doctrina existencial del "in-der-Welt-sein" ("être au-monde") como característica fundamental ("Grundverfassung") (104) del hombre, deber ser entendida con la flexibilidad que exigen las realidades superobjetivas, para evitar que se convierta la "Angewiesenheit auf die Welt" en "Aufgewiesenheit", equívoco que compromete la posibilidad del ascenso a la trascendencia. A mi juicio, ni W. Biemel (*Le concept de monde chez Heidegger*) (105), ni E. Coreth (*Kant und die Scholastik heute*) (106) han situado este problema en el plano que le corresponde, a pesar de no desconocer ciertos textos reveladores como los siguientes: "El mundo no significa (...) un ente, ni ámbito alguno de entes, sino la apertura del ser" (107). "El mundo es más ente que las

---

(102) Cf. *Sein und Zeit*, p. 60.
(103) O. cit., p. 62.
(104) O. cit., p. 59.
(105) Vrin, París, 1950.
(106) Berschmanskolleg Verlag Pullach, 1955, pp. 207-248.
(107) Heidegger: *Ueber den Humanismus*, p. 100.

cosas asibles y calculables (...). Pero no es nunca un objeto que esté ante nosotros. Es siempre lo inobjetivo (das Ungegenständliche). Pero esto inobjetivo y no-cósico (Undingliche) no es, por su parte, algo abstracto. El mundo es algo más concreto que todo lo concreto, porque en él y merced a él surge y cobra unidad todo cuanto aparece y se presenta en el Universo. El mundo sigue siendo lo inobjetivo, al que estamos sometidos, en cuanto nos ex-ponemos a su apertura" (108).

Nada más eficaz para sorprender la auténtica orientación de Heidegger que la lectura de su espléndida y difícil obra: *Der Satz vom Grund,* que completa en muchos aspectos a *Vom Wesen des Grundes.* En la *Neunte Stunde* reproduce el conocido pasaje de las Cartas de Mozart, en que describe éste su modo comprehensivo de concebir y contemplar sus obras: "... Después lo contemplo todo en espíritu de una mirada (...), pero no oigo imaginativamente un detalle tras otro (...), sino más bien todo de un golpe. ¡Esto es un banquete! (...). El ver la obra en perspectiva, así toda junta: eso es lo mejor" (109). En la *Zehnte Stunde* realiza una crítica de la unilateralidad del pensamiento racionalista y objetivista. *El camino hacia el primado de la racionalidad,* afirma, *es la ilegítima objetivación de lo inobjetivable,* es decir, "la pregunta crítica acerca de las condiciones a priori de la posibilidad de representarse experimentalmente los objetos". Según esto, "la objetividad es el ser, entendido al modo kantiano, de los entes experimentales". "Sólo que ese sobrepasar el objeto hacia la objetividad no es sino adentrarse en el ámbito de los principios fundamentantes, en la subjetividad de la razón (Vernunft)." "Por eso Kant a su pensamiento crítico, que busca las condiciones apriori de la posibilidad de los objetos, lo llama (...) método trascendental." Por oposición a un posible método *trascendente,* "el método trascendental de Kant está confinado en la inmanencia de la subjetividad". "Lo 'trascendental' entendido al modo kantiano alude al ascenso desde el objeto, o sea, desde el ente experimentable, a la obje-

---

(108) Heidegger: *Holzwege,* p. 33.

(109) Verlag G. Neske, Pfullingen, 1957, 1958 2, pp. 117-118.

tividad, es decir, al ser. Pero ese salto es el salto del principio de razón suficiente como principio acerca de los entes al mismo principio como expresión (Sagen) del ser en cuanto ser." De aquí se desprende que "toda la ob-jetividad (Gegenständigkeit) de los ob-jetos (Gegenstände), es decir, toda la objetividad (Objektivität) de los objetos (Objekte) reside en la subjetividad". Ahora bien, "la subjetividad es el carácter esencialmente legal de los principios que hacen posible la existencia de un objeto. La subjetividad no significa subjetivismo alguno, sino la realización de las exigencias del principio de razón suficente, en virtud del cual existe hoy la era atómica, en la cual la personalidad, individualidad y valor del particular están desapareciendo vertiginosamente para dar lugar a una total uniformidad. Todo esto pende, querámoslo ver y reconocer o no, de entender el ser como objetividad para la subjetividad de la razón (Vernunft), la *Ratio* determinada por el *principium rationis*. Cuya ambición de poder desencadena un proceso de calculada reducción total de todo lo existente a mero objeto de cálculo" (110). Alude Heidegger a continuación al "fenómeno del encuentro", y se pregunta si debe "ser situado en el ámbito de la relación sujeto-objeto, y pensado, como sucede modernamente, desde el sujeto como persona, o más bien debe ser buscado en el ámbito de lo que está enfrente (das Gegenüber)." La intención de Heidegger queda perfectamente aclarada más adelante: "El predominio y las exigencias de los principios y causas se vuelven en seguida algo tan natural y como prefijado, que parece como si fuesen ellos los primeros y los únicos en determinar —no se sabe por qué ni de dónde— el ente en su ser. Si modernamente el ser es considerado trascendentalmente como objetividad, y ésta como condición de la posibilidad del objeto, el ser desaparece, por así decir, a favor de aquello que se dice ser condición de su posibilidad y pertenece, a su vez, al género de los principios racionales y del modo racional de fundamentar" (111).

* * *

(110) O. cit., pp. 129 y ss.
(111) Cf. O. cit., pp. 140-1, 183.

En su densa obra, *Vom Vorrang des Logos* (112), muestra E. Grassi, discípulo de Heidegger y buen conocedor de su pensamiento, que el fin subyacente a todo el esfuerzo intelectual de éste consiste en impugnar "la concepción objetivista del fundamento (Grund) de la verdad", según la cual "el fundamento de la verdad radica en el mostrarse inmediato del ser objetivo (gegenstandhaft)", en el "estar presente (Vorhandensein) inmediato y *objetivo* (gegenständlich) de algo". De este modo, afirma, "la pregunta originaria de cómo puede algo ser en general fundamento de la verdad de algo fue desplazada por la pregunta acerca de las formas de lo pensado", con lo cual se dejó de inquirir acerca de "la verdad en su forma originaria". "De este modo fracasó el intento de una Lógica de lo pensado —que considera el pensamiento como un mero objeto (Gegenstand)— por no buscar la esencia de la verdad en el ámbito originario de un proceso, un acto, que es el único en el que puede algo aparecer como algo, y surgir de ese modo la verdad de lo objetivo (des Gegenstandhaften)." Pero esta no-objetividad del fundamento de la verdad suscita el problema de la nada y la negación consiguiente del primado de la Lógica (113). Heidegger escribe: "Si el poder del *entendimiento* (Verstand) es quebrantado en el campo de las preguntas acerca de la nada y del ser, se decide con ello *a la par la suerte del imperio* (Herrschaft) *de la 'Lógica'* dentro de la Filosofía. La *idea misma de la 'Lógica' se diluye* en el torbellino de un preguntar originario." "Al pensar (Denken) en la verdad del ser, en un movimiento de retorno al fundamento de la Metafísica, se abandona desde el primer momento el ámbito de toda Ontología" (114).

Al entrecomillar el vocablo "Lógica" quiere Heidegger reducir su extensión al "concepto tradicional de la Lógica que ve el fundamento de la verdad en el mostrarse objetivista (objekthaft) de algo" (115). El sentido de la "angustia", provocada por el enfrentamiento con la "nada" es posibilitar la aper-

---

(112) Beck Verlag, München, 1939.
(113) O. cit., pp. 38, 39, 43, 45.
(114) Cf. *Was ist Metaphysik*, pp. 36-7, 21.
(115) Cf. Grassi, O. cit., p. 47.

tura a la trascendencia de lo in-objetivo al Da-sein, que está "aufgewiesen auf die Welt". "Die Stimmung-bzw. die Angst im Offenbaren des Nichts ermöglicht so das Transzendieren des Seienden, und somit reisst sie uns im Hinausgehen über jedes einzelne Seiende aus der Unmittelbarkeit heraus und ermöglicht erst jedes Verhalten zum Seienden und so auch zu uns selbst: sie ist Grund der Freiheit, des Fragens, der Verwunderung und so der Metaphysik, die zum Wesen der Existenz gehört." Todo el problema se reduce a examinar si la "Unverborgenheit" del ser, al no identificarse con lo "*inmediatamente* objetivo" (unmittelbar Gegenstandhafte), por ser un "acto de trascendencia" (p. 58, nota 1), se opone a la *mediación racional* que parece ser propia del Logos, enraizándose en "algo irracional, alógico, inmediato" (116).

Como vemos, la categoría de objetividad está estrechamente vinculada con las de "irracionalidad" e "inmediatez". Es muy interesante el estudio que realiza Grassi de la actitud de los antiguos frente a este tema, y en el cual llega a la conclusión de que, en el Teeteto, "Platón rechaza toda concepción *objetivista* (objektivistische) del fundamento del mostrarse (Sich-zeigen)" (117).

b) *El totalitarismo universalizante y colectivista.*—El Existencialismo impugna toda teoría que entienda lo superobjetivo con categorías objetivistas, y reduzca la unidad de los seres espirituales a un todo meramente vital. La persona no puede ser disuelta en un *todo impersonal,* llámese el Ser, el Uno, el Todo, el Principio, etc. La unidad que funda el ser de las realidades superobjetivas no es unidad de fusión infrapersonal, sino unidad de trascendencia, realizada en comprensión, amor y libertad. En este ámbito, las categorías de inmediatez, distancia, concreción, etc., ofrecen características singulares que exigen un estudio cuidadoso.

---

(116) Cf. O. cit., pp. 49, 58. Nota 1, 52.

(117) Cf. O. cit., p. 211. Véanse, sobre todo, los capítulos *Die Frage nach dem Wissen als metaphysisches Problem im Theätet,* pp. 69-77. *Die Zurückweisung des empirischen Grundes des Sichzeigen von etwas,* pp. 81-90.

Sobre la relación del Objetivismo y el Totalitarismo que todo lo allana a través del cálculo y las técnicas de masificación, encontramos textos singularmente expresivos en Heidegger (118) y Marcel (119). Marcel pone en relación "el horror de la abstracción y el de la violencia colectiva", basado en la idea de que "la mentira, sea cual fuere la fuente de que emane, actúa siempre en favor de la servidumbre". Frente al peligro de la colectivización y la tiranía, propugna una "renovación espiritual", consistente ante todo en "una restauración de los valores." "Debemos reaprender, escribe, la distinción de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, como un paralítico que ha recobrado el uso de sus miembros debe aprender nuevamente a caminar" (120).

c) *El espíritu de abstracción.*—La doctrina basada en los temas *In-der-Welt-Sein* (*être-au-monde*) y *Das Umgreifende* no tiene otro fin que subrayar la radical trascendencia del hombre y su enraizamiento en lo real. Véase Jaspers: *Der philosophische Glaube,* págs. 18 y siguientes; Heidegger: *Sein und Zeit,* páginas 59-62; Marcel: *Los hombres contra lo humano,* págs. 7 y siguientes. "Considerada bajo su aspecto dinámico, mi obra filosófica se presenta íntegramente como una lucha tenaz librada sin cesar contra el espíritu de abstracción. Desde mis primeras investigaciones, desde los trabajos inéditos de 1911-1912, alegué —¿bajo la influencia de Bergson?, no me atrevería a afirmarlo de manera absoluta, pero es posible— contra toda filosofía que siguiera siendo prisionera de abstracciones. Así se explica en gran parte la atracción que ejerció durante largo tiempo el hegelianismo sobre mí —porque pese a las apariencias, Hegel ha hecho un admirable esfuerzo por salvaguardar el primado de lo concreto, señalando con la mayor fuerza que éste no puede, en ningún caso, confundirse con lo inmediato—." "... El espíritu de abstracción es de esencia pasional e, inversamente, la pasión

---

(118) *Der Satz vom Grund,* G. Neske, Pfullingen, 1957, pp. 137-8.

(119) *Los hombres contra lo humano,* sobre todo los tres primeros capítulos, pp. 17-62.

(120) Cf. O. cit., pp. 8, 31, 32.

elabora lo abstracto." "... Es imposible establecer la paz sobre abstracciones" (121).

d) *El impersonalismo, el subjetivismo solipsista y el colectivismo.*—Es nefasto haber pensado que los entes superobjetivos, por ser irreductibles, es decir, por tener personalidad, son irreconciliables y anárquicos, olvidando que están esencialmente distendidos en un ámbito constitutivo de trascendencia, a impulsos de un esencial *pondus amoris* o gravitación entitativa. Pues de este modo se perdió de vista el tipo superior de unidad que realizan los seres que desbordan el plano objetivo (122). Hasta tal punto se echó en olvido el concepto singular que tienen los pensadores existenciales de lo concreto-personal, que se quiso establecer una estrecha afinidad de pensamiento entre Jaspers y Stirner, en abierta contradicción con los hechos (123).

e) *El discursivismo, la causalidad lineal, el inmanentismo cientificista y la unilateralidad.*—En todas sus obras, a partir de la segunda parte del *Journal Métaphysique,* señala Marcel el paso a la trascendencia como única vía de salvación. "Las Filosofías de la inmanencia han cumplido su misión (...), han revelado hoy día su profunda irrealidad, o lo que es infinitamente más grave, su complicidad con idolatrías que tenemos que denunciar implacablemente: idolatría de la raza, idolatría de la clase." "Un hombre no puede ser o permanecer libre sino en la medida en que continúa ligado a lo trascendente." "Lo que es necesario proscribir sin piedad es la ilusión según la cual la palabra libertad puede conservar un significado cualquiera allí donde el sentido mismo de los valores ha desaparecido, y hay que entender por ello el sentimiento de su trascendencia. Se

---

(121) Cf. p. 8. Véase del mismo autor *Regard en arrière,* en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel,* Présences, Plon, 1947, pp. 291-321.

(122) Véase el párrafo *Vernunft und Kommunikation* en *Der philosophische Glaube,* pp. 35-38, en que habla Jaspers del ansia de la razón por la armonía y la superación de los contrastes, la pasión por lo abierto, la voluntad total de comunicación, etc. "La verdad es lo que nos une." "En la verdad tiene su origen la comunicación." "La existencia sólo llega a sí a una con otra existencia."

(123) Cf. Pareyson: *Studi sull'Esistenzialismo,* p. 75.

podría decir sin paradoja que lo que más necesitan los hombres en la hora presente es una cura de platonismo" (124).

Acerca de la orientación holista del pensamiento existencial ofrece Jaspers textos decisivos: "La razón tiende a no dejar nada de lado, a entrar en relación con todo lo existente (...), a dominar intelectualmente los contrastes y captar siempre las cosas en su conjunto, toda posible armonía." "Donde actúa eficientemente la razón (...) surge una universal convivencia" (125). En *Der philosophische Glaube* (pág. 129), postula con singular energía la voluntad de "Kommunikation".

f) *El irracionalismo y el racionalismo.*—Marcel es "un apasionado de la inteligencia" (126) abierta al misterio, algo muy distante, en profundidad, de la oclusión irracionalista en lo vital y el desarraigo intelectualista del Racionalismo: "En Bach, como en la estructura misma del hombre español, debemos comprobar, a mi entender, la imposibilidad de instaurar nada que se parezca a la oposición corriente —entre los racionalistas franceses— entre razón y fe. En un cierto sentido, no hay música que más satisfaga la razón que la de Bach, pero es por otra parte manifiesto que esta satisfacción, que bien pronto es superada para convertirse en exaltación, se presenta como una respuesta a un don que la razón reducida a sí misma no habría tenido nunca el poder de dispensarnos. En verdad, ¿puede la razón *dar algo?* (...). La razón que se reconoce colmada por la música de Bach se dilata (...), para acoger esta luz; pues en el fondo presiente muy indistintamente que esta luz no es de otra esencia que ella misma, y de grado diría que hace un punto de honor en proclamar esta identidad *cuya llave no posee*" (127).

Esta vinculación extraña de luz y de misterio que confiere a la razón su hondura característica, según el pensamiento existencial, constituye el motivo inspirador de las mejores páginas

---

(124) Cf. *Los hombres contra lo humano,* pp. 32-33.

(125) Cf. *Der philosophische Glaube,* pp. 36 y 37.

(126) Cf. J. P. Bagot: *Connaissance et amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel,* Beauchesne, París, 1958.

(127) *Los hombres contra lo humano,* p. 198.

de Jaspers. "Aquello por medio de lo cual propiamente filosofamos se llama razón (Vernunft). La Razón no se da nunca sin el entendimiento, pero es infinitamente más que el entendimiento. *La fe filosófica implica esencialmente la razón*" (128).

La unilateralidad del Irracionalismo y el Racionalismo es vencida al sumergirse el hombre en ese ámbito profundo en que fe y razón muestran una fecunda y misteriosa solidaridad. Lejos de convertirse en una mera inserción vital en el ser, la Filosofía debe florecer en una "reflexión segunda" (Marcel), recuperadora de la unión ontológica a la *distancia de perspectiva que confiere el privilegio de vivir espiritualmente al nivel de lo profundo.* Estamos ante una Filosofía *intelectual* de la *participación.*

Es fundamental para la recta comprensión del Existencialismo advertir la dialéctica de conocimiento y amor que va implícita en el concepto marceliano de "reflexión segunda" y que funda la posibilidad de una participación en el ser a un nivel rigurosamente humano. Nada más peligroso, por tanto, que la propensión a interpretar esta dialéctica como una recaída en el intuicionismo bergsoniano del amor.

Jaspers habla con frecuencia de "la siempre mediatizada y siempre nueva inmediatez de lo envolvente" (129). *La auténtica inmediatez se logra a través de lo ontológicamente profundo.* "Es un error radical confundir el contenido más a mano (handgreiflich) de los pensamientos, la determinación de lo objetivo (das Gegenständliche), la intuibilidad del ente (Dasein), confundir todas estas realidades particulares con lo envolvente de donde proceden. Sólo con lo envolvente se da verdadera comunicación." "La no-Filosofía cae del equilibrio lábil del filosofar viviente en la estable superficialidad de lo que es captado por el entendimiento (Verstand) de modo directo..." (130).

Véase acerca de esto la obra de Paul Ricoeur: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* capítulo III: *La critique du savoir,* páginas 48 y siguientes. "La fe pertenece a la Filosofía por el supre-

---

(128) *Der philosophische Glaube,* p. 36. El subrayado es mío.
(129) O. cit., p. 16.
(130) O. cit., pp. 111-112.

mo esfuerzo de ligar los dos aspectos aparentemente más opuestos del pensamiento: la reflexión y la intuición, o al menos, una cierta clase de intuición. Toda Metafísica es reflexión, es decir, un retorno sobre las condiciones de la afirmación." "Tal es (...) la reflexión segunda, una *recuperación* de lo concreto —existencia plena del mundo, presencia de lo trascendente—, una restauración de la participación, un rehacer el 'Yo' integral en sus vinculaciones concretas." Y añade esta certera definición, que condensa todo el sentido de la producción más significativa de Marcel (131): "La réflexion seconde est la pensée même accordée au mystère" (132). Misterio, que a su vez, es definido, de modo profundamente dialéctico, como "un problème qui empiète sur ses propres conditions immanentes de possibilité" (133).

A esta amplitud rigurosamente superobjetiva de la relación sujeto-objeto, en que se entreteje el dar y el recibir, la libertad y la donación, apunta Jaspers con el concepto de *Umgreifende,* incluido por primera vez tímidamente en su obra más significativa y abiertamente dialéctica: *Vernunft, und Existenz.* "Lo envolvente (Umgreifende) que yo soy es, en todas sus formas, una polaridad de sujeto y objeto." Polaridad que, por lo que toca al hombre como "existencia" (Existenz), está constituida por "Existenz" y "Transzendenz" (134). Esta nueva categoría, introducida sintomáticamente por Jaspers en el umbral de su segunda época (año 1935), quiere expresar "esa segunda revolución copernicana por la cual *el dominador de los objetos se reconoce a sí mismo gravitando en torno al ser*" (135).

---

(131) Aludo especialmente a *Du Refus à l'invocation* (Gallimard, París, 1940, 1956 [13]) y *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* (Vrin, París, 1949).

(132) Ricoeur, o. cit., p. 81.

(133) *Etre et avoir,* p. 183.

(134) Cf. *Der philosophische Glaube,* p. 18.

(135) P. Ricoeur, o. cit., p. 82. El subrayado es mío.

4.—El Existencialismo defiende:

Lo concreto, un método sineidético, el valor metaempírico de lo superobjetivo, la distensión constitutiva del espíritu humano, el acceso al ser a través de los entes profundos, la vinculación esencial de conocimiento y amor.

a) *Lo concreto.*—El programa de la dialéctica de Hegel y de Croce era integrar lo inmediato a la Filosofía. En virtud de esa dialéctica se escindió la vida (a una con el Arte) de la razón (la Filosofía). El Existencialismo intenta de nuevo unir lo inmediato o concreto a la razón —una razón reflexiva a la segunda potencia—: El concepto de "Einzelner" cobra renovado valor (136).

Es sumamente importante no precipitarse a interpretar el interés por lo concreto como sumisión a categorías meramente empíricas. Pues todo el empeño del Existencialismo consiste, justamente, en dar la mayor amplitud posible a este vocablo, vinculando la existencia a la trascendencia o, como dice Ricoeur, considerando "estas experiencias de la trascendencia como una dimensión auténtica de la experiencia" (137).

Si la obra de Marcel, por ejemplo, tiene un signo manifiestamente adverso a la abstracción es por su amor a lo concreto, vale decir, por su insobornable fidelidad a la riqueza compleja de lo real, en todas sus implicaciones. De aquí arranca lo dicho anteriormente acerca de la orientación holista del Existencialismo. Lo concreto tiene en éste una amplitud "envolvente", y es, por tanto, algo tenso, en casos inintuible, distendido y uno a la par, armónico en la multiplicidad, principio de conocimiento experiencial y racional a la vez. Por eso dice Jaspers que "la Filosofía vive de lo envolvente, no del suelo firme (handfest) constituido por lo particular y objetivo" (138).

---

(136) Cf. *Studi sull'Esistenzialismo,* pp. 188-189.

(137) O. cit., p. 83. Véase asimismo J. Wahl: *Vers le concret.* Vrin, París, 1932.

(138) *Der philosophische Glaube,* p. 111.

b) *Un método sineidético.*—Hay que superar las antinomias del Racionalismo dialéctico por medio de una teoría amplia y profunda, jerárquica y dialéctica, según la cual la verdad sea al mismo tiempo histórica y transcendente, y lo finito sea no-absoluto y positivo a la par.

Este método permite adaptar la dialéctica, que había fracasado en Hegel, a una Filosofía realista, concreta y personal (139). Véase lo dicho acerca de la actitud holista ("ganzheitsbezogene Haltung") de Heidegger (por ejemplo en *Der Satz vom Grund,* página 117) y la dialéctica de integración que impulsa todo el pensamiento existencial.

c) *El valor metaempírico de lo superobjetivo.*—Esta teoría amplia y profunda sólo es posible como reacción del sujeto ante la riqueza ontológica del objeto. De ahí la inclinación de los pensadores existenciales al personalismo. La singularidad de la persona va ligada a la trascendencia de la comunicación. "Existenz" y "Traszendenz" se vinculan en el difícil concepto jaspersiano de "Umgreifende" (140).

d) *La distensión constitutiva del espíritu humano.* — La existencia humana es singular e irreductible, pero comunicable. Es inobjetivable, pero cognoscible. Es libre y está abierta a la comunicación, no por defecto, sino por superabundancia de riqueza ontológica.

e) *El acceso al ser a través de los entes profundos.*—Adviértase la vinculación que establece Marcel en *Le mystère de l'être* entre Ontología e Intersubjetividad, de donde arranca su concepto de "Hyperphénoménologie" (141). "El c'est peut-être ici qu'on peut le mieux apercevoir pourquoi l'ontologie, comme nous l'avons vu, exige pour se definir que *la dimension de l'intersubjetivité* vienne s'ajouter a celle de la *connaissance objec-*

---

(139) Cf. L. Pareyson, *Esistenza e persona,* p. 189.

(140) Cf. *Der philosophische Glaube,* p. 18. La Pareyson: *Existenza e persona,* pp. 82-84: *Il problema della molteplicitá del vero e dell-uno.*

(141) Cf. O. cit., II, p. 48. Cf. Véase Jean-Pierre Bagot: *Connaissance et amour,* pp. 186-190.

tive". "Ici encore nous rencontrons cette mysterieuse articulation de l'etre et de la valeur que nous avons déja entrevue."

f) *La vinculación esencial de conocimiento y amor.*—Captar analécticamente el ser a través de los entes concretos exige *respeto* a la personalidad, *re-conocimiento* de la intimidad irreductible de los seres profundos.

5.—El existencialismo es, por tanto:

Dramático, ambiguo, eminentemente constructivo y creador, experiencial, pero no empirista.

a) *Dramático.*—El pensamiento existencial se halla en camino de una *Lógica de las realidades objetivas* a una *Lógica de lo Inverificable.* La expresión "Metodología dell'inverificable" (Prini) mereció la plena aprobación de G. Marcel.

Lo que confiere al Existencialismo su intenso carácter dramático es el hecho de plantear los problemas con categorías personales, que rompen la inanimada estabilidad del objetivismo cientificista. La categoría de *opción* empieza a jugar un papel decisivo, y la tranquila homogeneidad del ambiente univocista, que sugestiona a idealistas y vitalistas, se distiende en el drama de la *analogía,* ante el estudio fiel de una realidad surcada por tensiones *jerárquicas.* Por eso exige el pensar existencial condiciones singulares en el ánimo del cognoscente, es a saber, amor, reverencia y humildad: *piedad ante el misterio del ser.* No por reducción psicologista de la Metafísica, sino por una intuición certera del compromiso integral que implica el conocimiento de los seres profundos, es por lo que destacan los pensadores existenciales, sobre todo Marcel y Berdjajeff, el papel decisivo que desempeñan en Filosofía las actitudes humanas.

El mayor empeño del Existencialismo es fundar una Metafísica de la existencia. Pero la existencia humana es, a la vez, singular y trascendente, irreductible y comunitaria. Siendo rigurosamente personal se da en distensión, vinculada a otros seres en ámbitos de intersubjetividad. ¿Cómo unir estos extre-

mos? El Personalismo existencialista debe resolver las aparentes antinomias formadas por la colisión de las categorías siguientes: *carácter puntual y discursividad; unidad y apertura; soledad* y *comunicación*. Siendo esto así, yo entiendo que el mayor mérito de los pensadores existenciales radica en haber advertido que tales antinomias sólo son resolubles en el plano superobjetivo, en el cual lo singular y lo universal se vinculan por vía de intensidad y perfección entitativa. He aquí el único punto por donde se abre al Existencialismo una salida airosa al campo de la construcción filosófica. Una vez subrayado hasta el paroxismo el valor de lo concreto, y, sobre todo, lo concreto personal, no hay modo de hacer Filosofía sino intuyendo analécticamente la relación de lo singular y lo universal, pues todo pensamiento filosófico auténtico es un saber universalmente comunicable. ¿De qué tipo de comunicabilidad y universalidad se trata? Este es el problema que centra los últimos afanes de la producción existencial.

Todo menos ilógico que se bata el Existencialismo en dos frentes distintos: la situación concreta y el ser en general, pues con ambos se relaciona la existencia individual, aunque de diferente modo. La existencia es *ec-sistencia* e *in-sistencia;* no se reduce a lo meramente fáctico-objetivo, ni se disuelve en el ser total; se da sobre lo *fáctico* y participa en el ser. Es un modo de darse y de participar superobjetivo, que permite la unión y complementación de sectores aparentemente contrapuestos, términos irreductibles, pero estrechamente ligados.

Por su carácter superobjetivo, la persona realiza el prodigio de unir lo más concreto con lo más trascendental, bien sabido que el universal no es constituído primariamente por una relación cuantitativa, sino por la dimensión de profundidad que caracteriza a las realidades jerárquicamente superiores. En los singulares, por tanto, *la universalidad está en razón directa de la nobleza ontológica*. La amplitud en el hombre depende de la profundidad e intensidad con que vive su propia situación, pues universalidad indica superación del espacio y tiempo empíricos, y la apertura a la situación depende del grado de libertad de que se goza frente al entorno (Umwelt). Lo propio de los singulares profundos es tener una posición irreductible, no ser piezas

impunemente intercambiables, pero *estar al mismo tiempo en situación, por vía de dominio.*

Destacar el valor de la situación concreta es, según Pareyson (142), "el significado más específico" del pensamiento existencial. Por eso fue interpretado en casos como un retorno al Empirismo. Si se hubiese limitado, en efecto, a destacar el valor de lo concreto, sin advertir la tensión de trascendencia de los singulares profundos, el Existencialismo no hubiese alcanzado el auténtico plano del pensamiento filosófico.

Por estar en situación, el ente singular es concreto e irreductible. Por estar en el ser, es universal y comunicable. *El ser es unidad y gravitación.* Gravitación análoga según los diversos grados de perfección entitativa. El individuo personal está vinculado a los hechos, sin reducirse a ellos —como quiere el Empirismo—, y ligado al ser sin anegarse en él (como quería Hegel). El punto central del Existencialismo es la *intimidad* de la experiencia *metafísica* (Lavelle). Esos dos términos, intimidad y experiencia metafísica, revelan la fecunda distensión del espíritu humano, a la cual responden las profundas categorías de "Auslese" y "Transzendenz", "Option" y "Trascendence", que tienen un matiz sensiblemente distinto en franceses y alemanes, conforme al carácter *espiritualista* de la tradición francesa y al *desarraigado* de la alemana.

Aquí incide con toda su gravedad el problema de la individuación ("Besonderung"), que tanto atormentó al converso Peter Wust. La fractura, la ruptura del ser es una expresión dramática de la analogía, de la "Besonderung" o individuación, de la condición dialéctica y libre de la unidad superobjetiva, que no se resuelve en una unidad de tipo vital. Sin ruptura no hay persona, que es drama, escisión, distensión creadora de ámbitos de intimidad. La intimidad de la persona es, al mismo tiempo, excentricidad. "Su irrepetible puntualidad está dramáticamente estructurada en primer lugar por la intencionalidad que la impulsa y la mueve, y, al mismo tiempo, por la reflexión de un recogimiento que la repliega dentro de sí en la propia

---

(142) Cf. *Studi sull'Esistenzialismo,* p. 16 y 41.

interioridad" (143). El acto de existencia es acto de trascendencia; el hombre entra en sí saliendo de sí. *Una esencial alteridad se inscribe en la más íntima contextura de la existencia humana.*

El esfuerzo radical del Existencialismo se dirige a destacar esa dialéctica de intimidad y alteridad, de encarnación y participación, y a hacerse cargo de que esta forma de trascendencia no se traduce en dispersión, sino en constitutiva distensión. Cuanto más se abre al ser la existencia, tanto más se cierra sobre sí: *la tendencia al ser la constituye en su mismidad.*

b) *Ambiguo.*—Las realidades expresivas, cuya intuición impulsa el movimiento existencialista, son constitutivamente bipolares. "Lo que he llamado ambigüedad —escribe Merleau-Ponty— es el hecho de que al reflexionar sobre lo que es cerebro, se termina por encontrar algo que ya no es la materia inicial, aun cuando, sin embargo, el cerebro sigue siendo la materia inicial." "Cuando hablo de ambigüedad no quiero significar con ello un proceso de pensamiento indeciso que pasa del blanco al negro, que afirma primero el negro, después el blanco. Quiero referirme a un pensamiento que distingue las diferentes relaciones entre las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios" (144).

La ambivalencia de las categorías que moviliza ha valido al Existencialismo ser calificado de "Filosofía de la crisis". Y esto nos obliga a advertir que si alguien toscamente interpreta esta expresión como "Filosofía *en crisis*", malentiende los rasgos más fecundos del pensamiento actual. La desdichada conjunción de los "bluson noir" con los auténticos pensadores, bajo la ambigüedad pretendida de la voz "Existencialismo", convirtió esta corriente de pensamiento en pasto de diletantes y literatos, río revuelto donde resulta difícil saber con cierta aproximación dónde acaba la sinceridad y empieza la truculencia. A la distancia en que nos hallamos hoy, disponemos, sin embargo, de la

---

(143) L. Pareyson: o. cit., pp. 28-29.

(144) Cf. *Hombre y cultura en el siglo XX.* Edic. Guadarrama, Madrid, p. 182.

suficiente perspectiva para juzgar el Existencialismo como una *Filosofía de la crisis* en la medida en que significa una *encrucijada del pensamiento,* por ser lo suficientemente profunda para advertir la crisis de las posiciones anteriores. Sabemos que no son los epígonos, sino los espíritus creadores quienes viven el drama que significa toda crisis, si ésta no es, como indica Pareyson, sino "disolución de una conclusión y problema de un nuevo principio" (145). Conciencia de la crisis del Hegelianismo la tuvo Kierkegaard cuando le opuso un sistema nuevo de pensamiento, según aquello de que es la firmeza de las propias intuiciones quien pone de relieve la flaqueza de las ajenas.

Ahora bien; el clima filosófico que encontró el Existencialismo estaba decidido por la disolución del sistema hegeliano, cuyo fin había sido sintetizar en unidad dialéctica todos los elementos del Universo, que a la hora de la disolución pugnarían por absolutizarse. Su problema consistió, pues, en ganar la unidad del conjunto sin sacrificar la personalidad de las partes. El Existencialismo surge en un momento en que hace crisis la pretensión hegeliana de ser cima y corona de la historia de la Filosofía. De ahí la importancia que concede Jaspers a Kierkegaard y Nietzsche como heraldos de la "excepción" (146). "Actualmente una filosofía sin Kierkegaard me parece imposible", escribía en el año 1932 (147). "La situación filosófica actual está determinada por el hecho de que dos filósofos, Kierkegaard y Nietzsche, que en su tiempo no fueron tenidos en cuenta y permanecieron largo tiempo después sin ser reconocidos, adquieren de día en día una mayor significación" (148). Son dos filósofos "que nuestro tiempo no puede ignorar" (149).

Mi tesis es, pues, la siguiente:

1. El existencialismo no es *Filosofía de la crisis,* ni en el

---

(145) Cf. *Esistenza e persona,* p. 193.
(146) Cf. *Vernunft und Existenz,* pp. 25-27.
(147) Cf. *Philosophie I,* p. XX.
(148) Cf. *Vernunft und Existenz,* p. 10.
(149) Ibid.

sentido de Filosofía epigónica o decadente (150), ni en el de solución definitiva de la crisis.

2. El Existencialismo constituye una *Filosofía de la crisis* en cuanto destaca en el gran Todo hegeliano un ámbito particular: lo "inobjetivo". Sus ataques al racionalismo y objetivismo no son sino sendos golpes al bloque hegeliano. A través del concepto central de "inobjetivo" —ente singular intensivamente universal—, el Existencialismo llegará, consciente o inconscientemente, a una noción de la Dialéctica más comprehensiva y equilibrada que la de Hegel.

3. El Existencialismo es *Filosofía de la crisis* por poseer conciencia de la crisis. El hecho de subrayar tan enérgicamente la "inobjetividad" del ser y no lograr, en general, sino un concepto vacío de Trascendencia, responde a esta posición ambigua de quienes han visto la crisis y responden con energía creadora, pero no logran evadirse del ambiente que combaten: la primera fase de los pensadores existenciales está visiblemente influída por los principios hegelianos. El *Journal Métaphysique* de Marcel es sintomático a este respecto. En la segunda parte de esta obra, sin embargo, Marcel se desliga gradualmente de Hegel, ateniéndose con radicalidad creciente a lo concreto donde éste se da con más plenitud: el ámbito de intersubjetividad personal. Su obra toda posterior no será sino un sucesivo acercamiento a una Filosofía de categorías personalistas, basada en una teoría de la *reflexión segunda* y en una *Ontología de la presencia.*

Conviene recordar en este contexto que por una parte August Brunner (151) califica a los existencialistas de *vitalistas* (en el sentido de no-personalistas), y Buber reprocha a Heidegger la falta de un auténtico concepto del "Mitsein" (152), mientras por otra E. Grassi sale a la defensa de Heidegger (153). Sea de

---

(150) Cf. Pareyson, o. cit., pp. 195, 196.

(151) *Erkenntnistheorie,* 2 Teil, Kap. 14, pp. 182-8.

(152) *Qué es el hombre,* F. C. E. Méjico, 1954 3. "...Según Heidegger, el hombre, aun en la etapa más alta de ser 'él mismo', no pasa más allá de un 'ser solícito' con los demás" (p. 100).

(153) Cf. *Vom Vorrang des Logos.* "Nuestra tarea primordial consiste en mostrar que en Heidegger está vigente el problema del logos en

esto lo que fuere, lo que a mi ver está fuera de duda es que Heidegger y Jaspers *no dan a las realidades personales la importancia que les compete como punto de partida del filosofar.* Lo cual responde, muy posiblemente, a la prevalencia de categorías individualistas en unos escritos que temáticamente impugnan el Individualismo como "Weltanschauung".

Libros tan clarividentes, en algunos aspectos, como *La rebelión de las masas,* de Ortega y Gasset, no logran esclarecer radicalmente los temas propuestos por partir de una perspectiva inadecuada, en este caso *individualista.* El problema de la masa, por afectar a realidades humanas, sólo puede ser abordado con garantías de éxito desde un nivel plenamente personal. Aludo a este ejemplo por la analogía sorprendente que ofrece con el concepto heideggeriano de "man" y de existencia *inauténtica.* En tanto no se esclarezca debidamente la categoría de comunidad y se adapte a ella la mente, no se superará el hegelianismo de modo radical. Lo cual explica que haya sido Marcel el pensador que ha estructurado, en el marco del Existencialismo, una doctrina más coherente y positiva, por unir a la actitud *existencial* (reflejada en su actividad en *Recherches Philosophiques*) una preocupación reciamente *personalista* (que inspiró su colaboración a la *Philosophie de l'esprit*).

Por la conciencia aguda que posee de la crisis, el Existencialismo plantea certeramente los problemas y las exigencias de la Filosofía actual. Pero su solución sólo podrá venir de una Filosofía de la persona (154). Esta idea, que por fortuna va ganando terreno de día en día, sólo cobrará plena vigencia, a mi juicio, cuando se haga bien común el conocimiento del ente superobjetivo y se adapte el pensamiento a sus categorías. Tarea sobremanera difícil, por no tratarse de un simple problema de conocimiento, sino de un *cambio de mentalidad.*

De ahí que, si se limita el pensamiento existencial a delatar

---

cuanto con este término se alude al acto del 'legein' originario, y que *no niega* el primado del logos" (p. 45).

(154) Lo advierte con ejemplar decisión uno de los más perspicaces conocedores del pensamiento existencial, Luigi Pareyson: *Esistenza e persona,* prólogo.

la insuficienca del pensamiento objetivista y a describir la inobjetividad de la existencia humana, no podrá superar el Idealismo que agudamente critica, por partir de sus mismos supuestos. A juzgar por la contundencia de los ataques dirigidos por Kierkegaard y sus seguidores al Logicismo objetivista, podría alguien pensar que el pensamiento europeo se ha desligado ya, al fin, de los compromisos idealistas. Nada más falso, pues la crisis contemporánea radica precisamente en la ambigüedad producida por quienes sostienen una ardua lucha con las armas del adversario (155). Existencialismo y Marxismo son un mismo exponente de la voluntad del pensamiento occidental de evadirse del Idealismo y *de la imposibilidad de lograrlo mientras no superen sus principios.* Hay un extraño vínculo entre Idealismo, Existencialismo y Marxismo que conviene profundizar si se quiere comprender la marcha del pensamiento actual, que, a pesar de la demagogia existencialista, sigue viviendo de las rentas de la Filosofía romántica. A esta gravitación ejercida por el Idealismo sobre el pensamiento existencial se debe que no logre éste desligarse decididamente del Objetivismo, pese a su tan decantada nostalgia trascendentalista. Las dificultades que plantea a varios existencialistas (Jaspers, Merleau-Ponty, Camus) el carácter absoluto del Ser Infinito, se basan en presupuestos típicamente idealistas: "La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu" (Merleau-Ponty) (156). Esta actitud está inspirada, evidentemente, en el "método de los dilemas" (157). Si la razón, por ejemplo, es absoluta, lo que no es razón es la no-razón, y, por tanto, algo negativo. De modo análogo, los otros *yo* son, para Sartre, meros no-yo. Todo esto nos afirma en la idea de que el Idealismo debe ser impugnado no sólo en el terreno gnoseológico, sino en el

---

(155) Cf. Pareyson, o. cit., p. 213.

(156) Cf. *Sens et non sens,* p. 190. Cf. sobre este tema: A. Dondeyne: *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (Desclée de Brouwer, París, 1952, pp. 17-52). L. Pareyson, o. cit., p. 216.

(157) Sobre la tendencia moderna a pensar por contrastes, véase A. Brunner, *Erkenntnistheorie,* p. 172-6.

metafísico, ahondando intuitivamente en la estructura ontológica de las realidades personales.

Los intérpretes más sutiles del Existencialismo han subrayado la dependencia de éste respecto al Idealismo, por lo que toca, sobre todo, a la ambigüedad respecto a la relación entre lo finito y lo infinito, a la Religión y al concepto de Filosofía. A mi juicio, sin embargo, se ahondaría más en la realidad si se dijese que el Existencialismo actual se especifica según su actitud respecto al *ser inobjetivo*. Cuando reconoce su consistencia ontológica, tiende al Espiritualismo. En caso contrario, se acantona en una Filosofía de carácter más bien formalista, que aboca en casos al desarraigo y al materialismo. El Existencialismo que no es sino la disolución del Racionalismo se resuelve en Materialismo. El Existencialismo que es juicio crítico del Racionalismo deriva al Espiritualismo. Por eso afirma Pareyson que el Existencialismo no tiene sino dos salidas: el *Espiritualismo cristiano* y el *humanismo materialista.*

El Existencialismo cristiano es la fundación crítica de la actualidad del Espiritualismo. El Existencialismo confiere al Espiritualismo radicalidad y apertura crítica. El Espiritualismo da en retorno al Existencialismo positividad y reciedumbre metafísica.

Merleau-Ponty, en cambio, afirma que no cabe, en absoluto, hablar de un existencialismo teísta. Posición en definitiva comprensible, pues al no saber coordinar el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito, lo relativo y lo absoluto, la Filosofía se reduce, necesariamente, a mera Fenomenología (158). No se olvide que el Materialismo procede de los mismos supuestos que el Idealismo, por ser en definitiva una de sus fases de disolución (159).

Por lo que toca a lo superobjetivo, sin embargo, Idealismo y Materialismo se contraponen, pues el uno admite su existencia y el otro la niega. *Para superar el Materialismo habrá que anular, pues, el primado de la objetividad.* Por no evadirse del todo

---

(158) Cf. *Hombre y cultura en el siglo XX,* p. 200.

(159) Cf. K. Heim: *Glaube und Denken,* Furche Verlag, Hamburg, 1957 [5]. *Einleilung* y *Das Problem der Transzendenz,* pp. 11-43.

a su influjo, el Existencialismo se quedó a medio camino entre la objetividad y la nada-de-*objetividad,* con grave riesgo de derivar hacia la *nada*-de-objetividad. El espectro de la época actual es el *Nihilismo.*

En este contexto cobra singular valor la opinión de Karl Heim según la cual al Idealismo y al Materialismo nihilista hay que oponer una *Filosofía de los ámbitos superobjetivos* (Philosophie der dimensionalen Räume), con el fin de abrir, frente a la crisis provocada por la disolución del Hegelianismo, una meta hacia la trascendencia. Urge recobrar el sentido de lo trascendente en toda su amplitud: esta es la secreta intención de ciertos autores que, sin abordar temáticamente el problema de Dios, consideran su obra como presupuesto de una posible Teodicea (160). *Afirmar la nobleza ontológica de lo superobjetivo es afinar el sentido de la trascendencia.* Sin confundir, como hace L. Bouyer (161), lo superobjetivo con lo espiritual, es claro, no obstante, que el descubrimiento de lo espiritual pende, en gran parte, de la renovación del sentido de lo superobjetivo. Haber visto esto con claridad es el mérito inmarchitable de F. Ebner y K. Heim.

La gran cuestión de la hora actual es averiguar si tiene sentido admitir un mundo trascendente. El dilema inmanencia-trascendencia supera en importancia al de materialismo-Idealismo. Pues si Materialismo e Idealismo parten, en el fondo, de los mismos supuestos, Inmanencia y Trascendencia constituyen una dualidad irreductible.

El ejercicio de trascender implica el sentido de la analogía y, por tanto, de la analéctica. Hay que sentir la necesidad intelectual de distenderse, en la conciencia de que el monocultivo

---

(160) Sobre la posibilidad de acceder a la trascendencia sobre presupuestos jaspersianos, véase la obra citada de L. Armbruster. Jaspers afirma: "Donde está presente esta frase: 'Dios existe', todas estas falsedades (Demonología, divinización de lo humano y Nihilismo) desaparecen necesariamente como la niebla ante el sol." (*Der philosophische Glaube,* pp. 105-6.)

(161) Cf. *L'initiation chrétienne,* Plon, París, 1958: *La decouverte du spirituel,* pp. 3-19.

que es fruto de miopía intelectual esteriliza el espíritu humano. Despertar el sentido de lo superobjetivo es superar *de hecho* los toscos monismos impuestos por la desidia intelectual y el egoísmo. No se olvide que la Ciencia —impulsada en parte por el afán de dominio— debe su éxito al *monocultivo de lo cuantitativo*. Por eso se ha dicho con razón que el espíritu tecnocrático lleva al Nihilismo (Ernst Jünger) (162).

La teoría de lo superobjetivo quiere desplazar el univocismo cientificista que, a través del Racionalismo, se adueñó de toda la metodología científica. *Ejercitar el sentido de la analogía es la primera tarea de la Filosofía analéctica.* Tal vez sea éste el sentido que quiere subrayar Przywara al situar la *analogía entis* sobre la *Filosofía del espíritu* (163).

Disuelto el Hegelianismo, el pensamiento europeo, ansioso de recobrar la unidad sin perder la vinculación a lo real, no acaba de encontrar su método auténtico. Sólo un profundo análisis de las estructuras metaempíricas de lo concreto hará posible estructurar una Lógica integral de la realidad.

c) *Eminentemente constructivo y creador.*—No es el pensamiento existencial mero epígono de Kierkegaard, aunque se inspire en su entusiasmo por el ser personal, pues no sólo es personalista, sino comunitario. De ahí su nuevo concepto, más estructurado y complejo, de dialéctica. La crítica de la objetividad que el Existencialismo realiza siguiendo los dictados de la razón ("Vernunft") no responde a un "afán de destrucción (...), sino a la apertura a la infinitud de los contenidos" (Jaspers) (164).

d) *Experiencial, pero no empirista.*—El Existencialismo se atiene a lo concreto profundo, a la cualidad, más que a la extensión o amplitud de los seres.

---

(162) Cit. por K. Heim, o. cit., p. 39.

(163) Cf. *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, B. Filser Verlag, Augsburg, 1929, t. I, pp. 334-341.

(164) Cf. *Der philosophische Glaube*, p. 37.

6.—Conclusiones

a) El pensamiento existencial debe ser valorado más desde los fines que persigue que desde sus realizaciones concretas. La mejor crítica del Existencialismo, en cuanto "movimiento", consiste en hacerse cargo de su problemática desde un plano personalista, vale decir concreto, superobjetivo, ontológico y analéctico.

b) El Existencialismo es una pieza clave en el tránsito de la "Lebensphilosophie" vitalista (con los exabruptos de Klages contra el *espíritu* y los desenfoques del Scheler de la segunda época) al clima actual de equilibrio jerárquico, en que se está llevando a cabo con éxito un estudio ejemplarmente serio de las relaciones entre el espíritu y la materia. Del dilema "o espíritu o vida" a la teoría del "poder ontológico de las realidades expresivas" media un abismo, que ha podido ser franqueado merced, en gran parte, al virtuosismo intuitivo de los pensadores existenciales (165).

c) Con su planteamiento arriesgado y radical, el Existencialismo nos obliga a trascender lo concreto sin abandonarlo. Para ello debemos insertarnos en el ser a través de su estrato más noble: la intersubjetividad personal.

El cúmulo de problemas que impuso el Existencialismo al pensamiento actual exigen la estructuración de una nueva Lógica, en la que cobra el "conocimiento por fe" (A. Brunner) un valor decisivo (166). A partir del Existencialismo, sólo a través de una Filosofía de la persona de gran calidad metafísica se puede filosofar con sentido.

d) El pensamiento existencial habituó al hombre de hoy a moverse con holgura en el clima de ambigüedad que brota de

---

(165) Véase mi epílogo a la obra de Th. Haecker: *¿Qué es el hombre?*

(166) Cf. P. Prini: *Existencialismo,* E. Miracle, Barcelona, 1957, página 159

la riqueza del ser, visto con radicalidad y plenitud. Sus primeros esfuerzos los consagró, en efecto, a destacar la riqueza de la realidad, quebrando los rígidos moldes racionalistas. La visión de este panorama ontológico le inspiró una airada crítica del pensamiento objetivista, cuya pobreza de medios convertía lo *suprarracional* en *irracional.* El drama advino cuando el pensador existencial, a la hora de la estructuración, advirtió la falta de recursos lógicos para dominar la amplitud de lo real, debiendo acudir a un lenguaje tensionado y a la fuerza incitante de la paradoja y el pensamiento circular (Denken in Kreisen). *La riqueza de las intuiciones rompe necesariamente los moldes de la expresión.* Esto explica que una impresión negativa de espíritu deletéreo acabe imponiéndose a la positiva de afán constructivo. A pesar de sus protestas de independencia, el miedo al Objetivismo restó libertad de movimientos a los pensadores existenciales, que se limitan a hablar más bien de lo *objetivo* que impugnan que de lo *in-objetivo* que propugnan. La misma expresión "in-objetivo" revela una actitud medrosa. La lectura de los textos existenciales nos advierte que este movimiento hubiera llegado mucho más lejos si se hubiese implantado decididamente en el ámbito de lo *in-objetivo,* entendido en toda su positividad como *super-objetivo.* Demasiado cerca de la limitación inmanentista y objetivista del Racionalismo, el Existencialismo se dejó seducir por el carácter de novedad de su intuición de lo *in-objetivo,* y gastó sus mejores energías en subrayar esta oposición.

Para definir, pues, el Existencialismo, más que describir en detalle sus diferentes etapas, hay que advertir la dirección de su marcha, si es innegable que de un movimiento interesan menos las incidencias del camino que la meta que persigue. *El Existencialismo es más una incitación que un repertorio de soluciones.* Tal vez por esta vía se pueda resolver satisfactoriamente el problema de unificar los diversos aspectos del pensamiento existencial, tarea que constituye la pesadilla de los historiadores, ávidos siempre de estructuras precisas (167).

---

(167) Cf. P. Prini: o. cit., pp. 5-8. Véanse en el texto las precisiones del parágrafo *e*) acerca de la *unidad.*

e) *El movimiento existencial recibe su unidad de la intuición de lo superobjetivo.* Cierto que se trata de una unidad dialéctica surcada internamente por las tensiones que necesariamente alientan en toda realidad ambigua. Pero esta ambigüedad no es fruto de indecisión o desconcierto intelectual, sino expresión de la entrevista riqueza del ser. Por eso tal vez sea inacertado el criterio de Prini (168), al asignar como punto de encuentro de los existencialistas una *"temática de la crisis"* (169), pues, aunque en otros lugares hace constar que el Existencialismo no es decadente (170), podría ello afirmar al lector en la opinión vulgar de que se trata de la versión intelectual de un proceso social de descomposición. Una visión más certera la ofrece Pareyson, a cuyo juicio el Existencialismo no es una *Filosofía en crisis,* sino una corriente de pensamiento que denuncia la crisis, para abrirse paso hacia la profundidad de lo real. (Lucha análoga en muchos aspectos a la del Vitalismo contra el Mecanicismo, o a la de la Mecánica cuántica contra la Física clásica.) En la "temática de la crisis" se inscribe una descripción muy positiva y creadora del sentido del ser: es la crisis de disolución del Racionalismo y de configuración del estilo actual de pensar.

Se comprende que la reacción del público haya sido violenta al recibir ese chorro de aire campestre que significa la revaloración existencial de las realidades profundas, y, como tales, ambiguas, que el Racionalismo había escamoteado cuidadosamente. El cuerpo, la persona, las actitudes humanas, las relaciones intersubjetivas, etc., pasan con toda decisión al primer plano de la meditación filosófica, en calidad de piezas claves del proceso metafísico. Nada extraño que la mentalidad de salón de Husserl no haya podido ver en esta corriente sino un retorno decadente al Empirismo positivista.

Es del más alto interés para el fin que persigo en este trabajo tomar nota de las diferencias entre Edmund Husserl, el

---

(168) O. cit., pp. 5-11.
(169) O. cit., p. 6.
(170) O. cit., pp. 7-58.

maestro fenomenólogo, y Martin Heidegger, el discípulo existencial. Si el primero es acusado de desarraigo intelectualista frente a lo concreto, lo prerreflexivo y originario, el segundo es tachado de antropologista y psicologista. A la hora de la reivindicación, sin embargo, *ambos declaran no perseguir sino el ahondamiento en lo real.* "La reducción fenomenológica —afirma Husserl— no es un alejamiento de la realidad." "A lo universal —arguye a su vez Heidegger— no se accede con medios lógicos, sino mediante la inserción en los entes profundos." Páginas atrás hemos trascrito un pasaje de Heidegger decisivo a este respecto. Por lo que a Husserl toca, su texto más expresivo es el *Nachwort zu meinen Ideen,* en el que rechaza con indignación de viejo maestro las acusaciones que le son dirigidas por los jóvenes fenomenólogos "disidentes". Tales reproches, escribe, "se basan en malentendidos, y, en definitiva, en el error de situar mi Fenomenología en el nivel cuya superación constituye todo el sentido de la misma; o, con otras palabras, proceden de no haber entendido lo que hay de radicalmente nuevo en la 'reducción trascendental', y con ello la ascensión de la subjetividad mundana (el hombre) a la 'subjetividad trascendental'; quedando de este modo presos en una Antropología empírica o apriórica que, según mi doctrina, todavía no alcanza el nivel específicamente filosófico, de modo que considerarla como Filosofía es caer en el 'Antropologismo trascendental' o, más en concreto, en el 'Psicologismo' " (171).

A mi juicio, estas discrepancias sólo se desvanecerán cuando se estudie la Fenomenología y el Existencialismo a la luz de una sólida teoría de lo *superobjetivo,* y, por consiguiente, del *apriori* y de la *experiencia.* Véase la nota de la página 50, de *Sein und Zeit,* en que se conjugan, a propósito de Husserl, los conceptos de experiencia y de apriori. Es asimismo sintomática

---

(171) Cf. pp. 550-551. Acerca de las relaciones de la Fenomenología husserliana y la Fenomenología existencialista puede verse: A. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik;* Niemeyer Verlag, Halle, 1933. A. de Waehlens: *Phénoménologie et verité,* P. U. F. París, 1953; E. Grassi: *Vom Vorrang des Logos.*

la alusión que se hace en la nota de la página 51 a la obra de Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen.*

Para ambientes ceñudamente dominados por un Neokantismo de espíritu cortesano y artificioso, los "existencialistas" —"esos bárbaros que venían a inquietar el Imperio agotado del Racionalismo"— traían, evidentemente, demasiada tierra en los zapatos. Croce y Benda, por ejemplo (172), no vieron en el Existencialismo sino la irrupción agresiva y tosca del segundo término del dilema "O espíritu o vida". Por eso costó tanto tiempo y tantas incomprensiones llegar a ver el profundo sentido de la teoría del cuerpo como realidad "semi-superobjetiva" (A. Brunner), del sentimiento como órgano de reacción frente al conocimiento de lo profundo (Haecker), del espíritu como forma entelequial de la vida animal y vegetativa (173).

Si hemos dado cuenta al lector de la actitud actual de la Ciencia ante las realidades trascendentes a un método objetivista, era para ayudarle a ver en la "tensión de trascendencia" el rasgo fundamental del Existencialismo. A la hora en que incluso los científicos se ven obligados a desbordar el concepto ordinario de vida para obtener de ella una comprensión integral y dar cuenta de los hallazgos experimentales, no podían los pensadores existenciales enquistarse en una inmanencia vitalista que hubiera depauperado su pensamiento filosófico. Por eso tal vez exagere Bollnow al fijar la relación que media entre el Existencialismo y la "Filosofía de la Vida" (174). Pues si bien

---

(172) Cf. P. Prini: *Existencialismo,* p. 156.

(173) Cf. A. Brunner: *La personne incarnée.* Th. Haecker: *Metaphysik des Fühlens.* J. Pieper: *Wahrheit der Dinge.* Este tema está estrechamente vinculado al de la "sustantividad" del "sentido", que decide, a su vez, en gran parte, el problema de la objetividad. N. Hartmann, fiel a su precaria formación metafísica, adopta una actitud subjetivista: "Sinn haben kann ein Seiendes nur 'für' jemand" (*Das Problem des geistigen Seins,* p. 123). E. Hengstenberg monta su *Philosophische Anthropologie* en una teoría muy equilibrada de la "objetividad" ("Ansichbestand") del sentido: "Sinn 'an sich' objektiv ist" (o. cit., p. 84). Véase el cap. *Der Mensch als das der Sachlichkeit fähige Wesen,* pp. 9-41, y el párrafo *Das Sinngebilde als Vollendung der Sachlichkeit* (pp. 74-84).

(174) *Existensphilosophie,* Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1955 4.

es cierto que también Dilthey subrayó la importancia de las realidades profundas (al afirmar que "la vida no puede ser llevada al tribunal de la razón", por ser el hecho fundamental "conocido por dentro, aquello más allá del cual no se puede ir" (175), su método de "Einfühlung" es insuficiente, por no haber elaborado radicalmente una teoría de la intuición de los fenómenos expresivos. Los pensadores existenciales, en cambio, no abdican frente a la *vida* los derechos de la *razón*. Piden una razón ampliada que integre lo irracional, vale decir, la existencia entendida como algo superobjetivo. Fue a la parcialidad o relatividad de la razón meramente histórica o positiva a la que se opuso la actitud antirracionalista del Existencialismo, así como a las falsas ideas de la inmanencia.

De la disolución de la dialéctica de Hegel se derivaron dos actitudes parciales y antagónicas. El mérito del Existencialismo consiste en haber intentado evitar esta unilateralidad, practicando un modo de pensar dialéctico sin volver a Hegel. Por eso ahondó en el estudio de lo concreto, a fin de vincular, prescindiendo de la *Aufhebung*, lo racional y lo irracional, lo universal y lo particular.

Un intérprete de excepción del Existencialismo, L. Pareyson, suele afirmar, como hemos dicho, que esta corriente de pensamiento debe abocar a una Filosofía espiritualista o a un Humanismo ateo. De hecho, vemos a sus representantes dividirse en estas dos grandes corrientes. Pero lo que yo necesito subrayar aquí es algo más radical, a saber: que el movimiento existencial queda a medio camino cuando su intuición de lo in-objetivo no es fecundada por una preocupación personalista; y dado caso que lo inobjetivo y la persona no entran en contacto sino a través de lo *superobjetivo*, resulta incomprensible que los numerosos tratadistas del Existencialismo no se cuiden de revisar la categoría fundamental de "in-objetividad", que al ser confrontada con la moderna concepción de la persona, y, en general, de

---

(175) *Gesammelte Schriften*, VII, p. 261. Véase F. Díaz de Cerio, S. J.: *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, J. Flors, Barcelona, 1959, sobre todo el cap. XVII.

las realidades espirituales, cobra por fuerza un matiz eminentemente positivo.

Los estudios más inteligentes que poseemos acerca del Existencialismo no se entienden sino sobre el trasfondo de esta intuición de lo superobjetivo (176), que aparece en ellos, lamentablemente, muy poco destacada.

7.—El problema de la objetividad y la crítica del Existencialismo

Tanto en los escritos existenciales como en las críticas que se han hecho a los mismos se advierte una falta casi absoluta de atención a las intenciones profundas del adversario. Si los pensadores existenciales son injustos con ciertas formas de pensamiento tan antiguas como fecundas por no haber abordado nunca la teoría del conocimiento objetivo o "pensamiento pensado" (Marcel) con la radicalidad que hubiese requerido, los críticos que impugnan desde formas ajenas de pensamiento la actitud anti-objetivista del Existencialismo tampoco hacen a éste la debida justicia al no estudiar sus categorías fundamentales en toda su fecunda ambigüedad.

Me interesa consignar que esta deficiencia encierra, a mi ver, gravedad extrema, ya que en toda discusión, como es sabido, la luz brota solamente de la intelección mutua, la cual exige a su vez que se conceda a las ideas impugnadas toda la *profundidad* y *amplitud* que encierran. Pues *los contrastes se convierten en contradicciones cuando se minimiza el sentido de las doctrinas* y el progreso intelectual se basa en una actitud de profunda comprensión que sabe ver y reconocer el valor de las ideas ajenas. También aquí *la unidad procede de lo profundo.* De un modo casi ineludible, los sistemas de pensamiento suelen ser unilaterales, debido a la tendencia de los pensadores a dejarse seducir por sus intuiciones primarias. Deber de la crítica

---

(176) Cf. Obras de Ricoeur, Dufrenne, Pareyson, Prini, Tilliette, Delhomme, Peccorini, etc.

es descubrir y valorar éstas debidamente, a fin de enriquecer la vida del pensamiento.

A esta tarea se consagra el presente trabajo, cuyo fin no consiste sino en mostrar que la crítica del pensamiento objetivista realizada por gran parte de los pensadores contemporáneos responde a la intuición de lo "in-objetivo" (177), y encierra, por tanto, un carácter eminentemente *positivo*. Fondo de positividad sobre el que habrá que hacer a su hora la labor de integración de este estilo de pensar con el tradicional.

No se trata aquí en modo alguno de negar o de ocultar que los existencialistas hayan malentendido, o sencillamente dejado de lado, la teoría de la abstracción y de la objetividad, tal como fue entendida en la mejor filosofía anterior a Descartes, sino de hacer ver que abordan el problema del conocimiento objetivo, caracterizado por la contraposición de sujeto y objeto, seducidos por la intuición de realidades cuya captación no admite forma alguna de *distancia en el sentido de alejamiento*, por entrañar un modo profundo de *participación*. Una crítica solvente del Existencialismo debe, por tanto, someter a profunda revisión las categorías de *inmediatez* y *distancia, escisión objetiva* (Spaltung) y *participación, concreción* y *universalidad, singularidad* y *trascendencia*, etc., cuya constitutiva ambivalencia exige un tratamiento en extremo flexible. Quien no se arriesgue a adentrarse en el extraño mundo dialéctico del pensamiento existencial no debe tomar el escalpelo de la crítica.

Como hizo notar Louis Ricard, S. I., en el Congreso Tomista internacional de Roma, ya no se trata aquí de discutir el primado del *ser*, suelo en que se apoya el conocimiento humano, sino de precisar el estrato ontológico a través del cual se accede al ser de un modo más pleno. "Ciertamente, en virtud de su acto de ser propio, el hombre está en acto de relación trascendental a todo ser; el objeto formal de su inteligencia es el ser

---

(177) El descubrimiento de lo "inobjetivo", como queda dicho, es la intuición fundamental del Existencialismo, y "constituye su *verdad interior y permanente*, dando a este término el significado no estático, sino dinámico, de 'fuerza reveladora'" (A. Dondeyne: *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, p. 30)

trascendental. No es cosa de poner esto en duda. Pero ¿qué dificultad fundamental habrá en admitir que en el interior mismo de este horizonte universal del ser sostiene el hombre una relación diversificada con las diversas determinaciones del ser que constituyen la totalidad de lo real? ¿Por qué su relación en el ser al ser de las personas humanas no podría revestir una importancia ontológica distinta a la de aquella que lo liga al ser del universo infrahumano? No parece que proceda descartar desde el principio las investigaciones realizadas al respecto por el pensamiento moderno" (178). Juegan aquí un papel decisivo los conceptos de *universal intensivo* y de *presencia.*

Esto nos permite dar la debida importancia al hecho de que el Existencialismo no sólo impugne el Empirismo craso y positivista, sino toda forma de mecánica "manipulación de conceptos" (Begriffshantieren), y postule un "pensamiento vivo" (lebendiges Denken) que oponga a la rigidez del conocimiento discursivista la flexibilidad sineidética del "pensamiento en espiral", exigido por las realidades "superobjetivas". De ahí la relación de complementariedad que media entre el conocimiento y el amor, la razón y la fe, la teoría y la acción, etc.

* * *

Hay entre los críticos del Existencialismo mentes perspicaces que han sabido destacar en él dos vertientes: una negativa y otra positiva. Piénsese, por ejemplo, en Paul Ricoeur, Jean-Pierre Bagot, Pietro Prini y Albert Dondeyne. Pero, a mi entender, ninguno ha indicado con la debida claridad dónde radica la razón profunda de la radical insuficiencia de un estilo de pensar tan extraordinariamente fecundo como el método existencial.

Hablando de Gabriel Marcel escribe P. Prini: "Por ahora baste con haber puesto de relieve en su crítica del racionalismo epistemológico la orientación seguramente positiva que llevará a Marcel, mucho más allá del existencialismo, hacia la clarifi-

---

(178) *Sapientia Aquinatis, Communicationes IV Congressus thomistici internationalis,* Romae, 1955, págs. 555-6.

cación de esta dialéctica del saber metafísico, en la que la reflexión, renunciando a forzar la realidad dentro de esquemas que la reducen, se dispone más bien a recuperar su densidad existencial, su intimidad participativa, su apertura a la trascendencia religiosa. Cierto es que hay que reconocer en seguida la gravedad del obstáculo que esta filosofía 'concreta' habrá de superar —como de hecho, a nuestro parecer, ha sucedido— para conseguir plantearse como conocimiento, y no deformarse, en cambio, en una pura actitud emocional, lírica o mística. La dificultad procede de la condena, en cierto modo indiscriminada, de las estructuras objetivas del conocimiento —sin las cuales es fatal que desaparezca en lo incógnito indistinto de la emoción pura—, cuando, en cambio, es necesario distinguir entre una objetividad naturalista o físico-matemática, que por definición se separa de lo concreto, y una objetividad 'presencial', que es la condición misma para que exista una auténtica adherencia o participación cognoscitiva." Lo decisivo es, según esto, estudiar la *objetividad* en relación con la categoría de *inmediatez,* y ello en el ámbito de super-objetividad en que se da el fenómeno de la *presencia* o *encuentro.* "La relación entre 'presencia' y 'objetividad' es sin duda el problema más importante que deja abierto a fecundos desarrollos la filosofía de Marcel" (179).

Albert Dondeyne ha hecho un esfuerzo sumamente laudable por "descubrir, mediante diferentes aproximaciones, la verdad interior y permanente de la fenomenología existencial" (180), cuyo "mérito principal es el de ser uno de los intentos más eficaces por superar el dilema clásico del naturalismo y el intelectualismo" (181).

> "...Aunque lleve marcado el sello de una clara antipatía por el racionalismo, la filosofía contemporánea no

---

(179) *Existencialismo,* Edic. Miracle; Barcelona, 1957; pp. 81-82.

(180) *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo,* p. 30. Esta edición castellana ofrece notables mejoras sobre la segunda edición francesa de la que es traducción. La Introducción y los dos primeros capítulos son, respecto a ésta, enteramente nuevos. Véase la nota del traductor en pp. 13-14.

(181) Ibid.

quiere, por nada del mundo, pasar por una nueva forma de romanticismo. El hecho de que dé muestras de una severidad a nuestro juicio excesiva para con el concepto y el razonamiento y que en la elaboración de su teoría del conocimiento haga intervenir la subjetividad, la libertad, el sentimiento y hasta la fe, no significa que haya abandonado el ideal propio de toda filosofía de ser un pensamiento claro, riguroso y comunicable, para sustituirlo por las posiciones fáciles y poco exigentes que se llaman voluntarismo, subjetivismo o fideísmo. En este sentido, se puede decir que la filosofía actual, por su preocupación de ponerse en contacto inmediato con lo concreto, más allá de la representación conceptual y del proceso discursivo, está reincorporándose a la tradición filosófica anterior a Descartes."

"El pensamiento contemporáneo reprocha al racionalismo, sobre todo, el *abuso* del concepto, de la sistematización, del razonamiento y, en general, la identificación del objeto científico con la realidad humana total, y produce, por su parte, la impresión de condenar en bloque el pensamiento conceptual y discursivo, como si el pensamiento humano pudiera prescindir del concepto, incluso cuando medita sobre la existencia e intenta descifrar el misterio del ser."

Respecto al existencialismo que ha llamado "abierto", es decir, abierto a la trascendencia, como el de Marcel y Jaspers, escribe: "Sin querer negar sus méritos inmensos ni pretender disminuir su importancia para toda filosofía que quiera reemprender la eterna 'reconquista de lo concreto', creemos, sin embargo, poder descubrir en él deficiencias lamentables, que, por lo demás, proceden todas de una fundamental: a saber, una desconfianza excesiva para con el concepto y el razonamiento discursivo."

Ahora bien; a la hora de delatar las posibles causas de esta deficiencia, estos críticos se reducen a indicaciones de carácter general. Dondeyne, por ejemplo, afirma: "La desconfianza de la nueva filosofía para con el concepto y el razonamiento se manifiesta, en primer lugar, en que toma, sin matizarlo suficientemente, el lenguaje racionalista sobre el conocimiento (...). Estos autores tienden a identificar 'el saber objetivo', en general, con la concepción idealista y positivista del saber. De esta

forma la crítica del racionalismo se convierte en la crítica del saber conceptual en general" (182). Esto es exacto, pero a todas luces insuficiente, por no aludir siquiera a las realidades "inobjetivas" (das Ungegenständliche), decisivas a este respecto, pues al ser entendidas como meramente no-objetivas, dejan de ser posible *objeto de conocimiento,* convirtiéndose en una especie de tierra de nadie a la que apuntan tímidamente las ambiguas categorías de *fe* y *participación.* El *Journal Metaphysique* de Marcel es sintomático a este respecto (183). Al considerar, por el contrario, lo "inobjetivo" como *objeto* eminente de conocimiento, se evita la descalificación de la actividad racional provocada por el injustificado prejuicio de que la reflexión *aleja* del ser. Una sólida teoría de lo "inobjetivo" que haga aflorar la densidad entitativa del mismo descubrirá diversos modos de *inmediatez,* de los cuales los superiores están íntimamente vinculados a la dinamicidad que presta a los conceptos esa "intención cognoscitiva originaria" de que habla Dondeyne en el párrafo últimamente transcrito. Como hemos notado al hablar de la descripción histórica, el estatismo rígido no puede ser desbordado mediante una distensión puntual a lo largo del espacio y del tiempo, sino merced a la superación de los niveles entitativos meramente empíricos. A esta luz, *la distancia que funda el concepto no es sino la base de una forma superior de intimidad.*

---

(182) O. cit., p. 223.

(183) "...Entre los existenciales que comprende la existencia como hecho significativo originario, como *lumen,* el conocimiento ha sido descuidado en el existencialismo, por no haber sido considerado como un 'existencial' originario, sino como una manifestación derivada de la existencia, que en lugar de instalarnos existencialmente en el ser, más bien nos aleja de él. Este abandono del conocimiento, repetimos una vez más, estaría justificado si el conocimiento debiera identificarse con el concepto entendido como una entidad inmóvil, pero es totalmente injustificado si el saber predicativo está sostenido por una *intención cognoscitiva originaria* que contribuye a constituir la existencia como tal. En este último caso será necesario establecer un cierto primado del conocer (en el sentido amplio de 'conocimiento'), que habrá que definir primeramente y deberá conciliarse después con el primado de la existencia y del ser." (A. Dondeyne. O. cit., p. 225.)

Esto nos permite afirmar que si "el Existencialismo toma el lenguaje racionalista sobre el conocimiento" (Dondeyne), ello procede de no estudiar lo "inobjetivo" en toda su positividad. Al no ser considerado lo "inobjetivo" como posible objeto-de-conocimiento, el conocimiento queda despojado de su dimensión más alta y pierde la hegemonía de que gozó durante siglos. Por intuir lo que en lo concreto hay de "inobjetividad", es decir, de riqueza entitativa, rompe el Existencialismo con cuanto a sus ojos significa superficialidad: apego positivista a lo empírico, evasión abstraccionista a lo general, etc. Pero en esta cruzada a favor de la profundidad de lo concreto el Existencialismo pierde de vista en gran parte *el profundo realismo de todo entendimiento arraigado en lo real.* Las fragmentarias consideraciones de Marcel sobre la *reflexión segunda,* recuperadora de la intimidad con el ser, son un benemérito intento de solución a este problema.

Sólo esto explica que pueda decirse que el Existencialismo, por una parte, ensancha la idea de concreto y de experiencia, en una actitud de apertura que se refleja en el uso de las categorías de fe, participación, opción, etc., y muestra, por otra, una desconfianza excesiva para con el concepto y el razonamiento discursivo, sin caer, no obstante, en el subjetivismo del sentimnento, de la voluntad o de la fe. Como Albert Dondeyne supo ver con perspicacia, el innegable peligro que encierra la introducción en la Filosofía de realidades como la comunión, la opción, la fidelidad, etc., queda desvirtuado cuando ello responde a una firme voluntad de dar plena vida a lo concreto y hacerle justicia (184).

En el fondo, pues, late en la corriente existencial un impulso constructivo, inspirado por la intuición de la "inobjetividad" de lo concreto. *La verdadera objetividad radica en lo inobjetivo*: he aquí el mensaje extraordinariamente fecundo del Existencialismo frente a la unilateralidad de la *Gegenständlichkeit* kantiana. Sin embargo, el prejuicio antiobjetivista, o mejor dicho, la falta de serenidad intelectual ante el objetivismo impug-

(184) Cf. O. cit., p. 221.

nado, le impidió ver la densidad ontológica de lo in-objetivo, lo que en éste late de firme y sustante, laguna que, como sabemos, hace muy arduo, si no radicalmente inviable, el acceso a una *Metafísica objetiva,* en el sentido profundo de la Filosofía tradicional.

Nada extraño, según esto, que, definiéndose la Fenomenología existencial como un intento por superar el dilema clásico del naturalismo y el intelectualismo, pueda ser calificada a la par de empirista e idealista, pues "una superación definitiva del idealismo y del empirismo supone (...) la presencia de categorías lo suficientemente comprensivas y amplias para mantener la parte de verdad que reside en cada uno de ellos o, en otros términos, para pensar, sin traicionarlo, el misterio humano que constituye una unidad existencial originaria" (185).

* * *

Esta situación y carácter paradójicos de la Filosofía existencial responden, pues, a su incapacidad para considerar lo in-objetivo como objeto de conocimiento o, lo que es igual, a la imposibilidad de unir la *inmediatez de participación* que exige lo inobjetivo y la *distancia* que está a la base de toda ob-jetividad o escisión de sujeto y objeto.

Siendo esto así, a nadie se oculta la gravedad que encierra el hecho de que apenas se haga análisis alguno de la categoría de inmediatez al tratar el sutil problema de la relación existente entre la vida reflexiva y la prerreflexiva. El mismo Dondeyne, que reprocha a Merleau-Ponty no haber precisado jamás "esta relación entre el *cogito* personal y la subjetividad prepersonal y casi anónima de la percepción" (186), no hace la debida caracterización de la *distancia* que constituye la objetividad. "Sin duda —escribe—, esta reflexión única no se separará nunca completamente de la vida prerreflexiva, pero tampoco permanece siempre encerrada en ella; a su naturaleza

---

(185) O. cit., p. 261.
(186) O. cit., p. 265.

pertenece el realizar una cierta distancia con relación a la percepción y al mundo de lo percibido" (187). De ahí que, aun advirtiendo sagazmente que la "evidencia primera" constituída por la *doxische Seinsglaube,* que aparece al fin de toda reducción fenomenológica, es en Merleau-Ponty y Sartre *de una extrema pobreza* (188), no logra dar a su obra, tan inteligentemente abierta a la comprensión integral del pensamiento contemporáneo, una claridad definitiva, que sólo puede brotar, a mi juicio, del estudio del ser "inobjetivo" y de sus relaciones con lo objetivo, y, en consecuencia, de un concepto amplio y profundo de *objeto-de-conocimiento* y de *percepción* (189).

* * *

Leídas entre líneas las críticas que se han hecho a la crítica existencialista del objetivismo, se observa la importancia decisiva de estas dos categorías: *inmediatez* y *lejanía.* Resalta con toda claridad en el estudio de A. Rebollo Peña: *Crítica de la objetividad en el Existencialismo de Gabriel Marcel* (190). Lo típico de la objetividad es "esa oposición, ese enfrentarse del sujeto con algo distinto de él, en cuanto sujeto que piensa". La razón profunda y la forma específica de esta oposición no es, sin embargo, objeto de explicación alguna por parte del autor, que se limita a agregar esta observación sintomática: "Intimamente vinculados a la objetividad encontramos la necesidad y la universalidad, que han sido consideradas siempre

---

(187) O. cit., pp. 262-3.

(188) O. cit., p. 267. "La certeza originaria del mundo no es un hecho tan desprovisto de toda significación como Merleau-Ponty pretende" (p. 269).

(189) Léase, a la luz de esta observación, la obra del Padre F. Peccorini Letona: *Gabriel Marcel: La "razón de ser" en la "participación".* J. Flors. Barcelona, 1959. Es sintomático al respecto el cambio operado en la actitud crítica de Marcel de Corte. Confróntese sus dos trabajos: *La Philosophie de Gabriel Marcel,* Tequi, París, 1938, y su introducción a la obra de Marcel: *Positions et approches concrètes du Mystère Ontologique,* Vrin, París, 1949.

(190) Burgos, 1954.

por los grandes filósofos como máximos exponentes del conocimiento científico y aun del metafísico" (191). Teme el autor a ojos vistas *la indistinción de la cercanía,* que amenaza al parecer con anular la vida intelectual, reduciéndola a una fusión indiferenciada del entendimiento y lo real, con la *pérdida consiguiente de la debida libertad de perspectiva.* "...La experiencia fundamental que me constituye es algo inmediato, indistinto, indivisible. Cuando el pensamiento interviene en su labor de análisis querrá buscar *claridad y orden* en medio de aquel dato originario de la existencia, introduciendo así la *distinción* en *la unidad originaria* y situándose *como a distancia* para poder percibir los elementos integrantes" (192). Por eso contrapone la "unidad existencial" a la "dualidad sujeto-objeto", y afirma que este "salto de lo inmediato a lo objetivo" se hace perdiendo "gran parte de riqueza de la primitiva experiencia". En la *reflexión segunda* se recupera esta unidad disuelta por la reflexión primera, pero tampoco en ella "se verifica la oposición del conocimiento objetivo". "Es el campo de la ontología concreta" (193).

Al hablar del juicio precisa más este punto: "En el seno del acto del juicio de predicación se nos ofrece (...) de una manera consciente la oposición mutua entre el objeto y el sujeto. Hemos abandonado el dato original de la participación, al menos en su intimidad indivisible, para dar lugar al conocimiento racional y discursivo. Cuando *coincidimos* con las cosas en la *participación* ya original, ya reconquistada, después de laborioso trabajo de recuperación, no mantenemos la suficiente *distancia* para caracterizar" (194). Obsérvese el uso indiscriminado del verbo *coincidir,* que se hace equivaler al de *participar.* Alude el autor al pasaje de *Le mystère de l'être* (195), en el que afirma Marcel que entre lo objetivo y lo subjetivo queda todavía algo muy importante: el dominio de la intersubjetividad. Pero no hace notar que este ámbito de *superobjetividad* es algo

---

(191) O. cit., p. 13.
(192) O. cit., pp. 14-15. Los subrayados son míos.
(193) O. cit., p. 15.
(194) O. cit., p. 40. Los subrayados son míos.
(195) Cf., pp. 16-17.

que nos revela la *objetividad eminente* que se da en clima, no de *ausencia* (escisión sujeto-objeto), sino de *presencia.* ¿Da origen el juicio a un fenómeno de encuentro, o produce necesariamente una escisión en lo real? Según este autor, lo íntimo, la presencia no puede por definición entrar en la estructura del juicio.

A mi entender, esta interpretación es fiel a buen número de expresiones de Marcel, pero no así, tal vez, a sus profundas intenciones. Cuando impugna éste la voluntad de caracterización no ataca la forma de *juicio que se da en clima de intimidad,* sobre la base de la intuición de lo profundo, y une a distancia de reverencia, sino el *juicio espectacular* que reduce al sujeto a la condición de objeto inventariable.

A través, sobre todo, del *Journal Métaphysique* resalta claramente cómo se debate Marcel con la trama de prejuicios antiintelectualistas de su época. Lo cual debería bastar para disuadirnos de confundir expeditivamente el Existencialismo con el Vitalismo, orientación de pensamiento que, por consistir en "la satisfacción del sentir y del hacer en su pura inmediatez" (Prini), constituye una renuncia formal a *trascender,* que es, por el contrario, la operación filosófica fundamental del *Existencialismo.* "Más que una rebelión de la vida contra la razón, advierte sagazmente Prini, habrá que decir que el Existencialismo, en general, ha sido la exigencia de un concepto de la razón que trascienda 'verdaderamente' y, por tanto, que 'comprenda' a la vida, como quiera que luego se haya resuelto esta exigencia en los procedimientos más o menos válidos o en las aporías de ésta o de aquella doctrina existencialista en particular" (196).

La tarea del pensamiento existencial consiste, por tanto, *en ganar una forma eminente de inmediatez con lo real.* Nada más comprensible que sus dramáticas vacilaciones en una época de desconcierto, provocado por la defección vitalista. Se ha insistido tanto en la idea de que "con el espíritu empieza la separación" (197), que todo pensador sensible a lo vital, a una forma

---

(196) *Existencialismo,* p. 157.

(197) Cf. Luis Cencillo: *Experiencia profunda del ser,* Edit. Gredos; Madrid, p. 148.

de conocimiento íntegro de la realidad, sienta una fatal obsesión de renuncia ante cuanto signifique abstracción y estructuras meramente formales. El pensamiento filosófico se fue de este modo polarizando en torno a la siguiente pregunta: ¿Deforman las estructuras intelectuales la ingenuidad de nuestra participación en la riqueza de lo real? Todo el empeño, por ejemplo, de Jean-Paul Sartre consiste en sumergirse en lo meramente vital, para mantenerse en contacto inmediato con la naturaleza, aun a riesgo de perder todo el mundo de las significaciones. "Así, pues, hace poco estaba yo en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, precisamente debajo de mi banco. Ya no me acordaba de que era una raíz. Las palabras habían desaparecido, y con ellas la significación de las cosas, la manera de usarlas, los tenues signos de reconocimiento que los hombres han trazado sobre su superficie" (*La Nausée*).

Para Sartre, la subjetividad es una *fuga del ser*. Por eso se esfuerza en traer al primer plano de la atención, con una plasticidad violenta, la existencia masiva del *en-sí,* entendida no como algo internamente estructurado, y lleno por tanto de luz intelectual, sino como un *caput mortuum* irracional que se evade a todo intento esclarecedor de la conciencia. "Esta raíz, aquí, con su color, su forma, su movimiento congelado, estaba... por debajo de toda explicación" (*La Nausée*). Para Max Picard, en cambio, la fuga que caracteriza a la época actual es la huida ante lo profundo, lo cualitativamente irreductible, y una entrega, por tanto, al mero fluir discursivo, con la pérdida deliberada de lo sustante. Picard vibra ante lo valioso, lo que está lleno de sentido. Por eso se acoge al silencio como lenguaje esencial de lo más profundo del hombre, "ser de la lejanía" y ser dialógico a la par (198).

La tarea del Existencialismo en su primera fase consistió en

---

(198) Recuérdese la frase de Heidegger: "Se saben diferentes cosas acerca de la relación de Filosofía y Poesía. Pero nada sabemos del diálogo de poetas y pensadores, que 'viven cerca en montañas extremamente distantes'" (*Was ist Metaphysik,* W. Klostermann, Frankfurt, 1955 7, p. 51)

destacar la importancia primordial del conocimiento de lo profundo, que exige la vinculación creadora del entendimiento, la voluntad y el sentimiento. La movilización de estas dos facultades extraintelectivas plantea al pensamiento existencial el más grave problema de lo que podemos considerar su segunda fase: *la comunicación del conocimiento personal de lo irrepetible*. ¿Se opone el "pensamiento vivo" (lebendiges Denken) al "pensamiento objetivo o lógico" (gegenständliches, logisches Denken)? He aquí el problema. Si el objeto de conocimiento no depende, en su ser, del sujeto, y el pensamiento encierra un valor real, se pueden establecer cadenas de pensamientos o raciocinios dotados de objetividad, es decir, exentos de arbitrariedad subjetiva. Esta independencia respecto al sujeto de los objetos de conocimiento resulta en grado sumo evidente cuando se trata de aspectos superficiales de la realidad. Pero no así cuando estamos ante seres de gran densidad entitativa, y en general ante el misterio del ser, que es una realidad "envolvente", no susceptible de ob-jetivación (Ver-gegenständlichung), es decir, de proyección espectacular ante el sujeto. A esta inserción del pensamiento de lo profundo en la plenitud vital del sujeto cognoscente alude Marcel al afirmar que "la prueba racional de la existencia de Dios es un momento en una cierta eurística interior" (199).

En este punto lo decisivo tal vez sea mostrar, frente al Existencialismo, que *la contraposición sujeto-objeto no implica de por sí la tan temida desvitalización,* sino el poder que anida en todos los productos humanos de desprenderse de su mismo hacedor, con el cual se mantienen, sin embargo, dialécticamente unidos, tal como resalta en las obras de arte. En este aspecto, la actitud de Jaspers es singularmente aleccionadora, por exigir al pensamiento mantenerse en la escisión sujeto-objeto (Sub-

---

(199) Cf. *Du réfus à l'invocation,* p. 231. Sobre los peligros de esta posición marceliana véanse, por ejemplo, las acertadas observaciones de A. Dondeyne en O. cit., págs. 226-230, y A. Rebollo Peña, o. cit., páginas 56-60.

jekt-Objektspaltung), trascendiendo a través de la misma hacia "lo que dándose en la escisión supera la escisión (200).

Decididamente, lo que el Existencialismo impugna no es en modo alguno la *realidad* del objeto-de-conocimiento frente a toda forma de subjetivismo, sino la tiranía del pensamiento cientificista, que, por estar orientado hacia las capas más superficiales del ser, puede adoptar una actitud de espectacularidad y revestir unos caracteres de universalidad y necesidad que no pueden darse cuando se trata de realidades ontológicamente muy densas. Lo que ataca el Existencialismo es el afán

---

(200) Cf. *Von der Wahrheit,* p. 247. Bastaría meditar los párrafos: *An den Spaltungen vorbei oder durch die Spaltungen hindurch, Was in der Spaltung über die Spaltung hinausweist* (pp. 246-247) de esta obra para advertir el desequilibrio existente entre el complejo planteamiento de los textos existenciales y el carácter expeditivo de la crítica. Jaspers hace frente al "impulso hacia la inmediatez" (Drang ins Unmittelbare), y considera la escisión sujeto-objeto como un "camino de mediación" (Weg der Vermittlung). "Sea lo que fuere lo que experimentamos, nos hallamos *en* la escisión, no en una parte tan sólo de la misma (...)". "No podemos evitar la escisión sujeto-objeto... El camino que nos lleva a lo profundo pasa a través de la escisión sujeto-objeto, a través de ella, no al margen. Sin ella caemos o bien en lo lejano-incomunicable (...), o en lo caótico, prehumano." "Pero en toda escisión sujeto-objeto, en todo acto de conocimiento realizado por medio de ella, lo esencial es, con todo, que nosotros la trascendamos y el modo como la trascendamos." "Ella no es lo definitivo, sino la ineludible mediación. Sólo la podemos trascender si la atravesamos a todo lo largo, no si la esquivamos. Pero aceptar la escisión sin reservas sólo tiene sentido si se cuenta con la fuerza de aquello que pugna en ella por expresarse y, a la par, por superarla, es decir, de lo envolvente, que somos nosotros, y de lo envolvente que es el ser mismo." "De lo envolvente brota la escisión, en cuyo patente desarrollo se dibuja el camino de vuelta a lo no-escindido, al ser mismo." "Sólo en lo objetivo (das Gegenständliche) mismo se experimenta aquello que en la escisión remite a algo más allá de la escisión." "Lo envolvente que se expresa en la escisión sujeto-objeto es más de lo que aparece en tal escisión" (pp. 246-248). "Nosotros vivimos en lo envolvente, pero sólo sabemos lo que se nos hace objeto (Gegenstand). No vivimos sólo en la escisión, sino más bien y primordialmente en aquello de donde la escisión brota." Véase la obra del mismo autor: *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant.* Pieper Verlag, München, 1957; p. 198.

moderno por quedarse en la escisión (Spaltung), o, lo que es igual, en el ámbito de lo superficial, no trascendiendo esforzadamente hacia lo profundo, que es fuente de toda genuina unidad y de esa forma superior de participación que corta el filo a cualquier intento de violencia. La intención más profunda del pensamiento existencial se dirige a mostrar que la escisión sujeto-objeto no debe tener por único fin poner *claridad y orden* (201) en los datos originarios de la vida antepredicativa, sino hacer posible una *forma superior de participación en lo real,* el acceso a los ámbitos "in-objetivos" que no admiten un tratamiento de carácter espectacular: *Je ne suis pas au spectacle* (Marcel). El conocer humano es un proceso mucho más creador que una mera tarea de clarificación de "lo dado" a la percepción. Este impulso positivo del movimiento existencial salta a la vista si se juzga su crítica del objetivismo a la luz de la intuición firme, pero imprecisa, del ser "in-objetivo".

La crítica del Existencialismo dirige sus dardos contra toda teoría del conocimiento que no admita sino una forma de causalidad rígidamente lineal, incapaz de hacer justicia al ser integral del hombre que se cumple en el *sobre-cogimiento,* algo activo y pasivo a la vez, como es el *dejarse invadir* por una realidad superior que sólo se da a quien la acepta *libremente.* Por eso se ha dicho con razón que la tarea primordial del Existencialismo es trascender. Pero este es un tema al que prestaremos más detenida atención en una obra posterior que llevará por título: *Realismo genético. Zubiri, Ebner, Guardini.*

De todo esto se desprende la necesidad de revisar la actitud de la crítica respecto al Existencialismo. Al advertir los fallos interpretativos o las deficiencias que provocó la equivocidad de categorías que nadie apenas se cuida de aclarar, quedará patente la urgencia de la obra de clarificación que aquí no intento sino sugerir. La lectura detenida de ciertos textos produce la impresión de que sus autores y la doctrina existencialista impugnada se mueven en líneas paralelas y, como los barcos, navegan juntos, sin que sus líneas se interfieran.

---

(201) Cf. Rebollo Peña. O. cit., pp. 14-15.

Veamos los principales reproches que han sido hechos al Existencialismo:

8.—Diversas interpretaciones del pensamiento existencial

A) *Subjetivismo antiobjetivista*

La actitud antiobjetivista y la "pasión de la subjetividad" (Kierkegaard) que caracterizan los escritos existenciales fueron interpretadas por más de un crítico como "Subjetivismo antirealista".

Jacques Croteau escribe:

> "Ainsi que le professeur A. Dondeyne l'écrit en formules très heureuses: '(L'existence) est le phénomène premier et originaire, celui qui d'une façon générale permet et fonde le fait que l'être apparait et qu'il apparait tel qu'il est'. S'il en est ainsi la subjectivité devient la mesure de la vérité et la norme de toute valeur inteligible" (202).

Frente a la reclusión de lo subjetivo, lo objetivo presenta un carácter de universalidad que permite la comunicación y funda el saber "científico". La orientación antiobjetivista del Existencialismo suscita sospechas de *intimismo anticientífico*:

> "M. Alquié a qualifié l'empirisme de Merleau-Ponty de 'materialisme non scientifique...'. Nous croyons cette interprétation justifiée et applicable à plusieurs autres formes d'existentialisme. Car l'existentialisme assumant comme point de départ le commerce ingénu de la conscience intentionnelle avant toute élaboration scientifique et réflexive se cantonne dans le domaine de la *perception*. Le monde qu'il atteint et qu'en un sens il cree par ses projets, c'est le monde des choses perceptibles, monde conditionné par les situations biologiques,

---

(202) *Sapientia Aquinatis, I.* P. 423.

historiques, culturelles et sociales de l'individu. Voilà son horizon dernier: c'est l'être-pour-nous. Alors on est en droit de demander comment la description de ces comportements dévoilants pourra jamais accéder au niveau scientifique, au niveau communicable. L'existentialiste peut-il vraiment parle au nom de tous, ne pas se considérer comme une exception tout en ayant le regard fixé sur l'exception (Jaspers)? Les descriptions de l'un ne détruisent elles pas celles de l'autre ou plutôt toutes les expériences vécues n'ont-elles pas autant droit de cité les unes que les autres? De quel droit mon expérience personnelle et subjective servira-t-elle de norme de la vie humaine? Ne conduisent-elles pas l'un à s'enfermer dans le *refus* total de toute relation avec un Transcendant, l'autre à s'ouvrir a un même Transcendant par *l'invocation?* Qu'on le veuille ou non la philosophie devra demeurer un savoir universel et conceptuel ou elle ne sera pas du tout" (203).

Nótese que por una parte se considera el conocimiento "objetivo" como equivalente a conocimiento "no-subjetivo", es decir, conocimiento de realidades *exteriores* al sujeto e independientes del mismo, y, por otra, se lo relaciona con el conocimiento *universalmente válido,* "allgemeingültig" (recuerde el lector las resonancias que suscita este término). Sin reparar demasiado en que es tema y preocupación insistente del Existencialismo descubrir la comunicabilidad específica de las realidades irreductiblemente singulares, se pretende desvalorar el pensamiento existencial reduciéndolo a una confesión personal intransferible e inverificable.

Recuerde el lector que según el Existencialismo, para ser *plenamente objetivo* el conocimiento, debe ser *in-objetivo,* superobjetivo, con objeto de afirmarse en el ser a través de los entes superiores.

"A cette connaissance objetive, sans doute, l'existentialisme fera toujours grief d'être encore abstraite, universelle, systématique, désintéressée, de viser le *problème* et non le *mystère,* de relever d'un *Cogito* anonyme

(203) O. cit., pp. 427-8.

et interchangeable. Mais qu'est-à-dire? Conceder ce point à l'existentialisme, c'est ne rien lui concéder; c'est tout simplement reconnaître les limites existentielles de la philosophie. Il y a beaucoup plus des choses existantes au ciel et sur la terre que n'en peut contenir la philosophie. *Le reste est l'affaire de la religion, de l'art ou de toute autre activité de communion,* lesquels sans être ignorés soit comme point de *depart pré-scientifique* et pré-philosophique (tout spécialement dans le domaine des valeurs), soit comme point d'arrivée méta-philosophique (qu'on pense á a la sagesse des saints) ne sauraient sans de sérieux inconvénients pour la pensée être confondus avec la philosophie, c'est-à-dire entrer dans la contexture même d'une doctrine qui qu'on le veuille ou non *pour être communicable doit s'en tenir à la sphère du savoir universel.* La philosophie, sans contredit, a ses limites existentielles, disions-nous. L'acte d'être et tous les actes d'être, elle les visualise en les objectivant dans des essences, comme dans leur étoffe intelligible. Aussi doit-elle s'arrêter sur le seuil de la subjectivité ineffable comme subjectivité, de même que sur celui de l'intersubjectivité" (204).

De este modo son desplazados de la Filosofía los ámbitos de ser que una inveterada tradición, inspirada en el Racionalismo, ha venido considerando como "irracionales". Al proponer un tipo de conocimiento intuitivo, muy afín a la "fe", el Existencialismo da un salto decisivo, sobre un mar de equívocos, hacia "la integración de lo irracional a una razón ampliada". ¿Cómo puede ser acusada de *a-racional,* de conceder primacía a la percepción y relegar la inteligencia a la condición de "pariente pobre" una Filosofía que nace a impulsos de la "pasión de lo racional" que embargó al maestro Kierkegaard?:

"La phénomenologie existentialiste en voulant élargir les bases de la conscience intentionnelle, les a de fait rétrécies par l'autre bout. Ce qu'elle a donné a la *perception,* en tant que visée du monde a travers un corps, elle l'a enlevé du meme coup au *Cogito incarné* comme visée de l'etre. Et pour autant elle a fermé l'ou-

(204) O. cit., pp. 430-1. Los subrayados son míos.

verture de la conscience en la réduisant a une unique intentionnalité. Ce que le thomisme doit faire, avant de faire siennes les vues enrichissantes de l'existentialisme, c'est de réintégrer dans cette conscience incarnée existentialiste (ou il y avait de l'incarnation sans rien qui s'incarne) l'intention primordiale visant l'etre comme son correlat noématique; c'est en d'autres termes assurer a la connaissance objective droit de cité comme comportement dévoilant de la vérité" (205).

A la vista de estas críticas se comprende la insistencia de Heidegger acerca de la intención ontológica de sus análisis existenciales.

Para advertir los diferentes niveles de profundidad en que se mueven los críticos, nada más útil que confrontar dos textos, aparecidos en un mismo volumen (206).

Dante Morando escribe:

> "Todos los existencialistas están de acuerdo en considerar como punto de partida la existencia del individuo, del individuo que vive 'aquí y ahora'. Esto implica un subjetivismo que no significa sólo que se tome el sujeto como referencia inicial del filosofar, sino una aversión contra toda objetivación por parte del pensamiento. Bajo este aspecto, se niega, de un lado, valor al pensamiento en cuanto va a la caza de esencias universales, y del otro se proclama el 'misterio' del individuo que no puede reducirse a sí mismo a 'problema' a no ser objetivándose y, por tanto, estudiándose no en la propia y efectiva existencia sino desde fuera, en los propios datos no vitales. Para captar la realidad del individuo, que escapa a toda definición conceptual, el hombre no tiene otro medio de vivirla en su experiencia original. El ser del existente se presenta no a la lógica intelectual, sino a la emocionalidad propia del sujeto individual, que no tiene nada que ver con el espíritu absoluto" (207).

Pietro Prini ve el problema de este modo:

---

(205) O. cit., p. 431.
(206) Cf. *El existencialismo. Crítica filosófica.* Escelicer, Madrid, 1958.
(207) Cf. O. cit., pp. 143-4.

"Puede decirse que el Existencialismo contemporáneo ha nacido de la exigencia de recuperar en la experiencia el sentido y el valor de esta originaria tensión entre la polaridad de lo íntimo y lo trascendente, que la desesperación objetivista del racionalismo ha confinado en la zona del 'inverificable' abandonándola al arbitrio de las disposiciones de los conatos subjetivos. Su enérgica reacción antirracionalista se justifica, en efecto, en sentido positivo, como la exigencia de una posición del *problema del ser*, en que se vinculen solidariamente el 'ser en sí' o la totalidad del ser en el cual y por el cual somos, y nuestro mismo interrogarnos en torno a él, o el 'ser que somos nosotros mismos' a través del cual nos viene dada toda forma determinada del ser." "Sin duda, la constante más firme del Existencialismo, a través de la variedad y casi opuesta multiplicidad de sus formas, y quizá la señal que fijará su fisonomía propiamente especulativa en la historia del pensamiento moderno, es precisamente ésta: el haber sido no sólo una reflexión *sobre el ser*, o precisamente una 'ontología' o, de todos modos, una 'metafísica del ser', sino ante todo una reflexión *sobre el ponerse originario e insuprimible del problema del ser* y, por tanto, según la acertada expresión de Marcel, una *metaproblemática del ser*." "Los aspectos ingratos, en que variamente se ha transcrito en tonalidades decadentistas su gusto excesivo por lo vivido y sufrido, han sido quizá demasiado subrayados por sus intérpretes y por sus críticos, sin excluir los más expertos" (208).

---

(208) Cf. O. cit., p. 166. Nótese que Prini cita a pie de página tres pasajes concretos de otras tantas obras representativas del Existencialismo, las más cortas y profundas de los pensadores a quienes debe su dirección y su prestigio el movimiento existencial: Jaspers (*Vernunft und Existenz*), Marcel (*Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique*), Heidegger (*Was ist das die Philosophie*). Dante Morando, por el contrario, no apoya su exposición en cita alguna. Lo mismo se observa en las acervas críticas de N. O. Derisi y J. Croteau (Cf. *Sapientia Aquinatis I*, pp. 422-432, 445-458). Si hubiesen escrito a la luz de los textos, habrían debido reconocer que el pensamiento existencial:

1. No rechaza "toda objetivación por parte del pensamiento" (Dante Morando, o. cit., p. 143), sino, por así decir, la objetivación "objetivista".

2. No escinde la "lógica intelectual" de la "emocionalidad propia del sujeto individual" (p. 144), pues, al no repudiar "la razón como luz es-

B) *Subjetivismo antiintelectualista*

La crítica *antiobjetivista* es interpretada como crítica de la razón:

Nicolás O. Derisi escribe:

> "La Filosofía o es obra de razón, estructurada y controlada por las exigencias del *ser objetivo* —asimila-

---

clarecedora que tiene en sí criterios objetivos capaces de servir de segura escolta de la verdad y de la conducta", no es abandonado, por tanto, "al noble apoyo de la emoción subjetiva" (p. 158). La tarea del Existencialismo consiste, justamente, como queda dicho, en hallar un método superior de conocimiento ("método hiperfenomenológico", Marcel) en que colaboren íntimamente todas las facultades del hombre: entendimiento, voluntad y sentimiento. Al ser informada por el amor y el sentimiento, la razón (Vernunft) alcanza un nivel más elevado de racionalidad.

3. No siente la "imposibilidad de conciliar filosóficamente las instancias concretamente empiristas y trascendentalistas" (p. 158), pues se trata de una de las corrientes de pensamiento más sensibles al problema no de "conciliar", sino de estructurar analécticamente, por vía interna y jerárquica, lo concreto-individual y lo trascendente. "Puedo asegurar —afirma Marcel— que mis investigaciones desde el principio estuvieron dirigidas expresamente al conocimiento común de lo individual y de lo trascendente, en oposición a todo Idealismo impersonal o inmanentista" (Cf. *Homo Viator,* 1949; p. 190).

4. No pone la existencia "como contradicción, crisis y antítesis desesperante". Bien analizadas "las nuevas categorías, que se llaman 'angustia', 'naufragio', 'fracaso' ", etc., aparecen constitutivamente vinculadas al proceso de trascendencia de lo objetivo a lo in-objetivo, nivel al que se desborda la división sujeto-objeto, y los límites que atenazan el saber del entendimiento (Verstand). La tensión del pensamiento existencial responde a una dinámica intelectual que apunta a la conciliación profunda de lo racional y lo vital, lo uno y lo múltiple, la intuición y el discurso. Nótese que el mismo Prini, certero de ordinario en sus apreciaciones, no aclara debidamente el sentido de la "nada" heideggeriana, y a esta laguna responde su defectuosa interpretación del carácter ontológico del pensamiento existencial. (Cf. *Existencialismo,* Escelicer, Madrid, pp. 172-174.)

5. No entiende la Metafísica como "una narración directa de estados de vida, de antinomias biográficas..." (María T. Antonelli, o cit., p. 91), sino como el paso al ser a través de los entes profundos.

ción intencional del ser desde su esencia—, o deja de ser Filosofía para convertirse, en el mejor de los casos, en una creación artística de dudoso valor." "Este esfuerzo del Existencialismo por alcanzar el ser de la existencia en su fuente original y en su 'misterio ontológico' —realidad subjetiva en su interioridad inefable o inobjetivable— en una intuición fenomenológica— a la manera de Heidegger y Sartre— o en una suerte de simpatía y coincidencia con él mediante una intuición empírico-ontológica —a la manera de Marcel en pos de Bergson—, pero siempre por una vía preintelectiva y de tipo irracional, es irrealizable, supera los recursos y posibilidades de la naturaleza humana. Por más que digan y afirmen lo contrario los existencialistas —*siempre con la inteligencia*— con esta vía irracional de acceso al ser, fuera y más allá de nuestro conocimiento intelectivo, de nuestro pobre conocimiento conceptual —que para penetrar en la realidad concreta, de donde fue abstraido, ha de ser devuelto a ella por la vía de integración del juicio— no nos queda otro modo natural de aprehensión del ser. Si hacemos callar nuestra inteligencia, si apagamos la luz de nuestra conciencia, que aun a nuestro mismo yo únicamente lo aprehende de un modo explícito como término objetivo de un acto intencional, sólo nos queda el silencio y la oscuridad total" (209).

Encierra extraordinaria gravedad entender la "intuición intelectual" del ser como algo *irracional,* siendo en realidad *supraracional.* Por no advertir el papel que desempeña la razón en la intuición intelectual de lo concreto, se piensa que el Existencialismo niega el "valor ontológico de la inteligencia" (210). Este malentendido viene determinado por la escisión de entendimiento y sensibilidad que se obstinan en sostener quienes sobrados motivos tienen para tratar de superarla de raíz. De aquí arranca la convicción de que lo singular concreto sólo puede ser aprehendido por la "intuición empírica".

"La intuición empírica capta toda la realidad —esencia y existencia, sustancia y accidente— pero concreta-

---

(209) *Sapientia Aquinatis I,* pp. 422-432, 445-458.

(210) O. cit., p. 448.

mente y por defuera, desde las modificaciones accidentales." "Por eso, semejante intuición empírica no admite análisis sino material: percibir esto y aquello concretamente, pero no algo que trascienda a la percepción misma. Por la vía empírica nunca se podrá llegar a un análisis *ontológico* estrictamente tal, porque falta la visión del ser como *ser*. La intuición empírica se ubica en un plano, más que irracional, *infrarracional, infrahumano* e *infrafilosófico*. Se trata de una aprehensión superficial del ser, que no llega a develar su misterio ontológico. Es un plano donde no se formulan problemas porque no se los ve. Pero en este plano, tampoco cabe filosofía alguna; porque nada se puede afirmar ni negar, desde que el ser y la razón están ocultos. Es el mundo de la conciencia animal, al margen de la conciencia espiritual del ser propio y ajeno explícitamente tales. En él se vive y se percibe el ser sin descubrirlo ni analizarlo nunca como tal" (211).

J. Lenz (212) afirma que el Existencialismo adopta un método exclusivamente concreto y subjetivo, renuncia a lo *racional* y *objetivo* (obsérvese la vinculación de estas dos categorías), y niega lo general (las esencias). Por eso se adhiere al parecer de Pierre Colin, según el cual Marcel "siente cierta atracción hacia el subjetivismo".

A esta conclusión se llega por identificar "conocimiento objetivo" y "conocimiento de validez universal", es decir, *no-subjetivo,* independiente del capricho del sujeto cognoscente. Como veremos más adelante, lo no-objetivo que defiende Marcel es lo meta-problemático, que es todo menos arbitrario.

Lenz quiere atribuir a Marcel un "cierto" escepticismo general frente a todo conocimiento objetivo. En realidad, lo que Marcel intenta decir cuando habla de la incaracterizabilidad o inverificabilidad del conocimiento de los seres profundos es que no existe un conocimiento objetivo de lo superobjetivo, es decir, que es imposible determinar con criterios de mensurabilidad realidades no sometidas a las condiciones espacio-tempo-

(211) O. cit., p. 453.

(212) Cf. *El moderno existencialismo alemán y francés,* Edit. Gredos, Madrid, 1955, p. 299.

rales. Frente a la reserva que mostró Merleau-Ponty ante la intuición marceliana (213), Jeanne Delhomme defiende muy perspicazmente su carácter intelectual:

> "Si no hay una *ciencia* del misterio, hay un cierto conocimiento de él que pone el acto de trascendencia a salvo de la arbitrariedad de la libertad de indiferencia; por inobjetivable que sea la participación, no es menos pensable, y el pensamiento que rehusa el saber, para acceder a ella, no rehusa la reflexión (...). El paso a lo metaproblemático, lejos de carecer de fundamento, es fundado por lo metaproblemático mismo, y se presenta no como un conocimiento, sino como un *reconocimiento.* La reflexión que lo descubre lo comprende como su origen, su vida y su sentido. Pero he aquí lo paradójico: esta realidad presente a la reflexión y que es indivisiblemente ella misma y no ella misma, no es posible circunscribirla como se haría con un objeto; no puede ser puesta delante del pensamiento pero tampoco está dentro de sí misma; en este dominio las distinciones dentro-fuera, en mí-ante mí, propias del mundo de los objetos, son inaplicables" (214).

Un buen conocedor del Existencialismo, J. Pierre Bagot, afirma que, incluso en su llamada época antiintelectualista, Gabriel Marcel era un "apasionado de inteligibilidad (215).

Nunca se subrayará lo suficiente que el fin de los pensadores existenciales es superar los tendenciosos esquemas "Ideal-Fáctico", "Intelectual-Empírico". De ahí que si urge advertir que el espíritu del hombre se cumple al contacto con lo real, hay que apresurarse a añadir que lo real fecunda el espíritu *por ser expresivo,* debido a su estructura *analéctica.* Lo meramente fáctico no enardece al hombre. Por eso, el conocimiento de lo superficial es frío, desamorado, indiferente y aséptico, mientras el conocimiento de lo profundo pide reconocimiento y compromiso.

---

(213) Cf. *Etre et Avoir,* en *La Vie Intellectuelle,* 45 (1936), p. 107.

(214) *Témoignage et dialéctique,* en *Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel,* Plon, París, 1947; pp. 147-8.

(215) Cf. *Connaissance et amour,* p. 26. Véase G. Marcel: *Homo Viator,* p. 194.

C) *Irracionalismo*

Para N. O. Derisi, el "error fundamental del Existencialismo" es el "Neoempirismo irracionalista".

> "El error del Existencialismo finca, *primera y fundamentalmente,* en la adopción del *método* irracionalista o anti-intelectualista. Reaccionando contra el racionalismo y las pretensiones de una razón desconectada de la experiencia y abandonada a los caprichos de sus creaciones a priori, sin ningún control objetivo, de una razón que ha diluido toda existencia concreta en un *esencialismo* absoluto y que ha querido convertir en racionales aun los aspectos empíricos-individuales de la realidad— como tales impenetrables a la mirada directa de la inteligencia—; el Existencialismo va demasiado lejos al atacar también los derechos auténticos de la inteligencia, centrada y regulada por la realidad intuitivamente dada en nuestra experiencia, sosteniendo que el único acceso al ser es por vía irracional, anterior a toda intervención del intelecto. No sólo es *anti-racionalista,* en lo cual está en lo justo, sino que también es *anti-intelectualista* y, por una lógica interna, *anti-realista,* en lo cual se equivoca. Al privarse de las luces de la inteligencia, se priva de examinar y descifrar con exactitud la realidad, ya que con ello se priva al hombre del único medio que posee para penetrar en el *ser* de las cosas, aun en el *ser* de la propia existencia" (216).

Esta crítica se funda en el supuesto de que todo aquel que no considere la idea del ser como una especie de *a priori* de que goza el entendimiento para iluminar la realidad y constituirse en *animal metaphysicum,* es *eo ipso empirista,* y, por consiguiente, "anti-realista". La percepción antepredicativa es entendida aquí como algo "irracional, anterior a toda intervención del intelecto", cuando lo que pretenden los existencialistas es desbordar la división de sujeto y objeto a través de un contacto intuitivo-reflexivo (con *reflexión segunda* o analéctica) con las realidades profundas. Por esto, se afirma expeditiva-

(216) Cf. *Sapientia Aquinatis,* I, p. 445.

mente que al conceder atención primordial a la vida pre-reflexiva se privan los existencialistas "de las luces de la inteligencia".

J. Croteau escribe:

> "Avec Marcel il (le thomisme) pourra accepter *l'incarnation* comme repère central de la métaphysique et comme son indice existentiel premier. Dans une certaine mesure, il pourra faire siennes les idées de Merleau-Ponty sur la *perception* comme visée du monde et comme accès à la vérité. Mais ce à quoi il ne saurait se soumettre, ce serait de faire à l'intelligence la part du parent pauvre parmi les autres activités dans le dévoilement de la vérité. L'intelligence par son intentionalité est 'auprès' du monde autant que la *conscience perceptive.* Dans ce monde elle y déchiffre même le message que la *perception* ne fait que transmettre. L'intelligence conçoit pas, tandis que le sens éprouve ce que l'intelligence conçoit mais n'éprouve pas. Ce qui empêche l'existentialiste d'opérer l'integration de ces deux intentionnalités en une unique conscience humaine, ce sont les préjugés idéalistes qu'il nourrit encore contre la pensée objective, c'est encore une manière idéaliste de concevoir l'immanence de la pensée objective ou systématique" (217).

Adviértase que estas críticas no afectan a lo sumo sino a la primera época de los pensadores existenciales, ligados todavía en exceso al hegelianismo. Visto el Existencialismo como un *movimiento que va del Monismo hegeliano a la intuición analéctica de lo superobjetivo,* se advierte el desenfoque de estas críticas demasiado atenidas a la letra de las obras menos maduras de unos autores en trance de formación. *Lo que intenta el Existencialismo es salvar el hiato entre sensibilidad e inteligencia a través de lo concreto profundo.*

La raíz de los malentendidos y las acusaciones de craso Empirismo se halla en la interpretación de las categorías fundamentales del pensamiento existencial: "existencia", "percepción", "concreto", etc. No se advierte, en efecto, que éstas abar-

---

(217) Cf. *Sapientia Aquinatis,* I, p. 430.

can mucho campo, y ofrecen una esencial *ambigüedad* (léase *riqueza*), que es el único lazo de unión posible entre las realidades profundas, injustamente escindidas por un pensamiento unilateral. Lo decisivo es hacerse cargo de que sólo se puede vincular lo que ya está unido, y de que en rigor no hay *puentes,* sino entidades *ambiguas,* entendidas positivamente como realidades polares, analécticas. No se olvide que en la Gnoseología existencialista se concede el primado a la percepción de las realidades *profundas,* y que la "existencia" erigida en "*indubitable premier*" no es mero acto de una esencia, sino un modo de realidad superior, que goza de caracterícticas específicas y funda un ámbito de ser de categorías sorprendentemente flexibles, aptas para dar razón cumplida de múltiples fenómenos humanos singulares. Mientras no se advierta la vinculación interna que media entre reflexión y existencia, no se hará pie en ese mar de ambigüedades que constituye la corriente existencial.

> "Mais cette réflexión, escribe Croteau, ou ce *Cogito* réflexif apparaît comme une epiphénomène dans une doctrine ou l'indubitable premier n'est que 'l'existence', soit *l'être au monde à travers un corps, et où l'intention primordiale n'est que le rapport d'une conscience perceptive.*" "Autrement l'existentialisme se voit acculé à une impasse. Accepter la pensée objetive, pense-t-il, c'est se couper de *l'existence,* mais s'arrêter à celle-ci c'est rejeter la connaissance objetive. Il opte pour l'existence contre la pensée objective... l'existence se révélât-elle absurde" (218).

La cita que de Merleau-Ponty y Sartre realiza este autor (219) nos revela algo particularmente grave, y a mi juicio, decisivo en la crítica del Existencialismo, es a saber, el hecho de que los pensadores existenciales sean enjuiciados sobre la base de quienes ofrecen una teoría más *unívoca* y *precisa.* Al no comprender el alcance y recto sentido de las teorías profundamente dialécticas, o incluso analécticas, de los pensado-

---

(218) O. cit., p. 432.
(219) Véase o. cit., pp. 432 y 449.

res más calificados —Jaspers, Heidegger, Marcel—, se acude a los exabruptos de Sartre o al Empirismo ateo de Marleau-Ponty en busca de aristas bien marcadas. Y ni siquiera en la obra de éstos se advierte lo más profundo, que es a la par lo más ambiguo, por ejemplo, su teoría del estatuto ontológico del cuerpo humano, decisiva para una doctrina sólida de la intuición intelectual (220).

Es reveladora al respecto la crítica que de la Metafísica existencial realiza María T. Antonelli a base de la categoría de "concreto", piedra angular, como hemos visto, en el pensamiento existencial. Nótese cómo plantea bien el problema, pero no acierta con la solución, por no advertir la *dimensión de profundidad* en que está situado lo concreto existencial.

a) *Planteamiento:*

> "El dato más relevante de una mentalidad existencialista es la protesta contra la razón 'pura': su deseo más agudo, el de eliminar, de un modo o de otro, la alternativa entre la vida *inmediata* y *vivida* y la vida *refleja* y *contemplativa.* Pensar significa, en cierto modo, convertir la vida en objeto y separarse de ella, para obedecer precisamente a la ley de compostura y atemporalidad de la razón que la contempla: vivir significa, en cierto sentido, no tener tiempo para pensar, y renunciar a la luz compuesta de la unidad en beneficio del calor intensivo de la actividad."
>
> "La vida o se piensa o se vive... Los existencialistas no renuncian a pensarla para vivirla, ni a vivirla para pensar" (Stefanini). "Los filósofos de *esprit,* Lavelle, Le Senne, Marcel (...) no destierran la razón, sino la proclaman más pobre que la comprensión 'concreta' y comprehensiva del espíritu" (221).

---

(220) No sin razón hizo oír Heidegger enérgicas protestas por ser interpretado a través de Sartre. (Cf. *Ueber den Humanismus*). En casos es aducido el mismo Albert Camus como representante del pensamiento existencial, sin reparar en que, respecto a la tesis fundamental de la trascendencia, se opone decididamente a la misma, como se ve en un pasaje de *Le mythe de Sisyphe* que transcribí en la página 46.

(221) Cf. *El existencialismo. Crítica filosófica,* p. 83.

Advierta el lector la falta absoluta de todo análisis de las categorías que comprometen el sentido de los párrafos transcritos, y que hemos subrayado intencionadamente. ¿Qué diferencia existe entre razón *pura* y razón *despojada*? ¿Se armoniza la pureza con la complejidad? ¿Qué sentido encierra el vocablo *inmediatez* aplicado a la vida? ¿Afectan a las realidades superiores, como es la vida, las caracterizaciones espacio-temporales? ¿En qué sentido puede la razón *separarse* de la vida? ¿Qué extraño vínculo relaciona la separación de la vida y la reflexión? Estas cuestiones, y el mundo de resonancias que suscitan, son incomprensiblemente pasadas por alto.

b) *Concepto de concreto:*

> "Con el tema —el individuo y lo concreto de la vida— elegido como objeto del filosofar, o al menos, del interés existencialista, se aclara también el motivo insistente de la protesta contra la razón: la razón es una composición de contrastes y de homogeneidad, mientras que la vida es dramaticidad."
>
> "Para la filosofía del esprit se trata de alcanzar el ser como más rico que el pensamiento, pero no como excluyente del pensamiento por naturaleza y opuesto a él. En Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus, el ser emerge, por el contrario, precisamente de la oposición con el pensamiento, y queda, de este modo, definido en su raíz como única nostalgia, que emerge por momentos" (222).

El concepto de ser *concreto* parece identificarse, según la autora, con el de *singular*. Por no advertir la existencia de lo concreto *superobjetivo,* que, siendo singular, lleva en sí una carga de universalidad intensiva, interpreta la inobjetividad de lo concreto como "la nada total", en el sentido de Sartre, a quien expresamente cita en la nota a pie de página. Esto la lleva a atribuir al Existencialismo una interpretación *actualista* del ser, que contradice polarmente la dirección del pensamiento existencial.

---

(222) O. cit., pp. 83-85.

"De este modo el Ser existencialista se halla suspendido entre una inmediata identificación con la existencia individual, que es lo auténticamente concreto, y una identificación, remitida y retardada podría decirse, que hace coincidir provisionalmente lo concreto con el ser mismo, el cual representa, a su vez, una especie de concreto más general o más vasto que es y no es la existencia, y del que ésta emerge. Pero cuando se va a fondo a la individuación de este concreto, por hallarnos en una filosofía nacida para fundar lo absolutamente concreto que es tanto como la absoluta singularidad, no se le puede definir ni declarar sino como la nada total o como una especie de homogeneidad en que se encuentra radicada la existencia y que no es objetivable por hallarse empeñada y sólo se da en la existencia. Esta homogeneidad a su vez, inobjetivable por no ser pensamiento, inaferrable porque vive sólo empeñada en la existencia, tiende a resolverse en una serie de momentos puntuales, inaferrables, *hic et nunc* siempre fluyentes, sin unidad, sin ningún epicentro" (223).

Desoyendo las reiteradas advertencias de Heidegger y de sus mejores intérpretes, se adhiere a la opinión corriente según la cual "el problema radical del Existencialismo (...) en el fondo no está constituido por el problema del ser, sino por el problema del existir".

"La batalla del Existencialismo, su batalla por el concreto es, al contrario, en su origen, batalla por la conquista de lo individual." (pág. 88) "El existencialismo representa una tentativa de fundar y tomar la existencia concreta del hombre y su ser una persona, como objeto y como solución filosófica única" (224).

Al abordar de cerca el significado de la categoría de "concreción" se echa muy de menos un estudio preciso. Aquí era de esperar un análisis somero, pero penetrante, de los conceptos de "Umgreifende", "Einzelner", "Existenz", etc., que expusiese

---

(223) O. cit., pp. 86-87.
(224) O. cit., p. 89.

la razón por la que atribuye Jaspers mayor categoría ontológica a lo *inobjetivo-envolvente* que a lo objetivo. Pero la autora se limita a contraponer la existencia *concreta* a la existencia "metafísica": "Lo concreto es todo término de nuestro vivir"; "todo lo que es concreto es existencia"; existencia "es sinónimo de realidad, no ya de realidad profunda, metafísica, puesta más allá de lo fenoménico, como la busca y la concibe la filosofía tradicional, sino la realidad tal como lo es aquella en que nos hallamos inmersos, la cotidianeidad: aquella realidad que es todo aquello que nosotros somos y con lo que nos encontramos en contacto, exactamente todo aquello que encontramos si observamos nuestro existir. Pero esta existencia vuelve a ser, desde el principio, un mar opresivo del individuo" (225).

Esta minimización del objeto del pensamiento existencial lleva a la autora a la siguiente conclusión:

> "Empeñado en aquel concreto que es la persona humana, el Existencialismo no tiene más que dos posibilidades: o fundarla, o describirla; lo concreto, de suyo, es contradictorio y la persona lleva consigo la contradicción." "La Metafísica del Existencialismo es, en efecto, en gran parte, al menos considerando la producción desde un punto de vista cuantitativo, una narración directa de estados de vida, de antinomias biográficas y, sobre todo, una ilustración cálida y encendida del estado fundamental y de la contradicción que reasume la vida." "En el fondo, aniquilado o consignado lejos como el todo de la base el concepto de Ser, identificada la existencia con lo concreto y lo concreto con la situación, con la homogeneidad y la monotonía fenoménica, no queda más que la categoría del singular o de la singularidad como elemento del que depende el hecho de que la existencia, en un momento determinado, no sea un lugar del indiscriminado mar de la existencia, sino que pueda ser persona, y esta categoría de la singularidad, visto que no puede encontrar consistencia en los términos metafísicos de ser y de existencia, que tienden a tragarla y anularla en el indiscriminado existir, no puede hacer sino aferrarse a una consistencia de naturaleza psicológica." "El

(225) O. cit., p. 88.

Existencialismo (...) plantea su metafísica, o mejor, su incapacidad metafísica, bajo el signo equívoco de la fidelidad a lo concreto."

"Es exigencia del Existencialismo —afirma— interpretar la existencia sin privarla ni siquiera sacrificar en ella su concreción: esto significa tanto como no ponerla nunca como objeto, sino vivirla tal cual es, o sea, como sujeto, o bien no prescindir nunca de su naturaleza de vida, es decir, de manifestación múltiple y dinámica" (226).

Respecto a este concepto decisivo de "concreción", agrega:

"Se trata, muy al contrario, de una concreción que pertenece al fenómeno en cuanto tal, que es concreción en el sentido de actualidad y de tangibilidad." "La concreción del fenómeno es una concreción de tipo externo, se refiere, podría decirse, a la visibilidad del mismo, y coincide casi con el concepto de apariencia; pero precisamente por esto, la concreción, más que remitir a un sentido de estabilidad y de realidad fundamental, remite a la caducidad y a la inconsistencia" (227).

Según la autora, el Existencialismo se niega a objetivar la existencia, y asume "la verdad y la multiplicidad en sí como objeto de la Filosofía"; actitud que lo lleva a negar que el pensamiento "sea órgano de interpretación y descripción de la existencia".

"El Existencialismo, en la imposibilidad de aferrar metafísicamente más allá del individuo al individuo

---

(226) O. cit., p. 90. ¿Cómo puede conciliarse esto con la actitud adoptada por Marcel, sobre todo en sus obras *Position et approches concrètes du Mystère ontologique* y *Mystère de l'être*? En la primera afirma: "La connaissance est enveloppée par l'être" (p. 267). Y su gran intérprete, Paul Ricoeur, comenta: "Telle est des lors la réflexion seconde, una *récupération* du concret —existence pleine du monde, présence du transcendant, une restauration de la participation, une réfection du 'Je' intégral dans ces liaisons concrétes. En quoi la reflexion seconde est la pensée meme accordée au mystere" (Cf. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, p. 81).

(227) O. cit., p. 98.

singular, y de fijar el *punctum* de individuación en el existente, ha cambiado este *punctum* insondable, es decir, la singularidad estructural del existente, por la variedad y la multiplicidad fenoménica de las manifestaciones a que da lugar el existente: por ello, más que un auténtico sondeo en el existente, ha producido solamente una descripción de su fenomenicidad, y ha tomado esto por metafísica" (228).

Como habrá advertido el lector, no se alude en estos textos al ingente esfuerzo realizado desde hace veinticinco años por los pensadores existenciales en orden a la fundación de una *Lógica existencial.* Como ha visto bien Jean Wahl en su obra *La pensée de l'existence,* hay un puñado de problemas que requieren una pronta solución. Si el hombre, ser viviente espiritual, desarrolla su vida en un entorno mundano, concreto y objetivo, ¿cómo asciende a la libertad del conocer? Si el hombre y su conocimiento están inmersos en el ser, ¿qué extraño modo de separación es el que escinde a sujeto y objeto? ¿De qué tipo de conocimiento se trata cuando se dice que se opone éste al ser? O dicho con otras palabras, ¿qué diferencia media entre la razón alógica y la razón irracional? ¿A qué responde la diferencia que establece Jaspers entre razón y entendimiento? Y concretando algo más, ¿qué relación se da entre la razón y la comprensión "concreta"? ¿A qué clase de seres concretos se dirige la razón? ¿Es razonable seguir escindiendo el discurso y la intuición?

Estas sutiles cuestiones deben ser tratadas sobre la base de una teoría de lo concreto-existencial, visto en su verdadera *dimensión de profundidad,* nivel al que muchas presuntas contradicciones se reducen a contrastes. Nada ilógico, por consiguiente, que *si el concepto de concreto es sometido a un proceso tendencioso de superficialización, no pueda adivinarse dónde radica el principio de unidad y sentido del pensamiento existencial.*

Un profundo conocedor de la obra de Marcel, Roger Troisfontaines, condensa su amplio resumen de la misma en la ex-

---

(228) O. cit., pp. 100-101.

presiva fórmula: *De l'existence à l'être.* ¿No resulta sospechoso observar que en trabajos breves, apenas avalados por alguna que otra cita imprecisa, se sostenga una tesis polarmente opuesta? Sin necesidad de decidirse por ninguna de estas actitudes, queda patente que urge llevar a cabo una fina labor de precisión.

D) *Agnosticismo*

Por no advertir el carácter trascendente que encierra lo concreto profundo en los pensadores existenciales y el modo de inmediatez específico del conocimiento *concreto,* se malentiende la intuición intelectual de lo singular que le sirve de base al método existencial.

Derisi escribe:

> "El Existencialismo (...) en sustancia pretende alcanzar el ser de la propia existencia concreta en una suerte de intuición pre-racional, dejando de lado la inteligencia como inadecuada e ineficaz —y también posterior— para lograr semejante aprehensión." "Por otra parte, el hombre no puede aprehender inmediata y directamente la realidad individual concreta por vía espiritual, *carece de intuición espiritual,* tanto racional como irracional. Que no poseamos intuición intelectiva es evidente por el modo de actuar de nuestra inteligencia; la cual no aprehende la realidad concreta sino a través de la intuición empírica de los sentidos por aspectos o conceptos universales tomados —por abstracción— de esa misma realidad. Nunca conocemos directamente la constitución o esencia del ser en su realidad concreta" (229).

La gran tarea del Existencialismo es, justamente, explicar con radicalidad la condición *analéctica* de ese *"a través"* que aparece en el texto, a fin de mostrar el proceso del conocimiento humano como una unidad estructurada dialéctica y jerár-

---

(229) Cf. *Sapientia Aquinatis I,* pp. 450-451.

quicamente. Este crítico no podía, sin embargo, hacerse cargo de esto, por entender la "intuición espiritual" como la "aprehensión inmediata y directa de la realidad individual concreta". El punto decisivo radica en estos calificativos: "directa" e "inmediata". Haber atribudo a la intuición estos dos calificativos unidos en un *haz inseparable* desvió durante mucho tiempo a los pensadores del camino que lleva a una comprensión cabal de la misma. Según veremos más adelante, sólo puede negarse la existencia de una intuición intelectual cuando se carece de un sólido análisis de las categorías de inmediatez y concreción. Una actitud larvadamente cartesiana y kantiana lleva a ciertos autores a defender en exclusiva "la intuición empírica de los sentidos exteriores e interiores", "única intuición del hombre que lo coloca en contacto inmediato con el ser existencial concreto, ajeno y propio" (230). Naturalmente, esta "intuición empírica que aprehende, inmediata y directamente, el ser en su existencia individual, por sus notas empíricas o accidentales, como por defuera, sin aprehenderlo formalmente como ser", no puede tener valor ontológico. Al considerar lo concreto como ontológicamente inferior no es posible advertir la densidad específica y las profundas resonancias de lo singular-superobjetivo: "La intuición empírica capta toda la realidad (...), pero concretamente y por defuera" (231). La falta de una sólida teoría de la expresión no permite ver la trascendencia de lo concreto: "La intuición empírica no puede sino percibir esto y aquello concretamente, pero no algo que trascienda a la percepción misma" (232).

Si la intuición empírica se prende en las capas más superficiales del ser concreto, para penetrar en el ser hay que recurrir a la abstracción, a las nociones universales, que en un segundo momento serán aplicadas a lo concreto en el acto —plenamente cognoscitivo— del juicio. Según el Existencialismo, en

---

(230) O. cit., p. 452.

(231) O. cit., p. 453.

(232) Ibid. A la base de estas afirmaciones se advierte la falta del concepto amplio de percepción que implica la superobjetividad del cuerpo humano.

cambio, al universal se accede a través de las *realidades profundas,* entes concretos de alto rango ontológico. "La universalidad se sitúa en la dimensión de la profundidad y no de la extensión" (Marcel) (233).

E) *Empirismo*

Se considera empirista el pensamiento existencial por sospechar que niega la abstracción. Ello nos insta a recordar que Marcel, por ejemplo, ataca el "espíritu de abstracción", pero defiende explícitamente la necesidad de la abstracción, entendida como la captación analéctica de realidades profundas (234). En este sentido abstraer es *profundizar* en lo concreto superobjetivo, y el juicio se convierte en el momento de madurez de la percepción. *La penetración y capacidad reflexiva del conocimiento no penden del esfuerzo mental en solitario, sino de la capacidad del sujeto para adentrarse en la vida de los seres profundos* (235).

Al impugnar, pues, la abstracción no niegan los pensadores existenciales la necesidad de trascender, operación fundamental en su pensamiento, sino la evasión al universal desarraigado, que "deja escapar lo esencial" (Marcel). *Atacan solamente la abstracción que es fruto del espíritu objetivista de desarraigo frente a las realidades profundas,* que exigen compromiso y entrega. Esto nos advierte que no debe subrayarse excesivamente, como hace Peccorini (236), el *carácter afectivo* de la disputa Objetivismo-Inobjetivismo, pues el despego objetivista y el compromiso superobjetivista no son sino índices que delatan el tipo de objeto-de-conocimiento a que cada pensador consagra sus

---

(233) *Los hombres contra lo humano,* p. 208.

(234) O. cit., p. 115. R. Troisfontaines; o. cit. II, pp. 376-377.

(235) Adviértase el espíritu de simpatía con que estudia Marcel la teoría de la "interpretación" de J. Royce. Cf. *La Métaphysique de J. Royce,* Aubier, París, 1945.

(236) Cf. *Gabriel Marcel: La 'razón de ser' en la 'participación'.*

esfuerzos. Lo decisivo es lograr que se tome como *objeto*-de-conocimiento el ser "inobjetivo".

No es justificable, por tanto, calificar expeditivamente de "empirista irracional" (237) a quien consagra su afán al estudio ontológico de los seres *superiores,* como si el conocimiento *concreto* de los seres *profundos* pudiese ser algo meramente "infrarracional, infrahumano e infrafilosófico" (238). No se olvide que para captar estas realidades hay que hallarse previamente, o mejor, concomitantemente a la altura del ser, que es el nivel típicamente humano, porque al ser no se accede en un momento aparte, sino analécticamente, a una con el estudio de los seres profundos. Si se subraya la condición *prelógica* de la intuición de lo profundo es con objeto de vincular "vivencia" y "experiencia" (239) y advertir que el ser no es *objeto* de conocimiento, sino *luz,* de modo que para captar una realidad profunda hay que estar *en todo momento,* desde el primer instante del proceso cognoscitivo, a la luz del ser, en un plano de libertad, donde vigen categorías no empíricas. Lo super-objetivo se capta por vía *presencial,* —no en plan espectacular—, y esta presencia se da al nivel de lo profundo, en un plano superior al flujo discursivo de la realidad puntual empírica. Al hablar, pues, de conocimiento intuitivo de lo concreto no se trata de prescindir de lo intelectivo-universal, para descender al plano meramente vital, lo "inmediato-prehumano" (Jaspers), sino de conferir hondura y densidad existencial a la percepción.

---

(237) Derisi, N. O. *Sapientia Aquinatis,* t. I, pp. 454-458.

(238) "El existencialismo —escribe Derisi— reedita este drama desgarrador del Empirismo. Porque él mismo es un *Neo-empirismo.* De ser consecuente con su actitud antiintelectualista y teniendo en cuenta que el hombre, por otra parte, carece de una intuición espiritual y racional, el Existencialismo debería colocarse en una actitud infrahumana, sumergirse en una conciencia crepuscular, sensible, sin visión del *ser,* sin formulación de problemas, ni de juicios, ni de análisis ontológicos; debería dejar de ser Filosofía y renunciar, por ende, a su misma existencia. Pero *ipso facto* dejaría de ser Existencialismo porque no afirmaría ni negaría nada, como no es empirista una bestia aunque no posea más conocimiento que el empírico". O. cit., p. 454.

(239) Términos usados por Luis Cencillo en *La experiencia profunda del ser.*

Acerca del pretendido descenso de los existencialistas al plano vital, realizado con vistas a superar la dualidad sujeto-objeto, se da como, queda indicado, una fuerte discrepancia entre los críticos. A. Brunner lo afirma taxativamente, y E. Grassi se esfuerza, en cambio, por alejar en concreto de Heidegger tan grave acusación. A mi juicio, la primera posición viene determinada en parte por el "caso Sartre" y la proximidad que suele establecerse entre el pensamiento existencial y la "Lebensphilosophie". Posiblemente la solución se hallará cuando se realice la debida distinción entre lo vital y lo personal. De hecho, Jaspers muestra una actitud abiertamente antivitalista: "El hombre puede pensar que capta lo esencial, si abandona sencillamente la división sujeto-objeto, ya sea en la *unio mystica* sin relación con la realidad objetiva (Deseinswirklichkeit), ya en la exaltación (Schwärmerei) de actitudes embriagadoras, ya en la vitalidad inmediata del Dasein, en cuanto fuerzas y juventud se sienten indestructibles". "Sin ella (la división sujeto-objeto) caemos o bien en una lejanía-incomunicable, en una perfección que en el tiempo carece de sentido, o bien en lo caótico, lo prehumano" (240).

F) *Conclusión. Los malentendidos parten de un defectuoso análisis categorial*

Es decepcionante advertir que la mayor parte de los historiadores, sin abordar de antemano los difíciles problemas que los pensadores existenciales intentan arriesgadamente resolver con sus arduas teorías, practican una labor de crítica desde posiciones que éstos no intentan sino desbordar. Me refiero, entre otros, al problema de la relación entre percepción y juicio, sujeto y objeto, ser y ente, etc. Dado caso que la verdad suele ser situada en el juicio, lugar en que la percepción se eleva formalmente al plano del ser, no faltan quienes, al advertir que un autor defiende el primado de la percepción ante-predi-

---

(240) Cf. *Von der Wahrheit*, p. 246.

cativa, atribuyen esta actitud a desprecio de la razón, a antiintelectualismo, empirismo irracionalista, etc., sin detenerse a considerar si dicho primado no pretende justamente hallar un modo de acceso al ser todavía *más intensamente racional* y pleno, a través de la vinculación de percepción y juicio.

Inútil es buscar en la mayoría de las críticas un análisis cuidado de las categorías cuya problemática inspira el despliegue de las obras existenciales: objetividad, inobjetividad, concreción, necesidad, universalidad, etc. Al tratar de esta última se vincula con excesiva despreocupación el "conocimiento científico y el metafísico", sin advertir que el problema fundamental del Existencialismo radica en trazar la línea divisoria entre ambos estilos de pensar y sus objetos respectivos. Por otra parte, al no prestar suficiente atención a la diversa condición ontológica de los diferentes estratos de ser, se extrapolan las categorías sin la menor reserva. Deficiencia grave en extremo, pues, como he advertido ya, no es posible comprender la crítica de la objetividad realizada por el Existencialismo sin someter a examen riguroso la correlación existente entre la teoría de lo "inobjetivo" y la doctrina de los diferentes niveles de inteligibilidad.

En un autor como Marcel, por ejemplo, que sufrió una neta evolución del Idealismo al Realismo Espiritualista, no puede hablarse *en general* de agnosticismo y antiintelectualismo sin distinguir cuidadosamente épocas y obras. "De la existencia al ser por la objetivación" es, según Troisfontaines, la fórmula que refleja el proceso del pensamiento filosófico en Marcel. De la unidad originaria, impuesta, pre-reflexiva de la existencia, hay que pasar a la unidad de participación en el ser, unidad re-conocida, querida, aceptada y comprometida, *a través de la crisis de separación de la distancia objetivista.*

No se olvide, sin embargo, que el intento del Existencialismo es evitar las expresiones *demasiado espaciales,* que no convienen a fenómenos típicamente espirituales y, por tanto, superobjetivos, como son los gnoseológicos. Más que de un alejamiento y un retorno, ¿no se tratará de un *cambio de nivel tanto en la calidad ontológica del objeto de conocimiento como en la actitud cognoscitiva del sujeto?* Si en el retorno reflexivo a la realidad lo que se postula es el *re-conocimiento* de la misma, sin duda

lo decisivo es la actitud de *amor y reverencia* del sujeto ante la *profundidad ontológica* del objeto; actitud ambigua, como es la *piedad,* que une y guarda las distancias al mismo tiempo. Ese movimiento de retracción del proceso abstractivo y de propulsión o retorno del proceso judicativo muy bien podrían ser un solo movimiento analéctico, es decir, un *desplazamiento vertical hacia un nivel entitativo superior,* en el cual no vigen las categorías espacio-temporales y la distancia empírica se trasmuta en *distancia de reverencia,* que se coordina muy bien con el amor.

Por entender la distancia como una separación espacial se atribuye al conocimiento una cierta *pérdida de vitalidad.* De ahí la disputa *Intelectualismo abstraccionista-Intuicionismo vitalista.* El Intelectualismo prefiere, al parecer, el rigor y la universalidad científica a la jugosa humedad del contacto vital; el Intuicionismo se queda adherido a lo singular en su inmediatez palpitante, aun a riesgo de cortar las alas al afán de dominio del espíritu humano, hecho para abarcar mucho campo.

A mi ver, esta disputa *Objetivismo-Inobjetivismo* está lastrada por un latente equívoco, pues el problema, en el fondo, consiste en *discernir diversos niveles de conocimiento.* Lo cual explica que los autores que, por falta de un análisis preciso de los diversos estratos de ser, se mueven en un consciente o inconsciente univocismo propendan a atribuir un carácter *subjetivista* a la inquietud existencial, y a subrayar con toda firmeza el carácter *impersonal* del conocimiento objetivista, olvidando que lo decisivo es, más bien, señalar que *el conocimiento objetivista es impersonal por ser superficial,* y *el superobjetivista es personal por ser profundo.* Lo que decide la marcha del Existencialismo es la intuición de los niveles *profundos* de ser.

Rebollo Peña, sin embargo, escribe:

> "Como primera propiedad del pensamiento objetivo Marcel señala la de no hacer referencia personal al sujeto que conoce. No olvidemos que su filosofía es eminentemente religiosa y que no hay religión posible fuera de lo personal." "El que la objetividad se generalice en el sujeto universal tiene extraordinarias consecuencias.

> En primer lugar que sea la afirmación objetiva válida para todos, ya que p u e d e ser materia de verificación" (241).

Al no ser *personal,* el objeto es *universalmente verificable.* De nuevo advertimos el paso de la *superficialidad* del objeto de conocimiento a su "validez universal". Jaspers insiste en la vinculación de la "Gegenständlichkeit", la "Zwingendheit" y la "Wissbarkeit" del conocimiento. Los críticos suelen llegar a la verificabilidad a través de la *impersonalidad,* con lo cual pierden de vista el fundamento último y radical de la crítica de la objetividad. Si analizasen debidamente los diferentes modos de comunicabilidad y, por tanto, de verificabilidad que competen a los diversos estratos de ser, con facilidad comprenderían la vinculación que se da, en el pensamiento existencial, entre singularidad y universalidad.

Como sucede con las categorías de *ser* y de *tener,* también aquí se trata de diferentes niveles. Sólo se posee lo que es superficial y puede ser objeto de dominio. Lo profundo es constitutivamente libre, y se da tan sólo en ese ámbito fundado por seres dotados de intimidad que llamamos *encuentro* (242). La alienación objetivista es una deserción y una falta de fidelidad, por lo que tiene de repulsa ("réfus") de algo que quisiera constituir con nosotros un campo de superobjetividad y de diálogo. Pero entiéndase bien que no se trata en modo alguno de actitudes meramente subjetivas, sino personalistas y, de consiguiente, superobjetivas. Son caracterizaciones profundamente ontológicas. Afirmar "je ne suis pas au spectacle" (Marcel) significa voluntad de arraigo y de compromiso con los estratos superiores de ser. No se olvide que la teoría marceliana de la objetividad viene decidida por el descubrimiento de la prioridad de las relaciones personales, hallazgo crucial en el que jugó la influencia de J. Royce un papel decisivo (243). Si ya en su tra-

---

(241) Cf. O. cit., pp. 15-16.

(242) Véase Marcel: *La présence comme mystère,* en *Le mystère de l'être I,* pp. 213-235.

(243) Véase Marcel: *La Métaphysique de Royce,* sobre todo el cap. *Le temps et l'èternité.*

bajo primerizo, *Existence et objectivité* (244), empieza a sentir la insuficiencia del conocimiento objetivista, ello responde a una previa intuición más o menos clara de la existencia de realidades metaobjetivas que fundan un *modo superior* de *comunicación.*

Para describir lo objetivo, Rebollo Peña, sin embargo, no pone en juego sino las categorías de intimidad, personalidad, intersubjetividad, y como razón de la crítica antiobjetivista en Marcel, aduce la orientación religiosa de su pensamiento:

> "Resumiendo y expresando la preocupación fundamental de Marcel, diríamos que el conocimiento objetivo nos sitúa fuera de lo personal, de la intimidad, de la intersubjetividad. En una filosofía de orientación religiosa lo que interesa es el tú. Los objetos, por definición, nunca me ofrecerán una respuesta, porque son exteriores al diálogo entre personas. Solamente el tú me puede dar una respuesta abriéndose a la invocación" (245).

En sus obras *The World and The Individual, Problem of Christianity, Philosophy of Loyalty,* expone J. Royce un método comprehensivo de pensamiento que denomina· "interpretación". Es un estilo intuitivo de pensar, estructurado a la vista de la íntima armonía existente "entre las condiciones de toda vida social, de toda organización espiritual y los principios de toda inteligibilidad como tal" (Marcel: *La Métaphysique de Royce,* p. 177). El fin de este método es "superar el dualismo que domina toda la Filosofía contemporánea: el de la percepción y el concepto" (Ibid). "Nuestra vida profunda es, según Royce, un comercio espiritual, un coloquio o una oración, y no puede, por tanto, ser nunca *dada,* ni siquiera en la intuición." "La interpretación es la conquista de un objeto que es por esencia espiritual" (O. cit., p. 180). "Nosotros encontramos más allá de las abstracciones glaciales del intelectualismo lo que jamás una mística de la percepción pura podrá dar sin tener que recurrir para ello a alguna facultad excepcional, alcanzamos esta realidad cálida y viviente que el intérprete verdadero, el artista, capta directamente, pero que se revela al amigo cuando va a pedir consejo al amigo, al amante que hunde sus ojos en los de la amada, esta realidad, una y múltiple a la vez, que se manifiesta de golpe siempre que se funda un orden espiritual. Esta interpretación se ejerce en el momento en que reconocemos la realidad y la vida *interior* de nuestros semejantes" (O. cit., p. 181).

(244) Apéndice al *Journal Métaphysique* (1927).

(245) O. cit., p. 19.

Con este somero análisis resulta imposible, evidentemente, dar razón de un pensamiento tan ambiguo y sutil como el de Marcel. Medítense estas notas del *Journal Métaphysique*: "El conocimiento interior al ser, envuelto por él: misterio ontológico del conocimiento. No se puede llegar a él más que por una reflexión a la segunda potencia, que se apoya sobre una *experiencia de la presencia* (20-XII-1932)". El análisis de la presencia pondría más tarde al descubierto la existencia de una forma de inmediatez superior. "...Una esfera en que la distinción del en mí y el ante mí pierde su significación y su valor inicial" (246).

La *reflexión segunda* suele ser explicada de un modo excesivamente "eticista", como si se tratase de recobrar algo perdido por descuido. Rebollo Peña la define como "una reflexión ulterior que rehace en el recogimiento la participación inobjetivable que había olvidado en el despliegue de sus propias facultades de generalización" (247). Y por otra parte, al exponer la doctrina de Marcel acerca del estatuto ontológico del cuerpo humano no repara en lo esencial: su condición "semi-superobjetiva", en la cual se fundan los fenómenos expresivos, que implican distancia objetiva y proximidad superobjetiva. *Para conocer exactamente el modo superior de inmediatez que compete a lo superobjetivo hay que hacerse cargo del poder ontológico de las realidades expresivas.*

---

(246) *Etre et avoir*, p. 166.
(247) O. cit., pp. 25-6.

CAPITULO V

LO PROFUNDO Y LO INMEDIATO

La marcha del pensamiento contemporáneo viene decidida, a mi entender, por dos categorías fundamentales: *profundidad e inmediatez,* cuyo estudio ha sido incomprensiblemente preterido por la mayoría de los críticos. Tanto más apremia hacer, respecto a las mismas, unas precisiones de urgencia.

1.—Qué es lo profundo

Al hablar de lo profundo no se alude a una *localización espacial,* sino a una *caracterización ontológica,* que juega un papel decisivo en la teoría del ser y del conocer.

Por una inconsciente influencia del mundo de la construcción suele entenderse lo *primero* como *primario* y lo *elemental-simple* como *fundamental.* La prevalencia de las imagenes ópticas en el pensamiento lleva a concebir lo profundo como oculto e inaccesible, fundamento (Grund) sufrido y callado de lo que brilla en la "gloria" (1) de la apariencia.

De ahí las dificultades que se crean al haber de añadir que lo profundo debe ser conocido de modo *in-mediato.* Pues, si por los motivos consabidos se interpreta lo profundo como mediato, accesible tan sólo al laborioso discurso, al ahondar en las

(1) Tómese este vocablo en su sentido original.

raíces del conocer se advierte que lo discursivo debe apoyarse de algún modo en una *inmediatez no mediatizada y originaria* que es eterno privilegio de la llamada *intuición.*

El problema de lo profundo queda así conectado íntimamente con el de la *inmediatez* y el de la *intuición.* Pero, a su vez, esa dualidad de mediatez-inmediatez es la que dio lugar al sempiterno problema del *pensamiento dialéctico.* ¿No habrá que profundizar en la esencia de la verdadera dialéctica para sentar las bases de una teoría sólida y viable de la intuición? *¿Cuáles son las condiciones dialécticas de la Filosofía de la intuición?* G. Marcel afirma: "Una Filosofía de la intuición no puede constituirse sino sobre la base de una dialéctica que permita establecer la inmanencia del ser, en tanto que ser, en el espíritu; tal dialéctica implica de por sí una crítica del saber absoluto que manifiesta la trascendencia del pensamiento respecto al saber, y *la intuición misma se reduce en el fondo al acto por el cual el pensamiento afirma que él en sí mismo es trascendente a todo lo que no es en él sino pura objetividad.* Es, en suma, un acto de fe, y su contenido no podría explicitarse sino en una *dialéctica práctica de la participación* por la cual el pensamiento, desbordando el mundo del saber, se acercaría en etapas sucesivas de creación al centro en el cual debe renunciar libremente a sí mismo para ceder el puesto a Aquel que es" (2). "La expresión *intuición reflexiva* no es ciertamente feliz. Pero he aquí lo que yo quiero decir. Me parece sentirme obligado a admitir que yo estoy —digamos, a un cierto nivel de mí mismo— frente al Ser; en un sentido lo veo, y en otro no puedo decir que lo vea porque no me capto como viéndolo. Esta intuición no reflexiona sobre sí misma y no puede hacerlo directamente. Pero *ilumina, al volverse sobre él, todo un mundo de pensamiento que ella trasciende*" (3).

El concepto de lo profundo viene vinculado en Marcel al de la *reflexión segunda,* que es un *modo de participación intelec-*

---

(2) *Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition,* en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1922, p. 652). Los subrayados son míos.

(3) *Etre et avoir,* pp. 141-2. Los subrayados son míos.

tual en el misterio del ser. La reflexión segunda, explica bien Ricoeur, es "esta especie de desbordamiento por dentro, en que el sujeto afirmante se reconoce invadido por su propia afirmación". "La reflexión segunda es el pensamiento mismo adaptado (accordée) al misterio" (4). "El ser nos es inmediatamente presente, pero nosotros no le somos inmediatemente presentes" (5).

Mi tesis es que *el punto de partida del filosofar radica en lo profundo.* Pero, *¿a qué nivel se capta lo profundo de modo inmediato? ¿Hay una intuición inmediata de lo profundo?* Este gran interrogante confiere a la polémica entre vitalismo e intelectualismo todo su vigor y su trascendencia.

Actualmente, el realismo espiritualista está en situación de proponer una dorada vía media abierta a través no de lo vital (como opuesto a espiritual-intelectual), sino de lo profundo, pues *sólo lo profundo concilia los contrastes.* Pero, ¿cómo se accede *intelectualmente* a lo profundo? Y en definitiva, ¿qué es lo profundo? Anotemos aquí lo indispensable para la crítica de la objetividad, tema de este trabajo. El estudio sistemático deberá hacerse en el contexto de una teoría bien estructurada de lo superobjetivo.

* * *

En principio, lo profundo debe ser entendido en íntima relación con lo *universal,* cuidándose de situar a éste "en la dimensión de la profundidad y no de la extensión" (6). *Profundidad y universalidad se vinculan al nivel de perfección entitativa en que lo singular se abre a la trascendencia en un impulso de amor reverente al misterio del ser.* "Sólo hay *profundidad* auténtica —escribe Marcel— allí donde una *comunión* puede ser efectivamente realizada; no lo será jamás ni entre los individuos centrados en sí mismos, y por consiguiente, esclerosados, ni en el seno de la masa, del estado de masa" (7).

---

(4) *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* p. 81.
(5) Cf. Troisfontaines, o. cit., I, p. 15.
(6) Marcel: *Los hombres contra lo humano,* p. 208.
(7) O. cit., p. 209. Los subrayados son míos.

La profundidad se da en el plano en que el espíritu del hombre se distiende creadoramente y funda ámbitos de comunidad. Entendido lo espiritual en toda su amplitud comunitaria, podríamos decir que lo profundo logra una de sus expresiones cumbres en el mundo del espíritu (8).

Lo profundo es, pues, polarmente distinto de lo *abstracto,* y se opone a todos los productos de la abstracción: el Individualismo, el Colectivismo, el desarraigo en todas sus formas. "Sólo en el seno de grupos restringidos y animados de un espíritu de amor puede de hecho lo universal tomar cuerpo" (Marcel) (9).

Profundidad alude a dominio sobre el tiempo y el espacio, no a intemporalidad e inespacialidad, o a una "representación estática de un invariante que no sería sino un puro abstracto" (10). Precisamente la oposición de lo sucesivo y lo abstracto debe ser superada a través del estudio de las realidades *profundas. La idea de profundidad se gana en toda su pureza al revisar la calidad ontológica de los diferentes estratos de ser* (11). Al investigar el modo de perduración de los entes que son objeto de las diversas disciplinas culturales, se advierte en

---

(8) Como era de esperar dada su formación cientificista, evidenciada en su actitud frente a la densidad ontológica del espíritu, N. Hartmann manifestó en todas sus obras un perfecto desconocimiento del sentido de lo profundo.

(9) *Los hombres contra lo humano,* p. 209.

(10) Traisfontaines, R.: *De l'existence à l'être,* I, p. 256.

(11) Es de lamentar que Dufrenne reduzca al ser humano el penetrante estudio que realiza de lo profundo: "Así experimentamos nosotros la dimensión de la interioridad, por la cual tenemos profundidad, este poder que poseemos de unirnos con nosotros mismos, y en el tiempo escapar al tiempo fundando un tiempo nuevo por la fidelidad al recuerdo y a la promesa." "La profundidad en el hombre manda al tiempo en vez de ser mandado por él" (O. cit., II, p. 496). "En las páginas que siguen —escribe J. Chaix-Ruy— veremos destacarse un doble proceso: de una parte, en el sentido de una racionalidad que se orienta hacia el universal, y de otra, en la dirección de una espiritualidad mucho más rica y más reveladora de la *presencia* del Ser que se compromete y se fija en la singularidad." *Les dimensions de l'être et du temps,* Vitte, París, sin fecha, p. 175.

algunos una dimensión específica que los substrae, en diversos grados, a la mera discursividad temporal y a la distensión espacial. Por un seguro instinto se habla entonces de profundidad, sin duda al adivinar el *carácter fundante* de estos aspectos del ser.

August Brunner (12) destaca con mano segura la profundidad del "instante presente" (Augenblick) y el carácter cualitativo del tiempo. Sobre la dimensión profunda del tiempo hizo Merleau-Ponty precisiones de gran importancia (13): "Si las Abschattungen A' y A" me aparecen como Abschattungen de A no es porque participen todas de una unidad ideal A que fuese su razón común. Es porque yo tengo a través de ellas el punto A en sí mismo, en su individualidad irrecusable, fundada una vez por todas por su paso a través del presente, y de este modo veo brotar de él las Abschattungen A' A", ... En lenguaje husserliano, por debajo de la 'intencionalidad de acto' que es la conciencia tética de un objeto, y que, por ejemplo en la memoria intelectual, convierte el esto (ceci) en idea, debemos reconocer una intencionalidad 'operante' (fungierende Intentionalität) que hace posible la primera y que es lo que Heidegger llama trascendencia." "Para tener un pasado o un futuro no tenemos que reunir por un acto intelectual una serie de Abschattungen; éstas tienen una especie de unidad natural y primordial, y son el pasado o el futuro en sí mismos quienes se anuncian a través de ellas. Tal es la paradoja de lo que se podría llamar con Husserl la 'síntesis pasiva' del tiempo, expresión que no es, evidentemente, una solución, sino un indicador para designar un problema" (14). Heidegger, por su parte, ha escrito: "La temporalización no es un flujo sucesivo (Nacheinander) de éxtasis. El futuro no es posterior al pasado,

---

(12) Cf. *Der Stufenbau der Welt*, p. 229.

(13) Cf. *Phénoménologie de la perception*, sobre todo las pp. 469-495.

(14) Las obras de Husserl decisivas al respecto son: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Jahrbuch für Phil. und Phänomenologische Forschung*, IX, 1928) y *Formale und transzendentale Logik* (Halle, Niemeyer, 1929).

y éste no es anterior al presente. La temporalidad se temporaliza como futuro que-va-al-pasado-viniendo-al-presente" (15).

La eternidad, como forma suprema de tiempo, ofrece el grado supremo de inmediatez y de presencia, y, por tanto, de pro-

---

(15) *Sein und Zeit,* p. 350. Anteriormente había identificado Heidegger el problema del ser al problema del tiempo: "... Im rechtgesehenen und recht explizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist" (o. cit., p. 18). Por eso amplía acto seguido la noción de temporalidad: "'Zeitlich' kann aber dann nicht mehr nur besagen 'in der Zeit seiend'. Auch das 'Unzeitliche' und 'Uberzeitliche' ist hinsichtlich seines Seins 'zeitlich'. Und dies wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein 'Zeitliches' als 'in der Zeit' Seiendes, sondern in einem *positiven,* allerdings erst zu klärenden Sinne" (o. cit., pp. 18-9).

René le Senne escribe: "... Lo intemporal en virtud del cual se niega el tiempo puede ser entendido de dos maneras (...). El espíritu (...) se ve invitado a inclinarse hacia un intemporal que sea *no menos que el tiempo, sino más que él.* La eternidad es esta unidad que debe ser superior al tiempo, engendrar todos los instantes y sobrevivirlos, de tal suerte que el tiempo despliegue su fecundidad, pero sin poder gastarla. Se la podría llamar sobretemporal" (*Introducción a la Filosofía,* El Ateneo, Buenos Aires, 1954, p. 105).

Fiel a su teoría de la "universalidad concreta" de las formas superiores, L. Stefanini desborda los límites empíricos a través de lo profundo. (Cf. *Itineraires métaphysiques,* Aubier, París, 1952; pp. 13, 58, 71.) "No temamos —escribe a este propósito J. Chaix-Ruy— que el esfuerzo de auto-conciencia, siempre singular, nos aísle en un solipsismo del cual no lograremos evadirnos jamás. Es por el contrario esta transparencia interior la que suprime los límites y realiza la interpenetración de las personas salvadas por ella de la exterioridad espacio-temporal" (O. cit., página 10).

Por no ser de este lugar el estudio directo de este tema, tan decisivo para mi tesis, me limito a remitir a algunas obras características: H. Conrad-Martius: *Der Raum;* J. Chaix-Ruy: *Les dimensions de l'être et du temps* (Vitte París, sin fecha); L. Lavelle: *La présence totale* (Aubier, París, 1934). "... Si debemos captar la naturaleza del ser puro bajo la forma de un acto siempre presente, pero de una presencia que es superior al tiempo, y que funda la posibilidad de éste en lugar de renovarse en él, el devenir, sin embargo, después de haberse deslizado en el tiempo del que es evidentemente inseparable no puede evitar el

fundidad. "... Si yo fuese eterno, participaría *inmediatamente* en la realidad toda, sería acto de atención única al universo, sin inmovilizar, no obstante, o abstraer a éste. En este plano, el universo, en cuanto tal, no siendo 'objeto' y no pudiendo ser pensado como tal, no tendría propiamente 'pasado'. Lo mismo pasaría con el *yo*: *yo* no podría no verme como contemporáneo del universo (*cooevus universo*)" (16).

Con certero sentido vinculó Nietzsche *profundidad* y *eternidad*:

> "Weh spricht — vergeh...
> Doch alle Lust will Ewigkeit.
> will tiefe, tiefe Ewigkeit..." (Zarathustra).

Pero otro gran intuitivo, Hölderlin, hermanó *lo profundo* con lo *viviente*: "Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste" (17). *¿Qué extraño vínculo une entre sí lo eterno y lo viviente?* A mi juicio, la condición *superobjetiva* de las realidades profundas, a cuyo contacto entra el hombre en participación con el ser. La "nostalgia del ser" (Alquié) no es sino la tensión ontológica que pugna por evadirse de la superficialidad de lo "objetivo". Es en el fondo la llamada de la personalidad. "*Yo no soy* ni mi pasado, ni mi presente instantáneo, ni a fortiori mi porvenir (que todavía no existe). Yo no puedo identificar el ser al devenir temporal, fílmico. Debo buscarlo en el sentido del *presente absoluto*, en la *actualidad en profundidad*. No hay ser sino en la eternidad" (18).

La profundidad pende, pues, *de la capacidad de perduración*, y *ésta se da en relación directa con la nobleza ontoló-*

---

ser abrazado a su vez en un acto de contemplación que es en sí mismo intemporal" (pp. 241-2). Acerca del tiempo en el Arte, véase: M. Dufrenne: *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Sería muy útil estudiar en este contexto la concepción del tiempo que quiere ver Heidegger en la *Crítica de la Razón Pura*. Edición A, de Kant. Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann Verlag. Frankfurt, 1951 [2].

(16) R. Troisfontaines. O. cit., I, p. 258.

(17) "Quien ha pensado lo más hondo ama lo más viviente".

(18) Cf. Troisfontaines. O. cit., pp. 258-9.

gica de un ser. "Un sentimiento será verdaderamente profundo si mi esencia misma está comprometida en él. La *esencia* de mi *ser.*" "Lo profundo es ontológico, más allá de la existencia. La esencia ontológica debe ser considerada mucho menos como un 'objeto' esclarecido, y, a fortiori, descriptible que como un hogar a la vez *cercano* por su claridad, y *lejano,* porque yo no puedo alcanzarlo" (19).

Pero hay que guardarse muy bien de entender esta lejanía como *inaccesibilidad,* porque estas categorías espaciales, al proceder del ámbito de los seres objetivos, "se revelan inadecuadas al mundo de la esencia o de lo trascendente, al mundo del ser" (20), de modo que lo físicamente lejano puede ser de hecho, en el plano espiritual, lo más cercano, y la proximidad puramente objetiva, física o vital, al no poder florecer en "presencia" (categoría eminentemente superobjetiva), engendra la distancia del desconocimiento mutuo. Como hemos anotado atrás, "el ente superobjetivo se capta *a distancia*".

Lo profundo tiene un extraño poder de vinculación, que se ejerce por vía de creación, de inspiración entelequial interna. Lo profundo es fuente de actividad orgánica, de vida, que se define como unidad y fuerza. Sólo hay unidad verdadera a través de lo profundo, pues por tal se entiende lo que está a un nivel superior, y la experiencia nos advierte inequívocamente que sólo perdura la unión fundada en una jerarquía ontológica.

* * *

La profundo es trascendente, pero no inacesible; es externo en alguna manera, pero nunca extraño. Lo externo trascendente, visto con amor, se traduce en fuerza de personalidad, y de ésta brota la intimidad entre los entes. Sólo hay comunión verdadera entre realidades profundas. Lo profundo causa esa extrañeza que es asombro y raíz de vinculación, no de alejamiento. A su presencia sentimos la emoción que nos produce

---

(19) O. cit., p. 259. Los subrayados son míos.
(20) Cf. *Le mystère de l'être,* I, p. 208.

cuanto posee la sugestión de lo ausente y afecta, no obstante, a las cuerdas más sensibles de nuestro ser. Por eso no es profundo lo insólito por lo que tiene de desarraigado y solitario, sino por lo que entraña de *unificante*. Las grandes ideas son profundas por poseer la clave de todo un mundo de realidad. *Profundidad y jerarquía se implican.* "Una idea profunda parece venir de lejos y va lejos; es heraldo de un proceso que se prolonga en el tiempo y aboca a un más-allá que no es más que presentido, anticipado. Lo curioso es que lo lejano entrevisto no es sentido como algo espacial 'distanciado', sino al contrario, como algo 'absolutamente cercano'. El sentimiento de esta nueva dimensión no tiene nada que ver con la concentración voluntaria; la profundidad responde más bien al relajamiento de un esfuerzo, pero un relajamiento por lo alto" (21).

Es profundo quien "baja a las madres", es decir, *quien se sitúa al nivel en que la realidad nos descubre su trama interna.* Es profunda la observación que nos descubre la *intimidad personal,* digamos así, de una obra determinada de arte: ese núcleo irreductible con el que entra en relación viviente el espectador sensible al diálogo. Profundo es el sentido que alienta en lo meramente puntual y discursivo, el trasfondo de las realidades expresivas. Es profundo el intérprete que hace de su ejecución un *acto expresivo,* el conversador que transporta a su oyente a un *mundo de significaciones,* el filósofo que está intelectualmente *en trance de trascendencia.* "La idea más profunda es al mismo tiempo la que parece más natural, no porque es banal, sino porque es nueva, y corresponde a la presencia en mí de un vacío (no sentido por lo demás como tal), de una ausencia activa y de una especie de llamada hecha por ese vacío. Así sucede en el amor y en el arte más elevado" (22). *Lo profundo sugiere un ámbito de intimidad, de fuente interna de vida.* El conocimiento de lo profundo conjura de nuevo el viejo problema de la captación del "*Innen*" (23). "La vivencia

---

(21) O. cit., I, p. 256.

(22) Ibid.

(23) Cf. véase el cap. I, parágrafo I: *Filosofía y Ciencia entran en diálogo.*

—afirma Luis Cencillo— es (...) una unidad de conciencia *privilegiada* (...), aquella en que algo —la Realidad, en todo caso— al afectarnos situacionalmente nos ofrece un acceso espontáneo, intuitivo e imponderable a su estructura *íntima,* nos invita a la *profundidad*" (24).

La profundidad corre suerte pareja con la *intimidad,* entendida como una *caracterización ontológica.* En este sentido habla Sciacca de "interioridad objetiva". Pues la interioridad no es lo que suele llamarse introspección, ni la mera inmanencia, sino la intimidad de los seres abiertos a la presencia de Alguien que está en nosotros sin ser nosotros (25). *La interioridad es profunda cuando es humilde y no aboca a la soledad de desarraigo, sino al diálogo "objetivo"* (léase no-subjetivo) *con lo trascendente* (26).

La profundidad indica personalidad, es decir, *distensión en ámbito de intimidad,* que es un grado de nobleza ontológica superior a la aridez de la oclusión inmanentista del egoísmo solipsista. "El elemento *objetivo,* constitutivo de la *interioridad,* como *dado* al sujeto y no *puesto* por él, plantea el problema metafísico de su origen. De ahí que la *profundidad* de la estructura del hombre imponga, como tal, el problema de su génesis" (27).

En su espléndido estudio sobre "La profundidad del objeto estético" (28) afirma Dufrenne que una obra de arte es profunda si es la razón de sí misma. *La Fenomenología vendría a ser,* según esto, *la descripción de la autogénesis de la intimidad de los entes.* ¿Cómo adivinar desde "fuera" el proceso de autoconstitución de un ente con intimidad? Por no haber ahondado en lo que podríamos llamar *Fenomenología de lo superobjetivo,* Dufrenne acude al consabido recurso de la *Einfühlung,* o participación simpatética, que intenta reproducir en el cognos-

---

(24) Cf. *Experiencia profunda del ser.* Los subrayados son míos.

(25) Cf. *L'intériorité objective,* Fratelli Bocca Editori, Milano, 1962, página 64.

(26) O. cit., p. 66.

(27) Sciacca, O. cit., pp. 66-7.

(28) Cf. *Phénoménologie de l'expérience esthétique,* p. 468.

cente el mismo movimiento que constituye internamente a la obra (29). Más exacto sería, a mi juicio, decir que *realidades profundas son aquellas cuya nobleza y libertad ontológicas fundan una donación por vía de presencia. La profundidad es fecunda por ser dialógica.* Entre profundidad, intimidad, intuición y presencia se establece un vínculo revelador.

De lo cual se deduce algo decisivo en este estudio, es a saber, que *la objetividad auténtica brota de la capacidad de autorevelación que posee lo profundo.* La objetividad en el aspecto gnoseológico (Gegenständlichkeit) pende de la profundidad entitativa de los objetos-de-conocimiento, pues en ésta se funda la actitud del cognoscente. *Objetivo en* sentido de *real* es el ente que goza de intimidad, de libertad entitativa, es decir, de superobjetividad. "Ser profundo —escribe Dufrenne— es estar disponible; este movimiento es el mismo por el cual yo me abro al objeto." "Hay reciprocidad entre la intencionalidad y el ser-en-sí (être-soi). Esta reciprocidad se desenvuelve aquí en un nivel distinto: el ser-en sí no significa ya la mera relación a sí constitutiva de un yo pienso, sino *la sustancia del yo profundo;* y la intencionalidad no es un mero *pensar en* (visée de), sino *una participación.*" "Se trata de acceder a una relación de intimidad con lo que expresa el objeto." "El hombre conoce la ternura en un andante de Mozart (...), porque le ofrece *en su propia profundidad* un alimento sustancial, como se ofrece a la llama un leño compacto" (30). *Lo profundo es lo ontológicamente irreductible y denso.* Dufrenne lo ha visto certeramente (31). Pero al no conceder el debido valor a la intimidad de los entes, incluso los entes culturales estéticos, le es imposible adivinar el modo de *conocimiento por presencia,* y recurre al sujeto, arrojando sobre el proceso del conocimiento de lo profundo una peligrosa sospecha de subjetivismo e irracionalismo.

Dufrenne advierte cierta correlación entre la profundidad del objeto estético y la actitud espiritual del sujeto. Cuando

---

(29) O. cit., p. 489.
(30) O. cit., pp. 503-4. Los subrayados son míos.
(31) O. cit., p. 489.

un objeto tiene personalidad, cada percepción del mismo tiene profundidad por ser lo sensible medio expresivo de algo que lo trasciende. La multitud de perspectivas se unen en lo profundo, en el foco constituido por la realidad personal. "El objeto estético es profundo porque está más allá de toda medida, y nos obliga a transformarnos para captarlo: lo que mide la profundidad del objeto es *la profundidad de existencia* a que nos convida" (32). Pero no logra aclarar, sin embargo, el secreto del conocimiento dialógico. "La profundidad del objeto estético se define por esta propiedad que tiene de afirmarse como objeto, pero también de subjetivarse como raíz de un mundo" (33). Esta explicación certera está todavía inscrita en el rígido esquema *objetivo-subjetivo.*

Lo profundo sólo puede revelarse a un modo de conocimiento que tenga la apertura necesaria para re-conocer la personalidad de los objetos de conocimiento y penetrar así en su intimidad en cuanto tal, no en su mera estructura formal. Si se define el reflexionar como "profundizar", la captación de lo profundo deberá ser encomendada a una *"reflexión segunda* que sea una recuperación del contacto verdadero con lo real" (Marcel).

No basta decir, con Dufrenne, que "el compromiso (engagement) con el objeto sólo se realiza plenamente después de haber sufrido la prueba de la reflexión" (34), y encomendar el conocimiento de lo profundo al *sentimiento,* como facultad de apertura al ser con intimidad. Hay que hallar la forma de conocimiento que accede a la intimidad de los seres. *A través de lo profundo* —es la tesis de Marcel—, *el entendimiento se vincula internamente al amor. El sentimiento* —afirma Haecker— *es la reacción del sujeto espiritual ante la trascendencia de lo profundo captado por el conocimiento y el amor.*

Interesa sobremanera advertir que Marcel antepuso al estudio de "la presencia como misterio", en que trata por extenso del "misterio familiar", una amplia nota sobre la idea

---

(32) O. cit., II, p. 493. El subrayado es mío.
(33) O. cit., II, p. 514.
(34) O. cit., II, p. 485.

de lo profundo (35). Hablando del reconocimiento mutuo que se deben padres e hijos, escribe: "Se trata aquí de un modo de reconocimiento infinitamente más *íntimo* y *profundo,* ligado por otra parte a la acción más *concreta* y más *vital*" (36). Y a continuación hace notar que estas categorías sólo pueden ser debidamente vinculadas al nivel de lo *espiritual,* entendido en su sentido más puro y, por tanto, más pleno, analécticamente vinculado a lo vital-biológico (37).

Lejos de estar ligado lo profundo a los esquemas *cerca-lejos, dentro-fuera,* etc., es signo de un ámbito de *libertad* y de *creación.* Lo profundo auténtico no es exótico, sino natural, cuando es visto por una mente en equilibrio, es decir, en tensión de trascendencia plenamente humana. *Lo profundo es lo trascendente que se revela en lo inmanente* (38). Para quien tiene en forma su capacidad de leer fenómenos expresivos, *lo profundo es lo verdaderamente inmediato* (39). Al nivel del diálogo intersubjetivo, el primer contacto se realiza entre los espíritus. El conocimiento de lo meramente corpóreo es fruto de un retorno. A esa *inmediatez con lo profundo,* lo expresivo, se opone la *inmediatez con lo concreto-sensible,* que es opaco, presencia sin relieve que superficializa el espacio y lo deja a solas invadido de impresiones sin sentido. "Sólo a condición de sentirme exiliado supero un modo de *existencia puramente inmediata* y en cierto modo pre-humana" (Marcel) (40).

La profundidad se da en la dialéctica de objetividad y superobjetividad. Por eso la dimensión auténtica de la profundidad se revela a un examen atento del complejo fenómeno de la

---

(35) Cf. *Le Mystère de l'être,* I, pp. 206 y ss.

(36) O. cit., I, p. 216.

(37) O. cit., p. 217-8.

(38) "La idea profunda, escribe Marcel, no es pura y simplemente insólita, sobre todo si por insólita se entiende extraña. Hay paradojas que presentan esta cualidad insólita y que no son en modo alguno profundas, como se ve por la rapidez con que estas paradojas se disuelven. Una idea se presenta como profunda por el hecho de abrirse a un más allá que no es sino entrevisto" (*Le mystère de l'être,* p. 208).

(39) Cf. Guardini: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis.*

(40) Cf. Troisfontaines, O. cit., p. 257.

atención. Todo el ingenio de Husserl fue insuficiente para explicar *la vinculación de los perfiles* (*Abschattungen*) *en un plano objetivista*. La atención es una actividad analéctica que compromete dos planos distintos, pero orgánicamente vinculados. No se trata de poner la mente en una tensión artificiosa o excepcional, sino de superar *por vía de elevación* la sumisión empírica al carácter discursivo y puntual de las impresiones (41). Lo profundo es el objeto de la intuición analéctica que vence el tiempo a través de la discursividad temporal. "La dimensión de la profundidad no interviene a no ser que el futuro se vincule misteriosamente al más lejano pasado." "El pasado y el presente se unen en el seno de lo profundo, se vinculan en una zona que es al 'presente instantáneo' lo que sería un *Aquí* absoluto al 'aquí' contingente" (42).

Por eso afirma Troisfontaines, interpretando a Marcel, que la idea de profundidad es "más bien esclarecedora que susceptible de ser ella misma esclarecida" (43). Todo lo que se abre solamente a la *intuición* (acto de captación sineidética o sinóptica de realidades complejas) es entendido instintivamente como incapaz de ser "esclarecido", sin duda por la tendencia racionalista a identificar explicación y análisis. "La idea profunda es como una penetración *intuitiva* en lo que no puede ser captado sino por una búsqueda destinada a distenderse en el tiempo" (44).

2.—La profundidad del objeto estético y la intuición analéctica

Juzgo importante precisar y explanar las observaciones del párrafo anterior a la vista de un ámbito concreto de realidades profundas: *los objetos estéticos*.

---

(41) Con gran intuición ha visto Marcel que la distinción *plenovacío* encierra mayor interés filosófico que la de *uno-múltiple* (Cf. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 49).

(42) O. cit., p. 258. Cf. Marcel: *Journal Métaphysique III*: *Le sentiment du profond*, en *Fontaine* 9, (1946), párrafo 51, p. 589.

(43) O. cit., p. 258.

(44) Ibid.

Ante todo, debo insistir en la idea de que si bien lo profundo parece aludir a lo *oculto,* lo que trasciende el ámbito de la experiencia sensible, en Filosofía no cuenta, sin embargo, este carácter meramente negativo, sino la *densidad entitativa* que significa poseer un "poder ontológico de expresión" (Hengstenberg) y darse en la realidad *a través* de lo objetivo. Esta locución adverbial, entendida en sentido *analéctico,* nos da la clave de la categoría filosófica de lo profundo. Cuando hay jerarquía y orden hay profundidad, que es riqueza entitativa, flexibilidad y poder expresivo, es decir, capacidad entelequial de configuración orgánica, digamos de "gestaltización". Profundo no equivale, pues, a oscuro o a inaccesible. Lo profundo está a la vista, pero al nivel de lo superobjetivo, a través del velo de los medios de expresión. Nada extraño que el fenómeno de lo profundo se haya revelado a Marcel al meditar sobre el estatuto ontológico del propio cuerpo, que es "palabra" (Ebner), medio expresivo del espíritu.

Por eso no es lo profundo "lo más lejano, sino lo más difícil" (Dufrenne) (45). "La experiencia de lo profundo —escribe Marcel— estaría de este modo ligada al sentimiento de una promesa cuya realización no puede ser sino entrevista. Pero lo notable aquí es, debo añadir, que esta lejanía entrevista no es experimentada como algo que está en un allá ajeno: es, por el contrario, algo muy cercano, pues la distinción espacial y pragmática del aquí y el allá está en este caso trascendida."

En definitiva, lo profundo es lo superobjetivo, es decir, lo que está dotado de un *poder de auto-interiorización* que confiere al propio ser un ritmo superior al flujo puntual de las realidades "exteriores" discursivas. Dufrenne reconoce que si es reducido el hombre a algo meramente fáctico, discursivo y objetivo, su profundidad se desvanece: "Si yo no soy más que (...) un momento de la historia natural, toda profundidad desaparece." Nada puede impresionar como profundo al "yo-objeto que fuese el resultado de una inmensa evolución"; pero "sí al yo que

---

(45) Cf. Troisfontaines, O. cit., p. 495.

yo soy, y que se haya ligado ineludiblemente a cuanto hay" (46).

Lo profundo es eminentemente *cualitativo* y *originario* (ursprunghaft). Hablamos de profundidad allí donde presentimos que algo irreductible ha comenzado a existir. Por eso lo profundo engendra unidad, tensión vital, compromiso y dominio; y se contrapone a la flácida distensión de los meros *objetos,* sometidos a un tiempo que es mera fluencia de instantes superficiales, sin la trascendencia vertical de una significación. Lo que goza de interioridad se da en la *distensión temporal* como *tensión,* no como mera *ex-tensión.* "Le profond brouille le temps et aussi bien l'espace" (Marcel) (47). He ahí por qué lo profundo desborda el orden de la causalidad lineal empírica, y se torna inasible e inagotable. Sólo lo superficial es objeto de manipulación. Lo profundo es raíz de libertad, y toda vida en libertad se da a un nivel en que vige una forma eminente de tiempo y causalidad merced al poder trasfigurador del recuerdo y la promesa.

Estas cualidades de lo profundo significan en el plano entitativo un *poder de configuración* en torno al cual se centra el orden jerárquico de los seres. Con razón escribe Dufrenne: "A esta verdadera profundidad se halla la profundidad de la objetividad doblemente subordinada" (48). Esta sumisión, que en el fondo es una *coordinación,* y en definitiva una sublimación de lo que en los seres está sometido a la gravedad, confiere a los entes profundos su admirable capacidad de aliar la mayor firmeza con la más nítida transparencia. *Lo profundo es sustante, macizo* e *inexhaurible.* Pero al entrar con él en diálogo de presencia se advierte esa característica elevada que distingue a todo ser rico en estructuras. Profundidad no es opacidad y auto-reclusión, sino *interioridad* y, por tanto, apertura, disponibilidad para una vida de diálogo y mutuo reconocimien-

---

(46) Cf. O. cit., pp. 498-9. Véase acerca de todo esto: G. Marcel: *Le sens du profond,* en *Fontaine IV,* 1946, pp. 586-592; *Le Don Juan de Mozart, par P. J. Jouve,* en *Confluences X,* 1943, p. 519.

(47) *Sur le sentiment du profond,* en *Fontaine,* abril, 1946.

(48) O. cit., II, p. 499.

to. Entre seres profundos que actúan con espontaneidad creadora, el conocimiento espectacular florece necesariamente en participación. "Hombre profundo es aquel que es capaz de abrir un crédito a otro, y descubrir en él una dimensión latente bajo sus actos" (49).

Sólo merced a la experiencia que tenemos de la profundidad que nos confiere nuestra interioridad podemos adivinar la profundidad de los seres. *La raíz de lo profundo debe ser buscada en la fuente de la expresividad.* Dufrenne escribe: "¿Dónde radica la profundidad del objeto estético, si lo lejano no es más que un signo arbitrario del mismo, y lo oscuro resulta transparente al sentimiento? Hay que buscarlo en el poder que tiene de expresar, por el cual es algo análogo (...) a una subjetividad. Este poder le viene de su interioridad (...). Como en el hombre, se manifiesta ésta por la intensidad de su ser: en una cierta manera de existir, a un nivel que trasciende el plano de la existencia bruta, sumisa a la extensión" (50). Pero este *poder ontológico de expresión* se funda, como ha visto bien Hengstenberg, en un modo de realidad que añade a la mera permanencia un *poder de perduración activa y creadora*: "Hay que buscar en otra parte la realidad de la profundidad: *es con el ser vivo y con la conciencia con quienes habría que confrontar aquí el objeto estético.*" "Se adivina aquí una interioridad propia a la vida, por la dialéctica de la parte y el todo, por este equilibrio siempre amenazado que asegura la convergencia de las funciones en beneficio del organismo" (51).

Esta acertada orientación de Dufrenne hace tanto más sensible el hecho de que, por falta de un estudio analógico de los diversos grados de superobjetividad, no distinga suficientemente los diferentes modos de sustantividad que caracterizan a la conciencia y a la obra de arte, hasta el punto de que, a la hora de precisar la correlación de conciencia, mundo, objeto, sentido, exteriorización e interiorización, etc., parezca inclinarse a la

---

(49) O. cit., II, p. 503.
(50) O. cit., II, p. 510.
(51) O. cit., II, p. 511.

concepción racionalista del conocimiento y a la teoría sartriana del *en-soi.*

La vía de solución se halla, no obstante, en su estudio de la profundidad del objeto estético, del cual afirma: "Es profundo a la vez por la perfección de su forma, por la *finalidad interna* que realiza como un ser viviente, y por el *aura de sentido* que difunde y que se irradia en un mundo: su interioridad es la de una cosa que segrega un sentido por el cual se ilimita. Parece, pues, que la conciencia presta al objeto estético algo de su ser, sin duda porque él apela a la conciencia para existir plenamente; tiene en sí una relación de sí a sí, en el espesor mismo de su ser (...)" (52). El autor, sin embargo, no advierte con la debida precisión el vínculo interno que une lo profundo y lo inteligible. Y esta laguna hace surgir entre éstos una amplia zona de tierra de nadie que a la postre es adjudicada al *sentimiento,* la consabida facultad de lo ambiguo e impreciso, que corre así el riesgo inevitable de enquistarse en *lo inmediato ciego.* El temor a perder la distancia que constituye la dignidad del sujeto cognoscente inspira una actitud espectacular de conocimiento que al considerar el objeto *desde fuera,* escinde irreparablemente la *reflexión* y la *presencia,* la *distancia de perspectiva* y la *cercanía de la vivencia.* Este concepto objetivista de la reflexión queda al descubierto en la inseguridad de trazo con que diseña Dufrenne el problema de la inmediatez del sentimiento estético.

Nos advierte el autor, sin embargo, que el sentimiento es "inteligente por sí mismo", y que "el objeto estético debe ser conocido y en cierto modo dominado para ser sentido", de modo que aunque parezca que "la reflexión paraliza el sentimiento más que lo provoca" (53), "el sentimiento inmediato no es todo el sentimiento (54). El trato con las realidades estéticas hace entrever a Dufrenne la existencia de un género superior de inmediatez que hace posible una forma intelectual de intuición. "Por cuanto el sentimiento se da de golpe y con una evidencia

---

(52) O. cit., II, p. 512. Los subrayados son míos.
(53) O. cit., II, p. 515.
(54) O. cit., II, p. 518.

que le es propia, está tentado uno a creer que surge al primer contacto con el objeto y que es en seguida inteligible a su manera; del mismo modo a como las teorías de la comprehensión suponen que la comprehensión es inmediata. Pero esta noción de inmediato es ambigua." Es sintomática la alusión que hace seguidamente a la existencia de una *capacidad afectiva apriori.* En clima de profundidad, como es el estético, una misteriosa afinidad se hace notar entre el sentir y el conocer. "La evidencia que nos satura es la del sentimiento." Accedemos "por el sentimiento a un mundo no definible". "No hay oscuridad para el sentimiento que conoce el objeto representado" (55). Una vez más comprobamos que al ignorar la existencia de un conocimiento intelectual de lo superobjetivo, los pensadores seducidos por la intuición de lo profundo suelen arrojarse en brazos del sentimiento. Hecho que nos fuerza a insistir en la idea de que *lo profundo es lo más claro intelectualmente, si es captado con la actitud debida. La claridad intelectual se asienta en la oscuridad de lo profundo, si éste es revelación de la riqueza ontológica del misterio del ser.*

* * *

Lo profundo es lo extraño en sentido de *irreductible.* El mismo Dufrenne lo ha entrevisto así: "La extrañeza del objeto estético nos invita a mejor conocerlo por sí mismo, pero ella no se desvanece a causa de este conocimiento, porque lo extraño es un aspecto de lo profundo, y no un carácter que la reflexión pueda hacer desaparecer como puede transformar lo confuso en claro en las filosofías para las cuales lo sensible no es sino una degradación de lo inteligible; no expresa solamente un defecto de la inteligencia, sino un atributo positivo del objeto que se alteraría si se lo eliminase. Asimismo, lo extraño no puede ser explicado por lo oculto, porque el objeto estético no oculta nada: el sentido de la obra está ahí, todo entero, y si encierra misterio, es un misterio a plena luz" (56).

---

(55) O. cit. II, p. 509.
(56) O. cit., II, p. 508.

Es profundo para Dufrenne lo que desborda el poder de captación del entendimiento analista —hecho a medida de lo "objetivo", lo mensurable y superficial—, y sólo se revela al sentimiento. El autor se hace cargo de las perspectivas que abre en Estética la teoría de la expresión con su armonía jerárquica de lo sensible y lo inteligible. Por eso relaciona íntimamente el fenómeno de la atención y la "intensidad del sentido", y subraya la conocida afirmación de Pradines: "lo sensible debe ser inteligente para ser sentido" (57), a fin de unir complementariamente sentimiento y reflexión. "La intervención alterna de la reflexión y el sentimiento dibuja un progreso dialéctico hacia una comprehensión cada vez más plena del objeto estético. Puede ser que el sentimiento sea dado el primero, y tal vez toda percepción empiece por ahí, si es cierto que nosotros percibimos en primer lugar las formas, y que el sentimiento es el alma de la forma, el principio de la unidad de lo múltiple percibido, o, si se prefiere, la primera instancia de la significación todavía adherente a la presencia corporal." Pero más adelante afirma: "Cuando (...) la reflexión ha ordenado la apariencia y dado así al objeto estético todas sus posibilidades, el sentimiento que le sigue es un sentimiento lúcido, que penetra en el corazón del objeto." "La reflexión que sigue al sentimiento es diferente de la que lo procede. Porque el sentimiento la enriquece y, sobre todo, la lleva al objeto del que ella está tentada a separarse, porque lo mantiene a distancia" (58).

Como se ve, reflexión y sentimiento están íntimamente vinculados en una actitud común, pero siguen, de por sí, escindidos. Estos penetrantes análisis de Dufrenne son la prueba más elocuente de la imposibilidad de vincular intrínsecamente *la reflexión objetivista* con el *sentimiento vitalista*. Lo cual nos afirma una vez más en la idea de que sólo por vía de elevación se logra la verdadera unidad. Pocos autores han logrado la nitidez que Haecker en la delimitación de los campos del sentimiento y el entendimiento: "Se ha llegado a veces a atribuir

---

(57) O. cit., II, p. 521.

(58) O. cit., II, p. 525. Los subrayados son míos.

al sentimiento una especial capacidad cognoscitiva, por ejemplo, respecto a los valores, estéticos o éticos. Esto me parece una peligrosa e infundada trasmutación romántica, que conduce a una falsa mística. Conocimiento es conocimiento y pertenece por principio al entendimiento, y a él hay que dejárselo (...). El sentimiento en sí mismo no es un órgano del entendimiento, pero respecto a tales valores es una *conditio sine qua non* de su conocimiento. El amor, como sentimiento, no reemplaza al conocimiento, pero la plenitud del conocimiento no es posible sin el amor como sentimiento" (59).

Esta grave problemática, a mi ver, sólo podrá ser resuelta con una *teoría analéctica del conocimiento,* basada en una *concepción genética del apriori* (60). Pues la reflexión y el sentimiento deben ser coordinados en el seno de una teoría integral de la intuición que sepa armonizar la inmediatez con la inserción en el tiempo. La intuición intelectual cayó en desgracia por la precipitada pretensión de los intuicionistas de captar las realidades profundas en un instante intemporal, en un abrir y cerrar de ojos (Augen-blick), echando fatalmente en olvido la circunstancia fundamental de que el conocimiento humano se mueve en dos planos analécticamente vinculados. En el plano superobjetivo se instaura la presencia de modo inmediato, pero al estar montado este plano sobre el plano objetivo en el que se expresa, el sujeto debe adaptarse a la distensión temporal discursiva de los medios expresivos, a fin de ponerse en contacto, simultáneamente y a un nivel superior, con las realidades expresadas, o mejor dicho: *expresantes. Al ser indirecta la intuición, la inmediatez de la misma no es temporalmente inmediata.* La categoría de inmediatez indica aquí tan sólo que el paso de lo significante a lo significado no es algo inferido, sino intuido. No se trata, pues, de una medida de rapidez o de esfuerzo, sino de un *grado de evidencia.* La intuición analéctica exige el esfuerzo de la atención constante. *Lo que la distingue del análisis no es su menor tensión, sino su más acendra-*

---

(59) *Métaphysik des Fühlens,* pp. 66-73.

(60) Véase la importante obra de M. Dufrenne: *La notion d'apriori.*

da presencialidad a lo conocido, y consiguientemente el grado superior de evidencia que engendra.

La *reflexión segunda* es una forma de intuición analéctica que une a sujeto y objeto a la distancia de perspectiva que exigen los seres profundos. *La percepción es una tarea,* algo que debemos esforzadamente conquistar. Dufrenne reconoce que "el objeto estético debe estarnos plenamente presente, pero no siempre lo está al primer contacto" (61).

Esta presencia inmediata que se da a través del tiempo a una intuición analéctica es la manifestación más auténtica de lo profundo. De ahí que el estudio marceliano de la verificabilidad de lo superobjetivo mediante la *reflexión segunda* suscite necesariamente el problema de la *"analogía de la presencialidad"* (Prini) (62).

Lograr que la percepción no encalle en la superficie sin hondura de los entes, sino que se convierta en intuición pasando a lo trascendente, captando lo objetivo-expresivo con esfuerzo analítico y lo superobjetivo con tensión analéctica, es la tarea de la Lógica Integral que hoy se busca. Esta tensión de trascendencia arraigada en lo inmamente-expresivo ("bajo cifrado" que refleja una armonía recóndita) es la fuente que alumbra ese misterioso fenómeno *espiritual* que llamamos *sentimiento.*

No basta, pues, afirmar que "toda reflexión puede concurrir a la gloria de la percepción" (63), pues esto relega la reflexión a una posición secundaria. Y en rigor, debemos afirmar que la *reflexión es la percepción al nivel de lo superobjetivo.* Reflexión, atención e intuición son fenómenos analécticos que deben ser internamente vinculados mediante un estudio sólido de su objeto propio: *el ente profundo.* Causa desazón observar cómo Dufrenne se queda en el umbral de la verdadera solución por falta de una teoría bien estructurada de lo superobjetivo: "La atención —escribe— no es otra cosa que la reflexión actuando en la percepción." "Toda percepción, desde que se sitúa en el plano de la representación, implica un sentido (...); es por la

---

(61) O. cit., II, p. 518.

(62) Cf. *Gabriel Marcel e la Metodología dell'inverificabile.*

(63) Cf. Dufrenne: O. cit., p. 519.

reflexión bajo los auspicios de la atención como se capta el sentido adecuado" (64).

Esta trama de relaciones no indica sino que el autor quiere dejar constancia de la vinculación interna de sensibilidad y entendimiento. Pero, en definitiva, al no admitir con la debida firmeza la existencia del conocimiento intelectual de lo profundo, debe recurrir al sentimiento entendido como *facultad romántica de lo exótico*. De ahí que, aun reconociendo la necesidad de una colaboración dialéctica de sentimiento y reflexión, reduzca la tarea de ésta a "acuñar lo que está dado en bloque con el sentimiento", pues" las cuestiones que ella propone (...) no sirven sino para aclarar su profundidad" (la profundidad de la obra de arte) (65).

* * *

Pienso que con estas observaciones se convierte el análisis de Dufrenne en un estudio perfecto. Pues, leyendo *reflexión segunda* donde el autor escribe *sentimiento,* y *reflexión analítica* donde escribe simplemente *reflexión,* nada dejaría que desear, por ejemplo, el párrafo siguiente: "La experiencia estética culmina en el sentimiento sin poder prescindir de la reflexión; se sitúa en la intersección de ambos. Pero, ¿cómo es posible el paso de lo uno a lo otro, de una percepción refleja y metódica a una percepción asintiente y emocionada? Sin duda, hay que apelar en última instancia a la espontaneidad de la conciencia, sin la cual no habría en absoluto percepción (...). Esta espontaneidad es la del sujeto mismo que puede hacerse yo superficial o yo profundo, conciencia impersonal o conciencia comprometida, y *que no deja de ser cuerpo* —este cuerpo, siempre presente al objeto y, en el cual se corporalizan los saberes, se forma el gusto y se desarrolla la familiaridad con el objeto— aun cuando consienten en mayor o menor grado al ser. Pero hay otra razón todavía para la posibi-

---

(64) O. cit., II, pp. 520 y 521.
(65) O. cit., II, p. 523.

dad de este paso: es la llamada del objeto estético mismo, que solicita, a la vez, la reflexión —porque aparece lo suficientemente coherente y autónomo para exigir un *conocimiento objetivo*— y el sentimiento, porque no se deja agotar por este conocimiento y pide una *relación más íntima.* Por cuanto a la par es este objeto sólido, ordenado y *distante,* y este objeto *amistoso,* conmovedor y cómplice que invita al abandono o a la alienación. Cada uno de estos aspectos no cesa de remitir al otro: su perfección de objeto radica en ser cuasi-sujeto, pero no alcanza esta subjetividad expresiva más que por el rigor y la seguridad de su ser objetivo (...), como un hombre que no accede a lo espiritual a no ser aceptando sin reserva el vivir dentro de lo temporal" (66).

Obsérvese cómo relaciona el autor la reflexión con el "conocimiento objetivo", mientras encomienda al sentimiento el establecer "una relación más íntima" con el objeto: El conocimiento reflexivo se da *a distancia,* y el sentimiento en cercana y amistosa "complicidad". No deja de sorprendernos esta orientación de Dufrenne, por cuanto anteriormente había distinguido con perspicacia dos formas de reflexión: *reflexión que separa* y *reflexión que adhiere.* Esta última se caracteriza por un cambio de actitud en el sujeto, que se somete al objeto para que imprima en él su sentido. De mera "cosa", el objeto pasa a ser algo espontánea y directamente significante: "un quasi-sujeto". Es una actitud de fidelidad al objeto en su interna sustantividad y *génesis.* Pero, ¿cómo es posible la captación de una auto-génesis? Dufrenne se acoge aquí a la conocida teoría de la *Einfühlung,* lo cual nos advierte que, como sucedió a Husserl (67), no ha logrado todavía desprenderse de lo que llamó

---

(66) O. cit. II, pp. 525-526.

(67) Husserl abordó el problema de la existencia de otras personas sobre todo en tres lugares: *Ideen I,* parágrafos 53-55; *Formale und transzendentale Logik,* parágrafos 95-96, 103-104, y *Cartesianische Meditationen V,* parágrafos 42-64. El último estudio lleva por título *Descubrimiento del ámbito trascendental como intersubjetividad monadológica,* y deja al descubierto la incapacidad de su autor para dar una explicación integral del acceso del hombre a sus semejantes. Esta espinosa cuestión se centra, a mi ver, en la imposibilidad en que

Scheler "Idole der Selbsterkenntnis": "La sonrisa de una madre —escribe— representa a nuestros ojos la ternura, porque nosotros somos capaces de asumir corporalmente la sonrisa" (68). Esto explica que, aun percibiendo con ejemplar nitidez la autonomía de la obra de arte en su interno despliegue, y la transformación que el contacto con estas realidades profundas ejerce en el sujeto cognocente, no adjudique a la "reflexión simpática" el *conocimiento* de las mismas en su irreductible unicidad. Con lo cual la reflexión, en sus dos fases, anterior o posterior al sentimiento, queda reducida a la captación de lo "objetivo". Si se decidiera el autor a encomendar a la reflexión el entrar en conocimiento de lo superobjetivo de modo analéctico, advertiría que la relación de reflexión y sentimiento no es meramente dialéctica, sino analéctica, con lo cual podría resolver las dificultades que le plantea el mutuo influjo de ambas, así como el de la atención sobre la percepción, y el hecho de que en casos al primer contacto con la obra surja ya en todo rigor el mundo del sentimiento.

La actividad cognoscitiva se nutre de realidades. En una época que sólo concedía estatuto de tales a lo mensurable, lo perfectamente asible y determinado en el espacio y el tiempo, el trato con ese género de entidades que más se parecen a una *atmósfera* que a lo que de ordinario se entiende por una *cosa,* debía ser encomendado a otra facultad. Y el sentimiento se adaptaba a ello con la necesaria movilidad, debido a su esencial elasticidad interna. Dufrenne advierte la sustantividad de las obras de arte, que no se dejan reducir a elementos incualificados del mundo "objetivo". Pero, sin duda por carecer todavía esta forma de realidad de un nombre preciso, no logra dar a la reflexión el alcance que le corresponde. Y de este modo sus es-

---

se encuentra Husserl de admitir una donación en presencia del "otro", por su concepción monádica del yo y la sumisión excesiva del conocimiento de lo "exterior" a los perfiles (Abschattungen) espacio-temporales; en una palabra, por falta de una teoría cabal de la expresión. Véase en el capítulo VI la actitud de Husserl respecto al fenómeno analéctico del lenguaje.

(68) Cf. O. cit., pp. 516-521.

pléndidos análisis de la dialéctica entre reflexión y sentimiento no superan el precario nivel que reflejan estas frases: "... La comprehensión del otro como tal supone primeramente que yo le soy en cierto modo consustancial, lejos de serme él a mí radicalmente extraño como es el objeto material, y en segundo lugar, que yo me ligo con la suficiente fuerza a él para ser sensible a la afinidad que tengo con él." "Así procede ante el objeto estético la reflexión simpática, y se ve cuán próxima está ya del sentimiento, sobre el que desemboca y al que tal vez inspira." Al no subrayar suficientemente la densidad ontológica de lo superobjetivo se tiende a cargar el acento sobre el sujeto —única realidad profunda que se suele reconocer—, con un sensible desplazamiento de la atención hacia el sentimiento. Con lo cual se rompe el equilibrio que debe existir, en el fenómeno del conocimiento, entre sujeto y objeto.

Resalta aquí con claridad la dificultad extrema que experimentan los pensadores al haber de explicar la relación del conocimiento con las "realidades atmósfericas" que se dan en clima de inmediatez. Para resolver las aporias que suscita esta *relación a distancia* con objetos necesariamente *cercanos* conviene destacar que todo acto de conocimiento de realidades profundas implica la creación de *ámbitos dimensionales de diálogo,* en los que llegan a plena madurez el sujeto y el objeto. Aquí es donde el sujeto asiste, en una maravillosa interacción dialéctica, a la *génesis* del objeto, que se despliega ante su mente a impulsos de una Lógica interna. Pero éste es tema que exige un tratamiento detenido y muy cuidado, que no entra en el ritmo de esta obra.

* * *

Evidentemente, la actitud estética no es simple (69), como no lo es la percepción en general y de modo más radical la verdad misma, como muy bellamente acertó a expresar R. Guardini, hablando a sus muchachos, en el viejo castillo de Rothen-

---

(69) O. cit. II, p. 526.

fels, acerca de la Misa: "No queremos acogernos expeditivamente a fórmulas hechas, fácilmente manejables, sino penetrar en el espíritu del misterio. Y esto se realiza a través de la verdad. Pero la verdad no es sencilla. Yerra quien dice que lo es. Es sencilla vista desde Dios, pero no desde nosotros. También para nosotros debe llegar a serlo; pero esto sólo se da al final, una vez que el espíritu la ha asimilado con largo esfuerzo. La sencillez que se da al principio no es sencillez de la buena. De ordinario no responde sino a pereza, o a afán de simplificación arbitraria y violenta. Hablamos en nuestra experiencia cotidiana de fenómenos poderosos y fenómenos sencillos. Así, por ejemplo, decimos que un sonido de campana es algo puro, sencillo y al mismo tiempo pleno, y en ello consiste su poder y su paz. Nada más cierto. Pero, ¿de veras es el sonido de campana algo sencillo? Los que tienen buen oído nos dicen que las campanas más imponentes son precisamente aquellas cuyo sonido tiene más tonos complementarios. Tal sonido, por consiguiente, no es sencillo; en realidad, es más bien un acorde. Un sonido verdaderamente simple sonaría estridente y vacío. Esto remite a algo muy importante, es a saber, que las cosas del mundo real son siempre —prosiguiendo el símil musical— polifónicas. Sólo las cosas vivientes surgen siempre por la colaboración de fuerzas diversas. Son polifónicas, complejas. Y por eso tienen poder y realidad. En ellas resuena de algún modo el todo" (70).

Lo profundo es ambiguo, en el más positivo sentido de *ambivalente*. Se comprende que el sentido de lo profundo se haya abierto a muchos pensadores al estudiar el lugar ontológico que ocupa entre los seres el cuerpo humano, esa realidad *semisuperobjetiva* que ocupa, en el párrafo últimamente transcrito de Dufrenne, un puesto de singular importancia.

* * *

Interesa mucho hacer notar que las corrientes espiritualistas actuales están llevando a cabo, respecto a estos temas, estudios decisivos: "El espíritu —escribe Le Senne— no se reconocería

(70) Cf. *Versuche über der Gestaltung der heil. Messe,* Hess Verlag, Basel, p. 25.

en lo real si atendiese solamente a lo que hay de *inmediato;* la realidad nos aparecería entonces opaca, *pesada* o indiferente. Pero la penetración espiritual viene a revelar una significación más rica. Todo es visto a una luz nueva; las verdades que aparecen entonces no son construcciones subjetivas, arbitrarias, sino las condiciones mismas de la afirmación tomada en un sentido absoluto. Lo real, tal como nos es dado, no sería en modo alguno sin ellas. Tales son los caracteres de las ideas metafísicas de *intimidad* y *universalidad.* Ellas vienen a traducir lo que nosotros entendemos, en el sentido más directo, por *valor.*" "*La universalidad y la intimidad son como los dos aspectos esenciales e inversos del valor.*" "El valor está en las cosas como la huella del universal, lo que subsiste en ellas de universal y puede hacerse reconocer espiritualmente." "La universalidad se desliza hacia la abstracción cuando no encierra en sí los valores *individuales.*" "... No podemos tener acceso a la *intimidad* a no ser en una actitud de *universalidad* que nos permita abarcarla sin reserva alguna: Los objetos que consideramos nos ofrecen a veces el espectáculo de la *armonía*" (71).

Estos textos, fácilmente multiplicables, nos hacen entrever la existencia de un nivel intelectual en que carecen de vigencia los principios de "inmanencia" y de "objetividad", y *se hace posible la conciliación de una serie de contrastes que desgarran la vida del espíritu.*

3.—Lo profundo y la conciliación de los contrastes

(Abstracto-concreto, universal-singular, conocimiento-amor, etc.)

Sólo a través de lo profundo —estrato inmune a la distensión espacio-temporal— *se concilian los contrastes* (72). Por no

---

(71) Cf. *La vocation de l'esprit,* Aubier, París, 1953, pp. 89-90.

(72) Es muy significativa a este respecto la teoría de J. Royce acerca de lo que llama "interpretación". Se trata de un modo complejo y superior de intuición, que añade a la intuición analéctica una *vinculación comunitaria,* análoga a la que subyace en los "conceptos colectivos"

haberse hecho cargo de esto, se debate Paul Ortegat en vano con el problema de vincular la sensibilidad y el entendimiento, lo singular y lo universal (73). Un concepto más *profundo,* y por ende, más *realista* de lo *concreto* le hubiese permitido descubrir los equívocos a que da lugar el vocablo "abstracto". Ello constituye una invitación a estudiar, con Etienne Souriau, las *estructuras vivientes* de los seres y su relación con el pensamiento formal (74).

Intentemos una primera aproximación a este fecundo tema a propósito de los pensadores existenciales. Cuando éstos impugnan la "abstracción", no se refieren, según queda dicho, al poder humano —indispensable al conocimiento— de "distanciarse" de lo concreto: De por sí, el conocimiento de lo concreto-profundo exige una cierta forma de distancia. En Marcel, por ejemplo, *abstracción* significa *desarraigo* de lo concreto profundo por lo que exige de "compromiso personal" (engagement). Es sintomático que en una misma obra impugne este autor por una parte la abstracción y propugne por otra el predominio del "universal sobre las masas". ¿Qué significa aquí la equívoca palabra "universal"? "Por supuesto no una verdad abstracta que se reduciría a fórmulas trasmisibles destinadas a ser en seguida mecánicamente transportadas. Lo universal es el espíritu, y el espíritu es amor" (75). La tarea del filósofo es hacer valer no sólo "los derechos imprescriptibles de lo universal, sino también señalar con el mayor cuidado el terreno sobre el cual sus derechos pueden ser efectivamente salvaguar-

---

(Kollektivbegriffen) de A. Brunner (Cf. *Erkenntnistheorie,* pp. 201-218). "La interpretación nos ofrece, desde el punto de vista lógico, el medio de superar la antinomia de discursividad e intuición." Cf. G. Marcel: *La Métaphysique de J. Royce,* p. 184.

(73) *Intuition et Religion,* Vrin, París, 1947.

(74) Cf. *Pensée vivante et perfection formelle.* P. U. F., París, 1952 [2]. Guardini ha escrito una frase extraordinaria a este respecto: "Alle Formen sind Lebensformen" (*Vom Sinn der Kirche,* Mattias Grünewald Verlag; Mainz, 1955 [2]; p. 30). Véanse los parágrafos *Spiritualité formatrice et spiritualité formée, La philosophie des formes* y *Compénétration des formes,* en L. Stefanini: *Itineraires métaphysiques,* pp. 31-33, 61-66.

(75) *Los hombres contra lo humano,* pp. 12-13.

dados (...). La palabra universal parece destinada a engendrar los contrasentidos más adecuados para oscurecer y nublar la noción. Pues estamos casi invenciblemente llevados a entender por ello lo que presenta un máximo de generalidad. Pero es esa una interpretación contra la que no se reaccionará nunca con bastante fuerza. Lo mejor es, para el espíritu, tomar aquí su punto de apoyo en las más altas expresiones del genio humano, quiero decir en las obras de arte que presentan un carácter supremo. Siendo músico yo mismo, pienso, por ejemplo, en las últimas obras de un Beethoven. ¿Cómo no ver que es imposible introducir aquí una noción de generalidad cualquiera? La *Sonata* op. 111, o el *Cuarteto* op. 127, si nos introducen en lo más íntimo, y diría, en lo más sagrado de nuestra condición, ahí donde ésta se supera a sí misma en una significación a la vez evidente e informulable, no se dirigen más que a un número de seres sin duda alguna extremadamente restringido, sin que esto le quite nada a su valor precisamente universal. Hay que comprender que la universalidad se sitúa en la dimensión de la profundidad y no de la extensión" (76).

Al leer a Paul Ortegat (77), en cambio, se recibe la impresión de que el pensamiento existencial no desborda el nivel de un intimismo personalista. Lo cual no parece avenirse con la vinculación establecida por Marcel entre la reflexión, la intuición y el amor, y la íntima conexión que advierte entre la intersubjetividad y la Ontología. "Entre el amor y la inteligencia no puede haber verdadero divorcio. *Ese divorcio no se consuma sino cuando la inteligencia se degrada,* y, si se me permite esta expresión, se cerebraliza, o por supuesto cuando el amor se reduce al apetito carnal. Pero es necesario decirlo con la mayor fuerza posible: *donde el amor por una parte y la inteligencia por la otra se elevan a su más alta expresión no pueden dejar de encontrarse;* no hablamos aquí de identidad, ya que no podría haber identidad más que entre abstracciones, y la inteligencia y el amor son lo que hay de más concreto en el mundo, y a cierto nivel todos los grandes pensadores así lo han reconocido

(76) O. cit., p. 208.
(77) Cf. O. cit., p. 116.

o presentido." "El filósofo no puede contribuir a salvar al hombre de sí mismo sino denunciando implacablemente y sin descanso los estragos causados por el espíritu de abstracción. Sin duda se verá tachado de conservador, de reaccionario, quizá de fascista —cuando se sabe obligado a denunciar el fascismo como un cáncer de la democracia—. ¡Qué le importa! Esas acusaciones es la masa quien las profiere contra él, o lo que, en cada uno, no es más que un eco de la masa. Pero él sabe que es mentira, y es *contra ella y a favor de lo universal* por lo que se debe él a sí mismo dar testimonio" (78). (Notemos de paso que para comprender esta apertura a lo universal a través de la profundidad de lo concreto, es muy útil adentrarse en el significado que tienen las nociones de "Naivität" y "Pietät" en Peter Wust.)

Al criticar el "espíritu de abstracción" censuran los existencialistas *la superfetación de logicismo en el pensamiento.* La "vuelta a lo concreto" no significa el descenso a la *inmediatez infraespiritual* de lo vital, la evasión del "mundo" (Welt) hacia la segura inconsciencia del "entorno" (Umwelt), sino la *atención a los lugares donde más plenamente se revela el ser*: las realidades irreductibles a elementos amorfos. Intencionadamente habla Le Senne de lo "ideoexistencial" (79), ambigua noción

---

(78) Id., p. 212. Los subrayados son míos.

(79) Cf. *Obstacle et valeur,* Aubier, París, 1934; pp. 99-100. El pensamiento de Le Senne fue calificado por Jean Paumen de "espiritualismo existencial" (Cf. *Le spiritualisme existentiel de René Le Senne,* P. U. F., 1949; p. 5), debido a su concepto amplio de experiencia, que vincula internamente lo discursivo y lo intuitivo, lo mediato y lo inmediato, lo apriori y lo aposteriori, lo positivo y lo aparentemente negativo, lo existencial y lo ideal. (Cf. o. cit., pp. 11, 13, 14, 20, 33, 90, etc.). "La Filosofía es la descripción de la experiencia" (p. 5). "A quien pretendiese que la experiencia del ser no funda el ser de la experiencia y que ésta debe ser fundada, basta responderle que es *en el interior de la experiencia misma* donde puede ser puesta la oposición de lo ideal y lo existencial" (p. 93). "La experiencia debe ser nostalgia y aventura" (página 94). "...La experiencia es la relación de lo ideal y lo existencial" (p. 99). La noción de experiencia es paralela a la de *valor,* modo de realidad que Le Senne califica de "atmosférica, *porque no está hecha de partes;* no se encierra en contornos, sino que impregna, se difunde."

sobremanera fecunda que se deberá confrontar con la análoga jaspersiana de "envolvente", categoría aducida por primera vez en la obra, de título bien expresivo, *Vernunft und Existenz* (1935).

El Existencialismo no defiende un panactualismo existencial sin estructuras. Marcel y Heidegger reprochan duramente a Sartre su negación de las esencias. Lo que éstos pretenden es sorprender las "ideas existenciales" que informan lo real, las formas entelequiales que subyacen, como fuerzas ordenadoras e impulsoras, en el dinamismo vital-existencial como un apriori jerárquico inserto en el decurso temporal, a un nivel de dominio sobre la discursividad meramente puntual. Ortegat (80) reconoce la necesidad de un *método de integración* que sea *transsubjetivo* y *transobjetivo, metalógico* y *metaexistencial.* Pero no advierte que este método sólo será hallado cuando se estructure una sólida teoría de ese tipo de seres, desconcertantemente flexibles y sólidos a la par, que acabamos de llamar, siguiendo a Le Senne, *ideas existenciales* y que constituyen el estrato pro-

---

"...Las determinaciones pueden y deben tener, además de su naturaleza, el valor de representar atmósferas espirituales (...). El espíritu, a su vez, es la materia negada, pero esta negación es propulsiva, exaltante, y como esta propulsión puede proseguirse indefinidamente, la materia es elevada por el espíritu y con él, como el arte nos indica. En el curso de esta transformación, así como una débil cantidad de fluoresceina colora todo el agua de una gran piscina, la determinación se espiritualiza en una atmósfera sentida" (pp. 176-177). Luigi Stefanini, amparado en su sólida tendencia personalista, ha visto bien las excelencias y el riesgo que van inherentes a la posición de Le Senne: "Que el valor sea un cierto clima espiritual o un cierto tono emotivo que inviste todas las determinaciones de la existencia finita sin resolverse en ninguna; que en este sentido pueda ser llamada *atmosférica,* es decir, no compuesta de partes, y, sobre todo, *difusa como una envoltura etérea e impalpable*: de esto podemos estar plenamente convencidos, a condición solamente de que se tenga cuidado de no diluir en lo *inobjetivo* este nudo espiritual del que él brota" (Cf. *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teístico,* Padone, Cedam, 1952; p. 329). Véase el fino análisis realizado por Stefanini en el Cap. *Valeur de la singularité et singularité de la valeur,* en *Itineraires métaphysiques,* Aubier, París, 1952; páginas 39-43.

(80) O. cit., p. 117.

fundo a través del cual logran los contrastes armonía creadora. Bien sabido que sólo puede haber identidad entre abstracciones (Marcel). Lo concreto es profundo por ser complejo y armónico, sonido lleno de resonancias, claro y pleno a la vez.

Los pensadores existenciales no defienden el primado de la existencia sobre la esencia, de lo existencial sobre lo ideal, sino de lo "in-objetivo" sobre lo objetivo, o si se quiere, de la intuición arraigada en el misterio del ser sobre la intelección basada en una teoría formalista de la objetividad ("Gegenständlichkeit"). Es defecto radical de Ortegat (81) no haberse hecho cargo de esto, por querer plegar la mentalidad de estos autores a esquemas inadecuados, como sucedió a Przywara respecto a Scheler, cuyo pensamiento intenta estructurar a base del esquema "Sosein-Dasein" (82).

Es sintomático que todos los autores que se consagran al estudio de lo profundo acaben propugnando un estilo de pensar comprehensivo. Recuérdese, por ejemplo, que la "Gegensatzlehre" de R. Guardini se funda en el estudio de lo "viviente-concreto". Pero veamos más de cerca la relación existente entre lo profundo y la superación de las antinomias.

4.—Lo profundo y la superación de los esquemas espaciales "dentro-fuera", "interior-exterior"

Para ganar en concreción veamos este tema a la luz del proceso seguido por el pensamiento existencial, cuya estructura interna nos conviene precisar.

Si, al modo que hemos visto, el Existencialismo surge como un intento de salvar la crisis abierta por la disolución del hegelianismo, se comprende que sus representantes, abiertos a la vida intelectual en una época dominada autárquicamente por

---

(81) O. cit., p. 6.

(82) Heinrich Fries impugna justificadamente esta actitud. Cf. *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart,* Kerle Verlag, Heidelberg, 1942; pp. 271-372.

el Neokantismo, hayan iniciado su vida filosófica en franca dependencia de este estilo de pensamiento.

En ningún punto queda más patente el drama de esta vinculación que en la primera y más difícil obra de Marcel: el *Journal Métaphysique*. La secular disputa entre Intelectualismo y Voluntarismo hace crisis en este diario, que no es sino la descripción de un trauma de nacimiento. La parte primera es la expresión, en lenguaje neohegeliano, de los problemas suscitados en la mente filoidealista del autor por el estudio de un ámbito de realidades excepcionalmente profundas: "Los fundamentos metafísicos de la inteligibilidad religiosa" (título de su tesis inédita). El proyecto de Marcel es desconcertante: elaborar una *Metodología de las realidades religiosas* partiendo de dos principios netamente racionalistas (el de inmanencia y el de objetividad), que sitúan al sujeto en una posición de autarquía gnoseológica en virtud de la cual resulta imposible la *reciprocidad dialógica* de la vida en *amor*. La escisión de *conocimiento y amor* está operante desde las primeras páginas de esta obra (83).

a) Según el *principio de inmanencia,* el ser se reduce, *de hecho,* a la experiencia que se tiene del mismo. Lo valioso del conocimiento es la parte que el sujeto aporta, las modalidades de su actividad. He aquí el secreto del giro copernicano llevado a cabo por Kant, fruto y expresión a la par del conocimientc escindido en materia y forma (84). Tal escisión, practicada por afán de *inmediatez* (entendida al modo vital-empirista) y de

---

(83) En las notas anteriores y coetáneas al proyecto de tesis y a la redacción del *Journal Métaphysique* destacan los temas referentes a la voluntad y la libertad, la persona, el tiempo y la participación en el ser, lo inverificable y la verdad, los fundamentos metafísicos de la inteligibilidad de la persona y los hechos metapsíquicos. Cf. G. Marcel: *Fragments Philosophiques,* Nauwelaerts, Louvain, 1961, y Troisfontaines, O. cit. II, p. 422.

(84) Naturalmente, nos referimos a la interpretación de Kant usual en los primeros tiempos de Marcel. A partir de las investigaciones que van de Heimsoeth a Heidegger se subraya, como es sabido, su preocupación metafísica.

necesidad (y, por tanto, de *universalidad desarraigada-racionalista*) vació al objeto-de-conocimiento de toda densidad ontológica. Ya no podía éste, en consecuencia, fecundar al sujeto cognoscente, cuyo espíritu sólo despliega su riqueza interna en diálogo con realidades profundas. El valor del conocimiento (identificado con una *necesidad de universalidad* —Allgemeingültigkeit— o *verificabilidad* por el "Subjekt überhaupt") sólo podía provenir del sujeto, *única realidad profunda que no pudo disolver el pensamiento analítico,* ciego para leer los fenómenos de expresión y captar el poder ontológico de las realidades expresivas. Conocer *objetivamente* (en oposición a subjetivamente) vino a significar atenerse a lo universalmente verificable por cualquiera, por todo experimentador desinteresado que sepa hacerse cargo de lo universalmente válido. El sujeto que conoce lo ontológicamente depauperado es el "Denker überhaupt". De este modo, el fenómeno del conocimiento se vuelve aséptico hasta el desarraigo y la deshumanización. *El Racionalismo sufre psicosis de asepsia.*

Evidentemente, las categorías cerradas y unilaterales con que operaba el Racionalismo no podían llevar el problema de la vinculación de sujeto-objeto sino a extremismos. *La falta de una caracterización específica del objeto-de-conocimiento, provocada por el desconocimiento de la intuición de lo profundo, deja la vía expedita a los excesos racionalistas.* El sujeto impera sobre un objeto reducido a mero dato "infinitamente mediatizable" (Marcel). Y "lo otro" (das Andere, das Nicht-Ich), falto de intimidad entitativa, se reduce a *materia* de conocimiento, apoyo *amorfo* de una *in-formación* procedente del sujeto. Por afán de "pureza" metodológica se reduce el objeto a objeto-de-conocimiento, quedando despojados ambos de su *peso ontológico,* que pasa a ser considerado como una *carga irracional.* A fuerza de desencarnación y logicización, el sujeto se convierte en algo intercambiable (exigencia típica de la tarea de verificación universal), hasta abocar al anonimato del "Denker Ueberhaupt". El objeto *de por sí* no ofrece sino una especie de resistencia donde hace presa la intuición *sensible* de modo *inmediato,* para prestar apoyo a la actividad *constituyente* del sujeto, que informa lo dado *a través* (de ahí la "mediación") del

entramado categorial. *Es un proceso de mediatización.* Al conocimiento universal y necesario sólo se accede mediante el rodeo de la información categorial. El sujeto de conocimiento ya no es formalmente un ser *personal,* viviente y encarnado, sino un sujeto *universal* que unifica y da sentido a los datos de la intuición sensible. Estudiar el conocimiento será en adelante hacer la crítica de la razón *pura.* Con ello se agrava el delicado problema provocado por la escisión *sujeto-objeto. La categoría de inmediatez permanecerá durante tiempo indefinido desplazada del ámbito intelectual.*

La *Filosofía de la vida* y el *Intuicionismo* en general se ampararon en este hecho para justificar su aversión a la inteligencia. *Der Geist als Widersacher der Seele*: un título sintomático. Para evitar la temida inmersión en lo profundo, el pensamiento moderno se lanzó a una pasional campaña de Irracionalismo, que no es en el fondo sino una evasión.

b) El *principio de objetividad* afirma que la experiencia del ser se reduce, de hecho, a las estructuras lógicas de un modo de conocimiento *impersonal y universalmente verificable.* La actividad racional propiamente dicha consiste en el despliegue meramente lógico de las categorías. Lo auténtico es, pues, lo unilateral. Se impone la actitud de reserva y cautela intelectual iniciada por Descartes (85).

Entre el conocimiento y la vida media el abismo abierto por estos dos principios. Al entender la sensibilidad como un velo y no como un medio de trasmisión *inmediata* de un mensaje, se inició un proceso de retracción que convertiría a la Filosofía en una tabla de categorías compleja y vacía (Neokantismo). Al fin, dominada la Filosofía por la preocupación gnoseológica, el esquema que se impondrá en el estudio de lo real será en adelante: *Racionalismo* (objetivismo, verificabilidad, universalidad)-*Irracionalismo* (in-objetivismo, in-verificabilidad, singularidad).

---

(85) Por razones metodológicas me atengo, de momento, a la interpretación tradicional, aunque deba consignar mi simpatía hacia el nuevo giro que significa la actitud de F. Alquié y R. Lauth, representada entre nosotros por José Manzana M. de Marañón.

Lo no-verificable se convierte así de misterioso en irracional, es decir, no sólo deja de ser fuente de luz intelectual inexhausta, de hecho y de derecho, sino que es desplazado formalmente del área del conocimiento. La Filosofía queda a merced de la tensión inherente a los dilemas siguientes: o *Lógica* (conciencia en general) o *Psicología* (conciencia subjetiva); o *verificar* (conocimiento aséptico, intercomunicable) o *creer* (conocimiento por fe y participación) (86).

Conocimiento verdadero es, según esto, el conocimiento justificado por una posibilidad de verificación. (Recuérdese la noción de "experiencia posible" en Kant). El amor a la *verdad* exige la renuncia al amor *personal*, a toda *inmediatez de participación*. El conocimiento es constitutivamente una mediación de carácter impersonal, por perseguir la unidad del universal a través de la mediación de las categorías. El amor, en cambio, tiende a la inmediatez de la participación personal. Si lo individual se considera como ontológicamente vacío y, por tanto, disperso (no hay más unidad que la jerárquica), el dinamismo que impulsa al hombre a unirse a algo exterior no hará sino *dispersarlo en la multiplicidad sin calado metafísico de lo sensible*, haciendo imposible toda ascensión a la unidad de los conceptos universales. Por tiempo indefinido, la Filosofía buscará la inteligibilidad en lo universal y se cortará ascéticamente las alas para adaptarse al esquema "Ideal-Fáctico", que es fruto de un despojo.

Frente a esto, el amor pide profundidad y eternidad, es decir, peso ontológico; la mera amplitud extensiva de universales que no sean sino producto de abstracciones no despierta entusiasmo alguno en el sujeto cognoscente. Al atenerse al dilema "O Lógica o Psicología", el Racionalismo desplaza, no obstante, el amor al ámbito de lo *subjetivo*, en sentido de *arbitrario* e *incontrolable*, es decir, lo subjetivo singular y anárquico, cuya represión viene a marcar el grado de pureza del conocimiento auténtico, el conocimiento subjetivo-universal del "Denker überhaupt". Según esto, el amor viene a defender el partido del yo egoísta contra el anonimato del pensamiento universal.

---

(86) Cf. Marcel: *Journal Métaphysique*, p. 200.

El acierto del Existencialismo será delatar este equívoco, haciendo ver que el móvil del pensamiento objetivista radica en el egoísmo y la voluntad de poder, de donde se deduce que el único pensamiento generoso es el que brota a impulsos de un amor reverente que florece en piedad y crea ámbitos de intersubjetividad y comunicación. *Hasta que se ahonde, pues, en la universalidad de lo concreto-profundo, el amor no hará su entrada en la Filosofía por la puerta grande de la Teoría del Conocimiento.*

El problema —todavía no del todo zanjado— (87) que plantea la división de la razón pura en teórica y práctica revela la escisión practicada entre vida especulativa y práctica, lo ideal y lo real, el conocimiento y el amor. En el Neokantismo el saber será exclusivamente categorial. Rickert, sin embargo, como queda dicho, intentará romper en su madurez el círculo cerrado de la conciencia trascendental mediante una enérgica ampliación de la categoría de inmediatez (88).

Sea lo que fuere de la discusión acerca del carácter metafísico de la Crítica kantiana, de la cual se subrayó tendenciosamente el carácter formalista, es incuestionable que Kant respetó los límites metafísicos del conocimiento racional. Sólo más tarde se negaría a la vez la existencia de tales límites y el carácter de trascendental normatividad del juzgar, o sea, la validez absoluta de las categorías lógicas. La *validez* del conocimiento no penderá en adelante de la recta aplicación de ciertas categorías, sino de la verificación posible de las proposiciones por parte de un sujeto cualquiera (89).

De este modo, el pensamiento existencial no se enfrenta ya con el Racionalismo kantiano o el Idealismo hegeliano, sino con

---

(87) Cf. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik,* parágrafo 30.

(88) Véanse las obras citadas en la nota 126 del Cap. II.

(89) En *Homo Viator,* p. 191, da testimonio Marcel de cómo le irritaba el equívoco idealista entre el "yo empírico en general" y el "singular existente", y el uso inmoderado que se hacía en los círculos racionalistas franceses de comienzos de siglo del principio de *inmanencia.* (En lo cual alude, sin duda, a pensadores como León Brunschwicg.)

su *degeneración positivista.* Lo cual confiere importancia excepcional a las categorías: *inverificable, concreto, profundo, universal,* etc. Al término de la evasión racionalista, el "universal" se deformó en "colectivo" y el "necesario" en "repetible". ¿Puede sorprender a alguien que la oposición a Hegel se haya realizado bajo el lema de la "vuelta a lo irrepetible" (das Einmalige)? (90).

Marcel advierte que su pensamiento tendió, desde el principio, a unir lo singular y lo trascendente, en oposición a todo Idealismo impersonal e inmanentista. (91). La Lógica que Jaspers inicia, a partir sobre todo de *Vernunft und Existenz,* se funda en el concepto de *envolvente,* que significa, entre otras cosas, la vinculación esencial de existencia y trascendencia (92).

* * *

Hoy sabemos que la intención de Kant en la Crítica de la razón pura *práctica* no era otra que salvar la laguna abierta en la Crítica de la razón pura *teórica.* Se trataba de abrir una nueva vía al saber especulativo. Pero sus sucesores no vieron en su primera crítica el noble afán constructivo que en ella alienta, sino su labor de descombro. La sutil división de *razón pura teórica* y *razón pura práctica* fue traducida simplistamen-

---

(90) Véase el profundo ensayo de R. Guardini: *Der Ursprung der Denkbewegung Sören Kierkegaards.*

(91) Cf. *Homo Viator,* p. 192.

(92) Cf. *Der philosophische Glaube,* p. 18. "Puede decirse —afirma Pietro Prini— que el Existencialismo contemporáneo ha nacido de la exigencia de recuperar en la experiencia el sentido y el valor de esta originaria tensión entre la polaridad de lo íntimo y lo trascendente que la desesperación objetivista del racionalismo ha confinado en la zona del 'inverificable' abandonándola al arbitrio de las disposiciones de los conatos subjetivos. Su enérgica reacción antirracionalista se justifica en efecto, en sentido positivo, como la exigencia de una posición del *problema del ser,* en que se vinculen solidariamente el 'ser en sí' o la totalidad del ser en el cual y por el cual somos, y nuestro mismo interrogarnos en torno a él, o el 'ser que somos nosotros mismos' a través del cual nos viene dada toda forma determinada del ser." Cf. *El Existencialismo. Crítica filosófica,* p. 166.

te al esquema *método racional* (mediato, reflejo)-*Método irracional* (inmediato, irreflejo). De este modo la razón quedó enfrentada a lo que se dio en llamar *vida,* concepto romántico que retendrá durante tiempo indefinido su ambigüedad proteica. Y consiguientemente, al *método racional* se opuso el *método vital,* modo de conocimiento sin mediación racional, por vía de fusión irracional y "simpática" con el objeto, forma de asimilación intensa y oscura. Para designar de algún modo este vago procedimiento cognoscitivo se acudió a un viejo vocablo ya usado por los empiristas: "belief", "Glaube", Fe. Por fe se capta *inmediatamente lo absoluto* (93), en tanto que el saber percibe *mediatamente lo superficial.* Por oposición a la superficialidad del conocimiento racionalista, *la fe* va a significar en adelante el modo de acceso a las realidades *profundas,* religiosas y profanas.

Este giro se advierte nítidamente en Jacobi: "Es la fe quien nos hace saber que tenemos un cuerpo, y que fuera de nosotros están presentes otros cuerpos y otros seres sensibles" (94). Lo *inverificable* se trocó en *irracional,* y la razón abdicó el primado de que gozaba a favor del sentimiento, entendido como un dinamismo ciego que tiende a desbordar el círculo cerrado de la inmanencia racionalista. *La fe, como conocimiento de lo profundo inaccesible a la razón, entra así en una nefasta aproximación a un sentimiento de carácter más vital que espiritual.* Amor y conocimiento se mantienen polarmente opuestos, como en la concepción racionalista: sólo ha cambiado el acento.

---

(93) El vocablo *fe* aparece profusamente en Jaspers y A. Brunner. Personalmente, como he sugerido más atrás, pienso que está justificado su empleo, pero conviene apresurarse a delatar los equívocos que provoca. Su relación con el problema de la inmediatez resalta en estas frases de Jaspers: "La fe parece ser una *inmediatez* en oposición a todo lo que es mediatizado por el entendimiento. Fe sería una vivencia, la vivencia de lo envolvente, que me es o no me es comunicado." La fe "no es una vivencia, ni algo inmediato, sino el entrar en conocimiento del ser de modo originario, a través de la mediación de la Historia y del pensamiento." (*Der philosophische Glaube,* p. 14.)

(94) Citado por J. Hippolite en *Logique et existence* (P. U. F., 1953). página 9.

El lector no ignora la carrera de extremismos que ha tenido lugar a partir del momento crucial en que un abismo se abrió entre estas dos facultades humanas: conocimiento y amor. Recuérdese, por ejemplo, las graves derivaciones teológicas que se hicieron sentir en Alemania y Francia en la época en que Marcel iniciaba su labor filosófica (95).

Esta situación decide la trayectoria de dos pensadores apasionados por lo profundo y lo armónicamente denso y pleno: Hegel y Marcel. Por eso no toma éste actitud frente a Kant o Jacobi, sino frente a Hegel, por su voluntad de racionalidad plena (96). Muchos puntos de contacto median entre ambos pensadores: pasión de profundidad, voluntad de armonía y dialéctica, afán de reconciliación de lo finito y lo infinito, el individuo y la comunidad, el sujeto y el objeto. La separación comienza a la hora de decidirse por uno de los extremos del consabido dilema: *o conocimiento o amor*. Hegel empieza su vida intelectual acogiéndose al amor (período de Frankfurt), para acabar en un intento apasionado de explicación panlogística del Universo. Marcel parte de una concepción idealista del conocimiento, que paulatinamente desecha a favor de un realismo espiritualista y una intuición reflexiva.

En su segundo período Hegel intenta ganar la unidad de conocimiento y amor asistiendo a la *constitución* misma de la realidad. Captar un objeto es captar el modo de constitución de un sistema categorial. El filósofo se evade del círculo de la subjetividad vacía al descubrir el modo cómo el espíritu que se manifiesta en el hombre se constituye a sí mismo oponiéndose un mundo. Amor y fe pierden todo sentido concreto al no ser sujeto y objeto sino dos momentos transitorios de un espíritu indiferenciado que va tomando conciencia de sí. Lo real

---

(95) Puede observarse en las obras de otro escritor de la época, Karl Adam, una gran influencia de la corriente irracionalista, en su cautela intelectual y su desconfianza respecto a la capacidad de la razón. Cf. *Jesus Christus* (Patmos Verlag, Düsseldorf, 1946) y *Christus unser Bruder*, J. Habbel Verlag, Ratisbona, 1950 [8].

(96) Hegel no acepta sin más el simplista antiintelectualismo de Jacobi. Dios es amor, afirma Hegel, y las cosas son tanto más inteligibles cuanto más participan de la vida divina.

es reducido a lo racional, y el filósofo se abstiene de amar para no deber reconocer la personalidad de seres con peso ontológico que rompen la débil red de las nociones racionales.

El pensamiento de Marcel sigue una orientación inversa: su formación neoidealista sucumbió ante la sacudida existencial que significó para él la experiencia de la primera Gran Guerra. El contacto directo con la vida humana en sus situaciones-límite lo despertó, según confesión propia, del sueño del "pensamiento espectacular".

c) *Marcel y el problema de la inmediatez.*—Desde el principio se destaca en Marcel, en rara semejanza con Kierkegaard, una verdadera pasión por lo profundo inspirada en una tensión de esencia religiosa (97). Sin saber precisar exactamente la razón a que responde, entrevió Marcel la limitación del pensamiento racionalista, aherrojado por los principios de inmanencia y objetividad. Casi instintivamente, desde el principio del *Journal Métaphysique,* echó mano de las categorías de fe y amor, que, dada la proximidad del autor al Idealismo, llevaban necesariamente una fuerte carga antiintelectualista. Para desbordar el monismo de la reflexión objetivista que cierra al hombre al acceso a lo inverificable, Marcel se acoge a la fe, *como forma de pensamiento que se desborda a sí misma al tratar de lo profundo.* Acosada por la fe, la reflexión se convierte en intuición (98). Después de afirmar que el amor brota de lo irreductible, lo inverificable, escribe: "En este sentido quizá sea verdadero decir que sólo el amor es un conocimiento real (...), es decir, que para el amor y sólo para el amor la individualidad del amado no se dispersa, no se diluye en Dios sabe qué polvo de elementos abstractos" (99). Esta dialéctica todavía poco cla-

---

(97) "Puedo decir, creo yo, sin exageración, que todo mi esfuerzo filosófico puede definirse como algo tenso hacia la producción —empleo a disgusto este término físico— de corrientes por las cuales la vida renace en ciertas regiones del espíritu que parecían condenadas al embotamiento y como expuestas a la descomposición" (*Du Refus à l'invocation,* p. 20), cf. asimismo o. cit., 10-11, 20-22.

(98) *Journal Métaphysique,* p. 72.

(99) O. cit., p. 63.

rificada de fe, reflexión y amor indica a las claras que la primera parte del *Journal Métaphysique* está lastrada por el desequilibrio existente en el autor entre la amplitud de las intuiciones y la angostura del método.

Para moverse con holgura en la interpretación de un mundo tan ambiguo como el primer *Journal Métaphysique,* conviene dejar los conceptos en el estado de gestación en que los plasmó el autor, que no trataba de elaborar una teoría firme de lo "inverificable", sino de rebelarse contra el monocultivo racionalista de lo objetivo. Con la carga de irracionalismo que encierran, las categorías de fe, amor, participación, etc., no son sino gritos imprecisos de protesta procedentes de los *ámbitos superiores de ser,* preteridos por el Racionalismo.

Guiado por su sano instinto de esteta y humanista, entrevió Marcel, desde sus primeras actividades filosóficas, que el conocimiento objetivista desconoce la *inmediatez profunda* de las realidades superiores. Pero al no conocer otra forma de conocimiento que la racionalista, opta por afirmar la *ininteligibilidad de lo inmediato.* Sólo a medida que afiance su realismo e intuya la profundidad ontológica de lo concreto, desplegará la categoría de inmediatez todas sus virtualidades.

Lo que importa subrayar ante todo en la época crucial a que responde la primera parte de esta obra es su aversión instintiva al conocimiento "espectacular" y su propensión al compromiso ("engagement"). "Ningún proceso me parece metafísicamente más importante que aquel por el cual yo reconozco que no puedo sin contradicción pensar el absoluto como un observatorio central desde el cual sería contemplado el universo en su totalidad" (100). En la comunicación hecha por Marcel a la "Unión pour la Vérité", escrita, según confesión propia, antes de conocer la Filosofía existencial, se observa claramente que su pensamiento existencial no responde a la mera imitación de la actitud kierkegaardiana, sino a la oposición a un Neoidealismo enquistado en el dilema: "Creer o verificar" (Brunschvicg) (101). Esta alternativa displicente provocó la irritación

(100) Cf. *Du Réfus à l'invocation,* p. 8.
(101) Cf. *Du Réfus à l'invocation,* pp. 9-10.

del joven Marcel, ocupado entonces en el estudio de "los fundamentos metafísicos de la inteligibilidad religiosa". "No creo equivocarme si digo que la especie de reacción vital que provocó en otro tiempo sobre mí esta pretensión ha sido el origen de todo el desarrollo de mi pensamiento" (102).

Contra lo que pueda parecer a una mirada superficial, Marcel es, en el fondo, un servidor fiel de la razón. De ahí su drama intelectual y esa dialéctica desconcertante del *Journal Métaphysique* en que se opone apasionadamente al pensamiento *objetivista* para defender *la objetividad de la experiencia de lo profundo.* Es imposible, afirma, "pensar el absoluto como un observatorio central desde donde el universo sería contemplado en su totalidad, en lugar de ser aprehendido de modo parcial y lateral, como lo es por cada uno de nosotros *por cuanto nos envuelve y nos penetra en la misma medida en que aparece ante nosotros*" (103). En la primera parte del *Journal Métaphysique,* la inmediatez era entendida como el descenso a un modo de vinculación meramente vital. En la segunda parte la inmediatez ya no es vista en oposición a la mediación racional, sino como algo eminentemente positivo que se debe lograr en una relación de contacto con la realidad que haga posible una forma de inmediatez racional. No le interesa ya una *inmediatez de fusión indiferenciada e infrarracional,* sino la *proximidad positiva y ontológica de la presencia.*

Mi tesis consiste en afirmar que este tránsito de la inmediatez a la presencia no se realiza mediante una decisión meramente racional o dialéctica (en el sentido que tenían estos vocablos a principios de siglo), sino *a instancias de la intuición de lo superobjetivo,* cuya riqueza ontológica se traduce en amplitud de perspectiva, y resuelve *por elevación* la antinomia de cercanía y distancia. Al ahondar en la intimidad de los seres se produce en el pensamiento un giro hacia lo real capaz de romper el cerco de inmanencia que pesa sobre el conocimiento racionalista. De este modo el amor se carga de sentido racional

---

(102) O. cit., p. 10.

(103) Texto inédito de 1910-1911. Cf. Troisfontaines. O. cit. I, p. 118. Véase G. Marcel: *Fragments Philosophiques,* 1909-1914.

y el conocimiento de densidad existencial, en un común proceso de elevación que desborda a la vez el subjetivismo y el empirismo. Los diversos *niveles de inteligibilidad* que formaban la trama de la primera parte del *Journal Métaphysique* pasan a depender de los diferentes *niveles de experiencia* que se destacan en la segunda parte. Realizado al debido nivel de profundidad, el contacto inmediato con lo real concreto no sólo provoca la falta de perspectiva que caracteriza al Empirismo, sino que constituye el único medio de elevación positiva que no degenera en evasión. *La inmediatez adquiere su gama integral de valores en el clima de presencia que fundan las realidades ontológicamente profundas.*

A este respecto, el hallazgo del carácter *semi-superobjetivo* del cuerpo humano juega un papel trascendental por permitir a Marcel entrever la posibilidad de entrar en contacto inmediato-indirecto con lo insensible a través de lo sensible. Confesada o tácita, la intención más profunda de Marcel es sorprender el momento decisivo en que la *adherencia existencial* se transforma en *presencia,* y la descripción fenomenológica de la *inmediatez* vivida aboca a una Fenomenología espiritual o estudio de los *fenómenos intersubjetivos.* En la primera parte del *Journal Métaphysique* lo inmediato era mero punto de partida de la dialéctica formal. A partir de la segunda es la estación término de un espíritu encarnado que debe buscar la elevación en la profundidad.

Conocimiento y fe, conocimiento y amor, lejos de constituir un dilema, serán en adelante la expresión tensionada de un modo eminente de acceso a lo real. Lo cual nos indica que al impugnar Marcel la alienación objetivista no pretende llevar a cabo una reivindicación de lo sentimental frente a lo intelectual, sino destacar la importancia filosófica de las realidades cuya densidad ontológica sólo se revela a un pensamiento comprometido. No trata la crítica marceliana del objetivismo de impugnar el despego afectivo de éste por lo que tiene de desamor, como actitud moral, sino lo que implica de *técnica de minimización ontológica y alejamiento de lo real,* dirigida a transformar la *distancia de perspectiva* que funda el conoci-

miento en *distancia de desarraigo*. Ante las múltiples antinomias planteadas por la captación experiencial de lo profundo, que el conocimiento objetivista no hace sino exacerbar, Marcel se consagra a una tarea de conciliación por vía jerárquica. ¿Será acaso la última palabra de la Filosofía la exaltación dramática de la ruptura ontológica que alienta en las paradojas del saber objetivista? ¿No habremos de ver, más bien, en esa polaridad la expresión de un "más allá" (un "au delà", "Ein Uber-sich-hinaus") (104) que se da en relación dialéctico-jerárquica con lo objetivo?

* * *

La crítica de la objetividad no hace sino dejar constancia, en forma negativa, del modo como se hacen cargo los pensadores existenciales de la existencia del ser "in-objetivo". Lo decisivo será ver cuándo y bajo qué condiciones cesa la objetividad de ser "la tumba de la existencia y se hace consonante con ella" (105). Pues no se trata de subrayar el fracaso del pensamiento objetivista, sino de precisar el sentido original de lo que Jaspers llama, con expresión equívoca, "objetividad metafísica" o cifra (106).

La crítica del saber objetivista viene decidida directamente por el estudio de las diversas formas de inmediatez o, si se prefiere, por el análisis de los diferentes niveles entitativos a que se dan los objetos-de-conocimiento. Al principio el término "existencia" no significa sino un grado mínimo de realidad, algo real indiferenciado que se opone a la irrealidad objetivista: más que a una realidad concreta, alude a un "índice existencial". Posteriormente este vocablo se carga de "peso ontológico" y de sentido trascendente. Lo "metaproblemático" se convierte decididamente en "misterioso". Pero *a los diferentes conceptos de existencia responden diversas formas de inmediatez*, y *éstas exigen modos correspondientes de reflexión que marcan, a su*

(104) *Fragments philosophiques*, 1909-1914, pp. 92-93.
(105) Ricoeur, o cit., p. 45.
(106) Jaspers: *Philosophie II*, p. 129.

vez, los diferentes niveles a que se desarrolla la crítica de la objetividad. Cuando descubre Marcel (segunda parte del *Journal Métaphysique*) la inmediatez del sentir, que revela el "sentido carnal del mundo", critica el saber objetivo debido al *desarraigo* que implica su carácter *impersonal.* Al elevarse el concepto de inmediatez a la condición de presencia superobjetiva en amor, la deficiencia del saber objetivo que salta a la vista es su *fría actitud de despego y ausencia* (107). Una vez que esta presencia de las realidades superiores se convierte de mero signo de "pesanteur terrienne" (108) en lugar de revelación del ser, el desarraigo del saber objetivista toma el matiz de *laicización* o pérdida de lo que Claudel llamaba "poids supérieur" (109).

El compromiso del pensamiento arraigado entraña una participación de alto estilo en la realidad *diferenciada* y *estructurada.* Lo que aquí se intenta es, en definitiva, dar una elevación tal al dualismo sujeto-objeto, que la distancia florezca en el seno de una participación que no es sino una forma de piedad o amor reverente. De este modo, el concepto de concreto se adensa, el de universal se carga de peso ontológico y el de ser se vincula estrechamente al de valor. La lectura del *Journal Métaphysique* nos depara la emoción de contemplar la marcha de una mente extraordinariamente flexible a través de un campo minado de paradojas, a impulsos de una gran intuición.

Salvar la distancia del sujeto al objeto, ganar la inmediatez del objeto a un nivel específicamente humano: he ahí la ilusión que subtiende la labor toda de Marcel. Lo decisivo es, pues, hallar un modo plenamente humano de participación, categoría realista que implica una inversión del ethos formalista y constructivista del Racionalismo y el Idealismo.

Para destacar la insuficiencia del método racionalista cuyo

---

(107) Cf. *Du Réfus à l'invocation,* p. 48.

(108) Ricoeur: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* p. 57.

(109) De ahí la diferente interpretación del conocimiento objetivista en los dos textos marcelianos, que podríamos considerar, con Ricoeur (obra citada, página 52), como sus dos manifiestos metodológicos: *Existence et Objectivité* (Apéndice del *Journal Métaphysique*) y *Position et approches concrètes du mystère ontologique.*

principio de objetividad mantenía en pie la escisión sujeto-objeto, Marcel insiste desde el principio —impulsado más por la fuerza inicial de un proyecto que por la luz de una conclusión— en la necesidad de acogerse a un tipo de experiencia que sea una especie de "*participación inobjetivable* del pensamiento al ser".

El Racionalismo debe, sin duda, su buen éxito a la fuerza que emana de la correlación establecida entre *profundidad* y *mediación-a-través-del-universal.* Nada más urgente en la actualidad que estudiar *en concreto lo singular profundo* por amor a la *trascendencia.* Por eso ya en sus primeros tiempos escribía Marcel: "Todo confluye a la noción de lo inverificable, al problema de saber cómo un inverificable puede no ser ficticio." "La fe en cierto sentido es más que un acto inmanente por ser el punto final de una dialéctica orientada toda ella hacia la trascendencia."

Participación, inobjetividad, inmediatez: tres categorías cuya recta comprensión decide el futuro del pensamiento de Marcel. *La participación exige inmediatez al nivel de lo superobjetivo* (110). Pese a su ambigüedad y sutileza, el pensamiento de Marcel se torna transparente si es visto como un intento de resolver el problema de la vinculación sujeto-objeto a través de una Lógica Integral que haga plena justicia a la nobleza ontológica del ser.

La lección que se desprende de este proceso intelectual erizado de dificultades es particularmente sobrecogedora, porque nos pone ante los ojos *el poder misterioso de lo profundo, que dirige ocultamente el destino de todo pensador que se abre sinceramente a las exigencias de lo real.* Encierra gran importancia al respecto un testimonio reciente de Marcel. No sin dificultad concedió permiso para editar sus notas inéditas de los años 1909-1914, y cuando su editor le pidió unas palabras de epílogo su primer movimiento fue de negativa. Pero una visita hecha a Marcel Legant le hizo cambiar de actitud, por traerle

---

(110) Desde esta perspectiva se comprenden fácilmente las dificultades insuperables en que se ven, a menudo, envueltos los pensadores dialécticos actuales.

a la memoria la profunda conmoción espiritual que años atrás le había producido su primer encuentro con este hombre, "uno de los testigos de Dios más auténticos" que le ha sido dado conocer en el curso de su vida. Es el caso que al experimentar encarnada en este espíritu extraordinario la presencia de Dios, Marcel había recibido una "sorprendente confirmación de la seguridad existencial en torno a la cual gravitan estos escritos". En ellos había hablado, cuando todavía no era creyente, del "carácter irrecusable que tiene la fe allí donde es perfectamente auténtica". "En esto reside, a mi parecer —comenta Marcel—, la *paradoja* que confiere a estos textos un cierto interés y que permite considerarlos como *existenciales avant la lettre,* aunque la palabra no figure todavía en ningún lugar de estos ensayos." "Si se me interroga —agrega— acerca de las circunstancias en que se me impuso esta seguridad, muy misteriosa al fin y al cabo, creo poder afirmar que es a través de la *música,* y especialmente de las cantatas y Pasiones de Bach, como se ha comunicado a la par a mi corazón y a mi espíritu, sin que haya sentido yo entonces en modo alguno la necesidad de interrogarme acerca del modo como se realizaba esta meditación. Mi atención era entonces como arrastrada por la realidad cuyo testimonio me era así ofrecido." Y concluye con estas palabras que corroboran el sentido general de todo mi trabajo: "Aquí resalta de nuevo el carácter inevitablemente espiral de la marcha intelectual que es una de las constantes de mi espíritu" (111).

d) Trascender, operación fundamental en Jaspers.—Para quien parte en su filosofar, como Jaspers, de la intuición de las realidades superobjetivas, pero considera la percepción objetiva como medio expresivo y ámbito vital (Raum) del conocer, el problema de la Lógica filosófica se resume en el de *trascender*: saber llegar, a través de lo objetivo, al trasfondo que en él alienta. ¿Qué forma singular de conocimiento es ésta, que toma por *objeto* lo *no-objetivo?* Trascender significa *abrirse al vértigo* de lo flexible, lo indeterminado y falto de contenido

(111) Cf. *Fragments philosophiques,* 1909-1914, pp. 115-116.

(inhaltlos). ¿Se trata de un movimiento purista de desarraigo, o del ascenso a un plano de realidades ónticamente más densas y, por tanto, más libres?

Hay en la Historia de la Filosofía una tensión renovada hacia la "pureza" de lo formal, que puede responder a afán de evasión o a voluntad de participación plena en el ser. Si se toma como modélica la realidad empírico-fáctica (112), apenas se podrá resistir a la tentación de considerar la flexibilidad y elasticidad entitativas como privilegio del ente que, en contraposición a lo "real", fue denominado "ideal". Pero si antes de arriesgarse a establecer criterios axiológicos se entrega el pensador al estudio imparcial del ser en toda su riqueza, llegará, sin duda, a la luminosa conclusión de que la realidad es tanto más flexible cuanto más densa. La movilidad y amplitud de lo real indican nobleza entitativa. Estamos ante una cuestión jerárquica que no depende de artificios lógicos, meras manipulaciones de la razón con lo real amorfo, sino de la profundidad ontológica de los entes. Sin trascendencia no puede darse el conocimiento; es decir, sin la distancia de perspectiva que proporciona la elevación sobre lo meramente empírico no es posible el despliegue dinámico del pensamiento, que se mueve en amplios campos de realidad. Aun no pudiendo ni debiendo desentenderse de lo real-concreto, como ser en situación que es, el hombre, para pensar, debe retrotraerse —*expresión jerárquica más que espacial*— a un nivel de realidades ontológicamente muy flexibles. El pensamiento humano se da en trance de trascendencia; por eso es expresivo el lenguaje y orienta al hombre a través de la *multiplicidad absorbente* de las cosas. La trascendencia libera al hombre de la embriaguez de lo sensible inmediato, que lo fusiona en lo real-disperso y lo diluye. *Pensar es evadirse de lo real dominándolo por vía de profundidad.*

El drama del Existencialismo consiste en querer desahogar esta tensión específicamente humana hacia lo profundo por los cauces de un pensamiento demasiado ligado a los procedimien-

---

(112) Téngase en cuenta el matiz peyorativo que encierra el adjetivo "faktisch" en la literatura filosófica alemana.

tos discursivos del método científico. Se echa de ver claramente en el planteamiento que hacen Dufrenne y Ricoeur del problema del trascender en Jaspers:

> "Debemos definir en primer lugar el obstáculo que el pensamiento encuentra y debe trascender: se trata de la objetividad constituída por las primeras determinaciones del ser, de suerte que éste se presenta *en primer lugar* como objetivo. Una vez que hayamos mostrado el primado de que goza la objetividad ante un pensamiento todavía ingenuo, veremos cómo puede el pensamiento superarlo, y en esto consistirá propiamente el trascender. Pero ya desde ahora presentimos las dificultades que nos esperan. ¿A qué se reduce un pensamiento que, para superar la objetividad, prescinde de todo objeto? ¿No llegará a extenuarse y perderse *a fuerza de pureza?* De este modo habremos de decir, en tercer lugar, que la objetividad nunca es superada de modo integral, porque *formas más sutiles* de objetividad vienen a sustituir a las *formas más inmediatas,* y así el movimiento trascendente no puede llegar nunca a su fin" (113).

La tensa ambigüedad de las obras de Jaspers, sus antinomias y contrastes, responden en gran parte a la primacía, callada o expresa, que se concede en ellas al conocimiento objetivo, como si el conocimiento trascendente fuese un fenómeno posterior y secundario. Y aquí se impone advertir que Jaspers partió, ya en un principio, de la intuición de la "inobjetividad" del ser, pero sus prejuicios anti-objetivistas, de origen kantiano, le impidieron elevar a categoría metodológica su experiencia personal.

La intuición de lo "inobjetivo" como punto de partida

La crítica jaspersiana del Objetivismo no es sino un reproche de falta de espíritu trascendente hecho desde la trascendencia para que lo entiendan quienes hayan realizado alguna

---

(113) O. cit., pp. 33-34.

vez la experiencia del trascender. No se puede afirmar la necesidad de trascender, ni criticar la inercia del pensamiento inmanentista, sino *desde la experiencia de la realidad trascendente.* Toda crítica constructiva debe apoyarse en una posición firme. El lector de Jaspers ha de situarse, desde el primer momento, en su misma perspectiva, pues "cuanto más decidida está una corriente filosófica por una intuición central, menos se puede comprender desde fuera" (114). El lector, advierte Jaspers con frecuencia, debe "saber ya de qué se trata".

La obra toda de Jaspers no es sino el esfuerzo racional por esclarecer y estructurar la intuición originaria que tuvo de la "inobjetividad" del ser a través de su experiencia personal y al contacto, sobre todo, de la obra de Kant y las figuras de Kierkegaard y Nietzsche (115). Desde joven sintió predilección por las llamadas Ciencias del Espíritu, y una vez encaminado por la Medicina, después de haberse iniciado en Derecho, se especializó en la rama más afín a la Filosofía: la Psiquiatría. Sus trabajos de Psicología revelan una decidida orientación hacia la Fenomenología "comprehensiva".

La obra de Kant dejó honda huella en el espíritu abierto del joven Jaspers, que más tarde le llamará "el filósofo por antonomasia", no en atención, sin duda, a la Estética y Analítica trascendentales, sino a la nostalgia metafísica que alienta en los Prolegómenos y en la Dialéctica Trascendental.

Kierkegaard y Nietzsche, con su obstinada entrega al vértigo de la soledad metafísica, expuestos al escándalo del desarraigo, "como un abeto al borde del abismo" y corriendo el riesgo supremo de la "excepción" en su propia existencia, no por pose literaria, sino por exigencias de su personalidad íntima, han encarnado el caso límite de oposición al objetivismo en uso. Ellos y Hegel son los polos dialécticos entre los que se moverá en adelante el drama del pensamiento existencial. Hay que filosofar, dice Jaspers, con los ojos en la excepción, sin ser la excepción. Al convertirse en ejemplos sin imitación posible, dejándose devorar por la soledad de un individualismo in-

---

(114) Cf. Dufrenne-Ricoeur, o. cit., p. 19.
(115) Cf. *Vernunft und Existenz,* cap. I.

humano que arrancó a su pluma desgarradores acentos, Kierkegaard y Nietzsche despertaron a los Existencialistas del sueño del objetivismo "espectacular" (Marcel).

En *Psychologie der Weltanschauungen* hizo Jaspers la crucial experiencia de intentar ver el mundo desde lejos ("con mirada de Sirio") teniendo Kierkegaard a la vista. Responde esta obra a una situación crítica del pensamiento europeo, desorientado al hacer crisis la mentalidad racionalista (116). De ahí que, aun no siendo plenamente filosófica, contenga en germen las grandes obras posteriores. "Philosophie entspringt einer Grundverfassung. Substantiell ist der Anfang schon das Ganze" (117). El camino filosófico de Jaspers parte, según confesión propia, de una lección universitaria publicada en 1919 bajo el título que llevaría más tarde la obra últimamente citada (118).

En época de profunda crisis, vacilante la fe en el Racionalismo, el Jaspers científico acude a la Filosofía. Le impresionó advertir que más allá de lo empírico y concreto, lo lógico y universalmente válido hay algo que alienta en todos los pensadores e inspira sus respectivas actitudes: he ahí el problema de la "Weltanschauung". Decididamente, a Jaspers le preocupaba el contenido filosófico, y orientaba instintivamente su atención hacia los profetas de lo supraempírico. "No pensaba en otra cosa —confiesa él mismo— sino en el auténtico ser del hombre" (119). La variedad de actitudes (Einstellungen) de los diversos pensadores es un signo de la libertad del hombre frente a la rígida monotonía del animal. *Estudiar al hombre objetivamente con mirada "inobjetiva"*: he ahí el intento, nunca claramente revelado, de la *Psychologie der Weltanschauungen* (120).

Jaspers distinguía por entonces entre Psicología y "Filosofía profética". "Esa distinción marca el sentido de mi filosofar hasta hoy" (121). Si la Psicología era considerada como algo in-

---

(116) Cf. *Vorwort zur vierten Auflage,* p. VIII.
(117) O. cit., p. VIII.
(118) O. cit., p. IX.
(119) O. cit., p. X.
(120) Ibídem.
(121) Ibídem.

comprometido, la Filosofía profética debía dirigirse a la libertad, pero no de modo violento, sino por vía de sugerencia y apelación (122).

Esta distinción parece, sin embargo, justificar la difundida idea de que esta obra responde al espíritu objetivista de la época pre-existencial del autor. Pero, bien vistas las cosas, se observa que no es tan objetivista como el mismo Jaspers creía en la época en que la escribió (123). Al iniciar su composición, la concibió como un elenco de "Weltanschauungen", de las cuales la Filosofía profética debía ser la única verdadera. Pero más tarde se percató de la inviabilidad de este supuesto, que haría de la Filosofía profética una especie de "Religionersatz". De este modo llegó al concepto de Filosofía que llegaría a imponerse en el pensamiento existencial, es decir, la Filosofía como apelación a la autenticidad por la fidelidad a lo "inobjetivo". Esta indecisión de Jaspers de considerar su obra como una revisión objetivista de "Weltanschauungen" dio pie a la falsa interpretación de la misma que se fue transmitiendo de libro en libro (124).

Lo que Jaspers intentaba subrayar a través de las descripciones parciales de las diferentes Weltanschauungen era el ámbito de libertad del que parten esos diversos estilos de pensar, que vienen a ser algo *apriori* respecto a las teorías concretas sostenidas por cada pensador. Este campo ambiguo de lo que podríamos llamar *apriori estilístico* es en el que se mueve este autor con preferencia. De ahí los malentendidos de que fue objeto por parte de quienes no prestan atensión sino a los de-

---

(122) O. cit., p. XI.

(123) Hablando de la *Filosofía auténtica,* escribe: "Mit meiner Weltanschauungspsychologie stand ich naiv schon in ihrer Verwirklichung, ohne klar zu wissen, was ich tat" (o. cit., p. XI).

Basta leer entre líneas el Indice de esta obra para adivinar, a través de sus espléndidos y frondosos análisis, una profunda preocupación por lo que más tarde denominará "Ungegenständlich". Véase, por ejemplo, el cap. I: *Die Einstellungen.* A) *Gegenständliche Einstellungen.* B) *Selbstreflektierte Einstellungen.* C) *Die enthusiastische Einstellung.* Es sintomática la amplitud concedida al estudio de Kierkegaard (pp. 419 y siguientes).

(124) Cf. o. cit., p. XI.

talles doctrinales, que aquí no juegan sino un papel secundario (125).

El modo típico de ser del hombre, como algo in-objetivo, es lo que Jaspers quería destacar: "Das nirgends greifbare Ganze des Wahrseins im Menschsein ist das Thema" (126). En el fondo, su actitud es más "comprometida" que "espectacular". Por eso desborda el ámbito de lo estrictamente psicológico, tema de su misión docente, en dirección al "Todo" (127). En el prólogo a la cuarta edición del año 1954, del que están tomadas las citas precedentes, indica con toda nitidez que, a pesar de la pretensión de "imparcialidad espectacular" con que fue escrita años antes la obra, sus descripciones no intentan dejar constancia de un mosaico de estilos y actitudes humanas, sino "cerciorarse de las posibilidades propias, y poner en claro el amplio ámbito en el que tienen lugar las decisiones existenciales" (128). Este carácter "engagé" del estudio "se hace sentir al lector al hilo de la lectura".

Inequívocamente resalta en esta obra de juventud el amplio aliento que procede de los ámbitos de ser que más tarde llamaría el autor "inobjetivos". La tensión imprecisa, pero firme, de plenitud y de trascendencia, la pasión incontenida de libertad y decisión que caracteriza al pensamiento existencial subyace en estas páginas serenas y sistemáticas. "Cierto que no se dice al lector lo que es verdadero, pero se le sugiere lo que puede llevarlo a decisiones. En todo lo que se expone de modo intuitivo-intelectual a lo largo del libro alienta una profunda tensión. Pues (...) no son sin más 'concepciones del mundo' a elegir lo que constituye el tema, sino la orientación que se da en ellas hacia la totalidad siempre inaccesible de lo que hay de verdadero en el hombre. Mi interés no se dirigía al aspecto meramente psicológico de las concepciones del mundo, sino a lo que de filosófico late en el carácter de verdad de las mismas" (129).

---

(125) Ibídem.
(126) O. cit., p. XII.
(127) Ibídem.
(128) O. cit., p. XI.
(129) O. cit., p. XI-XII.

Ansioso de superar el estilo meramente científico sin caer en la "Filosofía profética", Jaspers inició, sin saberlo, su arriesganda marcha por la "angosta vereda" de la Filosofía existencial, al tiempo que cumplía su función docente respecto a la Psicología. Su filosofar consistía en una tácita emoción inédita, aplicada a viejos temas cotidianos. Pero lo que entonces fue realizado con espontaneidad de espectador imparcial es visto a la distancia de casi medio siglo como una reacción existencial y "comprometida" frente a la realidad humana.

Jaspers juzgaba las Weltanschauungen como algo parcial, incapaz de dar la verdad única. Por eso las situó en el marco de la Psicología, pues la Filosofía, a su juicio, debía ser *profética* y ofrecer una concepción integral de la verdad. Más adelante se hará cargo de que la Filosofía no es ni profética ni "weltanschaulich", y ante el ejemplo y la doctrina de Kierkegaard hará el descubrimiento decisivo de que la *profundidad va ligada a la estrechez de la visión del mundo* (130).

El concepto kierkegaardiano de "Einzelner", universal en su profundidad y concreción, le inspirará un modo de filosofar que vincule la densidad ontológica de lo concreto y la flexibilidad lógica de las "Ideen". Frente a la pretensión de claridad intelectual agostadora del Racionalismo, en todas sus formas, Jaspers se acoge a la opacidad misteriosa de lo concreto viviente. La pasional vibración de Kierkegaard ante lo "subjetivo" le había revelado la fragilidad de la sugestión racionalista. Y esta reacción está patente en *Psychologie der Weltanschauungen* (131), donde surge ya la distinción —que consagrará su gran obra "Philosophie"— entre "Bezeichnen" (en "Philosophie" dirá *Verstehen*) y "Offenbarwerden" (en "Philosophie" preferirá el término Erhellen).

Trascender hacia lo "envolvente"

Como acabamos de ver, Jaspers inicia su vida filosófica haciendo un agudo análisis de los diversos estilos de Weltanschau-

(130) Cf. Wahl: *La pensée de l'existence.*
(131) Cf., pp. 418-419.

ungen o "concepciones del mundo", expresión que alude, en todo tiempo, a la relación del hombre con las capas más *profundas* del ser. Aborda a continuación, en una obra de amplias proporciones, la crítica del saber objetivista, la descripción del modo de ser humano —Existenz—, y la defensa del trascender (132). Pero un concepto excesivamente negativo de lo "inobjetivo" pone a este pensamiento existencial en peligro de convertirse en una Filosofía intimista. Jaspers aborda este problema en *Vernunft und Existenz* (1935), iniciando un período de honda preocupación por los problemas lógicos, que culmina en la voluminosa obra *Von der Wahrheit* (1947). El hombre se arriesga a trascender hacia la nada-de-lo-objetivo, para ganar la plenitud de lo "envolvente". Lo envolvente es el fundamento (Grund) de toda objetividad. Más que de conocimiento, procede hablar de "fe". Es el mensaje de la densa obra *Der philosophische Glaube* (1954).

De lo in-objetivo a lo envolvente, podría ser el lema para un estudio del proceso seguido por el pensamiento inquieto, siempre vivaz y extraordinariamente sutil, pero en definitiva, inmaturo de Karl Jaspers. Pues, ¿quién sabría precisar la relación que media entre la razón (Vernunft) y la existencia (Existenz), lo inobjetivo (Ungegenständlich) y lo envolvente (Umgreifende), lo objetivo y lo inverificable, el saber y el creer? (133).

Algo, sin embargo, podemos afirmar con toda decisión. A través de la obra de Jaspers se ha hecho una constatación trascendental, es, a saber, que la realidad encierra infinitamente más variedad y riqueza de lo que ha pretendido una tradición

---

(132) Cf. *Philosophie* I, II, III, 1932.

(133) Véase, por ejemplo, el interesante capítulo: *Transzendieren zum Umgreifenden und Objektivierung des Umgreifenden (Von der Wahrheit,* pp. 152-161). El intento benemérito que hace aquí Jaspers de vincular lo objetivo a lo envolvente se ve entorpecido por su concepción excesivamente *espacial* —digamos, más genéricamente, *objetivista,* empirista— de lo objetivo. Cf. Armbruster, o. cit., p. 76. Nota 47, y H. Knittermeyer: *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart,* Wien, 1952, p. 329.

multisecular, y exige, por tanto, para ser conocido, una revisión radical de categorías y de actitudes.

Esta ampliación del fenómeno cognoscitivo puede hacer posible una fundamentación de la Metafísica a la altura de los tiempos, si se dispone de una concepción lo suficientemente amplia y estructurada de la categoría de "objeto" (Gegenstand, Objekt). La posibilidad de una Metafísica racional y *objetiva,* —en el sentido tradicional— que una la elasticidad de las "Ideen" a la profundidad realista del "faktisches Sein", corre suerte pareja con el problema de la lógica existencial: ¿Puede pensarse lo inobjetivo? ¿Es lo envolvente un *objeto* riguroso de pensamiento? ¿Cómo puede trascender hacia lo no-objetivo el ser-que-está-en-un-mundo-de-objetos?

La Filosofía de Jaspers nos sitúa, con una radicalidad admirable, en el vértice de la problemática actual.

5.—Lo profundo y la inmediatez en la relación sujeto-objeto

En el Existencialismo, el problema secular que plantea la unificación de sujeto y objeto se inscribe en la tensión existencial hacia la trascendencia, *trascendencia analéctica* de la que el descenso a lo vital no es sino una defección y una caricatura. La tarea consiste, pues, en desbordar, por lo que al proceso del conocimiento toca, el esquema materia-forma y las categorías espacio-temporales que fundan distancia. Para ello debe recobrar *el objeto* su plenitud de densidad ontológica (134)., volver a ostentar *la inmediatez* toda su gama de significados, y poseer *el conocimiento* su sentido pleno de acto humano de trascendencia en distensión creadora.

Si se abre un abismo entre sujeto y objeto, al reducir "lo dado" a algo vacío "infinitamente mediatizable" (Marcel), no es posible unirlos en un *vínculo creador en diálogo de presencia.*

---

(134) Para anular la distinción del *en mí* y el *ante mí,* de *sujeto* y *objeto,* recurre Marcel al misterio. Cf. Prini: *Gabriel Marcel e la Metodologia dell'inverificabile,* p. 179.

Dado caso que el conocimiento dice a la par *distancia de perspectiva* y *cierta forma de vinculación,* deben ser explicadas estas categorías de modo que no haya contradicción alguna, para *no encallar en el terreno blando de las antinomias y dilemas mediocres.* En las paradojas se hunde el pensamiento débil, que no logra hacer pie y se envara. El pensamiento analéctico, por el contrario, se afirma en ellas, al entender las contradicciones como contrastes (Gegensätze) y lograr así una unión tensa y extraordinariamente flexible de lo real. Por eso pudo Jean-Pierre Bagot estructurar la trayectoria de Marcel conforme al esquema conocimiento-amor, binomio que puede encerrar los más diversos valores: desde una *alternativa dilemática* hasta la más estrecha *vinculación analéctica.*

De ahí la importancia creciente de esas realidades ambiguas que actúan como de gozne entre los extremos de los dualismos del pensamiento racionalista, incapaz de moverse a no ser entre conceptos unívocos. A esto responde la preocupación insistente de Marcel por el problema del cuerpo, de la sensación, de la "presencia sin mensaje" de las cosas. Pues para desbordar la diversidad sujeto-objeto no basta unir diversas modalidades —intelectuales y sensibles— de nuestra forma de captación de lo singular, que sería mantenerse fielmente sumisos al esquema materia y forma, entendida la materia como algo *vacío,* y la forma como algo *puesto* por el sujeto. Hay que cambiar de registro y partir de una atmósfera de *vinculación superior,* la de un objeto que es *superobjeto* con un sujeto que no es meramente no-objetivo, sino *superobjetivo* (135). Se impone superar

---

(135) Acerca de la forma *específicamente metafísica* de "universalidad" y "necesidad" pueden verse valiosas precisiones en la obra de Badi Kasm: *L'idée de preuve en Métaphysique.* ¿De dónde arranca la "necesidad" metafísica de los juicios de existencia? Es la pregunta que inspira todos los estudios críticos del conocimiento. Véanse las amplias recensiones que hace Georges Van Riet de diversas obras en sus trabajos *L'epistémologie thomiste* (Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain, 1946); *Problèmes d'épistémologie* (Publications Univ. de Louvain, 1960). En concreto sería muy útil la lectura atenta de los capítulos V y VIII (*La notion d'être et les jugements d'existence, Apparence et Objectivité*) de la obra de M. D. Roland-Gosselin, O. P.: *Essai d'une*

la vacilación e imprecisión idealista en la caracterización de sujeto y objeto mediante un análisis de la profundidad entitativa de los objetos-de-conocimiento.

En términos racionalistas el problema actual se condensa en esta forma: "Creer o verificar, la alternativa es ineludible" (Leo Brunschvicg (136). Es decir: o *Lógica o Psicología* (137). La *Philosophie de l'esprit,* por el contrario, disuelve el dilema, y busca la solución en una actitud integradora: "Creer y verificar". "Creer y verificar no son antinómicos, sino sólo asimétricos" (Pietro Prini) (138).

No puede enfrentarse, pues, el conocimiento por fe al pensamiento objetivista de lo verificable, como intentó Kant en su obra *Die Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* La solución consiste, más bien, en captar lo profundo por vía de expresión, que es un modo superior de verificabilidad. Verificable sólo es lo objetivo, "lo que se impone inmediatamente a todos" (139). Inverificable es la "objetividad superior de lo que no se percibe, pero es necesario al pensamiento para comprenderlo todo" (Hamelin (140). Lo que aquí está en juego es lo profundo y la correspondiente teoría *analógica* de la verificación. *La riqueza del objeto-de-conocimiento rompe la angostura de los métodos artificiosamente unilaterales.*

Por eso inicia Marcel su labor incrustando *la fe* (conocimiento por vía de participación y amor) en el entramado lógico del

---

étude critique de la connaissance (París, Vrin, 1932; pp. 102-113; 148-162). Ampliaré estos puntos de vista en el parágrafo *Lo profundo y la objetividad del juicio de existencia.*

(136) *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidental,* P. U. F., París, 2 vol., 1927, p. 785.

(137) Cf. Marcel: *Journal Métaphysique,* p. 200.

(138) Cf. *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile,* pp. 3, 22.

(139) A. Sesmat: *Dialectique, Hamelin et la Philosophie chrétienne,* Bloud and Gay 1955, p. 27.

(140) Cf. Sesmat, o. cit., p. 38. Sobre el concepto de "inverificabilidad" véase Badi Kasm: *L'idée de preuve en Métaphysique,* pp. 128-145. Pietro Prini: O. cit., y *Existencialismo,* Edit. Miracle, Barcelona, 1957, páginas 155-166; *El Existencialismo. Crítica Filosófica,* Edit. Escelicer, Madrid, 1958; pp. 163-186.

conocimiento. Lo cual, evidentemente, causa sorpresa y desazón; pero no por reducirse a un arbitrario *Deus ex machina,* sino por ser algo demasiado denso para un ambiente excesivamente enrarecido. El fundamento de esta incrustación debe ser buscado en el objeto-de-conocimiento. Estamos ante el grave problema de la *objetivación.* Si ésta es realizada por el "Denker überhaupt" con sus categorías formalistas, no se ve de donde recibe el objeto la profundidad que requiere para justificar la movilización de ese elemento tan extraño a una mentalidad racionalista como es el *conocimiento por fe.*

Se comprende de este modo la intensidad e insistencia con que impugna Marcel los principios de inmanencia y objetividad, que superficializan el objeto de conocimiento y le roban "intimidad", por adaptar el proceso cognoscitivo al esquema *materia y forma,* tomado en su sentido más superficial. En sus primeros escritos solía afirmar que *lo dado* carece de profundidad. Pero, a medida que fue abriendo los ojos a la personalidad —intimidad, profundidad— de los seres superiores, la riqueza interna de "lo dado" se impuso a igual ritmo ante su mente. La marcha de Marcel hacia el realismo corre paralela al descubrimiento del carácter "in-objetivo" —inverificable— de los estratos más nobles de lo real. Al ser profundo y estar dotado de intimidad, irreductible y original (ur-sprunghaft), lo "inobjetivo" goza de autonomía respecto a la información categorial del sujeto. —*Falla el principio de inmanencia*— Al ser irreductible a elementos cuantitativos, amorfos, no es verificable por cualquier sujeto, a no ser en sus estratos inferiores. El conocimiento de lo íntimo se realiza por vía de presencia, y ésta implica una revelación *libre*: todo intento de coacción diluye la atmósfera de confianza y apertura que hace posible la comunicación dialógica —*Falla el principio de objetividad*—. Sólo lo superficial es "coactivamente escible", "zwingend wissbar" (Jaspers), pues la "universalidad" y "necesidad" de lo "verificable por cualquiera" se compra al precio de la profundidad (141). El

---

(141) "Hasta ahora —afirmaba en 1929 E. Le Roy—, realidad concreta y necesidad inteligible han sido mantenidas *a distancia;* se ha intentado o bien hacer de ellas dos trampolines simultáneos, o bien

problema actual de la inmediatez y la objetividad del conocimiento pende, pues, de la actitud ante lo profundo (142). Si se pretende, por el contrario, anclar la necesidad del conocimiento en la universalidad y obligatoriedad (Zwingendheit) masiva del asentimiento subjetivo, el universal degenera en *colectivo* y lo necesario en *repetible*. Lo urgente es destacar, como hace Urs von Balthasar, la "universalidad de lo irrepetible" (143). No sin una intención de largo alcance parten los pensadores existenciales de la vinculación de lo singular y lo trascendente.

Aquí aflora la trascendencia de las categorías *inmediatez* y *mediación*. Si se entiende, por una parte, la singular como algo *inmediato* —en el sentido de no-necesario, superficial e in-tras-

---

tomar impulso sobre el uno para alcanzar el otro; y tal fue, sin duda, la causa del fracaso, por cuanto *toda elección unilateral mutila el saber* y toda síntesis primitiva resulta inverificable, si se la concibe como un acoplamiento de factores. Lo que necesitamos es un principio que implique a la vez e indivisiblemente, de modo interno, la necesidad inteligible y la realidad concreta; *un principio en que coincidan las fuentes de la existencia y de la luz, facilitando de un solo golpe un punto de partida y un punto de llegada,* la virtualidad total de lo real y el tipo ideal de lo verdadero" (Cf. *La pensée intuitive* I, p. 90; París, 1929). Los subrayados son míos.

(142) Pietro Prini divide su obra *Gabriel Marcel e la metodología dell'inverificabile* en dos partes: 1. Límites del racionalismo epistemológico. 2. Metodología de lo inverificable. Aquí late un equívoco, que sería evitado, a mi juicio, con el temario siguiente:

1. Intuición de lo profundo.
2. Inverificabilidad de lo profundo con métodos objetivistas.
3. Insuficiencia del método objetivista.
4. Metodología de lo objetivamente inverificable.

Se trata de hallar la vía de acceso a la *objetividad au sens fort* de que habla Van Riet: "La sensación nos parece necesariamente objetiva, pero de una objetividad restringida, un poco vaporosa, susceptible de ser rectificada. *La tarea de la ciencia y la Filosofía consiste en lograr progresivamente una objetividad más estricta;* en la mayoría de los ámbitos culturales este trabajo puede proseguirse indefinidamente; sólo algunas afirmaciones de orden metafísico son de golpe absoluta e incondicionalmente verdaderas, irreformables, objetivas en el sentido más fuerte del vocablo." (*Problèmes d'épistémologie,* p. 83). El subrayado es mío.

(143) *Teología de la Historia,* pp. 21-33.

cendente—, y se considera, por otra, el entramado mental como un instrumento de mediación que se interpone entre el objeto y el sujeto, no lograremos resolver en unidad la escisión sujeto-objeto en el plano que compete a todo fenómeno del espíritu. Entendido, por el contrario, el conocimiento racional y conceptual como un *medio de profundización en lo real,* como el *modo de intimar con una realidad cuyo relieve ontológico sólo se revela a cierta distancia de perspectiva* (144), pensamiento e intuición aparecerán necesariamente vinculados en un común proceso de desvelamiento de lo real. Frente a las teorías románticas del conocimiento intuitivo tiende hoy a verse la intuición como el medio normal de acceso a la realidad, *tal como se da al nivel en que se desarrolla la vida específicamente humana.* Cuando se dice que "la inspiración es fruto del trabajo" no se hace sino expresar en lenguaje corriente la complementariedad de intuición y discurso.

Es nefasto haber confundido lo profundo con lo inmediato pre-conceptual, meramente vivencial, porque esto no hace sino agravar la división entre conocimiento y vida, mediatez racional e inmediatez vivencial. Conviene a este respecto observar de cerca el proceso conforme al cual las fórmulas de la primera parte del *Journal Métaphysique* de G. Marcel, pierden en la segunda su acento irracionalista para abocar al concepto de *reflexión segunda,* forma de *conocimiento racional, pero irreductible a la Ciencia verificadora.* De modo semejante, a partir de *Vernunft und Existenz* (145), pide Jarpers un saber *alógico* y *racional* a la par, con el fin de salvaguardar la integridad de la experiencia profunda sin perder la universalidad de la exigencia racional. Lo cual, a su vez, implica la vinculación de ambas categorías —universalidad y profundidad— a través de las realidades profundas que se revelan en ámbitos de presencia. No por azar la crítica marceliana del conocimiento ob-

---

(144) Recordemos los versos de Rilke (*Vergeles,* 1, II):

Así vivimos en extraño dilema
entre el arco lejano y la flecha demasiado penetrante.

(145) Cf., p. 106.

jetivista de lo verificable aboca, como queda dicho, a una teoría analógica de la presencialidad (Prini) (146).

Por no haber advertido que la inmediatez característica del conocimiento humano es la *inmediatez con lo profundo que se gana de modo inmediato-indirecto,* es decir, analéctico, *a través de la mediación racional,* gran número de pensadores se acogieron al plano pre-reflexivo, con grave riesgo de mutilar irreparablemente la vida espiritual del hombre.

6.—Lo profundo y el punto de partida del filosofar

a) *La experiencia profunda del ser*

Es, a mi juicio, extraordinariamente aleccionadora en este contexto la espléndida obra de juventud de Luis Cencillo *Experiencia profunda del ser* (147):

> "Hay (...) dos vías de acceso —afirma— al ser y a la realidad. No como se ha acostumbrado decir en la filosofía precedente, una vía 'irracional' y otra 'racional', sino dos vías, ambas intelectivamente orientadas, ambas con una relación trascendental al intelecto y a la potencia intelectual, pero que procede una por medio de ideas a partir de datos sensoriales y de captaciones de valor, y otra por imágenes cargadas de sentido simbólico, y a partir de las tensiones radicales del Inconsciente" (148).

Advierte Cencillo con toda nitidez la necesidad de trascender lo superficial-inmediato hacia un ámbito de profundidad: "La mera imagen física del mundo, del medio geográfico e histórico en que hemos de vivir no es adecuada, no basta para hacernos la Realidad habitable, porque desarticula y neutraliza su estructura esencial, que no se agota en la mera fisicalidad, sino

---

(146) Cf. P. Prini: O. cit., p. 121.
(147) Edit. Gredos; Madrid, 1959.
(148) O. cit., pp. 87-89.

que consiste principalmente en elementos transfísicos" (149). "Cuando la Ilustración se impone (...) se le está amputando a Europa su aparato respiratorio de valor; por eso estamos asistiendo hoy a su asfixia en una atmósfera definitivamente matematizada, sin oxígeno no ya de trascendencia, sino de realidad." Hay que liberar al hombre del "asedio de inmanencia", "suministrar oxígeno de realidad transfísica a una sociedad desvitalizada" (150).

Nada más cierto. Pero el afán de alcanzar lo profundo orienta al autor hacia lo pre-reflexivo, afirmando, por ejemplo, que cuando los artistas sueñan "numinosamente", "no intentan ya poner sordina a la voz plástica de su Inconsciente, nos transmiten en su rudeza original el nacimiento de su sueño artístico en su contacto inintencional y óntico con el valor". "También el arte —agrega— tiene como función ponernos en contacto con la Realidad. Un contacto tan verdadero como el científico. Un contacto más profundo que el científico. La ciencia no capta los valores, que son el núcleo profundo de la Realidad y su estructura esencial; sólo capta su soporte físico. Por otra parte, también la ciencia se expresa en símbolos; entre el símbolo matemático de la ciencia y el símbolo numinoso y plástico del arte, cargado de valor todavía húmedo de originalidad natal, lleva la preeminencia éste sobre aquél." La Filosofía tiende a la "creación de medios de expresión conceptual para lo inefablemente vivido", "expresión conceptualmente depurada de una imagen preconsciente, que es la traducción preintencional de una experiencia inmediata, *óntica,* de la Realidad." "El Inconsciente no procede por ideas universales y abstractas, sino por contactos ónticos con su situación inmediata" (151).

El autor quiere lograr un conocimiento integral de la realidad, abrirse al mundo transfísico del valor, entrar en contacto con la estructura axial de la realidad. Pero, a la hora de precisar el método, se encuentra con la incapacidad de la vía meramente abstractiva y la falta de calidad filosófica de la llamada vía

---

(149) O. cit., p. 89.
(150) O. cit., p. 91.
(151) O. cit., p. 92.

"irracional" (152). De ahí que para llegar a un contacto íntimo con lo profundo del ser acuda a la carga experiencial de la vida preconsciente. "No establecemos contacto con el ser a través de un proceso abstractivo más o menos complicado, sino que nos hallamos ya en un contacto preconsciente, pero trascendentalmente referido al intelecto, a través de todo nuestro ente." "Existe ya previamente (a toda experiencia consciente) en el espíritu un poder conformador de concepciones totales y unitarias, que ilumina (...) y eleva a la categoría de intuición metafísica, inteligible y absoluta los datos de la experiencia vulgar." Este poder es "el lenguaje preconsciente y preintencional con que nuestro ser dialoga consigo mismo, con que la Realidad en que *insistimos* se halla inmediata y continuamente presente en nuestra propia raíz metafísica" (153).

Léase atentamente el párrafo que transcribimos a continuación, y se observarán los rasgos que caracterizan en general a la Escuela de Friburgo (154): un concepto precario de percepción y una idea del ser como algo "apriori". Cencillo es en este texto un tanto inconsecuente consigo mismo, pues en otros lugares describe espléndidamente la profundidad del objeto y su contenido de valor, y aquí procede como si lo "externo" al sujeto fuese algo "opaco".

> "El mensaje exterior del mundo perceptible se funde en nuestra intimidad con el mensaje interior y preconsciente del ser y de la Realidad, entonces es cuando este mensaje interior toma consciencia de sí mismo traduciéndose en términos de inteligibilidad y cuando el mensaje exterior se eleva a concepto metafísico, universal y absoluto. El mensaje interior y preconsciente requería el despertar de la consciencia ante la *resistencia opaca de lo ajeno a sí misma* en la experiencia sensorial y mundana, *articulándose* conceptualmente a base de las distinciones categoriales más elementales inmanentes a la experiencia mundana. Hasta esta articulación de su intimidad fluctuante no se autoposeía, no

(152) O. cit., pp. 87-89.
(153) O. cit., p. 95.
(154) Véase la nota 4 de la *Presentación*.

era capaz de distinción y división, de fijación y coordinación. A su vez el mensaje mundano requería la *luz preintensional* del ser para hacerse ontológicamente transparente. La luz del ser estaba ya presente en nuestra *mismidad* radical, es nuestra existencia misma en cuanto trascendentalmente referida a una posible autoposesión intencional, pero necesitaba incidir sobre la experiencia mundana para tomar conciencia de sí misma y articularse en conceptos" (155).

A mi juicio, el autor no supera el escollo que delató Scheler en su trabajo *Idole der Selbsterkenntnis,* es, a saber, la convicción acrítica de que el objeto primario del conocimiento, en que hace pie y se afirma originariamente la mente del hombre, es el ser propio de cada uno uno. Cencillo escribe:

> "Hemos de filosofar desde la soledad, o mejor *solitariedad* metafísica, de nuestra propia e instrasferible *insistencia* en el ser, esto es, desde la soledad irreductible de nuestra mismidad." "El filósofo al consciencializar y conceptualizar su experiencia profunda no está soñando ni imaginando, está tomando contacto consciente con la realidad, no a través de los sentidos, sino a través de su entidad misma existiendo."

Bien es cierto que a continuación agrega: "En cada hombre y a través de esta irrepetible experiencia del ser—del ser si mismo y del ser común—, es el existir humano mismo el que se hace filosofía al profundizar, por medio de las vecciones profundas preconscientemente experimentadas, en su masa de onticidad y en la estructura de la Realidad total" (156). Pero falta el estudio temático del conjunto de categorías que implica el fenómeno del "encuentro" (Begegnung, rencontre), que lejos de ser algo *inconsciente,* es *superconsciente,* pues la racionalidad está aquí potenciada por el amor y el sentimiento. El autor, sin embargo, escribe: "Todo este mundo de soledad y comunidad, de inmediatez y lejanía, de existencia y entidad, de mutuas tensiones de valor, nos viene en primer lugar sugerido por nuestra vida

---

(155) O. cit., pp. 95-96.
(156) O. cit., p. 94.

preconsciente y secundariamente por la vida de sentidos e intencionalidad consciente" (157).

A pesar de los bellos y profundos análisis que a lo largo de la obra hace del "contenido de sentido" de la realidad, no estudia debidamente lo que suele llamarse *Phénomenologie de la rencontre* (Buytendijk), ni somete a revisión temática el primado de categorías que comprometen el problema de la "experiencia profunda del ser": inmediatez y profundidad, contacto y sensación, sentimiento y trascendencia, subjetividad y objetividad, etc. Así se observa que reduce excesivamente el campo de la percepción, como resalta en el pasaje ya citado en que después de contraponer "la vida de sentidos e intencionalidad consciente", agrega: "Estos mismos datos de la experiencia consciente, los conceptos abstractos del raciocinio lógico y las aprehensiones comparativas del intelecto, carecerían de hondura metafísica, no constituirían ese campo de fuerzas tenso y cuajado que es todo sistema, si la atmósfera íntima del espíritu no estuviera ya de antemano transida de vecciones ontológicas que emanan en una instancia previa a toda reflexión abstracta, preconsciente, por tanto, de lo más profundo de su ser" (158). A todas luces se echa aquí de menos la alusión a un tipo de reflexión no abstracta, sino "recuperadora de la densidad de lo concreto" (Marcel), reflexión segunda que capta lo real al nivel de profundidad, en que se conjuga la intimidad con la distancia.

La falta de este contacto intelectual con lo profundo a través del ámbito de intersubjetividad se revela en la necesidad que siente el autor de acogerse a la "luz preintencional del ser". Esta misma observación podría hacerse a la actitud de J. Bautista Lotz y E. Coreth, que convendría, a su vez, confrontar con la que Marcel adopta, en su reciente obra *Le Mystère de l'être,* al establecer una relación constitutiva entre la Ontología y la intersubjetividad. Esta orientación encuentra

---

(157) O. cit., pp. 94-95.
(158) O. cit., p. 95

en Louis Ricard un agudo defensor. Recuérdese el párrafo anteriormente citado: "¿Qué dificultad de principio habría en admitir que, en el interior mismo de este horizonte universal del ser, sostiene el hombre una relación distinta con las diferentes determinaciones del ser que constituyen la totalidad de lo real? ¿Por qué su relación en el ser al ser de las personas humanas no podría estar dotada de una significación distinta de la que lo une al ser del universo infrahumano?" (159).

Según Cencillo, la experiencia profunda del ser se da en la experiencia de la propia densidad existencial. Sin ser falsa, esta posición a mi juicio es parcial, y puede caer en el escollo de lo que J. Guitton llama "contaminación" (160). Si hubiese realizado el autor un estudio de la calidad ontológica y la "personalidad" (161) (Wenzl) de las "formas germinales" (Gilson) de los diferentes estratos de ser, como hace Urs von Balthasar (162) con gran acierto, y J. Wahl, con menos fortuna (163), muy posiblemente hubiese llegado a la conclusión de que la experiencia plena del ser se da en la captación por vía de presencia de las realidades "exteriores" *profundas*. Bien entendido que el fenómeno de la presencia o encuentro es, en todo rigor, *una vivencia,* algo que se vive a un nivel entitativo en que no vigen las categorías espacio-temporales meramente empíricas y el contacto vivencial dialógico con las otras personas se da en una relación de inmediatez superobjetiva. Medítense las frases de Jaspers antes citadas: "La fe parece ser una *inmediatez* en oposición a todo lo que es mediatizado por el entendimiento. Fe sería una vivencia, una vivencia de lo envolvente." "La fe no es una vivencia, ni algo inmediato *que pueda ser descrito como dado*. Es más bien el entrar en conocimiento del ser (Seinsinne-

---

(159) Cf. *Sapientia Aquinatis,* Romae, 1955; p. 555.

(160) Cf. *La existencia temporal.*

(161) Evidentemente este vocablo debe ser entendido de modo analógico.

(162) Cf. *Teología de la Historia* y *Wahrheit.*

(163) Cf. *Traité de Métaphysique,* Payot, París, 1957.

werden) de modo originario (aus dem Ursprung) a través de la mediación de la Historia y del pensamiento" (164).

Cencillo muestra una sensibilidad muy fina para advertir la deficiencia de lo meramente fáctico y, correlativamente, la precariedad de la percepción sensible: "El primer contacto con el contorno existencial no es un encuentro sensorial, sino cultural" (165). Pero no hace hincapié en algo esencial: el carácter primario del conocimiento de las realidades que se dan *en presencia*. Hace observaciones muy acertadas que bordean el problema:

> "Es la Realidad, es la Naturaleza misma, no el hombre unilateralmente quien despliega en torno a sí un campo de valores, más allá del dato sensorial, un haz de solicitaciones a trascender su aparente neutralidad opaca." "La estructura axial del ente puede ser también objeto de experiencia: todo ente en su efectividad presenta un contenido de valor, directamente comunicable al espíritu sin necesidad de previa desmaterialización. Cada ente es una unidad de sentido, y el sentido pertenece al orden eidético." "La conciencia se experimenta frente a una estructura trasfísica en la que se van poniendo de relieve sus suturas e integrantes, una trama de dependencias dinámicas en diversos niveles hasta llegar a las nervaduras últimas de lo real. Y esto no como mero producto de una *abstracción* a partir del dato sensorial, sino como una superestructura que engloba en sí a la sensación, como un momento parcial de su presentación a la conciencia y ciertamente no un momento previo y primario, sino precisamente un epifenómeno de la presentación total transsensorial" (166).

El autor, sin embargo, no precisa con la debida firmeza el carácter ontológico y el modo de realización de esa "compresencia" o superestructura, muy posiblemente por no conceder al conocimiento de lo personal el carácter primario que le atribuye, por ejemplo, August Brunner:

---

(164) Cf. *Der philosophische Glaube,* pp. 14-15.
(165) O. cit., p. 251.
(166) O. cit., pp. 70, 264, 252.

"Nada sabemos de la 'interioridad' de la cosa, tal vez la idea de una 'interioridad' cósica sea una extrapolación y un antropomorfismo, porque el ente material, como dice Conrad-Martius, es precisamente absoluto y total autopresentarse exteriormente. Sería así la 'cosa' pura exterioridad sin más. Si hubiera de admitirse alguna interioridad cósica, alguna esencia recóndita, sería ésta de naturaleza esencialmente transmaterial, sería una *valencia,* un *valor;* la significación de cada cosa *se nos impone* ineludiblemente como ella es y no como en cada caso nos sería más conveniente y esta ineludibilidad de su perfil esencial constituye el carácter fundamentalmente cósico, que no es la mera neutralidad pasiva de la materia, sino la relevancia del valor" (167).

Nótese que aquí ni siquiera se alude al grave problema que planteó desde hace siglos el conocimiento del "Innen", la interioridad de los seres vivos. Más adelante nos ofrece esta visión de conjunto:

"A la intimidad del ente tenemos tres accesos: las experiencias de valor para las 'cosas', la simpatía y la comunión intersubjetiva, además de las experiencias de valor correspondientes, para la personalidad ajena; la intimación en sí mismo para el fenómeno del propio existir. Y adviértase que no afirmamos una precedencia de este último modo sobre los demás, que no realizamos 'primero' la experiencia de la propia intimación para transferirla 'luego' a los semejantes, sino que la penetración simpática y convivencial en la personalidad ajena es una experiencia tan original y profunda como la intimación propia, aunque de otro tipo; mas la intimidad ajena llega a hacérseme originalmente transparente en su estructura ontológica —quizá no en sus contenidos accidentales y momentáneos— por sí misma transensorialmente" (168).

Por mi parte, pienso que, con las debidas precauciones, la orientación de A. Brunner puede ayudarnos a resolver el pro-

---

(167) O. cit., p. 220.
(168) O. cit., p. 264.

blema del conocimiento *intelectual inmediato* de la realidad. Para ello se necesita una teoría analógica del grado de intimidad entitativa que compete a cada estrato de ser y una sólida y bien estructurada concepción de los ámbitos de presencia que pueden fundar los diversos entes en relación a dicho grado de intimidad. Sólo de este modo se puede desbordar la "clausura kantiana de la razón", así como la antigua "oposición entre contenidos de la empeiria y de la episteme" (169).

Advierte muy bien Cencillo la existencia de "dos factores que no consideró la empiria griega y que, sin embargo, son del orden de la experiencia, no del de la ciencia: la comunicación preintencional del contacto inconsciente con la Realidad y el valor. Estos dos factores no pertenecen en modo alguno a lo *fáctico* —en el sentido platónico: sensible, o mejor, sensorial, externo, físico—, no constituyen la corteza sensorial del mundo *accidental*: son contenidos perfectamente transensoriales, pero también perfectamente concretos y existenciales, susceptibles de ser experimentados como el mundo sensorial, sólo que mucho más profundamente" (170). Pero a la hora de precisar la relación de la experiencia con la abstracción surge el hiato insalvable. Sólo en una teoría basada en la condición envolvente o radial de lo superobjetivo se salva este abismo, abierto por la extrapolación de categorías tomadas del ámbito *cósico* (dinghaft).

Aclaremos algo estos puntos. En el ánimo de Cencillo está el subrayar, frente a toda unilateralidad empirista o racionalista, que el espíritu humano se cumple distendiéndose en ámbitos de super-objetividad. Pero no destaca, como sería necesario, el carácter personal, irrepetible (einmalig) de estas realidades superobjetivas, sin duda por inspirarse sus análisis más en la Psicología Profunda y la Filosofía de la Cultura, que en la Historia más reciente de la Biología y la Estética (171). Por

---

(169) O. cit., p. 263.

(170) Ibid.

(171) Al comienzo del capítulo en que estudia la "experiencia de efectividad" (pp. 250 y ss.) se esfuerza por ampliar el campo y el significado de la percepción: "La sensación, y respectivamente la percep-

eso, falto de un estudio bien estructurado de los diversos tipos de "estructuras transfísicas" y de los "ámbitos de presencia", que fundan el conocimiento de estas estructuras, intenta superar la diversidad sujeto-objeto en las capas pre-intencionales, indiferenciadas de lo preconsciente. Tentación que, como en parte ya hemos visto, hizo gravitar a algunos pensadores existenciales hacia posiciones peligrosamente cercanas al ámbito meramente vital. En el fondo de estas deficiencias está operante el sentimiento de desconfianza ante el intelecto que hemos heredado los occidentales de nuestros mayores. Cencillo afirma: "El distanciamiento comienza con el espíritu" (172).

> "La cosa sucede de modo muy distinto a como pensó Descartes y la tradición racionalista, casi podría decirse que la verdad más profundamente filosófica sería dejar a la Realidad —incluso nuestra realidad íntimamente humana— en su mismidad mostrarse *tal como es* en una contemplación abierta y simple, sin alejamiento intencional y perspectival de la mente y del concepto, sin que la mente tuviera que luchar con su propia obra proyectada sobre el área implacablemente despejada del ser." "En lugar de ir a él (al ser) hemos de distanciarnos de él para poderlo contemplar en perspectiva. Nos hemos hallado inmersos en él y penetrados de él, penetrados de realidad." "Una experiencia metafísica ha de centrarse, naturalmente, en la vivencia de la Realidad, es su esfera de operaciones nata y míni-

---

ción, lejos de ser un contenido elemental de conciencia, tiene toda la apariencia de ser una organización compleja y excepcional; incluso los órganos de los sentidos parecen más bien ser un símbolo, una concreción subsiguiente, una localización corpórea y constructiva de las *cualidades* de la experiencia inmersa. Más aún, nuestro primer encuentro con el contorno coexistencial no es un encuentro sensorial, sino *cultural* —es preciso abstraerse y reflexionar mucho para localizar una sensación pura o una percepción sin implicaciones de otra índole—; no es posible yuxtaponer pura y simplemente la vida de la conciencia de sí, la vida de la conciencia fuera de sí y la de un universo." Es importante notar que aquí se inserta la importante nota acerca de la categoría de *inmediatez* que figura en las páginas 355-356, y que el autor aduce más como una alusión a un programa de trabajo a realizar que como una corroboración del trabajo realizado.

(172) O. cit., p. 148.

ma. Más ha de centrarse en ella sin quitarle la palabra de la boca en la inmediatez óntica de vivencia y conciencia, es precisamente por esta causa la vivencia el único medio de acortar la distancia perspectival e intencional entre conciencia y ser" (173).

Ahora bien. Esta vivencia, lugar en que la conciencia incide inmediatamente en el ser, es para Cencilio, frente a Husserl Klages y Dilthey, algo no alógico, sino protológico, "es un grado incipiente y prereflexivo de toma de conciencia de una realidad, es el primer contacto espiritual con una situación, que es compatible con un grado mínimo de conciencia y de racionalidad". Es "*adiscursiva, no alógica* y contiene en sí misma todos los elementos de la inteligibilidad, que no hay sino ir explicitando por la reflexión filosófica para que la vivencia se eleve a la categoría de experiencia" "En un sentido lato es la vivencia la unidad mínima de conciencia de nuestra insistencia en la Realidad, pero en un sentido estricto es una unidad de conciencia *privilegiada,* no cualquiera, sino aquella en que algo —la Realidad en todo caso— al afectarnos situacionalmente nos ofrece un acceso espontáneo, intuitivo e imponderable a su estructura íntima, nos invita a la profundidad" (174).

Adviértase cómo lo *primero* se convierte en *primario.* Bien es cierto que el autor advierte que en el hombre aun lo prerreflexivo debe estar dotado de una "tenue conciencia concomitante" (175), pero lo que requiere una profunda explicación es ese paso de la *vivencia* a *experiencia* mediante el esfuerzo de la reflexión filosófica. Este es el punto en que surge el peligro de intentar resolver los problemas con artificios lógicos. "Tan pronto como se asciende, afirma Cencillo, de la pura inmersión vivencial a una toma de conciencia, se ha verificado ya un proceso abstractivo, aunque el contenido no se muestra a la conciencia como abstracto, sino en sus rasgos individuales, porque aun en este caso ha superado el estado de unicidad irrepetible e inefable y se ha hecho conceptualmente expresable por su

(173) Ibid.
(174) O. cit., p. 152.
(175) Ibid.

misma notificación espiritual a la conciencia. Queda, sin embargo, una posibilidad, y es la de que permanezca la realidad individual y concreta en el *presente psicológico* con su plenitud existencial, de modo que la mente puede incluso comparar su concepto abstracto con la vivencia del concreto, y éste es el clima propicio para la experiencia metafísica, en el que nos hemos de esforzar por perseverar. El concepto 'experimental' ha de conservar a la vez el calor vital de lo individuo junto con la transparencia universal de lo abstracto."

Por mi parte, entiendo que la vía de solución es necesariamente *entitativa*. La experiencia humana logra su plenitud al contacto con las realidades ontológicamente muy densas, al debido nivel de profundidad, debido a la constitutiva distensión del espíritu humano en campo superobjetivo. Lo decisivo será, pues, mostrar que la vivencia, al serlo de realidades *profundas* que se dan por vía de presencia dialógica, es ella misma reflexión. Liberado este vocablo de la idea de retracción que lleva fatalmente adherida, es fácil ver que la reflexión no es un doble de la percepción en un nivel de desarraigo y lejanía intelectual, sino una actividad propulsora de invención entitativa, de ahondamiento en el ser (176).

Este grave problema sólo podrá resolverse mediante la integración de la *Fenomenología comprehensiva* y la *Fenomenología genética*. Cencillo dedica atención preferente a esta última, pero no ignora, en modo alguno, la importancia de la primera, que mi trabajo quisiera singularmente destacar. Subrayar el carácter complementario de ambas obras es el intento de los análisis que estoy realizando. No se me oculta el interés que encierran los datos aportados por la *Psicología Profunda* acerca del mito, el símbolo, el "lenguaje orgánico", la racionalización, la "individuación" (Jung), etc., y la fecundidad de los análisis realizados por la *Epistemología genética* en orden a fundar el fenómeno del conocimiento, recuperando el humus cósmico en que la existencia humana se enraiza. Convendría para ello es-

---

(176) Véanse a este respecto las obras de René Le Senne y André Marc.

tudiar a fondo la teoría existencialista de la "encarnación", que muestra al hombre "empastado de corporeidad" (P. Prini), los geniales estudios extraordinariaments flexibles de Gastón Bachelard, los aspectos órficos de la poesía de Rilke, y la vinculación en Hölderlin de ctonicidad y poesía, tal como ha sido estudiado por Marcel y Heidegger. Pero en este trabajo sólo intento llamar la atención sobre el papel que juega en la Teoría del Conocimiento ese ámbito de realidades profundas, racionalmente cognoscibles, a que alude el vocablo "superobjetivo".

b) *Lo racional y lo arracional. Reflexión y percepción*

Respecto al grave problema planteado por la drástica división del conocimiento en *racional* e *irracional,* convendría meditar un texto excepcionalmente claro, escrito por R. Guardini en el año 1933 para servir de Epílogo a su obra *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk.* A pesar de su extensión, transcribo algunos párrafos según versión directa del original alemán, para facilitar al lector una visión fiel de uno de los modos tan usuales como precarios de plantear el problema de la relación entre lo racional y lo irracional, el discurso y la intuición, lo lógico y lo alógico.

> "... El sentido de nuestra situación actual respecto al conocimiento parece consistir en destacar claramente, tanto en la realidad como en su conocimiento, un carácter interno de tensión dialéctica." "*Lo que se necesita,* por consiguiente, *es una voluntad de racionalidad universal,* que no excluya lo *arracional,* o se limite a atribuirle, de mal grado, un cuestionable papel secundario —actitud que provocaría necesariamente un Irracionalismo asimismo radical, que concede la primacía a la intuición y a la captación de imágenes, y hace de la *ratio* un enemigo de la vida—, sino que por principio se considere relacionada con el elemento alógico."
>
> "Esta racionalidad se siente, en todos sus aspectos, contrapuesta vitalmente por el elemento *alógico* del ser, que, por su parte, *sólo es accesible a la intuición.* Y justamente esta seguridad de que los seres, cuyo estu-

dio le preocupa, no podrán ser comprendidos exhaustivamente por ella, es lo que le permite llevar adelante confiadamente su tarea de esclarecimiento. *Esta inexhaustividad es, precisamente, lo que ella ama.*" "Se trata, pues, de una voluntad de racionalidad, que es todo menos 'racionalista'. Lo cual no significa, por ejemplo, una pérdida de energía cognoscitiva, o la exclusión de determinados objetos o determinados aspectos de los mismos."

"... El lector, quizá demasiado propenso a separar pensamiento e intuición, concepto y vida, claridad y profundidad, agudeza analítica y poder creador debía ser advertido de que hay un modo de pensamiento que está hermanado con la intuición; *un tipo de profundidad que adquiere valor en la claridad;* una especie de densidad en lo concreto que se afirma en el entramado lógico; y, para decirlo polémicamente: que *hay un espíritu que no es enemigo de la vida,* sino que él mismo es vida y vida del más alto rango, capaz de contruir una 'lógique de la finesse', que *no destruye la delicada libertad de los seres vivos,* y una 'lógica del corazón', que al corazón, como órgano de captación del hombre y de los valores que en él brillan, nada resta de su calor" (177).

Frente a los profetas del llamado *primado de la percepción,* Guardini se limita a dar al concepto un máximo poder comprehensivo, y a vincularlo con la intuición en la "Anschauung", conocimiento *concreto* de las realidades con intimidad (178). Al conocimiento puramente intelectual ("Blosse Verstandesarbeit") contrapone el "pensamiento vivo ("Lebendiges Denken") (179). Esta actitud noblemente abierta, comprehensiva y ágil, es a todas luces, insuficiente, porque *lo que urge es determinar si el juicio predicativo es o no un desdoblamiento inútil de la percepción* (180), y cual de ambos, juicio o percepción, es el que

---

(177) Los subrayados son míos.

(178) Cf. *Der Gegensatz* y *Vom Lebendigen Gott.*

(179) Cf. *Vom Lebendigen Gott,* p. 79.

(180) Es lástima que A. Dondeyne se haya limitado a dejar constancia de este problema, decisivo en su obra, sin entrar a resolverlo. Cf. o. cit., p. 167. Nota.

nos sitúa en el ser, horizonte de horizontes del conocimiento (181). Pero este problema, debido a su extrema complejidad, ha de resolverse por vía no sincrética, sino analéctica, a través del concepto de "reflexión segunda" (Marcel), especie de *percepción a la segunda potencia,* "recuperadora de la intimidad con lo profundo". La reflexión segunda es la forma suprema de madurez *intencional,* que nos pone en contacto vital y reflexivo a la par con las realidades de gran relieve ontológico. Como observó agudamente Merleau-Ponty (182), la intencionalidad no indica en general la proyección de la conciencia sobre un objeto *cualquiera,* lo cual sería una mera tautología, sino sobre un objeto *profundo,* es decir, sobre una realidad *superobjetiva,* o en términos de M. Dufrenne, un "apriori encarnado". Lejos de objetivar lo superobjetivo, como teme el Idealismo, el conocimiento analéctico ve lo objetivo sobre un trasfondo de superobjetividad, que es luz de intelección (183).

Contra lo que piensan quienes interpretan los fenómenos del espíritu con categorías vitales, *la reflexión no es una retracción psicológica, una evasión de la realidad inmediata, sino un salto al plano ontológico en que vige un tipo superior de inmediatez.* Sólo se puede oponer la reflexión a la vida "cuando se forma de la vida una concepción que la reduce a su expresión puramente animal" (Bagot) (184). La reflexión —afirma Marcel— "es un cierto modo de vida, o más profundamente (...), es sin

---

(181) Con razón ha escrito H. Fries que la labor de Guardini ha de ser proseguida a partir de su teoría de la "Anschauung", que necesita una ampliación y profundización. Cf. Epílogo a la obra de R. Guardini: *Vom Wesen katholischer Weltanschauung,* Hess-Verlag, Basel, 1953.

(182) *Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie.* CDU. París, sin fecha.

(183) Por eso habla Roland-Gosselin (*Essai d'une critique de la connaissance,* pp. 103-104) de una prioridad del "ser" sobre el "objeto", y afirma: "El 'Ser' no es pensado si no es objeto, y nosotros lo consideramos como el objeto primero del espíritu. Pero la significación que presenta, al momento de ser objeto, desborda con mucho esta función. O mejor dicho, no ejerce propiamente la función de objeto..." "Pensar el sujeto como ser no es conferirle propiedades de objeto, contradictorias a la función de sujeto."

(184) Cf. O cit., p. 183.

duda una cierta manera de pasar la vida de un nivel a otro" (185) A partir de la segunda parte del *Journal Métaphysique* el retorno a lo inmediato no significa la anulación del pensamiento a favor de la vida. Se trata, más bien, de recobrar lo vivencial *a un nivel superior,* sin romper amarras —como sucedía en la primera parte de dicha obra— con la "fuente infrarreflexiva" (Bagot) que está a la base de esta ascensión. En aparente paradoja, el método de "acercamiento" (approche) al ser es una reflexión, no un retorno a la pura inmediatez de la vivencia, ni una evasión romántica a una mística dionisíaca. *La inmediatez de la reflexión segunda es fruto de un acto positivo de pensamiento, potenciado por el concurso del sentimiento y la voluntad.* Conviene hacerse cargo de que el contacto vivido con lo profundo —apriori encarnado— lleva en sí la exigencia de un amplio horizonte. Lejos de ser las categorías de "mundo", "horizonte", "envolvente", etc., algo puramente lógico, opuesto a la concreción de lo real, son *fuente de la verdadera concreción que brota de la inmediatez de la intimidad,* pues, como dice Paul Ortegat, lo verdaderamente inmediato es lo íntimo. De nuevo volvemos a la idea, "Leitmotiv" principal de este trabajo, de que el problema de la universalidad y necesidad del conocimiento no es cuestión de extensividad, sino de jerarquía (186).

---

(185) Cf. *Le mystère de l'être* I, p. 97.

(186) "El retorno a lo vivido —escribe Aziz Lahbabi— no constituye un debilitamiento, antes consolida la personalización." "El encuentro de la intencionalidad y los datos intendidos, así como el de lo intendido (visé) y lo vivido (vécu), sólo se da en ámbitos de intersubjetividad (dans des intermondes). Los sujetos humanos se personalizan en la temporalidad en la cual se acumulan los instantes, que, a medida que pasan, dan mayor densidad a los horizontes. Estos, a su vez, se amplían, multiplicando las ocasiones de contactos interpersonales. La trascendencia aporta una tonalidad particular que hace que el yo no se sumerja en un tiempo puramente físico y que el horizonte sea más que una simple envoltura espacial (...). Pero la personalización no se hace solamente en el sentido de estas *dimensiones extensivas.* Tiene también otra dirección: la de las *dimensiones en profundidad*: el valor, las libertades y la posesión." "Los valores son objetivos, con una objetividad de estructura experimental *no cosificada e incosificable.*" "El mundo en el que aprende el ser humano a conducirse, a personalizarse, es el

Nótese bien, pues, que no trato aquí de negar la importancia que revisten en el proceso del conocer las llamadas *vivencias primarias,* sino de mostrar que la experiencia profunda del ser *en su momento de madurez* está necesariamente transida de la luz intelectual de la *reflexión* que implica un modo eminente de cercanía a lo real.

No se trata, pues, de una retracción, sino de una propulsión. El hombre *profundiza* en la realidad, cuando se *eleva* al plano de las realidades constitutivas. El hombre reflexiona cuando domina el tiempo y el espacio al nivel de las realidades profundas. *Reflexión no dice evasión de la realidad espacio-temporal, sino dominio.* Reflexión y conocimiento son una distensión creadora de los seres con intimidad. Reflexionar es distenderse y recogerse a la vez, paradoja que revela el tipo superior de espacialidad y temporalidad de las realidades superobjetivas. El recogimiento es dialógico: por eso concentra el espíritu del hombre, ser constituido esencialmente para la comunicación. Recogerse es llevar a plenitud las facultades humanas; es, por tanto, libertad y apertura, consentimiento creador al despliegue de la vida, al desarrollo en el tiempo de ideales supratemporales. *El recogimiento no es reflexión hacia la*

---

mundo de los seres vivos, un mundo de recompensas y de castigos, de *objetos-valores* y no de objetos despojados enteramente de subjetividad. Los valores permiten al yo trascender el mundo de los *objetos-objetos* hacia el mundo de los objetos que participan en su personalización en tanto que partes de un *horizonte*" (Cf.: *De l'être à la personne. Essai de personalisme réaliste.* P. U. F. París, 1964; pp. 234-236). Los subrayados son míos.

El autor distingue dos tipos de objetividad complementarios: la objetividad "de las actividades personalizadoras, por las que lo real se humaniza, desvelando sus disponibilidades (utilitaria, ética, etc.), y la objetividad de las cosas que funda la realidad concreta del mundo". Y agrega: "Gracias a la dimensión valorativa de la persona se hace la adjunción de una objetividad a la otra" (Ibid., p. 236). No se hace cargo, sin embargo, de la sustantividad a parte rei de las realidades superobjetivas, condición, a mi ver, indispensable para evitar de modo radical el peligro siempre acechante del subjetivismo. *La Fenomenología de la persona debe anclarse en una amplia Fenomenología de lo superobjetivo en general, visto a través de los diferentes estratos de ser.*

soledad del desarraigo, sino apertura a la comunidad personal de la participación. La reflexión no es recogimiento monádico, sino diálogo de presencia entre seres con intimidad, que se dan en persona. *Toda percepción humana, al fundar una presencia, es reflexiva. La reflexión es percepción al nivel superobjetivo.*

Albert Dondeyne escribe: "Il est de l'essence de la perception —précisement en vertu de sa structure intentionnelle— de rendre possible, voire d'amorcer *en quelque sorte* la réflexion" (187). La Filosofía actual repite obsesivamente esta idea exacta como con miedo de retornar al caos que motivó su olvido. Pero la tímida cautela del "en quelque sorte" no le permite captar la amplitud del fenómeno. Por eso debemos insistir en la idea de que la percepción no se reduce a *facilitar* material a la reflexión, pues ella misma es, de por sí, reflexión cuando intuye las realidades profundas (188).

"La vivencia" de lo profundo es autoposesión y, por tanto, "experiencia" (189). De ahí que en el diálogo no se pierda el hombre, porque en ese plano quedan desbordados el espacio y el tiempo meramente empíricos, que son quienes fundan la *distancia de la dispersión.* Al nivel de lo profundo, darse no es perderse. *El ámbito superobjetivo se mueve en espiral* (190).

---

(187) Dondeyne: *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* 136-137. El subrayado es mío.

(188) Me interesa mucho consignar que no trato con esto en modo alguno de diluir los límites que median entre las diversas facultades del conocimiento humano, sino de subrayar las raíces entitativas de la reflexión.

(189) Posiblemente, Luis Cencillo separa con exceso la vivencia y la experiencia. Cf. *Experiencia profunda del ser.*

(190) Sobre el método "circular" en Filosofía, véase Badi Kasm (*L'idée de preuve en Métaphysique,* pp. 138 y ss.).

Rudolph Berlinger (Cf. *Das Nichts und der Tod,* V. Klostermann Verlag, Frankfurt, 1954) habla de un "einkreisendes Denken", "Denken in Spiralen". Frente al estilo discursivista de pensar propio de lo objetivo, Jaspers consagra el pensamiento "circular" como método para entrar en contacto con lo "envolvente": "Wir versuchen im folgenden, in den Raümen des Umgreifenden, in denen wir faktisch längst leben, bewusst gegenwärtig zu werden. Das geschieht nicht durch eine Konstruktion in der deduzierend jeder spätere Gedankenschritt den früheren

El juicio viene a ser, en consecuencia, la expresión de la percepción profunda, de esa conquista del objeto que hace el sujeto a través de los perfiles, con la vista puesta analécticamente en la unidad superobjetiva que da sentido al curso de la percepción. No hay, pues, oposición entre la llamada vida prerreflexiva y la reflexiva, entre la intuición y el discurso.

Al vincular de este modo juicio y percepción de lo profundo se hace innecesario acudir a elementos extrarracionales para conectar el conocimiento con la realidad. Pues si el conocimiento afecta a un objeto ontológicamente pobre, por fuerza ha de ser superficial, pese a la carga afectiva y al impulso que le imprima la voluntad. Si aceptamos, por el contrario, que penetra en lo ontológicamente profundo, el conocimiento ostenta de por sí un vigor gnoseológico de plenitud. La fuerza del entendimiento radica en la verdad, en conocer el ser donde éste se revela con más plenitud: el ámbito de las realidades profundas.

Esto ha de ser visto en íntima conexión con la analéctica de intuición y discursividad. La intuición no anula el discurso, más bien lo sostiene, al tiempo que lo desborda, porque apunta a realidades que ostentan una espacialidad y una temporalidad de orden superior, y sólo pueden ser captadas analécticamente, a través del discurso del tiempo, pero desbordando el carácter puntual de la discursividad, para alcanzar el nivel de las realidades superobjetivas (191). Se trata de una lectura *inmediata-indirecta* de los

---

voraussetzen würden, sondern durch ein Erhellen, das ein *kreisendes* Verweilen ist" (*Von der Wahrheit,* p. 52). El subrayado es mío.

(191) "Entre el discurso y la intuición —afirmaba Blondel— no hay que optar como entre dos modos incompatibles: hay que ver el papel que les compete en su solidaridad misma. El sentimiento de lo que hay de infinitamente precioso y realizador en el conocimiento nocional mismo explica el apego celoso de los fieles de la Ciencia especulativa y de su suficiencia contra los partidarios de la sola intuición, sin justificar su actitud; e inversamente el sentimiento de lo que hay de incomparable riqueza en la Ciencia práctica, sabrosa y unitiva, explica, sin justificarlo, el desdén que sienten aquellos que ven *por dentro* las cosas o los seres por quienes los miran como *por fuera,* en sus contornos, en sus relaciones o imágenes. Son estos exclusivismos, estas incomprensio-

fenómenos expresivos, que se revelan a través de un campo de objetividad. La intuición de realidades con poder expresivo se inscribe en un discurso. *No hay discursividad auténticamente humana sin la fuerza trascendente de la intuición de fenómenos superobjetivos, como no se da intuición en el hombre que no se apoye en un entramado espacio-temporal meramente objetivo.*

La llamada "Doxische Seinsglaube" (Husserl) es más personal y *racional* de lo que piensan quienes parten de los estratos ontológicos *inferiores*. Si no se partiese de lo "objetivo", sino de lo superobjetivo, y no por desarraigo sino por espíritu analéctico de arraigo trascendente, sería fácil advertir que *la reflexión se inscribe en el punto de partida del pensar.*

c) *Subsistencia personal e inmediatez ontológica*

En esta dirección se orienta, por ejemplo, el P. Paul Ortegat (192), de cuyas principales tesis conviene tomar buena nota.

Su fin es "esbozar una Metafísica religiosa que sea realista, personalista, intuitiva como la Filosofía existencial, pero más comprehensiva, más constructiva y rica" (193), "más sintética y de carácter ontológico" (194). Para ello expone la teoría intuicionista en sus diversas manifestaciones (195), hace su crítica (196) y propone una nueva concepción que subsane sus lagunas (197). A mi juicio, la última parte es más valiosa que

---

nes, estas injusticias lo que sería importante, a mi juicio, hacer desaparecer, mostrando mejor la interdependencia de las funciones, de las que hay que decir que nada hay en ellas de inútil." (Blondel: *Les procès de l'Intelligence,* París, 1922; p. 219).

(192) Cf. *Intuition et Religion. Le problème existentialiste.* Vrin, París, 1947, y *Philosophie de la Religion,* 2 vol. Public. Univ. de Louvain, 1948.

(193) O. cit., p. 211.

(194) O. cit., p. 6.

(195) O. cit., pp. 46-102.

(196) O. cit., pp. 104-203.

(197) O. cit., pp. 211-235.

las anteriores, excesivamente injustas con los sistemas criticados, por estar estructuradas sobre el rígido esquema "ideal-existencial" (Sosein-Dasein), o, lo que viene a ser igual, por no descansar en el concepto clave de realidades "ideo-existenciales" (Le Senne) o superobjetivas. Pero ahora nos importa fijarnos en la parte constructiva.

El concepto de "acto" juega en Ortegat, como en Carlini, Lavelle, Hengstenberg, Sciacca y otros, un papel trascendental. El ser, afirma, es "el todo que en el acto en que se hace presente revela su total trascendencia" (198). A la luz de una teoría personalista del *acto* el problema del acceso *inmediato* al ser adquiere un insospechado relieve:

> "Quisiéramos mostrar la familiaridad de nuestras relaciones con el ser, *la inmediatez* de nuestros contactos con él. (...) Nosotros estamos dotados de subsistencia; pues bien, *nuestra subsistencia personal es la que hace a nuestro pensamiento captador de ser,* a nuestra libertad creadora de ser". "La subsistencia personal del espíritu es la que funda la alianza con el ser". "La personalidad es el fundamento radical del ser; tiene un carácter más original que la verdad y la libertad que se fundan en ella y que emanan de ella". "*Pensar de modo impersonal es pensar mal*". "Toda Filosofía debe ser personalista, porque la persona es lo primero; y cuando se pone en cuestión esta primacía, cuando se la subordina sea al pensamiento, sea a la acción, la Filosofía se agarrota. En vez de ganar el centro de donde todo procede, se queda en la periferia, y de lo secundario hace lo principal, de lo relativo lo absoluto" (199).
>
> Por eso concede el autor gran importancia a la interioridad: "La aseidad es la condición de toda afirmación. Adjuntar la palabra ser a lo que sea, aunque se trate de un sueño, es referirlo a un sujeto, dotado de inmanencia y aseidad". Cuando se dice que el mundo, el yo y Dios existen se afirma "que tienen (...) una cierta autonomía, una interioridad real". "Para que el yo tenga una cierta interioridad, hace falta que sea algo más que un pensamiento" (200).

---

(198) O. cit., p. 211.

(199) O. cit., pp. 210, 214, 222. Los subrayados son míos.

(200) O. cit., pp. 211, 105.

Ahora bien. La verdadera densidad le adviene al conocimiento del objeto conocido y del sujeto cognoscente. Conviene estudiar, por tanto, el *principio de unidad* y subsistencia de ambos. ¿Dónde se enraiza la interioridad de los entes? O más en concreto, ¿qué seres se manifiestan dotados de ese relieve interno que llamamos intimidad? La respuesta es unívoca: los seres capaces de *darse en presencia.* Ortegat cita a Lavelle: "La experiencia inicial que da a las otras su gravedad y profundidad es la experiencia de la presencia del ser. *Reconocer esta presencia es reconocer al mismo tiempo la participación mía al ser* (...). Nuestra vida recobra su seriedad esencial al reanudar su vinculación al núcleo de la realidad". La presencia implica mutuo reconocimiento, confianza en la propia inserción en el ser. "¿Por qué es capaz el hombre de actos de valor ontológico? ¿Por qué capta la inteligencia el ser y no el fenómeno? (...) *Porque el hombre subsiste en sí y es una sustancia espiritual*". Sólo el que dispone de la fuerza de interioridad suficiente para vivir en distensión sin perderse puede captar lo profundo, que exige la aceptación de un compromiso con el ser. El conocimiento auténtico es el que se da a un nivel de profundidad, en clima de diálogo creado por seres con intimidad: "Un pensamiento verdadero es un pensamiento *objetivo*" (léase *superobjetivo* o profundo) (201).

Adviértase, sin embargo, que la intimidad de que aquí se trata no quiere indicar una mera retracción local, un ámbito sustraído a las miradas profanas de quienes se hallan "fuera" de él, sino una *densidad ontológica* que implica un determinado grado de dominio sobre el espacio y el tiempo. Intimo es un ser cuando es uno con un modo de unidad armónica ganada a través del riesgo de la alteridad. *Intimo es, en definitiva, lo que goza de libertad y personalidad.*

Para que se dé, pues, entre dos intimidades la interrelación que funda el conocimiento, deben entrar ambas en contacto a través de un ámbito de mutua y libre revelación en que la distensión no implique dispersión: he aquí el fenómeno del *en-*

---

(201) O. cit., p. 215. Los subrayados son míos.

cuentro. Por eso afirma A. Brunner que los seres *libres* sólo pueden ser objeto de "conocimiento por fe" (202). "La comunión auténtica exige una unidad original a la vez subjetiva y objetiva, una participación a la vez formal y dinámica" (203).

Según esto, en el conocimiento se vinculan estrechamente las diversas facultades del hombre. Al situar el fenómeno del conocimiento al debido nivel de profundidad, la oposición de entendimiento y voluntad se convierte en un contraste vital extraordinariamente fecundo: "Vinculando la voluntad al pensamiento es como se puede participar progresivamente en el ser, y la conciencia puede tornarse intuitiva" (204). Después de citar un importante texto de Blondel sobre la "interdependencia de las funciones", concluye Ortegat:

> "La verdadera dialéctica debe ser simultáneamente existencial, teórica, ontológica: dialéctica de la voluntad que *lucha por vitalizar la forma,* suscitar el pensamiento (...); dialéctica de la inteligencia que hace ver cómo se forma, evoluciona y madura el pensamiento, cómo es impulsado y dirigido por la ley intrínseca que lo constituye en su unidad infrangible; dialéctica del ser que *resuelve la antítesis de la existencia y la esencia, la voluntad y la inteligencia.* (...) El ser es, a la vez, determinación y valor. Para descifrarlo no basta un léxico racional ni una inspiración existencial, hace falta que los valores impulsen las determinaciones, y que las determinaciones impulsen los valores. Sólo así viene a ser la Metafísica una corriente a la vez inteligible y dinámica, que *vincula los diferentes seres y sus diferentes estados en la unidad existencial del ser*" (205).

La fecundidad de esta posición es innegable, pero estas ideas se reducen a un espléndido programa. ¿Cómo se unen *de hecho* la inteligibilidad y el dinamismo? Entiendo que Ortegat permanece excesivamente ligado a los consabidos esquemas: esencia-existencia, intuición-dialéctica, inteligible-dinámico, etc., cuya

---

(202) Cf. *Erkennen und Glauben,* Kösel Verlag, 1951.
(203) Ortegat, o cit., p. 150.
(204) O. cit., p. 133.
(205) O. cit., pp. 129-130. Los subrayados son míos.

superación constituye el secreto fin de la tan malentendida obra de Blondel. Por eso un blondeliano tan caracterizado como Duméry pide que se unan los problemas de génesis a los problemas de inteligibilidad en el seno de una *Fenomenología genética.* Estamos abocados a la cuestión decisiva: ¿Cómo se relacionan la reflexión y la intuición? Su tendencia personalista revela a Ortegat la necesidad de adoptar una actitud integradora:

> "¡No hay Filosofía sin reflexión! *La reflexión no amengua la intuición, la hace más densa.* La crítica no la disuelve; su intervención la torna consistente. La dialéctica no se limita a hacer el inventario de los datos de la intuición; los desarrolla, vuelve explícito lo implícito" (206).

Como queda dicho, la reflexión no es un desdoblamiento inútil de la percepción. Pero ¿en qué consiste su *poder inventivo?* Ortegat se limita a decir:

> "A juicio de ciertos intuicionistas, la reflexión se reduciría al análisis de una intuición preexistente; pero un análisis no crea nada (...); por eso se la declara algo secundario. De hecho, *si la reflexión fuese analítica, sería vacía y formal. En realidad, es sintética. Y desarrolla la intuición*" (207).

Una vez más aboca el problema de la intuición al esquema análisis-síntesis, ya que todo pende del punto de partida del filosofar. ¿A qué nivel "insiste" el hombre en la realidad? He aquí la pregunta decisiva. Ortegat, desafortunadamente, no supera la ilusión sensista.

> "*Sólo la existencia sensible nos es inmediatamente dada,* y si podemos superarla, es por vía de implicación lógica o de presentimiento dinámico. *El valor, lo mismo que la idea, no es algo dado,* sino un ideal que sobre-

---

(206) O. cit., p. 124. El subrayado es mío.
(207) O. cit., p. 125. El subrayado es mío.

pasa y trasciende lo actual, y que no puede ser alcanzado sino de modo trascendental, mediante la dialéctica."

De ahí que, aun habiendo propugnado anteriormente un estilo *sineidético* de pensar que haga justicia al "verdadero inmediato que es interioridad, posesión translúcida y plena", necesite acudir a una facultad de síntesis que confiera a los datos de la experiencia la debida densidad.

> "Una verdad puramente dada y recibida no es la verdad; debe justificarse por el testimonio mismo del espíritu; exige una elaboración ulterior que la universalice y la interiorice. *Merced a la mediación se llega al verdadero inmediato,* es decir, *al inmediato ontológico, que no puede ser dado de fuera,* sino que *supone el hecho de la generación del espíritu por sí mismo,* generación a la vez noética y práctica. La intuición verdadera no se halla más acá de la metafísica, sino *en un más allá en que el pensamiento y el amor se enlazan*" (208).
>
> Y concluye: "Se justifica una intuición empírica describiéndola. Las experiencias sensibles pueden permanecer extrínsecas la una a la otra e imponerse como hechos, sin estar coordinadas. Una intuición intelectual, por el contrario, debe ser integral ("totalisante"), bajo pena de anularse. Y como la captación integral del ser no es posible, el discurso debe suplir este defecto, y por una deducción rigurosa vincular intrínsecamente tal determinación a tal otra, tal valor a tal otro (...). Así la inteligencia se revela como facultad del ser" (209).
>
> Más adelante afirma: "Frente al ontologismo de antaño, del que se encuentran vestigios en el sistema dogmático de Scheler, hay que oponerse tanto al innatismo del sentimiento cuanto al de la idea."

Falto de un conocimiento bien estructurado del nivel ontológico en que está el hombre constitutivamente distendido, el autor no advierte que la tarea de coordinación de los datos "exteriores" debe fundarse en la intuición inmediata-indirecta

---

(208) Las cuatro últimas citas son de la pág. 125. Los subrayados son míos.

(209) O. cit., pp. 225-226.

de lo profundo, único fundamento de toda unidad verdadera. La dialéctica, afirma, "debe ser a la par estructural y existencial, porque una dialéctica puramente existencial es estática" (210). Al no conocer la vinculación interna de lo vital y lo formal, tal como se revela en lo "viviente-concreto" (Guardini), resulta imposible adivinar *la identificación última de reflexión e intuición de lo profundo.*

Tomado en conjunto, sin embargo, el estudio del P. Ortegat, encierra gran valor por su voluntad de integración: "No se trata de volver a Hegel ni a Bradley; lo que se necesita es renunciar simultáneamente al panlogismo y al panactualismo, integrar la existencia en la estructura que la determina, y la idea en el dinamismo que la hace expansiva y concreta; adoptar un método verdaderamente ontológico, es decir, a la vez trans-subjetivo y trans-objetivo, metalógico y metaexistencial" (211).

Lo importante en este momento es lograr la integración de conocimiento y amor, como intenta Marcel (212), y de conocimiento y sentimiento, como sugiere Haecker. La dualidad y pugna entre intelectualismo y vitalismo, intelectualismo y voluntarismo, etc., no responde sino a la falta común de un concepto amplio de percepción, una percepción intelectual potenciada por el amor y el sentimiento.

Suele decirse actualmente (213) que el problema del conocimiento consiste en distanciarse del ser en el que se está inmerso, para ganar perspectiva. Como reacción al pseudoproblema del acceso a la realidad exterior, esto significa un progreso. Pero conviene advertir que al considerar ese "estar en el ser"

---

(210) O. cit., p. 127.

(211) O. cit., p. 117.

(212) Véase la reciente obra de André Mercier: *De l'amour et de l'être. Essai sur la connaissance,* Nauwelaerts, Louvain, 1960, sobre todo el párrafo *La connaissance essentielle et l'amour,* pp. 138 y ss. "La solución verdadera —escribe el P. Ortegat— no consiste en escoger entre el sujeto y el objeto, la existencia y la esencia, el elan vital y el intelecto, sino en constatar que no hay elección alguna posible entre estas teorías arbitrarias que mutilan la realidad". (O. cit., p. 128.)

(213) Cf. Cencillo, o. cit., p. 149.

como algo vivencial-prerreflexivo, y sólo protológico, suele entenderse el alejamiento consciencializante no como *ascensión de plano* o ahondamiento en el ser al nivel de lo superobjetivo, sino como *despego* y *desarraigo*. El problema se centra, pues, en la determinación del punto de insistencia del hombre en la realidad, dado caso que el auténtico y *primario* contacto del hombre con lo real se da al nivel de lo superobjetivo, a distancia *objetiva* de los seres. Lo superobjetivo se capta a distancia en una actitud de amor reverente a los entes con personalidad. Todo ser con intimidad que se abre a través de esa revelación libre que es el diálogo, necesita un *ámbito de presencia* análogo al ámbito espacial o temporal de una obra de arte. Conceder a los entes ese derecho a ocupar irreductiblemente un ámbito propio, es decir, reconocer su singularidad y personalidad, es poner las bases para una captación de lo profundo, que más que conocimiento, es re-conocimiento. *Dejar a distancia de perspectiva los entes profundos es acceder a la inmediatez verdadera.*

Cencillo, sin embargo, afirma: "Previa a toda reflexión, a toda toma de posición mental y metodológica (algo reflejo, entendido como la vuelta a lo ya captado para someterlo a una elaboración mental), previa al concepto mismo, se nos impone envolvente la vivencia" (214). A mi juicio, este uso impreciso de la categoría de reflexión no producirá sino equívocos en un terreno excesivamente propicio a los mismos. Nada más necesario que ahondar en el concepto marceliano de *reflexión segunda,* como pensamiento vuelto al misterio (es decir, a las realidades más profundas), y en el concepto jaspersiano de "razón" como facultad nata de lo "envolvente". ¿A qué nivel se da este tipo de "envolvente" y la vivencia "que se impone envolvente"? (215).

Sin duda alguna, este estudio de las categorías a través de los diferentes estratos ontológicos permitirá lograr la inmediatez con lo real a un nivel íntegramente humano, y, por tanto, no óntico, sino ontológico, en el cual la insistencia vivencial, la

---

(214) Cf. o. cit., p. 149. El paréntesis es mío.
(215) Ibid.

percepción y la reflexión se integren creadoramente al contacto fecundante con las capas *profundas* del ser.

7.—Lo profundo y la lucha por lo inmediato

Conviene tomar nota de la actitud respecto a lo mediato y lo inmediato de un autor tan caracterizado como J. Wahl (216).

Corre a lo largo de toda la Historia de la Filosofía, sobre todo a partir de los eleatas y Platón, una intensa ola de desconfianza frente a lo "inmediato". Lo inmediato es considerado como aparente, y la Filosofía es saber de permanencias, de realidades sustantes. En el fondo se trata de una lucha entre el *doble carácter de evidencia y de apariencia* que ostenta lo inmediato. ¿Debe comprarse la seguridad de la evidencia al precio de la profundidad? En caso positivo, la Filosofía, saber de realidades perdurables, debe acogerse a lo mediato. Pero ¿no entraña desde siempre la mediación un alejamiento de lo real? Nada extraño que "la Filosofía haya aparecido ordinariamente como una puesta en cuestión del valor de lo inmediato" (217).

Pero, al fin, el carácter de evidencia de lo inmediato se impuso, y todo el problema se redujo a precisar *dónde* radica la *verdadera* inmediatez. Por ejemplo, para un racionalista en cierto sentido las realidades estables son *más inmediatas* que lo que hay de *presuntamente inmediato* en el sentido común. Pues lo que existe en el fondo de nosotros mismos, *anteriormente* a las sensaciones, son principios e ideas, siguiendo la terminología de Platón (218).

Aquí incide la novísima interpretación de Descartes, del máximo interés para los fines de este trabajo. A mi juicio, todo el esfuerzo de F. Alquié en Francia, de R. Lauth en Alemania y

---

(216) Cf. *Traité de Métaphysique,* libro II, parte 8.ª, cap. III, páginas 498-509.

(217) O. cit., p. 498.

(218) Cf. o. cit., p. 498-9.

de José Manzana R. de Marañón (219) entre nosotros no tiende sino a ver en Descartes un intento genial de buscar la inmediatez, y, por tanto, la evidencia, *a través* de la mediación de lo profundo. Para ello se requiere, evidentemente, dar a esa locución adverbial "a través" un sentido analéctico, que Manzana R. de Marañón llama, con vocablo equívoco, tomado del mismo Descartes, *in-objetivo*. Sin abordar toda la problemática que implica este espinoso tema, J. Wahl se adhiere a esta concepción. "Descartes —afirma— no destruye la certeza inmediata de las sensaciones sino para tratar de sustituirla con algo que es para él un inmediato más real: nuestro pensamiento." "El *cogito* debe ser concebido como un acto instantáneo, algo opuesto al razonamiento o al discurso, algo inmediato" (220).

Obsérvese el matiz de dominio que va adquiriendo la categoría de inmediatez. "De un modo más general podemos decir que para estos sistemas racionalistas *lo que es dado inmediatamente es lo perfecto.*" "El racionalismo desplaza lo inmediato sensible, a fin de introducir un inmediato racional" (221).

Se trata, en definitiva, de un afán de poder y de dominio; la retracción implícita en la mediación racional no es sino una *distancia estratégica de perspectiva.* No hay problema de oposición entre lo inmediato y lo mediato, sino de prevalencia entre *dos inmediatos:* el sensible y el racional.

El Empirismo, en general (Hobbes, Taine, Spencer), está seducido por el carácter inmediato de las impresiones sensibles. El racionalismo ha entrevisto la inmediatez superior de lo profundo. Este es el sentido auténtico de su revalorización de lo mediato. La mediación de lo profundo implica dominio del espacio y del tiempo; se monta sobre el discurso, pero lo remonta; se da en el tiempo y en el espacio a la par que los configura y conforma entelequialmente. "Una construcción como la de Descartes, que va del *cogito* a Dios y al mundo físico, puede ser

---

(219) Cf. *La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios,* en la obra colectiva: *Psicología religiosa y pensamiento existencial.* Editado por el P. Alfonso López Quintás. Edic. Guadarrama. Madrid, 1963.

(220) O. cit., p. 499.

(221) Ibid.

considerada en un sentido como una Filosofía de lo mediato. Pero esto sería dar una visión exterior de esta filosofía; y *se tiene una visión mucho más íntima del sistema si se ve que se funda sobre un movimiento único que va del cogito a Dios; sólo la exposición del sistema ocupa tiempo.* Si lográsemos ver el sistema de Descartes como debe ser visto, esta visión no ocuparía, por así decir, tiempo alguno" (222). J. Wahl roza aquí el punto esencial del tema; es, a saber, que *la inmediatez filosóficamente valiosa no encierra una significación meramente espacial, sino jerárquica.* A esto se refiere Jaspers cuando subraya el sentido etimológico de la palabra "Ursprung", un salto cualitativo, emergencia originaria a un estrato ontológicamente valioso.

Kant recibió del Empirismo la seducción por lo inmediato-sensible, y del Racionalismo el aura de prestigio de la mediación racional. Y por el consabido prejuicio de que es imposible una intuición intelectual, la mediación quedó privada de su vinculación a lo profundo, al ser desgajada de la intuición del "apriori encarnado". Kant se dejó cegar por la cortina de humo del objetivismo. Por eso Max Scheler, al proponerse en su obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* superar el formalismo kantiano, empezó abordando el grave problema del *apriori.* Falta de la intuición de lo profundo, nivel en que se armonizan los contrastes, la Filosofía de Kant quedó internamente escindida en oposiciones inconciliables: númeno-fenómeno, sensibilidad-entendimiento, sujeto-objeto. Y como *lo inmediato filosóficamente valioso* sólo se da por vía analéctica, es decir, de modo equilibrado y armónico, Kant se vio abocado a una lucha genial, pero nefasta, contra lo inmediato.

Advertido por el fracaso kantiano, Hegel intentará constituir una Filosofía de la mediación que no degenere en Filosofía de la escisión (223). De ahí su crítica de las "abstracciones platónicas y kantianas" y lo que podríamos llamar las "abstracciones empiristas de lo inmediato", el "aquí", el "ahora", el

---

(222) O. cit., pp. 500-1.
(223) O. cit., p. 501.

"yo" (224). Hegel acude a la mediación de la Historia, afirmando que lo mediato no ocupa un lugar secundario respecto a lo inmediato, ni es menos cierto ni, en un aspecto, menos inmediato que lo inmediato. "La Ciencia del ser prueba que la verdad no radica en lo inmediato; la dialéctica de la esencia demuestra que tampoco se da en la pura mediación (...). La verdad deberá ser buscada en su unidad" (225). Pero es de notar que la teoría de la *Aufhebung* vincula lo inmediato y la reflexión en tanto que ésta se *suprime* a sí misma. Solución en exceso precaria, pues la vinculación de lo inmediato y lo mediato debe llevarse a cabo de modo analéctico, a través del poder armónico de lo profundo (226). *La reflexión segunda de Marcel* —solución largo tiempo buscada al problema central del *Journal Métaphysique*: la posibilidad de un conocimiento *inmediato* de las realidades *profundas— no puede concebirse sino sobre el abismo de riqueza ontológica del misterio.*

La segunda época de Jaspers y Marcel está inspirada por esta preocupación fundamental: armonizar de modo creador la Filosofía de la mediación hegeliana y la Filosofía de la inmediatez existencial. El Existencialismo es pensamiento reivindicador de la profundidad de lo *singular irreductible* (Einzelner). Pero no quiere reducirse a una rebelión intimista: por eso vuelve a Hegel, al Kant de las "Ideen" y a la teoría pascaliana del "corazón", en busca de una *inmediatez trascendente.* "Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos coeurs qui se developpe a mesure que l'esprit se perfectionne" (Pascal) (227). "El corazón es el espíritu que la sangre ha convertido en cálido y vibrante, pero que al mismo tiempo se ha elevado a la claridad de la contemplación, a la nitidez de la imagen, a la precisión del juicio. El corazón es el órgano del amor." "El corazón

---

(224) Cf. Hyppolite: *Logique et existence, Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel,* Aubier, París, 1946.

(225) J. Wahl, o., cit., p. 503.

(226) Recuérdese lo dicho anteriormente sobre la vinculación de reflexión y percepción al contacto con lo profundo. Lo inmediato no se opone a la reflexión a no ser en un nivel ontológico superficial.

(227) *Discours sur les passions de l'amour.*

responde al valor. El valor es la emoción del ser, la demostración que ofrece el ser de que es digno de su existencia." Este comentario de uno de los más perspicaces lectores de Pascal, R. Guardini (228), deja al descubierto la interrelación existente entre el corazón, el amor y el valor: *tres elementos esenciales en la marcha filosófica hacia la trascendencia de lo concreto.*

De aquí arranca la aversión de Kierkegaard hacia la crítica hegeliana del "aquí" y el "ahora", que parece anular el valor trascendente de lo singular irreductible. Otro enamorado de lo concreto, H. Bergson, polarizó su pensamiento en el tema de lo inmediato. Nietzsche consideraba más profunda la "superficialidad por profundidad" que "la profundidad ilusoria de un mundo imaginario". A. Gide exaltó en una prosa intensa el valor de los instantes puntuales: "O sensation plus belle encore que la pensée" (*Les nourritures terrestres,* 1897). Rainer María Rilke busca la unidad de sujeto-objeto en la indistinción de la noche de la tierra. La categoría de "lo abierto" (Das Offene) tiene un carácter de "in-objetividad" y de indistinción telúrica (229). Actualmente, numerosos autores sensibles al problema de la intuición consagran serios esfuerzos a la clarificación de la categoría de lo inmediato. Véanse, por ejemplo, Mohamed Aziz Lahbabi (*De l'être à la personne. Essai de personalisme Réaliste.* P. U. F., 1954); R. Vancourt (*La Philosophie et sa structure,* Bloud and Gay, Saint-Dizier, sin fecha, págs. 135-169); Le Senne (*Vocation de l'esprit,* Aubier, París). Estos estudios aportan elementos muy valiosos. Pero no logran la claridad necesaria *por no distinguir los diferentes grados de inmediatez que se registran en la realidad* y no subrayar debidamente la vinculación de las categorías de inmediatez, intuición, apriori y profundidad.

Observa muy agudamente J. Wahl que el problema de lo inmediato fue oscurecido por el carácter aparentemente nega-

---

(228) *Pascal o el drama de la conciencia cristiana,* Emece, Buenos Aires, 1955, p. 160.

(229) Cf. Heidegger: *Holzwege;* A. de Waehlens, *Phénoménologie et vérité,* pp. 76 y ss.

tivo de este vocablo (230). No es buen camino, sin embargo, para resolver dicho problema el que inicia el mismo autor cuando afirma: "La idea de lo inmediato es una idea que se relaciona con el tiempo. La idea de lo inmediato es la idea de una ausencia de separación temporal, la idea de instantaneidad y, por tanto, la idea de ausencia de raciocinio" (231). Lo decisivo, a mi juicio, es advertir la complementariedad de intuición y discurso, la vinculación interna de dos planos entitativos de diferente temporalidad, la inserción de lo supratemporal en el tiempo y de lo supraespacial en el espacio. Cuando se dice, por ejemplo, que la intuición es algo inmediato se alude a su poder de captar formas (Gestalten), espaciales o temporales, *de conjunto* (gestalthaft), *pero a través de la sucesión discursiva de las impresiones sensibles.* Se trata de un *poder configurador* del espacio y del tiempo, no de especie alguna de intemporalidad o atemporalidad (232).

Estamos, pues, ante el problema de la intuición entendida como una capacidad intelectual de penetración *inmediata-indirecta* en las realidades *profundas,* es decir, en los seres dotados de "poder ontológico de expresión" (Hengstenberg). Esta capacidad podría, por consiguiente, definirse como el *sexto sentido de lo expresivo.* De donde se deduce que *el problema de la inmediatez sólo podrá resolverse mediante una sólida teoría analéctica del "apriori"*, que subsane las graves lagunas del pensamiento "trascendental", dando a la percepción la debida amplitud (233).

---

(230) La actitud de R. Vancourt es buen ejemplo de ello: "La Filosofía aparece como una reflexión sobre las experiencias diversas por las que el hombre encuentra el ser. Pero una vez que me pongo a reflexionar, ¿no pierden estas experiencias su frescura y originalidad?" (O. cit., p. 135). "La Filosofía implica siempre y en todas partes la pérdida de la inmediatez" (O. cit., p. 124). El autor se pregunta si esto significa o no un bien.

(231) J. Wahl, o. cit., p. 505.

(232) Acerca de la mutua complementación de intuición y discurso aporta muy valiosas ideas la citada obra de Badi Kasm: *L'idée de preuve en Métaphysique,* Véanse, sobre todo, los siguientes parágrafos: *Le raisonnement réversible en philosophie*" (218-224), *Métaphysique et cercle vicieux* (224-232); *L'évidence métaphysique* (241-261).

Es reveladora, en este contexto, la siguiente frase de Ebner: "Todo lo verdaderamente espiritual pide ser conocido de modo *inmediato*", es decir, de modo intuitivo-analéctico, al debido nivel de dominio sobre el flujo de los perfiles o "Abschattungen" (Husserl). Sólo desde una perspectiva adecuada se puede hacer justicia a la profundidad de lo espiritual, dimensión del ser de la que brota un modo superior y nobilísimo de universalidad. Con profunda intención subraya Guardini la prioridad de la captación de las realidades expresivas sobre la de los medios de expresión (234). Medítese bien este párrafo: "El sentido interno y constitutivo (Sinngestalt) de una cosa no es esclarecido primariamente por el entendimiento, antes es lo primero que la mirada capta, con mayor o menor claridad, quizá en principio sólo en forma de mero encuentro. El carácter de ser vivo es lo que se nos impone ante todo cuando vemos una planta o un

---

(233) Sería muy sugestivo a este respecto meditar las declaraciones de los grandes artistas acerca de sus obras de Arte. Sobre la capilla de Vence decía Matisse: "Tomar un espacio cerrado, de proporciones muy reducidas, y darle por el solo juego de los colores y de las líneas, dimensiones infinitas..." Pérez Gutiérrez comenta: "Yo creo advertir en estas palabras una suerte como de instinto cualitativo, que supera de un golpe todas las viejas tentaciones de la espectacularidad de la cantidad, y se propone actuar con puras calidades de formas" (Cf. F. Pérez Gutiérrez: *La indignidad en el Arte Sagrado,* Edic. Guadarrama, 1961; página 141). "Lo que yo he realizado en la capilla —declaró Matisse— ha sido la creación de un espacio religioso." "Efectivamente —agrega Pérez Gutiérrez—, un espacio sagrado cuya vivencia consiste precisamente en una abolición del límite." "En esta pequeña capilla —escribe el P. Couturier— las dimensiones reales, en efecto, no cuentan; la perfección de las formas suprime la sumisión al espacio." Joseph Picard refleja en estas palabras la emoción de trascendencia que le produjo la inmersión en este ámbito religioso: "Una espiritualidad intensa se desprende de este conjunto, la espiritualidad de un pintor que no intentaba dejar en esta obra sino lo mejor de sí mismo, la apertura a lo sagrado que cada uno lleva en sí. Se destacan en esta obra una voluntad de pureza, de simplicidad, un despego del mundo de las apariencias (...) y al mismo tiempo un impulso hacia la alegría" (Cf. *Les Eglises nouvelles à travers le monde.* Ed. des Deux-Mondes, París, 1960, página 63).

(234) *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis,* p. 31. Cf. Urs von Balthasar: *Herrlichkeit.*

animal, y sólo a través de él vemos sus cualidades en detalle. El alma, forma corpóreo-espiritual y fuente de iniciativa, es lo que primero toma *cuerpo ante nosotros* y domina a las demás impresiones cuando nos encontramos con otros hombres, y sólo a través de esta percepción se dan las otras." La vida, afirma Guardini en otro lugar (235), es "*tan enigmática como inmediatamente intuíble* (einsichtig)".

Hablando de la "objetividad" típica del hombre y de su relación con las realidades dotadas de sentido ("Das Sinngebilde als Vollendung der Sachlichkeit") escribe H. E. Hengstenberg estas ponderadas frases, modelo de equilibrio sineidético: "Esta liberación de los objetos mundanos ofrece un doble aspecto: 'Protodistancia y relación' (M. Buber). Es *protodistancia* (Urdistanz), por haber superado la *relación de dependencia* respecto a los fines (Zwecke). *La autonomía en la relación mutua de sujeto y objeto está en relación directa con la dignidad ontológica del plano en que ambos están situados.* La obra de arte, con su independencia de todo fin práctico, me ayuda a adoptar una actitud de mayor libertad frente a las cosas y cumplir así mejor la tarea de 'dejarlas ser' (...). Es relación (Beziehung) por cuanto el sentido interno (Sinngebilde), en el que descansa el hombre una vez que lo ha asimilado, refleja un orden entitativo y establece a ese nivel un ámbito de presencia." En nota habla del "contacto comprehensivo" que el buen conductor tiene con su coche y de los "ámbitos naturales nuevos" que, según Rilke, debe abrir la técnica al ansia humana de vivir. La creación de estos "ámbitos dimensionales" (K. Heim) entre el hombre y el instrumento técnico que domina es un proceso de alto valor psicológico e incluso, a mi juicio, ontológico, que Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*) y A. de St. Exupèry (*Pilote de guerre, Terre des hommes*) han descrito con gran finura. Entre el organista y el órgano, el piloto y el avión se establece una profunda simbiosis que los convierte en un solo ser, dinámico, eficiente, maravillosamente armónico en su multiplicidad. El piloto preparado para el vuelo, antes de entrar

---

(235) *Vom Sinn der Kirche,* 1933, 1955 [2], p. 30.

en contacto con el aparato y "hacerse con él" a través de los mandos, es un ser envarado y más bien torpe. Aunado con su instrumento, sus facultades naturales se potencian en proporciones sobrecogedoras (236). "Sólo a través de la *distancia*—concluye Hengstenberg—, es decir, a través de los *contenidos de sentido,* brota la mayor *inmediatez* que es posible respecto a las cosas mundanas. Es una inmediatez mediatizada, que es más profunda, más íntima e intensiva que la no mediatizada que descansa en una identificación (Einsfühlung) primitiva" (237).

Se trata de una actitud polarmente opuesta a la que inspiró la *vuelta a la indiferenciación vitalista* propugnada en *La Nausée* (Sartre). La distancia, que es amor reverente a la individualidad irreductible de los seres, no anula el contacto humano con lo real: lo plenifica. "Sólo cuando se libera uno del interés practicista se logra el supremo y más profundo contacto (...). Aquí está la raíz de la apertura del hombre a la alegría (Heiterkeit), a diferencia de la 'seriedad animal' " (238).

Esto nos pone en vías de solución. Jean Wahl afirma: "Lo inmediato es muy difícil de captar, lo inmediato no es nunca dado, sino más bien intendido (visé); es más bien buscado que dado." "La conciencia es siempre distancia entre aquello de lo que es conciencia y ella misma; esto es lo que impide a lo inmediato el ser dado, lo que, podríamos decir, le impide ser inmediato." "Más que realidades mediatas o inmediatas hay actos de mediación o de inmediación. Las percepciones (...) son actos de inmediación, los análisis y los raciocinios son actos de mediación" (239). Todo esto podría ser explicado más profundamente, y, por tanto, con mayor claridad y precisión, si se entendiese el ser más como luz del entendimiento que como

---

(236) Véase la relación que Gaston Bachelard establece entre estas experiencias y la "imaginación dinámica", en su obra *El aire y los sueños, Breviarios del Fondo de Cultura Económica,* Méjico, Buenos Aires, 1958, p. 317.

(237) Cf. *Philosophische Anthropologie,* p. 75-6. Los subrayados son míos.

(238) O. cit., p. 77.

(239) O. cit., p. 507.

objeto de conocimiento; si se poseyese una teoría del *apriori* que, lejos de contraponerlo al *aposteriori,* lo vincule analécticamente, y se pusiese en práctica un estilo de pensar que sepa ir al ser a través de los entes profundos. Como *inmediato* se entendería entonces lo *originario* ("ur-sprunghaft"), lo cualitativamente especificado, que, por ser entitativamente noble, posee un "poder ontológico de expresión" que lo convierte en objeto propio de la intuición intelectual inmediata-indirecta. De este modo se resolvería el problema de la vinculación de intuición y discurso, o si se quiere, de la inserción de lo supratemporal en el flujo discursivo, dando con ello cabal razón del gozo específico de la mediación y de la inmediatez: captar a través del tiempo algo que desborda lo temporal despierta el sentimiento de plenitud que va anejo al trascender.

J. Wahl no acierta a ver el vínculo profundo de estos elementos, aunque los describe con bastante acierto. Su fina intuición lo lleva a hablar al final de su estudio no de un dualismo de mediatez-inmediatez, sino de dos especies de inmediatos: el "inmediato de la apariencia", que exaltó Nietzsche. y el "inmediato de madurez", en el que soñaba Kierkegaard. el inmediato segundo al que se llega tras la mediación (240).

La falta de una teoría bien estructurada de la objetividad le impide, sin embargo, descubrir el verdadero modo de captación de lo inmediato. "Puesto que no podemos captar jamás lo inmediato, ¿no será lo verdaderamente inmediato algo anterior a lo que es inmediato para nosotros, un inmediato primitivo que no podemos alcanzar nunca?" "Debemos, pues, sobrepasar esta esfera de reflexión en la que se oponen lo mediato y lo inmediato. El vocablo existencia tiene al menos el valor de indicar esta región" (241).

A pesar de las graves imprecisiones que ofrecen estos textos, queda patente la voluntad del autor de superar, *a través de lo profundo* —representado en ese casi mágico vocablo "existencia"—, *la escisión mediato-inmediato, filial de un concepto excesivamente precario de la percepción humana.*

---

(240) O. cit., p. 508.
(241) O. cit., pp. 508-509.

8.—Lo profundo y el conocimiento "supraconceptual"

Maritain aborda el radical problema de la relación entre ser y conocimiento del modo siguiente: "De aquí debemos concluir que ella excede o sobrepuja al objeto estrictamente dicho y al inteligible estrictamente dicho, por ser un acto ejercido por un sujeto y porque *su eminente inteligibilidad,* diríamos mejor *su sobreinteligibilidad,* se objetiva en nosotros en el acto mismo del juicio; en ese sentido podríamos llamarla un acto *trans-objetivo.* Sólo en un sentido superior y analógico es un inteligible. La inteligibilidad propia del juicio es más misteriosa que la que las ideas o los conceptos nos dan; esa inteligibilidad no se expresa en un concepto, sino en el acto de afirmar o de negar; es la sobreinteligibilidad, por decirlo así, *del acto mismo de existir,* posible o efectivamente dado. Y de esta inteligibilidad de la existencia hace depender Santo Tomás toda la vida de la inteligencia" (242).

Si se considera como tipo medio de inteligibilidad la que funda el conocimiento "objetivo", escindido en sujeto-objeto, se impone una característica más intensa al tratar de precisar el modo de inteligibilidad que se desprende del ser. "He dicho antes —agrega Maritain— que no es posible separar el concepto de la existencia del de la esencia: la existencia es siempre la existencia de alguna cosa, de una capacidad de existir. La noción misma de *esencia* significa una relación al *esse;* por esta razón podemos muy bien decir que la existencia es la fuente primera de la inteligibilidad. Pero como no es una esencia o un inteligible, preciso es que esta fuente primera de inteligibilidad sea un superinteligible. Cuando decimos que el ser es *lo que existe o puede existir, lo que ejerce o puede ejercer la* existencia, en estas palabras se encierra un gran misterio: en el sujeto *'lo que'* tenemos —en cuanto es esto o aquello, en cuanto posee una naturaleza— una esencia o un inteligible;

---

(242) Cf. *Breve tratado de la existencia y el existente.* D. de Brower, Buenos Aires, 1949, pp. 28-30. Los subrayados son míos.

en el verbo *existe* tenemos el acto de existir o un superinteligible. Decir *lo que existe* equivale a juntar un inteligible a un superinteligible; equivale a tener delante de los ojos un inteligible investido y perfeccionado por una superinteligibilidad" (243).

Gabriel Marcel, por su parte, insiste desde 1912 en la idea de que al ser no se puede llegar a través de un conocimiento *objetivo,* sino mediante una intuición que sea un *acto de participación profunda.* Bien sabido que la intuición "no puede ser, hablando propiamente, un conocimiento, sólo resta que sea una creación o, más exactamente, un acto de trascendencia por el cual el pensamiento, tomando conciencia del *carácter deformante de toda objetivación,* se afirma como irreductible en sí a toda conversión de este género, y, en este sentido, si no como idéntico al ser (tal afirmación lo haría recaer en el mundo de las ideas), sí al menos como participando en él." "Se comprenderá exactamente lo que hay que entender, según nosotros, por participación si se piensa que por una parte el ser es necesariamente inmanente al pensamiento, y por otra, no puede serle idéntico, por suponer la identidad un juicio que no se refiere sino a objetos" (244). El juicio de existencia se da sobre el fondo de un "sentimiento primario" (Ur-gefühl), imprescindible en todo acto de atención, y que, *sin ser objetivable,* debe servir de mediador entre la multiplicidad de conocimientos parciales (245).

En obra reciente, el *P. Gilleman* alude a un tipo de conocimiento *supraconceptual*: "Si el concepto, en sus elementos representativos, no nos satisface, es porque nuestro verdadero conocimiento lo supera englobándolos y comparándolos a otro criterio que, por lo demás, no aprehende sino en el acto mismo del concepto, a saber, *una toma de conciencia directa informu-*

---

(243) O. cit., pp. 48-9.

(244) Cf. *Les conditions dialectiques de la Philosophie de l'intuition.* en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1912, p. 652. Los subrayados son míos.

(245) Cf. *Journal Métaphysique,* pp. 238, 240, 242.

lada que participa de la intuición" (246). Y agrega: "Por debajo de todo conocimiento se halla la 'prueba existencial'." "Esa nueva dimensión que nos trae la experiencia directa no es un mero sentimiento de la sensibilidad. La experiencia de la abnegación, del deber, de la virtud, no puede reducirse a lo sensible, aun mereciendo el nombre de sentimiento. *Su percepción directa es del orden intelectual*" (247).

Según el *P. Geiger,* se deben admitir en el conocimiento "no sólo dos planos: el sensible y el inteligible, sino tres, mediante la subdivisión del segundo en plano racional y *plano transracional,* de la esencia y de los trascendentales este último, íntimamente ligados entre sí del modo dicho y finalmente vinculados con el plano sensible" (248).

Inequívocamente, estos autores sienten la necesidad de fundar la vida cognoscitiva del hombre en el conocimiento del ser, en la "visée ontologique" (Geiger).

Por otra parte, los defensores de un realismo espiritualista subrayan la correspondencia entre la *profundidad* y la *claridad de las ideas.* Esta brota de la simplicidad que no es pobreza, sino complejidad armónica. "La profundidad y la claridad son dadas en el mismo esfuerzo intelectual" (A. Forest) (249). "La profundidad es el término de la reflexión. Todo el que tiene un espíritu verdaderamente profundo debe tener la fuerza necesaria para fijar su pensamiento fugitivo y retenerlo ante sus ojos para ver el fondo del mismo y hacer converger en un punto una larga cadena de ideas" (Vauvenargues) (250). El conocimiento supone una actitud de espíritu abierta (Bergson) (251).

El testimonio de estos autores, escogidos al azar entre los citados en la introducción, nos afirma en la idea de que es

---

(246) *El primado de la caridad en Teología Moral,* D. de Brouwer, Bilbao, p. 70.

(247) O. cit., p. 75. Los subrayados son míos.

(248) *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle,* en *Etienne Gilson, philosophe de la Chrétienté.* Du Cerf. París, 1949, p. 70. Véase además pp. 265-269.

(249) Cf. *La vocation de l'esprit,* Aubier, 1953, p. 146.

(250) Cit. por Le Senne, o. cit., p. 146.

(251) Ibid.

a través de lo profundo por donde se orienta la vía de solución de los problemas que hoy acosan la Teoría del Conocimiento. El estudio sistemático del ente superobjetivo permitirá arrojar luz definitiva sobre estas cuestiones capitales: *profundidad* e *intimidad, profundidad* y *ambigüedad,* lo *profundo* y *el nivel de insistencia del hombre en la realidad, lo profundo* y *la experiencia humana de realidad, lo profundo* y *el "encuentro con el ser", lo profundo y el juicio de existencia, lo profundo y la intuición.*

Explanemos tan sólo los dos últimos puntos.

9.—Lo profundo y la objetividad del juicio de existencia

a) *Realismo de la inteligencia y participacion en el ser*

Ofrece gran importancia observar cómo, a través de un entramado nocional insuficiente, sabe vincular lo profundo y la objetividad de los juicios existenciales un autor muy familiarizado con el pensamiento tomista: M. D. *Roland-Gosselin.* En el capítulo dedicado a "la noción de ser y los juicios de existencia" (252) defiende, contra la psicosis de cautela que padece el Idealismo, una actitud de apertura: "Se debe aceptar el ser tal como él se manifiesta, *sin el temor de que al tornarse objeto deje de ser lo que es.*" Y agrega: "La multiplicidad de sentido, la flexibilidad de adaptación que tiene el ser es una garantía preciosa contra los inconvenientes que el Idealismo quiere evitar. Y el Idealismo quizá está lejos de poseer una garantía equivalente en su concepción de un sujeto puro, ajeno al ser, *origen de toda afirmación objetiva...*" (253).

---

(252) Cf. *Essaie d'une étude critique de la connaissance; Sur la notion de présence en Epistémologie* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques;* Janvier, 1928, pp. 5-38. Véase, acerca de este tema Gaston Rabeau: *Le jugement d'existence,* Vrin, París, 1938.

(253) O. cit., p. 104. Los subrayados son míos.

Lo que fija la atención y da sentido al discurso son ciertos "puntos fijos, que se mantienen ante el espíritu y dirigen los desarrollos ulteriores de la búsqueda sustraídos a las fluctuaciones, a las vacilaciones de mi vida individual, que contribuyó, sin embargo, a sacarlos a luz". Kant pretendió dar "al ideal una prioridad absoluta sobre la existencia empírica", hacer de "la unidad abstracta del *yo pienso* la razón última de la objetividad de la ciencia". Hay, sin embargo, una "desproporción inmensa entre el conjunto de leyes o funciones lógicas formuladas por el análisis" y "la existencia del acto de pensamiento más insignificante". La oscilación histórica entre el Empirismo y el Logicismo indica que a la verdadera naturaleza del espíritu le son indispensables la razón y la experiencia. "La dificultad radica en hallar el eje verdadero alrededor del cual se ordenan estas dos funciones del espíritu." El error capital de Kant —"que decide la trayectoria de la Filosofía posterior"— consiste en pensar que se puede "definir la objetividad racional del espíritu por la necesidad y universalidad de sus juicios", sin hacerse cargo de que "necesidad y universalidad no tienen en sí valor de objeto a no ser en cuanto se refieren a un modo de ser, y no primariamente al juicio como tal, o, por medio de él, al fenómeno". "La universalidad y la necesidad son, ciertamente, caracteres racionales netamente opuestos a la singularidad contingente de la experiencia, y sin las cuales la Ciencia propiamente dicha es inconcebible. Califican directamente al juicio o a la idea *de modo objetivo,* y no según el aspecto psicológico que convierte a cada uno de nuestros actos de pensamiento en algo individual y pasajero (...). *Califican al objeto*" (254).

Objetivo se opone aquí a lo fenoménico, a lo *subjetivo* y a lo meramente lógico: "¿Qué sería un juicio universal y necesario cuya universalidad y necesidad no se expresasen bajo forma de ser?" "Universalidad, necesidad y posibilidad no tienen sentido sino por una referencia constante al ser." Y a través del ser se unen la singularidad existencial y la universalidad lógica. *Sólo*

---

(254) O. cit., pp. 105-109.

hay oposición entre el singular puntual, vacío de contenido entitativo, y *el universal desarraigado, logicista.* Haber confundido singularidad y contingencia llevó a ignorar la profundidad de lo concreto y, por tanto, su interna vinculación al universal. Si se considera lo universal como *abstracto* y lo singular como *inconsistente,* no es posible explicar *cómo se nutren de experiencia las concepciones ideales.* Léase este párrafo entre líneas: "Para determinar nuestra concepción del conocimiento en general (...) era forzoso recurrir a la observación de nuestros actos concretos y fugitivos y nutrir así de experiencia nuestras concepciones ideales. Hecho incomprensible e injustificable (...) si, a pesar del carácter *abstracto* de la una y la *inconsistencia* de la otra, las dos especies de conocimiento no estuviesen vinculadas por dentro en el seno mismo del objeto" (255).

El autor no ahonda, sin embargo, en el estudio de este "seno del objeto", es decir, en su intimidad y profundidad, y de aquí se deriva un cierto carácter de provisionalidad, que merma un tanto el alto valor de este trabajo. Es lo profundo, lo superobjetivo quien liga la flexibilidad de lo universal con la *densidad de realidad* de lo singular. La más firme sustancialidad es base de la más ágil idealidad. Louis Ricard y Paul Ortegat vieron claro en este punto: *Sólo la Filosofía personalista logra una auténtica objetividad,* a condición de entender el ámbito personal de intersubjetividad no como algo meramente fáctico, singular y contingente, sino como el lugar privilegiado de revelación del ser. No se trata de discutir —afirma Ricard— la primacía del ser, sino de precisar a qué nivel se nos revela éste de modo más eficiente.

Si se ignora la profundidad, la universalidad intensiva de lo singular, no se podrá resolver de modo concreto y preciso el problema de la objetividad del juicio. "El sujeto empírico y sus actos —escribe Roland-Gosselin— ganan en existencia lo que pierden en necesidad; el sujeto en general y sus funciones compensan con su valor necesario y universal lo que les falta de existencia." "Desde el origen de las discusiones filosóficas, el

---

(255) O. cit., pp. 109-111.

punto álgido del litigio fue esta extraña división de necesidad y existencia", "como si a lo necesario le repugnase existir", "como si la existencia fuese fatal a lo necesario" (256).

El autor busca un camino de solución a través de una realidad común a lo necesario y a lo existencial: *el ser*. "Si (...) necesidad y contingencia cualifican el ser, objeto primero del espíritu, antes de determinar modalmente al juicio; si, por otra parte, 'existir' es el valor primordial al que se refiere, inevitablemente, toda modalidad del ser, esto indica que del 'existir' a lo 'necesario' y al espíritu la relación es (...) esencial y no puede ser comprometida por la contingencia. Hay que conceder su parte al platonismo" (257).

Destaca en este estudio la fidelidad a la "experiencia viva" (258), al objeto, no entendido en su aspecto *contingente,* sino en el carácter de necesariedad que le confiere su esencial —aunque finita— vinculación al ser. "El análisis del ser, primer objeto (259), y de los primeros principios que expresan su naturaleza, ha dirigido en definitiva todos los resultados adquiridos" (260). El realismo de la inteligencia es puesto en conexión con la evidencia intelectual, a través de una reflexión sobre el *objeto* propio de esta evidencia y sobre el fondo de la experiencia íntima en que dicha evidencia se manifiesta.

Este *objeto* es el ser. *Realismo intelectual, evidencia, objetividad y ser aparecen, pues, en íntima conexión.* Lo que no explica, sin embargo, el autor es el modo *concreto* cómo se vinculan en el acto de percepción. Sin duda porque ello exige una teoría bien estructurada de la *objetividad,* como reconoce el autor en el capítulo último del libro: *Apparence et objectivité* (261). "La noción general de objeto, que tiene su aplica-

---

(256) O. cit., pp. 112, 120.

(257) O. cit., p. 121.

(258) O. cit., p. 148.

(259) Recuérdese lo dicho atrás acerca de la consideración del ser como *objeto,* y como *luz* del conocimiento. Véase al respecto las valiosas aportaciones los miembros de la Escuela de Friburgo, singularmente K. Rahner y G. Siewerth.

(260) O. cit., p. 149.

(261) O. cit., pp. 149 y ss.

ción en toda relación de conocimiento y para toda especie de 'evidencia' o de 'apariencia', recibe, pues, cuando designa más especialmente el objeto de la inteligencia, un valor propio, por el hecho de su determinación particular, de modo que *no deja de tener su inconveniente hablar simplemente de objeto cuando se trata de este objeto que es el ser.* Este lenguaje puede prestarse, y se presta con frecuencia, a confusiones, aunque sea usado por muchos filósofos."

La grave dificultad que encierra este empleo poco matizado del vocablo "objeto" salta a la vista. Por eso subraya Roland-Gosselin la *condición analógica* de la objetividad. Lo cual no obsta, sin embargo, a que en principio acepte el concepto científico de la misma: "Según el uso actual, las palabras 'objetivo' y 'objetividad' tienen su empleo justificado en la calificación de los conocimientos cuyo objeto presenta *ese carácter de universalidad y necesidad que la ciencia quiere poder atribuir a sus leyes,* y que confiere al objeto, habida cuenta de su 'aparecer' en la conciencia, una función de regulación, que lo distingue de toda otra 'apariencia', llamada peyorativamente simple 'fenómeno' " (262). Planteado así el problema, sin más sutiles precisiones, el autor pone a salvo su concepción realista afirmando que "si la universalidad y necesidad caracterizan al objeto de la inteligencia es suponiendo en principio a este objeto definido como ser y subordinando su función reguladora al *valor de ser* declarado universal y necesario". Se unen aquí los conceptos de "universalidad", "necesidad", "objeto de la inteligencia" y "ser". Pero no se alude sino muy tímidamente a

---

(262) O. cit., pp. 149-150. Esta contraposición, típica de la Edad Moderna, entre contingencia fenoménica y carácter universal y necesario hace imposible la clarificación de la categoría de "objetividad". Como hemos visto, el intento de precisar el método de captación *objetiva* de las realidades *religiosas* llevará a Marcel al descubrimiento de la universalidad y necesariedad de lo *concreto-profundo.* La objetividad auténtica no significará ya una mera "función de regulación", sino un "poder ontológico de expresión" (Hengstenberg) que se revela a través de los medios fenoménicos expresivos, a los que lleva a un alto rango en el proceso del conocer. Más adelante (p. 151) atribuirá Roland-Gosselin, incluso a los fenómenos "una cierta objetividad".

los objetos concretos de la percepción, hacia los que se orienta toda una tradición más o menos empirista, o quizá mejor empírica, y el movimiento contemporáneo de "vuelta a lo concreto" (J. Wahl). "Los primeros principios reguladores de toda lógica (aunque sea matemática), los principios de identidad y de no-contradicción, reciben su fuerza constrictiva de la noción de ser, sin la cual no tienen sentido, y la objetividad comunicada por ellos a la actividad del espíritu, sumiso a su dominio, es *de diversos grados, que varían con la modalidad del ser, bajo la que son, en cada caso, aceptados*" (263).

Esta analogía de la objetividad no es sometida a un estudio detenido, *sin duda por centrar el autor su estudio en la crítica del desarraigo idealista, sobre la que vuelve insistentemente*: "El Idealismo se ve obligado, sin duda por principio, a restringir la objetividad a los valores lógicos, porque el ser no es para él sino una expresión del pensamiento; pero en esto mismo revela que ignora (...) las condiciones del juicio dado a la conciencia." "El realismo, sin embargo, no solamente subordina a los valores del ser la universalidad y la necesidad lógicas, sino que considera legítimo atribuir verdadera objetividad al ser real contingente, múltiple y móvil, antes de reconocer en él relaciones necesarias y religarlo por el análisis al Ser absoluto del que depende." Ni siquiera el fenómeno se resuelve en mera "apariencia", como quiere el Idealismo. Todo fenómeno "que informa el espíritu con una realidad significada por él" adquiere "un cierto valor de ser, aunque sea ínfimo, y, por consiguiente, una cierta objetividad". "Hay, por tanto —concluye—, diversos grados de objetividad, y paralelamente diversos modos de evidencia" (264).

Pero "esta variedad plantea a la crítica problemas nuevos", cuyo esclarecimiento "recibe a menudo el nombre de criteriología". ¿Qué lugar debe ocupar ésta en el "estudio crítico del conocimiento"? Aquí reside la gran innovación aportada por el pensamiento más reciente, de inspiración fenomenológico-exis-

---

(263) O. cit., p. 150.
(264) O. cit., pp. 150-151.

tencial. Frente a la tendencia anterior a precisar estos detalles "después del estudio general del conocimiento" (265), se considera ahora indispensable comenzar por una "Fenomenología del conocimiento" que describa fielmente los diversos modos de acceso a los diferentes estratos de ser (266).

* * *

Se observa entre el autor, representante típico de lo que podríamos llamar Filosofía del ser, y los personalistas, una comunidad de actitud respecto al fundamento de la objetividad de los juicios de existencia. La diferencia surge ante el intento de los personalistas de plantear este problema de modo *rigurosamente concreto,* distinguiendo en los objetos de conocimiento distintos modos de densidad ontológica o intimidad, y, por tanto, distintos grados de evidencia. El "estudio crítico del conocimiento intelectual *en general*" aboca necesariamente al problema de las "relaciones de la evidencia del ser con la objetividad". Es grave que al final de tal estudio necesite preguntarse el autor si basta el "aparecer" del objeto real a la inteligencia "para revelar la distinción del objeto real y el juicio que lo afirma, y la oposición del objeto, como tal, al sujeto". Objetividad viene a significar aquí sustantividad, "personalidad". Se adivina la profunda razón por la que suele propugnarse hoy la *intersubjetividad* como punto de partida del filosofar, pues con esta orientación se evitan las dificultades que plantea la necesidad de admitir "un intermediario (...) que haga al objeto real, distinto del sujeto, *presente* a la *inmanencia* del sujeto". *Este planteamiento sumiso a las categorías de espacio y tiempo sitúa*

---

(265) "La Criteriología —afirma Roland-Gosselin— tiene su lugar adecuado una vez definidos los principales modos de conocimiento y adquirida la definición de la verdad" (p. 151).

(266) Es el método postulado por Jaspers, Marcel, Urs von Balthasar, etc. Como mostró el P. Peccorini por extenso en la obra citada, no hay diferencias fundamentales entre Marcel y la Filosofía tomista en lo tocante a las relaciones entre ser y objetividad. Se trata, por parte de Marcel, de un intento de determinar con mayor precisión el punto concreto en que el ser se revela al hombre de modo privilegiado: el ámbito de intersubjetividad. (Cf. *Le mystère de l'être,* II, pp. 5-34).

al realismo en un plano gnoseológico minado de paradojas irresolubles.

Se impone, pues, una *explicación concreta* del acto cognoscitivo. Decir que el sujeto debe estar determinado ontológicamente por el objeto y que entre sujeto y objeto ha de darse "una unidad en el ser" es algo fundamental pero insuficiente, pues tal unidad debe ser realizada "en la forma sola" y "nuestra concepción de la forma, lo mismo que la del *acto,* es demasiado indeterminada para permitirnos la comprensión de una forma tan caracterizada como es la actividad intelectual". "Las nociones de ser, de acto, de forma permiten vincular a las leyes generales del ser la actividad de la inteligencia", pero "no dicen en modo alguno, sin embargo, *qué* acto, *qué* forma es el conocimiento y cómo se distingue éste de toda otra realidad, mereciendo los mismos nombres de acto y de forma" (267). Para ello acude Roland Gosselin a "la experiencia del pensamiento", a la búsqueda de un tipo de unidad más flexible y comprehensiva que "la unidad ontológica de una forma". La unidad del juicio, afirma, "debe sintetizar la unidad del sujeto y la unidad del objeto en la luz de la evidencia (...). La unidad significada por el juicio y por los conceptos que lo determinan no es la unidad propia del sujeto como tal (...)". La unidad significada por el juicio es una "unidad *intencional,* realizada en la unidad del acto mismo del espíritu" (268).

Reflejan estos textos la voluntad de atribuir al juicio un *modo nuevo, específico, de unidad,* que sea la raíz de la objetividad del acto judicativo. "La objetividad es también de este mismo orden intencional, que es precisamente el del *objeto,* en tanto que significado por el juicio. La unidad *intencional* es propiamente la unidad *objetiva*" (269). La unidad del juicio se da "en la luz de la evidencia", en el orden intencional, que es el del "objeto en tanto que significado por el juicio". ¿No significan estas expresiones el anhelo impreciso por una forma de

---

(267) O. cit., p. 153.
(268) O. cit., p. 154.
(269) Ibid.

unidad que no se dé en el seno de un ente acotado, sino en un ámbito *real y flexible a la vez,* un ámbito dialógico? A mi ver, la ambigua noción "intencional" no apunta, en el fondo, sino a ese "dimensionaler Raum" en que se da el "encuentro" de sujeto y objeto. El "objeto en tanto que significado por el juicio" es el objeto en ámbito de presencia, y en presencia sólo puede estar el objeto a un nivel de profundidad. La objetividad viene a ser, en esta concepción, la evidencia que brota de la intimidad de la presencia, intimidad "piadosa" (Peter Wust) que une y respeta a la par, conoce y reconoce la "personalidad" del objeto. El conocimiento de lo profundo por vía de presencia afirma ya *de por sí,* no en un segundo momento, la *independencia del objeto, que no depende de artificio lógico alguno, sino de la densidad ontológica del mismo.* Por eso impugna Roland-Gosselin el intento realizado por Maréchal de fundar la "objetivación espontánea del juicio" en el "dinamismo de la afirmación", y propone como vía de solución que el espíritu, "tomando conciencia de su acto, lo perciba como determinado en una *forma* cuyo ser y unidad conservan, en la *inmanencia* del sujeto, sus caracteres propios". "Los caracteres propios al ser y a la unidad del objeto, tales como son revelados por el análisis del juicio, forman parte del principio activo del juicio. A este nivel vienen a unirse primariamente determinaciones ontológicas y determinaciones intencionales. Si no, la afirmación objetiva de la inteligencia sería inexplicable al metafísico" (270).

Ahora bien; lo difícil es mostrar cómo puede lo "ajeno" al sujeto retener sus propias cualidades en la *inmanencia* del sujeto y qué modo de unión se da entre las determinaciones ontológicas y las intencionales. En la teoría analéctica, la profundidad entitativa es quien hace posible la vinculación intencional en el *encuentro,* que es *un modo de unión superior, supraindividual.* Pero ¿cómo resolver este problema con una teoría que se somete al esquema materia-forma y no valora debidamente esas realidades "envolventes" que son *principio de unidad en razón directa de su profundidad entitativa?*

---

(270) O. cit., pp. 154-5.

Es comprensible que el autor se obstine en entender la objetividad como "extrañeza" e independencia del objeto respecto al sujeto. Si dispusiese de una teoría de la inmediatez y de lo profundo adecuada a ese elevado fenómeno humano que es el conocimiento, podría ver en la profundidad de las "formas" —no desmaterializadas, sino arraigadas de modo dinámico *creador* en la materia— la raíz de toda posible inmediatez auténtica entre el sujeto y el objeto. "La objetividad —afirma— se escalona progresivamente, según los cuatro grados que pueden distinguirse en el objeto de la inteligencia: ser, ser universal y necesario, ser existente, Ser Absoluto." Seguidamente *subraya la oposición al sujeto* de estos cuatro objetos. "La primera noción del ser es (...) concebida enseguida como objetiva y oponiéndose al sujeto, por su significación misma." "La necesidad de una relación como, por ejemplo la formulada por los primeros principios (...), hace brotar su independencia del acto concreto y contingente en el que se expresa" (271).

Frente al estatismo kantiano supone en Maréchal un progreso admitir como un postulado necesario "la realidad ontológica del dinamismo del pensamiento" y ese "instinto de lo real y de la afirmación objetiva que lleva (a la inteligencia) vital y espontáneamente a poner en el ser lo que ella concibe". "El secreto, sin embargo, de la afirmación objetiva sólo puede ser descubierto mediante el estudio de la inteligencia como tal." "El problema crítico, tal como se presenta al análisis, exige (...) que sean justificadas las relaciones del sujeto al objeto según la cualidad del vínculo que las une" (272).

Quedamos de nuevo a la vista de la tierra prometida. El autor funda la objetividad en la forma, principio de subsistencia, profundidad e intimidad. Pero al limitar su estudio a las "sustancias materiales" (273) no logra adivinar la razón última del dinamismo espiritual y el realismo innato a la inteligencia humana. El miedo a la "contaminación" (Guitton) y a la "Schwärmerei" vitalista lleva a los intelectualistas a dasatender

---

(271) O. cit., pp. 155-6.
(272) O. cit., p. 158-162.
(273) O. cit., p. 156.

el estudio de las estructuras del "ser existente" y su relación con el sujeto. *Perdido el miedo al riesgo de empirismo que implica la participación en lo concreto, será fácil entender el dinamismo del espíritu y el realismo de la inteligencia como la tensión que los impulsa a situarse al nivel de lo real-profundo.* No es la tendencia activa a la posesión de las ideas y a la afirmación de los juicios quien explica el conocimiento de lo real trascendente al sujeto, sino la in-sistencia dialógica del hombre en un campo de seres profundos. No se puede concebir la inteligencia como un motor espléndido que trabaja en vacío. Dinamismo del espíritu, realismo de la inteligencia, inserción del hombre en el ámbito de lo entitativamente profundo, son aspectos de un mismo fenómeno. *La afirmación objetiva no pende, pues, de ninguno de ellos tomados aparte.* Este es, tal vez, el sentido más fecundo de la postulada vinculación de la Antropología filosófica y la Metafísica del ser.

b) *Espontaneidad y objetividad*

Para los fines de este trabajo, empeñado en la enojosa labor de precisar el sentido de un giro de pensamiento todavía no del todo consumado, resulta en extremo sugestivo advertir la actitud frente al juicio de existencia de un autor de neta formación escolástica: *Gastón Rabeau* (274).

La labor intelectual de este padre del Oratorio está transida de internas tensiones, que no son índice de indecisión o debilidad, sino de un *pensamiento en marcha.* Esta es la clase de obras que nos interesa reseñar y desmontar, por lo que toca al método, en este trabajo.

Frente al Empirismo y al Racionalismo, Rabeau se propone

---

(274) Cf. *Réalité et Relativité, Etudes sur le relativisme contemporaine,* Riviere, París, 1927; *Note sur l'activité constructrice de l'esprit et la critique de la connaissance,* en *Acta primi congressus thomistici internationalis.* Romae, 1925; pp. 9-24; *Le jugement d'existence,* Vrin, París, 1938. *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin,* Vrin, París, 1938.

defender el dinamismo intelectual y evitar el "cosismo" objetivista, sin ser infiel a un "sano objetivismo" (275). Con este fin subraya la diferencia de significación que media entre "species" y "verbum". Pero con ello queda casi intacto el problema de conjugar la *actividad creadora* del entendimiento con la *objetividad* del conocimiento. ¿Proceden éstas de fuentes distintas? En su primera época respondió Rabeau afirmativamente. En la segunda redujo ambas fuentes a una sola: la *species*.

El autor vio claro que los racionalistas diluyen la realidad en relaciones para conferirle *in-objetividad* y evitar el escollo del "cosismo": actitud lógica si se entiende la interioridad, el núcleo irreductible de los seres como algo meramente fáctico (276). De ahí su afán de anclar el conocimiento en lo profundo, lo cognoscible de modo intuitivo. *Lo grave es la falta, en toda su obra, de un concepto cabal de intuición* (277).

Resulta sospechoso el uso del vocablo "constructividad" aplicado con frecuencia al espíritu en oposición a "pasividad" (278), pues esto significa que se acepta la lucha en campo enemigo, planteando el problema del conocimiento con categorías extrapoladas de ámbitos inferiores. Así se explica la fidelidad al falso esquema "exterioridad-inmanencia", "fuera-dentro" y la consiguiente primacía otorgada al conocimiento del propio yo, que no es sino el consabido escollo delatado por Scheler. De aquí arranca el concepto deficiente de percepción. El autor sólo dis-

---

(275) Como expresión del relativismo moderno tenía Rabeau ante sus ojos los dos principios que enuncia Brunschvicg: "La existencia objetiva, el hecho, la causa, la esencia, etc., no son constataciones, sino resultados de la función de juicio. 2. El juicio no es sino una función de enlace. No hay intuición intelectual." (Cf. *Réalité et Relativité,* página 207.)

(276) Cf. *Realité et Relativité,* pp. 263-4.

(277) Van Riet (o. cit., p. 585) distingue en la obra del P. Rabeau dos épocas. Pero tal vez fuera preferible hablar del influjo que ejercen sobre ella dos corrientes de pensamiento distanciadas por la diferente concepción que tienen del *apriori*: el realismo trascendentalista de Maréchal y el realismo existencial del Existencialismo. En su obra de madurez *Le jugement d'existence* ambas influencias se interfieren.

(278) Cf. *Acta primi Congressus thomistici internationalis.* Romae, 1925, p. 11.

tingue la *actividad intelectual espontánea,* que se pierde en su objeto, *la actividad reflexiva,* que revierte sobre la operación intelectiva en sí misma, y la *intuición intelectual,* que permite a la inteligencia penetrar en su raíz más íntima. "Más allá de la multiplicidad de objetos captados por los sentidos y la imaginación, más allá de la red de relaciones formales tejida por el pensamiento discursivo, hay la actividad puramente luminosa de una reflexión que revierte sobre sus propias condiciones y se capta como fuente de toda afirmación y de toda existencia" (279). Se echa aquí muy de menos *la intuición de lo profundo,* laguna nefasta a la hora de justificar la objetividad del conocimiento por un "retorno de la inteligencia hacia los objetos conocidos". El autor rozó muy de cerca la verdadera solución al plantear la siguiente pregunta: Si, como admite Brunschvicg, "hay un hogar de luz y un acto de visión subjetivos, ¿por qué no habrá también otro hogar, o, para hablar con más precisión, por qué el mismo hogar no esclarecerá el encuentro del sujeto y el objeto?" (280). Contra el Relativismo defiende la dependencia de la función y de la relación respecto al ser (281), y afirma que todo acto de comprensión implica *una intuición del ser inteligible y objetivo.* Este ser lo vemos primeramente en lo individual y singular. Es un ser nimbado de contornos empíricos, circunstancia que provoca la aversión de los relativistas a la intuición de lo inteligible.

El autor intuye la verdadera vía de solución, pero no logra vadear la sima que divide lo existencial y lo inteligible, por no haber adivinado la fecunda conexión que se da al nivel de lo profundo entre lo singular y lo universal, y la complementariedad existente en el proceso del conocer entre el discurso y la intuición. Sólo en el plano de lo "profundo" se puede hacer justicia a la *capacidad creadora* de la inteligencia sin mengua de su *arraigo objetivo.*

Dado ese abismo entre lo inteligible y lo fáctico, no es posible armonizar la capacidad "constructiva" del entendimiento y

---

(279) Cf. *Réalité et Relativité,* p. 208.
(280) O. cit., pp. 208-9.
(281) O. cit., p. 110; *Le jugement d'existence,* p. 199.

la *objetividad* del conocimiento sino a través del *ser,* entendido como una especie de forma *apriori* de la inteligencia. El P. Rabeau se pregunta: ¿Basta la intuición del ser universal para orientarnos en la elaboración de las esencias? ¿No será necesario, más bien, volver a la intuición concreta en sus diferentes formas: quasi-intuición intelectual del objeto exterior o intuición espiritual del sujeto cognoscente o del alma?" (282). El autor considera como un hallazgo definitivo del pensamiento moderno el *carácter creador del entendimiento,* pero no quiere renunciar al postulado fundamental del realismo: la *inserción de lo inteligible en lo sensible.* El primer aspecto constituyó el motivo impulsor de su obra: *Species Verbum.* El segundo inspiró las mejores páginas de *Le jugement d'existence.*

Respecto a la primera no procede aquí sino invitar al lector a advertir el carácter netamente "objetivista" de las categorías empleadas. Si se define el conocimiento como el "desarrollo *inmanente* de un germen mental, la explicitación de una riqueza *interior*" (283), no es posible realizar la tarea de integración que el autor se propone. "Actividad inmanente, el intelecto vive más bien en sí. Pero hay también en nosotros dispersos, fugitivos resplandores de visión directa, que mueren no bien nacen. La visión del fantasma es uno de estos fulgores" (284). La tesis de esta obra es la siguiente: el entendimiento es *libre* y *activo* en la producción del verbum, pero está *reglado* por un principio de determinación: la forma inteligible.

Falta aquí, a todas luces, la flexibilidad categorial necesaria para explicar debidamente la forma específica de causalidad que caracteriza al conocimiento (285). Por eso opta el autor por acogerse a la *inmanencia* del yo pensante en busca de profundidad. Lo cual explica el reproche de Van Riet: "La objetividad del conocimiento, su relación a un objeto *exterior,* no ha

---

(282) G. Van Riet, *L'Epistemólogie thomiste,* p. 597.
(283) Cf. O. cit., p. 20.
(284) O. cit., p. 85.
(285) Véase sobre esto K. Rahner: *Geist in Welt,* pp. 377 y ss.

ocupado apenas la atención del P. Rabeau" (286). Conviene advertir que éste se hace perfectamente cargo de la necesidad que tiene el conocimiento de desbordar el carácter puntual de lo sensible, y a ello apunta la distinción que establece entre *species* y *verbum, pensamiento pensante* y *pensamiento pensado* (287), el carácter de *reconocimiento* del ser que implica la intencionalidad (288) y el poder integrador de la unidad de la forma (289). Pero no logra conciliar lo inteligible y lo sensible, como advierte Van Riet, que tampoco acierta, sin embargo, a señalar los verdaderos motivos: "El P. Rabeau desplaza el problema de esta conciliación y lo sitúa en el interior de la emanación que va de la species al verbum" (290). La razón estriba, a mi ver, en el mal planteamiento, toscamente causalista, del problema del conocer. La forma del entendimiento, escribe Rabeau, no es "el resultado de una acción de los cuerpos sobre el espíritu, sino de una acción del espíritu sobre los cuerpos" (291). Nada extraño que el autor, después de afirmar que en cierto modo lo inteligible está latente en la imagen, pero ésta no actúa sobre el pensamiento, deba reconocer que no comprende la relación que une ambas proposiciones.

* * *

Le jugement d'existence aporta a este problema elementos que conviene destacar.

Para responder a la pregunta de cuál es el sentido y la legi-

---

(286) O. cit., p. 600. "El origen de la *species,* su relación al fantasma le interesan bastante menos que la relación del verbum a la forma inteligible", O. cit., p. 604.

(287) Distinción que también aparece en G. Marcel. Acerca del carácter creador del verbum ha hecho muy valiosas precisiones desde el campo estético J. M.ª Sánchez de Muniain. Véase, por ejemplo, su trabajo: *Fundamentación filosófica de lo generativo en el arte. Rev. de Filosofía,* núms. 69-70, 1959.

(288) *Species-Verbum,* p. 17-18.

(289) O. cit., p. 133.

(290) O. cit., p. 600.

(291) *Species-Verbum,* p. 25.

timidad del juicio de existencia estudia largamente el autor la concepción ontologista (292), e, inspirado en los análisis de A. Gómez Izquierdo (293), en la noción de apriori de Maréchal (294) y en el concepto dialéctico del ser de A. Marc (295), llega a la conclusión de que "el predicado ser, aun teniendo un sentido *objetivo* real, es *abstracto* y *analógico,* extraído (dégagé) por una actividad espiritual del sujeto cognoscente".

Los tres vocablos subrayados no son sino la expresión *discursiva* de la compleja significación que encierra un vocablo enigmático: *apriori.* "El conocimiento intelectual es un apriori." "La idea de ser es un apriori general (...), el modo espiritual de modelarse sobre todo lo real (...). Pero este apriori no es una forma estática, y, lejos de engendrar un concepto fijo, requiere una realidad conocida en sí misma." El concepto de *apriori* alude a un tipo de conocimiento analéctico que, sin estar acotado como los objetos, es principio de conocimiento de los mismos: "Los metafísicos de antaño, a pesar de su terminología abstracta estática, no ignoraban, sin embargo, las intuiciones móviles y evanescentes de las que brotan los conceptos." "El concepto abstracto (...) está siempre rodeado de un halo de imágenes, o mejor, de una acción interior vivida" (296). Este aspecto tan sugestivo e interesante de la actualidad apenas es destacado por los pensadores antiguos y medievales, que se "preocupaban poco de las génesis". Hoy se pide a la Teoría del conocimiento "un principio que envuelva a la vez e indivisiblemente, interiores la una a la otra, necesidad inteligible y realidad concreta, un principio en que coincidan las fuentes de existencia y de luz" (297). Los antiguos, preocupados de soluciones definitivas, sólo atendían a esta exigencia genética en

---

(292) Cf. Cap. VI: *Intelligible et intellection,* pp. 103-123.

(293) Cf. *Análisis del pensamiento lógico,* Granada, 1928.

(294) Cf. *Le Thomisme devant la Philosophie Critique,* París, Alcan, 1926; *Le point de départ de la Métaphysique,* t. V, Alcan, París, 1926.

(295) Cf. *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure. Archives de Philosophie,* X, Cahier I, París, Beauchesne.

(296) Rabeau, o. cit., pp. 125, 126.

(297) Cf. Ed. Le Roy: *La pensée intuitive,* p. 90. Boivin, París, 1929.

momentos de revisión, motivada por las objeciones. En *De Veritate,* 2, art. 6, hace ver Santo Tomás que "la idea mezcla su luz a un halo imaginativo", lo cual supone, en lenguaje moderno, "un retorno a lo inmediato", el retorno de la inteligencia sobre la idea para llevarla a su fuente concreta. Pero hay más. Esa continuidad entre la idea y lo individual se realiza de un modo más intenso, pues la idea "no es solamente una reflexión, una 'retrospección', es también una 'prospección', como diría M. Blondel". "Así el acto cognoscitivo que capta el ser, cuando se lo examina en su realidad viviente inmediata, surge por una parte de la reflexión intelectual sobre nuestros actos de conocimiento, y por otra parte, de la 'prospección' " (298).

Pero ¿dónde radica la unidad del acto cognoscitivo? Rabeau afirma que, aunque esta unidad "corresponda a una exigencia interior, a una especie de apriori, es ante todo la unidad de un *intellectum,* de un inteligible conocido". Y agrega: "Guardémonos, sin embargo, de comprender esta unidad de un modo únicamente estático (...). Es también una unidad dinámica de finalidad. ¿De qué manera, en efecto, la idea, que es inmanente a la conciencia, puede aparecerle al mismo tiempo como trascendente?" (299).

Este concepto de *apriori* suscita el problema fundamental de la relación entre intuición y discurso. El conocimiento humano ofrece una estructura netamente discursiva, pero este discurso debe inscribirse en una visión analéctica. Aunque humille nuestra razón, debemos reconocer con L. Jouvin que "lo que no se comprende es lo que existe y hace existir al resto, lo que se cree no saber es lo que mejor se conoce y lo que hace conocer a la razón misma". Se trata, comenta Rabeau, de "la intuición primera del ser y de sus divisiones (...), del ser y sus exigencias absolutas (...). Constatarlas es ver el ser objetivo" (300).

Esto indica que hay *diversos modos de inteligibilidad.* "Sería erróneo (...) no pensar más que un tipo de inteligibilidad. Al

---

(298) O. cit., p. 127.
(299) O. cit., p. 128.
(300) O. cit., p. 134.

poseer en las fórmulas matemáticas instrumentos más *manejables* (301), más rigurosos, más eficaces, se está tentado a creer que sólo ellas son inteligibles." "Bien es cierto que el elemento ontológico *parece ser un puro cero* cuando se le mira desde el plano de las construcciones científicas. Pero también el elemento matemático le parece un sinsentido al alumno o al ignorante que lo comparan con la solidez de la materia sensible. Cuando se le mira de cerca, se ve que el ser, juzgado equivalente a cero, *da a la reflexión riquezas insospechadas*" (302). "Las intuiciones primeras son (...) como inconscientes, porque su luz no hace sino una misma cosa con los contornos empíricos de los objetos esclarecidos por ella." Pero *ello no amengua su carácter de realidad.* "La intuición intelectual del ser es real, porque el ser manifiesta modos, categorías y exigencias, y éstas se formulan en principios y consecuencias" que tienen "valor objetivo intrínseco" (303).

Esto lleva al autor a propugnar un modo de conocimiento *indirecto,* que permita atribuir a la inteligencia por encima de la capacidad de entretejer relaciones —única admitida por Cassirer y Brunschvicg, Wundt y Goblot—, la capacidad de *ver.* "El sistema de relaciones que constituye el razonamiento ¿no implica, además (...), relaciones objetivamente necesarias, y de consiguiente la intuición de un objeto?" (304). Hay que admitir en el juicio "la percepción de una realidad objetiva universal, de un elemento ontológico (...) del ser, objeto primitivo del intelecto (...), y en el raciocinio una vinculación necesaria que se halla no sólo entre las operaciones del espíritu, sino también entre los objetos a los que el espíritu aplica sus propias operaciones" (305). En todo juicio de existencia está presente y ope-

---

(301) Recuérdese el calificativo "handgreiflich" usado por los pensadores existenciales. Esta doctrina de los diferentes planos de inteligibilidad (couches d'intéligibilité) y del carácter constitutivamente "discreto" del "elemento ontológico" está directamente influida por la teoría existencial del "ser inobjetivo" y su modo de conocimiento.

(302) O. cit., p. 149. Los subrayados son míos.

(303) O. cit., p. 138.

(304) O. cit., p. 156.

(305) O. cit., p. 162.

rante "el elemento ontológico", *principio de la verdadera objetividad.*

Pero ¿cómo ha de entenderse esta presencia? ¿A qué nivel incide el hombre en el ser? ¿Cuál es el sentido profundo de ese carácter apriórico que atribuye Rabeau a la idea del ser?

Siguiendo el mejor espíritu tomista (*Suma Teológica,* parte primera, cuestiones 84 y 85), el autor sitúa al hombre en el mundo en un entorno de seres con *interioridad.* Una y otra vez subraya el valor de la "plenitud concreta de la individualidad, del acto existencial". El juicio de existencia debe incidir sobre estos seres ontológicamente densos de modo directo, *para captar el ser por resonancia* ("de modo indirecto"). Con acierto vincula el autor la "species intelligibilis" medieval —entendida como un "movimiento interior que culmina en el juicio y el raciocinio"— con lo que hoy se entiende por "pensamiento profundo". Se adivina que alude en el fondo a esa dimensión *superobjetiva* del juicio de existencia, que antes denominó "elemento ontológico". "Se trata en este momento menos del pensamiento cognoscitivo que del *conocimiento indirecto que lo acompaña*" (306). Pero al haber de precisar el "tipo primitivo de la captación de la existencia" afirma que viene dado por "el conocimiento del alma por ella misma". Como sucede con casi todos los epistemólogos modernos, por carecer de un concepto cabal de la intuición de lo profundo "externo", el autor se acoge a la realidad a la que parece unirnos un vínculo mayor de inmediatez: el propio yo. De ahí que, aun reconociendo con Santo Tomás que sólo a través del conocimiento objetivo de lo *exterior* podemos volver sobre nosotros mismos, considera el conocimiento de sí mismo como el caso privilegiado de conocimiento *inmediato.* Se opera aquí un salto cualitativo: de la *captación sucesiva* de realidades objetivas a la *captación intuitiva*-indirecta de la propia existencia, del propio yo como fuente de unidad. "La captación actual de una percepción o de un recuerdo está (...) rodeada como de un halo." "Este acto por el cual en la sensación más banal me vuelvo hacia la fuente de la

(306) O. cit., p. 209.

conciencia sensible y hacia la unidad de la conciencia intelectual implica una presencia transparente de mi a mí". *¿De qué clase de retorno se trata?* No de un raciocinio, ni de un análisis trascendental que deduzca como una forma a priori la unidad de la apercepción. "La verdad es que en cada acto de percepción o de recuerdo yo me hallo espiritualmente presente" (307).

El conocimiento *intuitivo* del *apriori* se resuelve siempre en una relación de *presencia.* Pero aquí surgen los más complejos y agudos problemas, por la resistencia esencial que ofrecen a ser expresadas las realidades no-objetivas. "Me es imposible (...) expresar el conocimiento de mí en un concepto *claro* y *manejable,* como son los conceptos de las *cosas corporales* (...). Para simbolizar este conocimiento indirecto, sería bastante exacto el empleo de la imagen del *halo luminoso* que rodea a un astro, halo que no está constituído sino por el astro y *no es visto sino gracias a él*" (308). Las realidades llamadas "exteriores" son conocidas en un segundo momento. De ellas, "la primera y más cierta son las conciencias análogas a la mía, los otros hombres y, en un grado inferior, los animales". El autor siente especial satisfacción al constatar que A. Cresson califica la afirmación de las otras "conciencias" de "casi tan cierta" como la de la existencia personal. Ello indica una fuerte tensión hacia la objetividad de lo exterior-profundo. Por eso subraya la importancia de la unidad interna, la intimidad ontológica. La afirmación debe referirse a un "cogito más o menos claro, es decir, a la unidad de un acto existencial", único camino viable frente a la reducción racionalista de la realidad a un manojo de leyes perfectamente controlables. "Los positivistas lógicos de la Escuela de Viena sostienen que toda proposición no susceptible de ser verificada por una experimentación física es un sinsentido: sin embargo, ninguno osa sacar de tal principio la consecuencia obvia de que la afirmación de la existencia de nuestros semejantes es un sinsentido" (309).

---

(307) O. cit., p. 211.

(308) Ibid.

(309) O. cit., p. 214.

Ahora bien; esa unidad interna admite diversos grados: *es analógica* (310), y a estas diversas formas de interioridad entitativa, y por tanto de ser, corresponden otras tantas clases de *inteligibilidad* y, por tanto, de juicios de existencia (311). *El juicio de existencia se especifica según la profundidad existencial del objeto de conocimiento* (312). El autor se esfuerza por dar a entender lo que en lenguaje existencial diríamos el carácter "in-objetivo" —si bien realista— del juicio de existencia. La falta de categorías adecuadas a este género de entidades lo fuerza a reconocer que no se puede tratar *directamente* del juicio de existencia, que es, visto "en su realidad mental y no en su figuración verbal", "la forma inteligible *inexpresable*", cuya misión consiste en realizar la "presentación *viviente* del ser concreto". "Se trata de un *principio de conocimiento* con múltiples implicaciones (...). Es el *pensamiento en su fuente,* que seguidamente se ramifica y se fija en expresiones distintas." A esto agrega una nota muy significativa: "Cuando afirmamos que el juicio de existencia es el pensamiento en acto, Brunschvic no nos dirá seguramente que no. Ni Bergson. Este, *analizando el esfuerzo intelectual para captar el sentido de una frase,* hace notar que nosotros no comprendemos las palabras independientemente las unas de las otras (pues entonces no comprenderíamos nada) (...). Santo Tomás habla de lo mismo (313). El acto de juzgar, acto que pone siempre algo real, es el pensamiento en su unidad actual" (314).

Se roza aquí la solución del decisivo problema de la unidad de intuición y discurso: "Si someto el acto de juicio de exis-

---

(310) O. cit., pp. 214-216.

(311) O. cit., pp. 148 y 214.

(312) G. Bachelard (*Essai sur la connaissance approchée,* 1929) y R. Le Senne (*Obstacle et valeur*) han mostrado el carácter revelador de existencias que tiene el choc, la resistencia: "La realidad, al obstaculizar el cálculo, indica poseer una forma de unidad e independencia" (Le Senne, O. cit., p. 215).

(313) En nota añade: "Se conoce un raciocinio mediante un acto de visión: hoc contingit non argumentando, sed argumenta judicando. *Contra Gentiles I,* cap. 57."

(314) O. cit., p. 236. Los subrayados son míos.

tencia a un análisis abstracto, lo escindo en sujeto y predicado." El juicio de existencia "está sometido a las condiciones de un intelecto que no progresa sino por el discurso". Debemos sostener, sin embargo, que "el ser sujeto y el acto de ser son universales abstractos, en tanto que el verdadero juicio de existencia pone una existencia concreta, es decir, individual". "Esta dualidad (...) implica esencialmente una relación, y es precisamente la variedad de aplicación de ésta la que constituye la analogía del ser" (315). El autor reconoce, frente al desarraigo racionalista, la primacía que compete al objeto en el proceso del conocimiento (316), pero no logra esclarecer el vínculo de complementación que une el discurso y la intuición, el "pensamiento pensado" y el "pensamiento pensante", lo objetivo y lo super-objetivo (317). Cierra la obra un suspiro de añoranza por un estilo comprehensivo de pensar. "La dificultad estriba en que el análisis y la síntesis deberían completarse a cada paso: nos haría falta *una idea simple que llevase en sí misma el germen de la organización de conjunto.* Percibir distintamente y percibir de un solo golpe de vista (...), he ahí la gran ambición del espíritu. ¿Es posible satisfacerla?" (318). El autor concluye, expresamente inspirado en la obra citada de A. Marc: "Más que la idea de relación pura, con la que no se logrará construir la personalidad, la idea de ser, en razón de su trascendencia, en razón del vínculo que ella implica, facilita el punto de vista sintético y fundamental sobre el Universo. Así no se parte de un elemento, ni se parte tampoco del Todo; el esfuerzo

---

(315) O. cit. pp. 216-219.

(316) O. cit., pp. 202-3. Cuando busco la solución de un problema, escribe, "me siento determinado por un principio que me determina enriqueciéndome". Cf. *Species, Verbum,* p. 39.

(317) El elemento ontológico de todo juicio, afirma, reside en la *species,* que es la determinación de mi pensamiento cognoscente. Cf. Van Riet, o. cit., p. 611. Cf. B. Kasm: *L'idée de preuve en Métaphysique;* A. Marc: *Pensée philosophique et Religion révelée;* K. Heim: *Erkennen und Glauben.*

(318) Frase escrita por Rabeau a propósito del método sintético de O. Hamelin. Cf. *La méthode synthétique dans l'essai d'Hamelin,* en la *Revue de Métaphysique et de morale,* 1929, p. 99.

se limita a desmadejar el Todo, abordando de frente el análisis y la síntesis de lo real" (319).

* * *

Frente a la disolución racionalista de los entes, supone un notable progreso el *ethos de objetividad,* es decir, de respeto a la irreductible unidad de lo real que resplandece en esta obra sincera. Es un estilo de pensar *objetivo,* pero no *objetivista,* porque *su interno dinamismo lo salva del riesgo de cosificar la fuerza interna de cohesión que dota a los seres de un ámbito de interioridad.* Intuir la personalidad de los entes, la "plenitud concreta de la individualidad" es perseguir el curso de una ley genética. "Constituye un ser aquello que, siguiendo su ley de movimiento propio, requiere un principio interno de unidad." "Incluso en los entes de razón encontramos grupos que poseen leyes propias, en particular la ley de su génesis (...). Tienen, por ello, una especie de existencia" (320). Define el autor la analogía del ser como la relación de proporcionalidad que se da entre los entes por el modo como el ser-sujeto posee la existencia, y califica la idea de analogía como la estructura a priori del juicio de existencia.

Entre esta posición y la defendida por Marcel en el capítulo *L'exigence ontologique* de *Le mystère de l'être,* sólo media la distancia que significa el rodeo hecho a través del yo para llegar a las otras personas. Pero con una sólida teoría de la inmediatez esta mediación resultará superflua. Como diré en su momento del Husserl de la *V Meditación cartesiana,* al autor sólo le faltó hacerse cargo de que, al nivel de lo profundo, las realidades del entorno dejan de ser "exteriores" al sujeto, por darse en ámbito de presencia. Queda, no obstante, en su obra bien sentado que *la objetividad del juicio de existencia se afirma en las realidades profundas.*

---

(319) O. cit., p. 219.

(320) Cf. O. cit., pp. 213-215. Sobre la necesidad de una *Fenomenología de la génesis* cf. G. Van Riet: *Problèmes d'Epistémologie,* p. 288.

Pero ¿qué forma de conocimiento tiene acceso a este ámbito de ser?

10.—Lo profundo y la intuición

Como queda indicado, hoy se busca una forma de intuición comprehensiva y equilibrada, que aúne el poder inquisitivo del análisis y el estructurador de la síntesis (321). La fecundidad de esta orientación es difícil de exagerar. La gran mayoría de los pensadores convienen en ello, pero apenas hay quien se esfuerce en precisar el nivel al que esto es factible.

A mi juicio, dada la esencial correlación que media entre la *capacidad intuitiva* del sujeto cognoscente y la *profundidad* del objeto conocido —profundidad que viene caracterizada por un "poder ontológico de expresión"—, la intuición debe ser *analéctica,* es decir, *inmediata-indirecta.* Lo cual explica que cuantos pensadores rehuyen el esfuerzo de estudiar el estatuto ontológico de los diferentes estratos de ser definan la intuición como un modo de visión inmediato y *directo,* cerrando así toda vía de acceso a la *intuición intelectual.*

* * *

Ejemplo de ello es el proceso que está a la base del trabajo de Roland-Gosselin: *Peut-on parler d'intuition intellectuel dans la philosophie thomiste?* (322). En vez de estudiar la posibilidad de la intuición a la luz de las realidades intuíbles, el autor parte de la definición de intuición que ofrece Lalande en su conocido Diccionario: "Vue directe et inmédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuellè". Según esto, la intuición se opone al *conocimiento por testimonio* (por ser una *visión*), al conocimiento *discursivo* (por ser

---

(321) Cf. K. Goldstein: *La structure de l'organisme.* Véase, sobre todo, la Introducción y el parágrafo *Démarche "analitique" et démarche "synthétique"*, p. 314 y ss.

(322) Publicado en *Philosophia perennis*, t. II, Ratisbona, 1930, páginas 709-730.

visión *directa*), al conocimiento de la *esencia* y del *universal* (por ser visión, en su *realidad individual,* de un objeto *actualmente presente* al espíritu). ¿Se halla en Santo Tomás algún modo de conocimiento distinto de estos cuatro? El autor contesta negativamente, y pregunta, a su vez, cuáles son "las condiciones de una visión directa y en qué medida es tal forma de conocimiento la forma propiamente humana". Pero él mismo se obstruye el camino de la verdadera respuesta, al entender el conocimiento discursivo como "un movimiento del espíritu, una serie de actos distintos, necesarios para hacer progresar el espíritu de lo conocido a lo desconocido", y afirmar que "el conocimiento directo, por el contrario, percibe de golpe todo su objeto". De este modo, al no ser instantáneo y exhaustivo el conocimiento humano, por darse a través de perfiles, deduce que se trata de una forma de conocimiento *discursiva e in-intuitiva* (323).

Si, por el contrario, en vez de partir de una definición apriorística, se estudia la intuición a la luz de lo profundo-expresivo, queda patente que la intuición: 1. No es un modo de conocimiento *espontáneo.* 2. Pasa de lo conocido (lo objetivo) a lo desconocido (lo superobjetivo) que se revela en lo objetivo. 3. Es conocimiento *indirecto.* 4. Se da *a la par del discurso,* sin ser, no obstante, discursiva. 5. Representa el modo de conocimiento típico del *espíritu encarnado,* que vive al nivel de las realidades expresivas. Debe decirse, por tanto, que la intuición capta lo individual, entendido, por oposición al universal meramente lógico, como un *universal intensivo* o "*apriori material*" (Dufrenne) que informa entelequialmente los seres concretos objetivos (324). Y al captar lo singular superobjetivo, cuya profundidad ontológica se traduce en capacidad de unificación, la intuición penetra en los conjuntos por la vía analéctica de la expresividad.

Desde el primer contacto con lo real en su faz sensible, el

---

(323) O. cit., p. 715.

(324) Cf. Louis Ricard, o cit., M. Dufrenne: *La notion d'apriori,* G. Marcel: *Les hommes contre l'humain.* Véase la teoría al respecto expuesta por Xavier Zubiri en su obra *Sobre la esencia,* p. 352.

sujeto cognoscente entra en presencia de realidades dotadas con un cierto grado de personalidad, entes de gran flexibilidad ontológica que dan unidad interna a todo el curso del pensamiento. Al hilo del discurso, esta relación dialógica con lo superobjetivo confiere al pensamiento poder de soberanía sobre el flujo de impresiones espacio-temporales. El hombre puede pensar y "discurrir" —en todos los sentidos de esta expresión—, porque insiste, desde el primer movimiento de su apertura al mundo, en un nivel de *plenitud. La intuición se da en un plano de profundidad. Y a esto se alude en el fondo, quiérase o no, cuando se le atribuye un carácter de espontaneidad e instantaneidad.* No se intuye de golpe el *objeto todo,* pero sí *todo el objeto,* no la *persona toda,* por ejemplo, pero sí *toda la persona.* Aunque el conocimiento exhaustivo de un ser con intimidad —piénsese en una obra de arte, un animal, una persona— exija un largo y esforzado proceso, esta discursidad no sólo no excluye, sino que implica la intuición constante, gradualmente creciente, de dicha intimidad. Una audición musical sólo empieza a tener lugar en el momento en que entra el oyente en diálogo con la obra: relación dialógica de presencia, que informa y da sentido a la percepción discursiva puntual de las impresiones sonoras. Sin ese dominio de la distensión espacio temporal, que implica el fenómeno de la *atención,* escuchar se reduciría a oir, y *un caos de estímulos sensibles anegaría las facultades superiores del hombre* (325).

Siendo esto así, resulta extremadamente grave la confusión del conocimiento *directo* con el conocimiento *no-discursivo,* pues de la *movilidad* del conocimiento discursivo se induce la *inmovilidad* del conocimiento *directo.* Cuando Roland-Gosselin afirma (326) que la primera visión de la cadena de "Abschattungen" debe ser *inmóvil* y, por tanto, *directa,* olvida que la inmovilidad específica de la intuición tiene un carácter eminentemente positivo de *supradiscursividad.* No se trata, pues, de un conocimiento *directo* e *inmóvil,* sino *indirecto* y *progre-*

---

(325) Cf. Zubiri, O. cit., pp. 416, 417.
(326) O. cit., p. 715.

sivo —vinculado al discurso—, pero *inmediato* y analéctico. Lo opuesto a discursivo en el sentido de *móvil* no es lo *inmóvil,* sino lo *supratemporal,* y en el sentido de *deducido por discurso* no es lo *directo,* sino lo *inmediato.* De ahí el equilibrio y la plenitud del conocimiento analéctico, que vincula la *penetración* de la *inteligencia* y el *rigor discursivo* de la *razón,* la *inmediatez de visión* de lo profundo y la *distensión temporal* del proceso expresivo. Pese a darse en el tiempo, el fenómeno humano de la atención tiene un aplomo de eternidad, o más exactamente, de *temporalidad superior y eminente,* pues a lo largo del fluir discursivo no se dispersa, antes se concentra en un ámbito de intimidad. "Lo profundo concilia los contrastes."

Los textos de Roland-Gosselin muestran al respecto una peligrosa imprecisión: "Los primeros principios del discurso (objeto del hábito llamado inteligencia), tan próximos como están de las nociones primeras, son pensados por vía de atribución de un predicado a un sujeto: procedimiento inútil a las inteligencias puras, y que supone varios actos sucesivos del espíritu" (327). El autor no se detiene a precisar si el juicio es un proceso analéctico, que *desborda la misma discursividad puntual en que se da.* Este estudio arrojaría luz sobre la dialéctica de sentidos e inteligencia en el fenómeno de la expresión, y llevaría al autor a revisar su afirmación de que el paso a las esencias ofrece un carácter "indirecto-discursivo".

Estas categorías son, a todas luces, insuficientes para describir el fenómeno del conocimiento según las exigencias de la *Fenomenología genética.* Leánse atentamente estos párrafos:

> "Les notions simples, vraiment premières, sont vues, elles, d'un seul regard. Mais là encore le regard est précédé et conditionné par une activité anterieure de l'esprit (intellect agent) s'exerçant sur des images, lentement formées à la suite de sensations multiples." "A plus fort raison, le discours sera-t-il indispensable pour parvenir a connaître, non plus les conditions le plus générales du réel, mais les essences ou natures. Comme la sensation ne met d'elle-même l'intelligence en

(327) Ibid.

rapport *avec l'extérieur des choses,* avec les accidents les plus superficiels, un travail difficile s'impose pour remonter de ces signes, de ces indices, de ces effets à leurs causes. L'esprit de l'homme n'atteint pleinement son objet prope et il n'en obtient l'intelligence que par les moyens discursifs de la raison. Il *n'en a pas la vue directe.* Celle-ci se limite aux aspects de l'être les plus universels" (328).

Como he anotado atrás respecto a J. Bta. Lotz y E. Coreth, tropezamos aquí con un concepto poco amplio de percepción, correlativo a la falta de un sólido análisis de los diferentes modos de universalidad que ofrecen los diversos estratos de ser.

El estudio del modo de conocimiento específicamente humano de la sustancia nos revela que la *inmediatez* de visión no se opone a la existencia de todo género de intermediarios entre el objeto de conocimiento y el sujeto cognoscente. Pues al afirmar la inmediatez de la intuición no se niega su necesaria colaboración con el discurso y, por tanto, su sumisión al tiempo; se afirma, más bien, la *condición analéctica* de dichos intermediarios, que permite unir la discursividad con la inmediatez, *la distensión en el tiempo con la fundación instantánea de un campo de presencia.* Según queda ya dicho, el hombre está atenido ("angewiesen") al mundo, pero no enquistado ("aufgewiesen") en las realidades empíricas del entorno. Idea que expresó Santo Tomás con toda claridad al establecer como objeto formal propio del entendimiento humano las "quiddidades in sensibili", lo que viene a decir, que aun estando ineludiblemente rodeado de entidades meramente "objetivas", el espíritu del hombre se mueve de por sí a la altura de lo "superobjetivo". Puede comprometer, por tanto, el sentido más profundo del pensamiento tomista atribuir a los sentidos un contacto *directo* con lo sensorial, y a la inteligencia la visión *directa* de sólo los "aspectos del ser más universales", de forma que las esencias "in sensibili" deban ser conocidas por el espíritu a través de los medios discursivos de la razón a *partir* de los datos suminis-

---

(328) Ibid.

trados por los sentidos. Pues la dificultad radica en precisar el verdadero alcance de estas locuciones adverbiales, que deciden la solución de problemas tan graves como la captación de la sustancia *a través* de los accidentes, de lo superobjetivo *a través* de lo objetivo, del "mundo" *a través* de las realidades mundanas, del yo *a partir* de sus actos, y, mutatis mutandis, de Dios *a partir* de lo creado (329).

Esta falta de advertencia al fenómeno de la expresión proviene, sin duda, de una concepción excesivamente intelectualista y conceptualista del conocimiento (330), que responde en el fondo a la falta de un concepto verdaderamente integral de la percepción, o lo que es igual, del desconocimiento de la intuición sensible-intelectual —es decir, analéctica— de lo profundo:

> "L'intuition de mon acte de volonté ne m'autorise pas à dire qu'en percevant ces actes je doive percevoir du même coup la sustance dont ils émanent, ou mon moi considéré dans son être sustantiel. Je ne les atteindrai que s'ils me sont présents dans l'ordre de la connaissance, c'est-à-dire mis dans cet ordre à l'objet prope de mon intelligence et éclairés de la lumière qui lui convient" (331).

Justamente, esa presencia al entendimiento de lo profundo, de lo íntimo se da a través de la expresión, mediante una forma de reflexión que, lejos de ampararse en meras relaciones "universales y necesarias", tiende a ganar la universalidad de lo profundo, recuperando la intimidad con lo viviente-concreto. El hombre vive armónicamente en dos niveles distintos, el objetivo o expresivo y el superobjetivo o expresante. El paso de un orden a otro es, por tanto, analéctico.

---

(329) Cf. pp. 727-728. A la captación del propio yo a través de los actos de conocimiento la denomina el autor intuición de *segundo orden*.

(330) Es el aspecto que destaca Van Riet en la epistemología del P. Roland-Gosselin, Cf. o. cit., pp. 432-472.

(331) O. cit., p. 728.

"Les autres 'vues' plus ou moins directes et inmédiates, dont nous disposons, n'atteignent pas la réalité singulière. Pour rejoindre l'existence concrète, celle des choses ou l'existence sustantielle du moi, un *détour,* o un *discours* s'impose à elles."

El autor mantiene una obstinada fidelidad a su concepto inicial de inmediatez, que le impide ver el carácter de rigurosidad que ofrece el conocimiento analéctico.

"En consequence, puisque l'acte d'intelligence et l'acte de volonté ne sont accesibles à l'intuition intellectuelle que par l'entremise de l'idée de la chose sensible, et dans la lumière qui éclaire cette idée, et puisque ces actes ne sont eux-mêmes perçus dans leur existence concrète que d'une façon imparfaite; puisque, enfin, nous n'atteignons notre moi que dans ces actes et par eux, l'on ne peux pas dire que nous ayons l'intuition de la sustance du moi, ou l'intuition de son existence sustantielle. Il y faudrait l'intuition de l'essence de l'âme, bien plus, l'intuition de l'essence du composé humain. Or il est clair que ses intuitions nous manquent" (332).

La desconfianza que inspira al autor la condición *inmediata-indirecta* del conocimiento analéctico le lleva a interpretar la intuición como una forma de percepción perfeccionada por el hábito:

"L'habitude aidant, la 'perception' du moi sustantiel dans ses actes, devient si *familière* et si *rapide* qu'elle prend les apparences d'une 'intuition' véritable; de même arrive-t-il, toutes proportions gardées, de nos perceptions des choses et de personnes au milieu desquelles se passe notre vie quotidienne."

Observese en el párrafo siguiente la dificultad que plantea al autor el carácter "confuso" de la "visión inmediata y directa".

"Voudrait on se contenter de dire que l'intuition de l'acte donne l'intuition du moi comme principe in-

(332) O. cit., p. 729.

médiate de cet acte? Mais, outre que la sustance du moi n'est pas le principe inmédiat de l'acte, mais bien la faculté dont le moi sustantiel se sert, l'on ne voit pas comment une intuition (au sens où nous l'avons définie) porterait sur le moi-principe sans porter sur le moi-sustance, puisque c'est precisement comme sustance que le moi est appelé principe. Voudrait on se resigner à ne plus défendre qu'une *intuition confuse* du moi? Mais une vue immédiate et *directe* peut-elle être confuse? Et si l'on reconnaît que la perception du moi sustantiel est confuse, n'est-ce pas que l'intuition ne porte en realité que sur son activité accidentelle, et dans une lumière destinée par nature à éclairer moins cette activité elle-même que son objet?

Y concluye: "Il ne s'agit nullement d'exclure de la connaissance du moi toute intuition, mais de limiter l'intuition aux actes du moi, et, à partir de ces expériences multiples, de se former une idée de leur principe réel."

Véanse, acerca de este tema: Gérad Gillemann, S. J.: *Le primat de la Charité en Théologie Morale* (333); Francisco Canals Vidal: *La intelección intelectual y la plenitud del entendimiento* (334); L. B. Geiger, O. P.: *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle* (335); J. Maritain: *Breve tratado acerca de la existencia y el existente* (336). En estas obras y en la polémica suscitada por el papel decisivo que Marcel encomienda al "Ur-gefühl" (337) podemos entrever la marcha del pensamiento actual hacia una teoría comprehensiva de la intuición, que dé cumplimiento a las aspiraciones legítimas del Empirismo y el Racionalismo, evitando, a la par, sus graves lagunas.

---

(333) Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1952, pp. 71-2.

(334) Cf. *Actes du XI Congres International de Philosophie,* vol. II, Bruxelles, 1953, E. Nauwelaerts, Louvain, pp. 83 y ss.

(335) Cf. *Etienne Gilson, philosophe de la Chrétienté,* Du Cerf. París, 1949, pp. 265-269.

(336) Cf., pp. 39, 48-49.

(337) Véase, por ejemplo, *Journal Métaphysique,* pp. 238, 239, 240, 242. *Du Refus a l'invocation,* p. 31 y ss.

11.—El problema crítico

Acerca del llamado "problema crítico" reina entre los epistemólogos una divergencia de opiniones que revela una falta radical de profundidad en el planteamiento. Tanto más urgente es hallar una vía de conciliación.

Para *Mons. Noël,* por ejemplo, la cuestión crítica afecta *primariamente* al juicio de existencia, y para el *P. Picard* a la objetividad de las ideas (338). A mi juicio, este problema debe ser planteado y resuelto a la luz de la *superobjetividad* del *objeto de conocimiento,* que es fundamento de la *objetividad de los juicios* y, por tanto, de la de las ideas. El fenómeno del conocimiento debe ser situado a un nivel en que no vigen las categorías de inmanencia y exterioridad, dentro y fuera, et cétera, y el concepto de singularidad y, por tanto, el de experiencia adquieren su *plenitud de sentido.*

El problema de la objetividad del conocimiento pende del concepto de intuición, y éste del de *inmediatez.* Importa mucho advertir que la exigencia de *mediación,* tan insistentemente subrayada por Roland-Gosselin, no responde sino a un afán de *profundidad,* de ganar *perspectiva* frente a lo *meramente inmediato. La objetividad del conocimiento no implica tan sólo ni primariamente una relación de correspondencia entre el entendimiento y la "cosa", sino dominio, poder entelequial de configuración* (339). ¿Volveremos, con ello, al concepto idealista de "constitución" ("Setzung", "Position")? En modo alguno. El respeto a la profundidad del objeto que está a la base de la concepción analéctica pone en evidencia el carácter dialógico de

---

(338) Cf. Mons. Noël: *Le réalisme inmédiat,* Louvain, 1938, p. 230. P. Ricard: *Réflexions sur le problem critique fondamental* (Archives de Phil. vol. XII, cahier I, 1937), p. 30.

(339) Si este poder es logrado en la *inmediatez de la participación,* se une a la *rigurosidad de lo necesario* la *plenitud de lo existencial.* Hablando de Sócrates, escribe Van Riet: "El universal *domina* lo real al modo de una ley: así nace el problema de la *objetividad* del conocimiento" (O. cit., p. 435).

esta nueva intuición. *Ni desarraigo, ni inmersión infraintelectual en el ser, sino diálogo de presencia a distancia de perspectiva, en nivel de profundidad.* Sólo desde este ángulo de visión se podrá armonizar la pasividad con la actividad, lo estático y lo dinámico. En el fenómeno del conocimiento la relación de causalidad ofrece un carácter muy ágil, superior en un grado a la causalidad empírica, rígidamente sometida a los esquemas espaciotemporales. Esto no obstante, la forma de dinamismo que caracteriza el proceso del conocer ostenta una andadura tan firme y comprehensiva que más semejanza ofrece con el modo de ser llamado *estático* que con el *dinámico*. De ahí las divergencias de opiniones, en las que subyace siempre un fondo de verdad.

Objetividad del conocimiento dice *profundidad*. Por eso Monseñor Noël y Mons. Zamboni, y los Padres Picard, Maréchal y Rousselot intentan resolver la antinomia Empirismo-Racionalismo subordinando la abstracción a la intuición, en tanto que Roland-Goselin busca la profundidad en la mediación intelectual (340). Esta meta común se persigue por caminos diversos, correspondientes a las diferentes interpretaciones a que dan lugar un puñado de categorías equívocas y, en definitiva, improcedentes.

La objetividad, entendida como *certeza* y *evidencia*, parece fundarse en una relación de *inmediatez* entre el sujeto y el objeto. Pero las verdades intelectuales, para ser *universales* y *necesarias*, deben florecer en una inteligencia debidamente *distanciada* del objeto. Lo puramente inmediato es caótico y contingente. La forma pide universalidad, supraindividualidad. *Inmediatez y mediación*: he aquí la primera antinomia que desgarra la Teoría del Conocimiento. "El deseo secreto del P. Roland-Gosselin sería, al parecer, asimilar el orden del conocimiento al orden ideal, y poner, al principio y al fin de toda intelección, una idea, una *species*, es decir, 'un substituto de la cosa en el espíritu y semejante a ella'. Por el contrario, los partidarios de la intui-

---

(340) Se advierte en Roland-Gosselin, como en Rabeau, un afán insistente de autonomizar lo ideal y lo real (Cf. o. cit., p. 440).

ción concreta preferirían explicar el conocimiento por un contacto entre el espíritu y lo real, por una visión directa e inmediata de una realidad singular existente" (341). Roland-Gosselin escribe: "Sucede a menudo que para salvaguardar la objetividad de la percepción exterior se cree necesario admitir: 1.º Que la sensación es *inmediata;* 2.º Que tiene por lugar adecuado el órgano *externo*" (342). Pero lo cierto es que "Santo Tomás no admite que el conocimiento se realice por simple contacto entre el cognoscente y lo conocido; no lo admite ni para la intelección, ni siquiera para la percepción sensible: todo conocimiento es inmanente" (343). "La intelección (...) está dotada de una interioridad perfecta" (344).

Al faltar la intuición intelectual de lo "*exterior*" *profundo,* la exigencia de profundidad sólo puede satisfacerse recurriendo a la *inmanencia.* El yo es una realidad superobjetiva tan cercana al sujeto cognoscente que es difícil dejar de reconocer el carácter intuitivo de su conocimiento. De ahí que muchos pensadores hayan decidido dejar al margen la prospección a una vertiente *exterior* que se revela inevitablemente *superficial,* para consagrarse a la introspección de la riqueza inagotable de la vida *interior.* En el fondo, tal vez no sea inexacto decir que *el Racionalismo y el Idealismo son filosofías de la intuición con un sólo objeto profundo*: *el yo.* Esta parcialidad las llevó a la sima del desarraigo, pero su pathos de profundidad confiere a estos sistemas un carácter de elevación que seduce en todo tiempo a quienes sin prejuicios se internan en ellos.

Para cumplir el legítimo propósito de ahondar en lo profundo sin cometer despojos nefastos, hay que revisar las categorías de inmediatez y mediación a la luz de una sólida teoría del *encuentro* y de la *presencia.* La cual, a su vez, presupone un profundo estudio de las "formas vivientes" (Souriau) y su

---

(341) Van Riet, o. cit., p. 440.

(342) Cf. *Note sur ce que S. Thomas pense de la sensation inmédiate et de son organe,* en *Rev. de sciences phil. et théol.* t. 8, (1914), pp. 104-5. Los subrayados son míos.

(343) Van Riet, o, cit., p. 440.

(344) Cf. Van Riet, o. cit., p. 441.

modo de conocimiento, que permita *conservar el sentido que subyace en la teoría de la desmaterialización o abstracción, sin perder el "sabor de lo real"* (Souriau). Conviene no olvidar que la necesidad de la mediación responde a la prevalencia de la esencia sobre la existencia, y a la correlación entre *luz intelectual* e *inmaterialidad*: "La intuición del objeto —escribe Roland-Gosselin— no es el modo más perfecto del conocimiento a no ser que coincida con un estado del objeto tan inmaterial como la luz misma en que es visto. En toda otra circunstancia el objeto será mejor conocido por medio de una 'semejanza' de sí mismo apta para recibir la claridad de la inteligencia" (345). El concepto de "forma" es, en este autor, excesivamente formalista. Por eso busca la objetividad y la profundidad del conocimiento no en la intuición, que parece ir fatalmente adherida a lo singular-existencial contingente, sino en "la connaissance par similitude" (346), que capta las "quiddidades abstraidas de lo sensible". Por eso hace notar Van Riet que "el autor descuida intencionadamente la distinción entre *species impressa* y *species expressa*, porque, a su juicio, 'lo que importa ante todo a Santo Tomás es la *species;* y porque la objetividad del verbo le viene de la species; y porque, en este verbo, el paso al exterior viene asimismo de su relación de semejanza a la cosa' (*Théorie de la vérité*, pág. 227). Lo cual equivale a decir que no se examinará la objetividad de los conceptos formados a partir de una intuición" (347). El P. H. D. Simonin hace notar (348) que esta explicación de la objetividad por la semejanza compromete demasiadas tesis de Ontología para ser una fundamentación primaria. Para que la abstracción sea válida, afirma, la materia como tal debe ser un "no-objeto" para la inteligencia; la esencia debe conservar toda su consistencia aun siendo abstraída de la existencia; la inmanencia y la objetividad, lejos de excluirse, deben ser función la una de la obra.

---

(345) Roland-Gosselin: *Note sur la valeur rélative de l'intuition*, en *Revue de sciences phil. et théol*, t. 14 (1925), pp. 188.

(346) Van Riet, o. cit., p. 448.

(347) Cf. o. cit., p. 448. Nota 45.

(348) *Connaissance et similitude* en *Revue des sciences phil. et théologiques*, et. 20 (1931), pp. 293 y ss.

A mi juicio, esta orientación viene determinada por el prestigio que adquiere lo *inmanente cuando se ignora el modo de acceso a lo profundo "externo"*, los seres con intimidad. De ahí que se reduzca el complejo problema del conocimiento a un común denominador, formado por un sujeto cognoscente (remedo del Subjekt überhaupt), y un objeto indeterminado, *mero correlato* de la acción cognoscitiva *inmanente*. Nada extraño que al abordar el problema de la objetividad del conocimiento no se repare en la diversa calidad ontológica de los objetos, pues en el fondo de esta evasión a lo formal y a lo inmanente está operante un atávico temor a lo existencial concreto. Por eso se desentiende Roland-Gosselin expeditivamente de unos textos de Santo Tomás que vinculan la verdad a la existencia: "Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur" (349). "Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate..." (350). El autor se adhiere a los textos que dan primacía a la esencia, y concluye: "La inteligencia no es infalible sino en el orden de la esencia" (351). De ahí la preferencia que concede a lo esencial en la búsqueda de lo profundo. "Toda actividad intelectual supone la primacía de la idea sobre la pura experiencia."

Resalta en todo lo dicho el motivo inspirador de la actitud epistemológica que estamos reseñando: un concepto excesivamente pobre de la experiencia, que da lugar a fórmulas sospechosamente afines a las kantianas. Desde esta perspectiva nada más lógico que la contraposición de lo inmanente y lo externo, lo existencial y lo ideal, etc. Pero las dificultades se agolpan al abordar el problema de la objetividad del conocimiento y haber de afirmar, a instancias de la lógica, que la semejanza al objeto da "al acto inmanente una especie de exterioridad", es decir, permite al conocimiento "trascender el

---

(349) *In I Sent.* dist. XIX, 9, V, a. 1.

(350) Ibid. ad. 7. Cf. Roland-Gosselin: *Mélanges thomistes,* Kain, Le Saulchoir, 1923, pp. 253-274.

(351) *Mélanges Thomistes,* p. 274.

espíritu" (352). Entendido el concepto de mediación con mentalidad "objetivista", sobre el modelo de las realidades sometidas al espacio, no se logrará la agilidad mental que requiere el problema de la objetividad del conocimiento. Y, por el contrario, *una vez aclimatada la mente a la elasticidad de lo superobjetivo, se entenderá la mediación no como un puente que une dos riberas opuestas, sino como el hecho de instalarse el conocimiento al nivel de lo profundo.* Cuando Roland-Gosselin afirma: "Lo real no puede ser conocido por nosotros sin la idea. Cada vez que en espíritu accede a lo real, es por medio de una idea" (353), quiere indicar, en el fondo, aun sin aludir siquiera a ello, que *el hombre in-siste en lo real a un nivel mínimo de profundidad.* El estudio de lo superobjetivo permitirá llegar a una vinculación de lo ideal y lo real insospechadamente fecunda.

Lo dicho acerca de Rabeau y Roland-Gosselin basta para orientar al lector en la lectura de los restantes epistemólogos neotomistas. La razón última de su aversión a la intuición intelectual de los seres "exteriores" al sujeto, y su afán de acogerse a lo inmanente y a lo apriori, viene dada, a mi juicio, por la falta de una teoría analógica de la interioridad e intimidad de los entes; por la sumisión a esquemas extrapolados de ámbitos inferiores de ser; por no lograr desentenderse de los "Idole der Selbsterkenntnis" (Scheler) (354); y por falta de la flexibilidad necesaria para vincular inmediatez y mediación, intuición y discurso.

Léanse a esta luz las siguientes obras representativas:

JOSEPH MARÉCHAL, S. I.: *Le sentiment de présence chez les profanes et les mystiques* (355). *Le point de départ de la Métaphysique* (356), sobre todo el *Cahier V*: *Le thomisme devant la*

---

(352) *Note sur la théorie thomiste de la vérité,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. 8 (1914), p. 227.

(353) Cf. o. cit., p. 227.

(354) Cf. *Vom Umsturz der Werte.*

(355) Cf. *Etudes sur la psychologie des mystiques,* Desclée de Brouwer, París, 1938 [2], pp. 63-168).

(356) Louvain, Museum Lessianum-París, Alcan, 1926.

philosophie critique. Sobre el problema de la objetividad encierran gran importancia los artículos siguientes: *Le dynamisme intelletuel dans la connaissance objective* (357), *Au seuil de la metaphysique: abstraction ou intuition* (358).

PIERRE ROUSSELOT, S. J.: *L'Intellectualisme de saint Thomas* (359); *L'être et l'esprit* (360). Posee singularmente interés, por lo que implica de anticipación de la corriente personalista actual, el trabajo titulado *Amour spirituel et synthèse aperceptive* (361).

MONS. NOEL: Encierran singular importancia respecto al problema de la objetividad y de la intuición *inmediata* los siguientes trabajos: *Le réel et l'intelligence* (362); *La présence immédiate des choses* (363); *La présence des choses à l'intelligence* (364). Puede verse una síntesis de estos trabajos en *Le réalisme immédiat* (365).

D. DE CONINCK: Su obra *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur* (366) aborda con decisión personal el problema de la dialéctica de sentidos e inteligencia. A este tema consagró *Karl Rahner* una valiosa obra: *Geist in Welt* (367).

P. GABRIEL PICARD: *Essai sur la connaissance sensible d'aprés les scolastiques* (368); *Réfléxions sur le problème critique fondamental* (369).

---

(357) Cf. *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. 29 (1927), pp. 137-165.
(358) Ibid., t. 39 (1929),, pp. 27-52, 309-342.
(359) Beauchesne, 1936.
(360) Cf. *Revue de Philosophie*, et. 16 (1910), pp. 225-240.
(361) Cf. *Revue de Philosophie*, t. 16 (1910), pp. 225-240.
(362) Cf. *Revué Néo-scolastique*, t. 27 (1925), pp. 5-28.
(363) Ibid. t. 29 (1927), pp. 179-196.
(364) Ibid. t. 32 (1930), pp. 145-162.
(365) Louvain, 1938.
(366) Louvain-Bruges, 1943.
(367) Kösel-Verlag, München, 1957 [2].
(368) *Archives de Philosophie*, vol. IV, cahier I, 1926.
(369) Ibid. vol. XIII, cahier I, 1937.

MONS. ZAMBONI: Véase, por ejemplo, el artículo *Chiarimenti per la controversia sulla gnoseologia pura* (370).

JACQUES MARITAIN: *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de las raison spéculative* (371); *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (372); *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir* (373); *Creative Intuition in Art and Poetry* (374). El autor llega en esta obra al borde de la intuición analéctica, inspirado en la densidad ontológica de los espacios poéticos (375).

Análogo proceso se da en la reciente obra de *Etienne Gilson: Painting and Reality* (376) que culmina en el estudio de la riqueza entitativa de las "formas germinales" (Cap. V) (377).

Es revelador observar cómo dos pensadores firmemente arraigados en la tradición abren su pensamiento al mundo desconcertantemente móvil de la Estética, seducidos por la *firmeza ontológica de las formas artísticas,* fundamento entelequial de la personalidad de las obras de arte. Advierta el lector el horizonte que se abre a todo pensamiento auténticamente "objetivo", integralmente realista en los textos siguientes:

> "Como opuesto al arte oriental —escribe Maritain— el arte de Occidente va cargando en forma progresiva el acento sobre el yo del artista y, en sus últimas fases, se sumerge más y más profundamente en el universo

---

(370) Cf. *Divus Thomas,* t. 42 (1939), pp. 254 y ss.

(371) París, Téqui, 1934.

(372) Desclée de Brouwer, París, 1939, Traducción castellana: *Ciencia y Filosofía,* Edic. Taurus, Madrid, 1958.

(373) Desclée de Brouwer, París, 1939 [3].

(374) Esta obra fue traducida al castellano con el inexpresivo título *La poesía y el arte.* Emecé Editores, Buenos Aires, 1955.

(375) O. cit., p. 417.

(376) Pantheon Books, N. York, 1957. Hay traducción castellana de M. Fuentes Senot en Ed. Aguilar, Madrid, 1961, a la cual me remito en las citas.

(377) Su posición epistemológica quedó inequívocamente explícita en la 4.ª edición de su obra *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* París, Vrin, 1942, en la que amplía los puntos de vista de *Le réalisme méthodique* (París, Téqui, 1936).

individual, incomunicable, de la subjetividad creadora. La revelación del yo reemplazó por entero, en punto a importancia, a la representación gráfica de la belleza exterior. Mas, en la misma medida en que el arte fue realmente capaz de revelar y expresar la subjetividad creadora del artista, en esa misma medida, pues, y en virtud de la misma tendencia, se empeñó en revelar y expresar los secretos aspectos y las significaciones infinitamente variadas de las cosas cuyo carácter visible ese arte nos encubre, revelándonos, empero, en virtud del poder espiritual del hombre, el océano del ser. ¿No es acaso en el *abandono mismo a la realidad transparente y a las significaciones objetivas inherentes a las cosas* donde precisamente encontramos el signo por excelencia de la liberación de la subjetividad creadora en la pintura moderna?"

"Creo que el arte moderno ha adquirido una conciencia excepcionalmente aguda de la importancia de la *interferencia metafórica* que la intuición poética naturalmente pone en libertad o, dicho con otras palabras, de la importancia de esa *imagen iluminante* —una forma, un objeto, una vislumbre, una pequeña porción del mundo que emergiendo de cualquier parte ocupa el centro del escenario— por obra de la cual la significación intuitiva de la obra crece indefinidamente."

"Oponiéndose al espacio físico, el espacio poético, propio del número o expansión armónica, no es un medio preexistente y vacío en el que las cosas ocupen un lugar, sino que el espacio poético *resulta de la expansión misma de las distintas partes de la obra en su mutuo acuerdo y concurso,* por el que está o debería estar siempre *colmado;* colmado con sentidos significativos, tensiones y presiones, ya positivas ya negativas (silencios, vacíos, espacios en blanco reservados para lo *no expresado y lo no existente, que ejercen un influjo mayor en la mente que aquello que es realmente expresado*). Este espacio absolutamente singular, peculiar a la obra de arte, es una encarnación visual o sonora de esa ley universal de la proporción, en virtud de la cual la razón creadora se manifiesta y se encubre, así en el arte como en la naturaleza" (378).

---

(378) O. cit., pp. 48, 270, 271 y 418. Los subrayos son míos.

Se trata, evidentemente, de la superación del objetivismo y el subjetivismo a través de *lo profundo,* como fuente de unidad e intimidad ontológicas. Por eso alude Maritain, en nota, al conocido párrafo de Nietzsche sobre la "anarquía de los átomos":

> "¿De qué modo se caracteriza la decadencia en literatura? Por el hecho de que en ella ya ninguna vida anima el conjunto. Las palabras adquieren predominio sobre las afirmaciones de que son instrumento; las afirmaciones mismas sobrepasan sus propios límites y oscurecen el sentido de toda la página; la que a su vez gana vigor a costa del conjunto... o del todo...; el todo ya no es más un todo." *El caso Wagner,* traducción inglesa de A. M. Ludovici (Londres: Allen and Unwing, 1911).

Este concepto comprehensivo de singularidad se vincula, a su vez, esencialmente al de *extensión,* entendido entelequialmente como "expansión armónica" (379). *Conocimiento* y *acción* se potencian mutuamente al nivel de lo profundo:

> "A medida que se intensifica el ejercicio de la actividad operante, la intuición poética avanza, por así decirlo, en una *cuarta dimensión* que no es ni altura, ni anchura ni profundidad, sino grados de diversidad cualitativa en la perspectiva específica o ángulo de visión del intelecto. De esta suerte la intuición poética penetra en el mundo de la visión matinal del intelecto o, si se quiere, del logos naciente."

La concepción entelequial de las "formas germinales" abre en la obra citada de Gilson una vía de solución al problema de la armonía de intuición y discurso:

> "El punto de partida del pintor —es decir, lo que primero tiene en su mente— es una imagen más o menos fluida, o, más bien, una especie de esquema móvil que es mucho menos un modelo propiamente tal que un germen de lo que va a ser la obra." "El conocimien-

---

(379) O. cit., p. 421.

to que un artista tiene de su obra futura se parece muy poco al conocimiento determinado que tenemos de los objetos dados" (380).

Después de aludir al concepto platónico, plotiniano y agustiniano de Idea, se pregunta si será legítimo y conveniente atribuir al punto de partida del pintor un carácter *intuitivo*. "Intuición significa la misma cosa que *vista*. Es cierto que los filósofos han restringido el significado de esta palabra a *conocimiento o aprehensión inmediata;* el poder de conocer o el conocimiento obtenido sin recurrir a la inferencia o razonamiento; penetración; en sentido familiar, una rápida aprehensión (Webster's)". ¿Implica, pues, la intuición un conocimiento previo y exhaustivo de la forma artística? Con frecuencia se ha respondido afirmativamente. "La noción de lo que un *artesano* hará preexiste en él" (Santo Tomás). "Ninguna línea sale de la mano de un pintor a menos que previamente haya sido formada en su mente" (Maritain). Gilson, no obstante, afirma:

> "Incluso si la *pequeña percepción* de Cézanne, o la *percepción extática* de Lothe, pueden llamarse con razón intuición, quedan aún muy lejos de representar el trabajo terminado, tal y como ha de ser. En la medida en que una Idea es un modelo preexistente de cierta cosa que va a ser hecha, los pintores tienen ideas reales. La ejecución de su obra no va precedida por un perfecto conocimiento de ella en la mente. Es ésta una importante diferencia entre el arte del hombre y el arte de Dios." "Durante toda la concepción y ejecución de una pintura no hay un solo momento en el que el modelo completo, hasta llegar al toque final, haya estado presente en la imaginación del pintor" (381).

La intuición inicial que impulsa e inspira el proceso artístico creador debe coordinarse con el discurso:

> "A menos que el impulso de hacer algo con la mano esté ahí desde el mismo principio no ocurrirá nada. En

---

(380) O. cit., p. 127. Cf. M. Dufrenne: *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* I. *L'objet esthétique,* pp. 66 y ss.

(381) O. cit., p. 128.

> este elemental aspecto, este impulso asume la forma, familiar para todos, de cubrir una superficie blanca con garabatos sin objeto, mientras nuestra atención está en otra parte. Está en estos garabatos la misma iniciativa de la mano que, cuando se experimentan percepciones o imágenes creadoras, fuerza a la mano inmediatamente a trasladar estas imágenes o percepciones en apuntes que son otros tantos gérmenes de futuras pinturas" (382).

Esta constitutiva insistencia del artista al nivel de lo *profundo germinal* se traduce en afán de dominio del espacio y del tiempo, de configuración y "gestaltización": "El poeta siente horror del vacío" (Paul Valéry).

> "El arte plástico no puede ser la simple expresión del espacio. El espacio vacío no tiene otra función que hacer posible la vida. Plásticamente no representa vida. Nos deja aislados con nuestros sentimientos y pensamientos. Una acción recíproca entre nosotros y lo que nos rodea no es posible y sin esta acción el desarrollo humano (cultura) no puede existir. Para nuestros sentimientos el espacio vacío es inaguantable. Piénsese en la soledad que se siente en el desierto y, en el océano. Evoca toda clase de sensaciones subjetivas e imágenes fantásticas. *Falta el contacto con la expresión plástica de la realidad.* Incluso los espacios ilimitados y las formas de gran tamaño nos disgustan. Iglesias, fábricas, etcétera, pueden deprimirnos; objetos y criaturas pueden disgustarnos y asustarnos cuando la determinación espacial es incompleta. Debe notarse que el espacio vacío puede suscitar concepciones universales, crear actividad mental y moral. Pero esta actividad está en un dominio abstracto y siempre requiere el recuerdo del mundo de los opuestos. La acción del arte plástico no es expresión espacial, sino *total determinación espacial*" (Piet Mondrian) (383).

De aquí arranca la admiración actual por el estilo románico, que supo crear un ámbito, el *espacio sacro,* inspirado por

---

(382) O. cit., p. 129.

(383) Citado por Gilson, O. cit., p. 130. El subrayado es mío.

el altar del sacrificio, eje de coordinadas que orienta y da sentido al templo. El arte gótico, según la conocida interpretación de Worringer (384), quiso sumir al hombre en *el* espacio, y se quedó sin *un ámbito* especial, por falta de un principio operante de "expansión armónica" (Maritain) (385).

Paradójicamente, lo *ilimitado* deja *vacío* al hombre. Para una mentalidad sensible a lo cualitativo resulta, sin embargo, perfectamente lógico que la limitación inspirada por una realidad misteriosa, de riqueza cualitativa infinita, produzca en el espíritu una expansión sin límites. Está en juego la universalidad intensiva de lo profundo. El espacio románico da impresión de plenitud, porque su carga de sentido se traduce en densidad espiritual.

Gilson conjuga el testimonio de los pintores contemporáneos con la enseñanza de los filósofos a fin de superar la rigidez mental del mecanicismo, y adaptar la mente a la flexibilidad interna de las formas. Después de aludir al carácter vitalista del estilo aristotélico de pensar, escribe:

> "En el caso de la creación artística, por lo menos no puede dudarse que las formas son los gérmenes vivientes de las obras de arte futuras." "Sin embargo, en el

---

(384) *La esencia del estilo gótico,* versión española, Buenos Aires, 1957.

(385) En esta dirección orienta Francisco Pérez-Gutiérrez su obra *La indignidad en el arte sagrado.* "El espacio románico se halla traspasado por la alusión a una presencia misteriosa concreta: nos conduce al misterio sacramental que se reliza, que se hace 'real' sobre el altar. Los instrumentos constructivos de que echa mano no pueden ser más sobrios: el 'espectáculo' se pliega al misterio y no tiene razón de ser por sí mismo, resultaría incoherente si se le aislase. El espacio gótico ha conquistado una suerte de inmanente coherencia, se significa a sí mismo, se constituye en símbolo de un misterio que resulta no ser nada distinto de su propia vastedad" (pp. 48-9). De la arquitectura renacentista escribe: "... La religiosidad subyacente a su Simbólica no es la de la Redención, sino la de la Creación, y una Creación no 'interpretada' por el Dogma cristiano, sino 'in statu naturae purae'. En consecuencia, su plasmación en la arquitectura no será un espacio cristiano, sino un espacio 'puro'" (p. 189). Véase mi trabajo *El arte sagrado como expresión del misterio* en la revista *Arquitectura.* Abril, Madrid, 1963.

caso de las pinturas la forma germinal es el origen de un proceso orgánico de desarrollo cuyo fin es una obra de arte individual plenamente desarrollada." "Debiéramos recordar que *verbum* es la traducción del griego *logos*, estrechamente asociado con las nociones de *idea* y *forma*. Sólo hay que añadir, al tratar de pintura, que la forma no debe concebirse primero en sí misma y luego en su esfuerzo para darse ella misma a un cuerpo. Según las palabras de Focillon: *la forma no sólo está encarnada, es siempre encarnación*" (386).

La armonía de intuición y discurso sólo puede lograrse por vía de *dominio entelequial,* al nivel, por tanto, de lo profundo. La intuición, al captar de modo inmediato-indirecto realidades profundas, que gozan de un modo superior de espacialidad y temporalidad, confiere al fluir discursivo la *cohesión* que exige toda actividad *comprehensiva.*

---

(386) O. cit., pp. 133-134. Los subrayados son míos. Es importante a este respecto señalar la profunda afinidad de estilo que ofrece el proceso intelectual seguido por los profundos pensadores Gustav Siewerth y Hans André, y la trayectoria que marcan las obras de Guardini, Urs von Balthasar, Maritain y Gilson. Además de las obras anteriormente citadas de los dos últimos, véanse, sobre todo, las siguientes: H. André: *Vom Sinnreich des Lebens,* Otto Müller Verlag, Salzburg, 1952, *Annäherung durch Abstand,* Ibid. 1957; Guardini: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis;* Urs von Balthasar: *Herrlichkeit;* G. Siewerth: *Philosophie der Sprache.* La dialéctica de sensibilidad e inteligencia adquiere en esta última obra una esencial clarificación mediante la conjunción "analéctica" de los dos significados del vocablo "sentido": "Darum hat der Mensch *Sinne,* wie die Erscheinungen einen *Sinn* haben". "Jeder Sinn ist und 'sinnt' ursprünglich im Offenen eines Weges, auf welchem er Seiendes gewahrt" (Cf. O. cit., pp. 42, 43.)

CAPITULO VI

RETRACCION ANTE LO REAL-PROFUNDO Y EVASION IDEALISTA DE EDMUND HUSSERL

El pensamiento de Husserl está determinado por dos propósitos fundamentales: poner las bases de una Filosofía como *Ciencia rigurosa,* y subrayar, frente al Psicologismo, la *autonomía de los entes ideales.* Los historiadores lo afirman de modo unánime. Pero lo que apenas hacen notar es algo más radical y grave, a saber, que la dirección seguida por Husserl para cumplir ese objetivo viene determinada por una invencible *retracción ante lo real,* que, al ser provocada por el desconocimiento de la *intuición intelectual de lo profundo,* aboca a una *teoría inmanentista de la objetividad.*

I.—La Filosofía como ciencia rigurosa y la intuición de lo profundo

Según Husserl, la eterna ilusión de la Filosofía de convertirse en ciencia rigurosa no podrá lograrse con el método cientificista y naturalista, sino con el fenomenológico. Al manifiesto de 1911: *Philosophie als strenge Wissenschaft,* sigue en 1913 un intento de conferir a la Fenomenología la rigurosidad de la ciencia: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Tal finalidad hace que esta obra se centre en torno al problema de la *constitución del ob-*

jeto. ¿Cuál es el objeto específico de la Filosofía tomada como ciencia rigurosa? ¿Qué significa y a qué responde la constitución del objeto?

Justificación y evidencia

La inspiración profunda de donde brota el pensamiento fenomenológico de Husserl debe ser buscada en la exigencia de una justificación universal y absoluta. En lo cual se distingue de las Ciencias Naturales que proceden con total ingenuidad por lo que toca a su fundación (1), pues si persiguen conocimientos objetivos, no critican, sin embargo, el fundamento de la objetividad. El método científico se basa en el concepto a-crítico de *Naturaleza* —como objeto existente en sí y de por sí— y de *experiencia* como fuente inexhausta y siempre creciente de conocimientos.

Frente a esta actitud de espontaneidad pre-crítica, Husserl se esfuerza en distinguir la esfera de lo natural, lo real-en-sentido-estricto, y la consciencial o vivencial. Debido a un temor excesivo al naturalismo cientificista, y por no disponer sino de categorías espacio-temporales, se acoge a un concepto de conciencia *pura* que no es sino una cabeza de puente para pasar al Idealismo. "... La conciencia considerada en su 'pureza' debe ser tenida por un sistema de ser (Seinszusammenhang) encerrado en sí, un sistema de *ser absoluto*, en el que nada puede penetrar y del cual nada puede salir, que no tiene una vertiente exterior espacio-temporal, ni puede estar

---

(1) "La obra presente (...) no significa sino el intento (...) de poner en marcha el comienzo radical de una Filosofía, que, repito las palabras de Kant, 'pueda imponerse como Ciencia' ". Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, herausg.* v. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1952, p. 159.

Véase, asimismo, *Die Idee der Phänomenologie,* Martinus Nijhoff, Haag, 1950, p. 17 y ss.; y *Philosophie als strenge Wissenschaft,* passim (Puede consultarse la cuidada edición de Quentin Lauer, P. U. F., París, 1955.)

dentro de ningún orden espacio-temporal, ni estar sometido a la causalidad proveniente de alguna cosa, ni ejercerla a su vez" (2).

A esta exigencia de "pureza" responde la tendencia reductora del método fenomenológico, que no obedece sino a un afán, en sí legítimo, de ahondamiento en la realidad. En efecto, la justificación universal y absoluta del conocimiento sólo puede proceder de la experiencia evidente de lo dado, no de presupuestos mediatamente intuibles. El método fenomenológico debe dirigirse, en consecuencia, a los objetos de conocimiento que se ofrezcan *en persona* a la visión del espíritu, por estar sustraidos a las condiciones empíricas de espacio y tiempo y no difractarse en multiplicidad de perfiles: Condiciones que a juicio de Husserl sólo se cumplen en los objetos inmanentes. Al considerar lo real en sentido estricto como algo externo espacio temporal que no se puede dar en persona, de golpe y sineidéticamente, sino por perfiles (Abschattungen), Husserl acude a los datos vivenciales de la conciencia, que son posible objeto de una visión sineidética.

Si el criterio de legitimidad del conocimiento radica en la evidencia, término que alude manifiestamente a una presen-

---

(2) Cf. E. Husserl: *Idée directrices pour une Phénoménologie.* Gallimard, París, 1950 [4]. Trad. e Introducción de Paul Ricoeur, pp. 163-164. (Cuando se no alude epresamente a la edición alemana de W. Biemel, las referencias son tomadas de este texto.) Es muy importante para los fines de este trabajo la nota con que comenta Ricoeur la frase siguiente de Husserl: "Vemos, pues, que la conciencia y el ser real (reales Sein) no son en modo alguno especies de ser coordinadas, que cohabiten pacíficamente y entren ocasionalmente en relación o vinculación." El comentario dice así: "Como 'región', la conciencia no está *coordinada* a la 'región' realidad sino a través de la noción de *objeto* (o de *ser* en el sentido de objeto), de la cual sabemos que no es más que la primera de las categorías de la Ontología formal (Cf. pp. 11, 29, 40): el objeto, en este sentido, es 'sujeto de predicaciones posibles verdaderas' (p. 21)". Cf. O. cit., p. 163, N. 4. El título del famoso parágrafo 49 dice así: *La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo* (O. cit., p. 160), y viene a complementar, evidentemente, al del parágrafo 48: *Posibilidad lógica y absurdidez de hecho de un mundo exterior a nuestro mundo* (O. cit., p. 159).

tación *visual* fundada en una presencia, la tarea del método fenomenológico consistirá lógicamente en delatar las "intenciones vacías" (leere Intentionen), que apuntan a objetos sólo *en apariencia* presentes, y destacar la importancia de las "intenciones plenas" (erfüllte Intentionen) (3), es decir, llenar el vacío de los signos con la plenitud de las presencias. He aquí el punto del que arranca la concepción de Husserl acerca de la Fenomenología como ciencia rigurosa y trascendental, su teoría de la intuición y la constitución del objeto, y su firme confianza en la fecundidad de la reducción.

Rigor y pureza

Por hallarse a medio camino entre *Logische Untersuchungen* (1900-1) e *Ideen I* (1913), *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) ofrece un marcado carácter de transición y, por ende, una significación programática. Conviene, sin embargo, sobremanera hacer constar que el hecho de postular una Filosofía como Ciencia no decide la marcha toda del pensamiento de Husserl, como parece indicar Lauer (4). *Hay que relacionar, más bien, esta decisión inicial con la falta de la intuición de lo profundo,* pues la misma exigencia de rigor, equipada con esta intuición, hubiese dado muy distintos frutos. A mi ver, de esta laguna se deriva la retracción de Husserl frente a lo comunitario y lo histórico, que constituye según Lauer la "debilidad de la Filosofía husserliana" (5). La "extraordinaria ascética intelectual" de ésta, que Lauer hace radical en su ideal de rigurosidad científica, no responde primariamente sino a esa falta del sexto sentido, específicamente filosófico, de lo trascendente-profundo, que resalta de modo singular en la *V Meditación cartesiana.* La captación de las realidades profundas pone en contacto al hombre con las comunidades humanas presentes

---

(3) Cf. A. Brunner: *La personne incarnée,* p. 13.
(4) Lauer, o. cit., p. 4.
(5) Ibidem. Véase la misma crítica en A. Brunner: *La personne incarnée,* pp. 83-122.

y pretéritas, pues la vida de comunicación intersubjetiva se da a un nivel ontológico de profundidad. El ideal husserliano de empezar en cero ("elaborer tous les problemes de bas en haut") (6), de edificar la Filosofía a base de intuiciones inmediatas y absolutamente personales (7) revela un profundo desconocimiento del modo de ser de lo real-profundo, cuya captación exige el concurso de toda la comunidad en su máxima amplitud histórica. El *rigor* del conocimiento histórico pende de la amplitud ganada a base de *penetración intensiva* en las realidades *profundas,* que, como tales, ofrecen una extraordinaria elasticidad ontológica.

Philosophie als strenge Wissenschaft pone de manifiesto que la meta primordial de Husserl consistía en fundar una Filosofía que fuese una ciencia de la verdad *absoluta.* Para Lauer incluso las obras posteriores a 1930, frecuentemente consideradas como una desviación del ideal científico, responden a esta exigencia primordial de rigor. Más exacto, sin embargo, sería decir que *la inflexión del pensamiento husserliano afecta al concepto mismo de "rigor específicamente filosófico"*, que se va modulando a medida que advierte Husserl la carga racional de la realidad, o si se quiere, la existencia de un ámbito superobjetivo de ser. Su intención fundamental es no aceptar conclusión alguna que no sea verificada por la crítica como objetivamente válida para todos los hombres y todos los tiempos. Su pensamiento está impulsado por la decisión de "someter el conjunto de la experiencia a normas ideales" (8). Pero este conocimiento riguroso y científico sólo se logrará mediante un "contacto inmediato con el ser absoluto" (9), es decir, mediante la captación evidente (sineidética)

---

(6) Ibidem. Cf. *Ideen* I, parágrafo 152.

(7) Cf. *Erfahrung und Urteil.*

(8) *Crise de l'humanité européenne,* trad. Ricoeur, p. 242.

(9) "El fenómeno no es dado *inmediatamente* si no se ha eliminado todo elemento *fáctico.* Por consiguiente, lo que es dado inmediatamente es siempre la *esencia* de lo que se manifiesta. No hace falta decir que la intuición esencial es *tan inmediata* como la intuición empírica; a fin de cuentas, sólo la intuición esencial es verdaderamente inmediata" (Lauer, o. cit., p. 148, nota 120). En el manus-

de las realidades que se dan en persona. Estas realidades son los "datos no empíricos", de cuya existencia no dudó nunca por principio la Fenomenología (10). "Sólo lo 'dado' puede ser absoluto, y sólo lo inmanente (no empírico) puede ser estrictamente 'dado' " (11). Es éste un principio que perdurará a lo largo y a lo ancho de la evolución del método fenomenológico.

Nótese que se habla de "lo dado en persona", algo, por tanto, inmanente o no-empírico, es decir, no sometido a las condiciones de espacio y tiempo. Por principio, pues, tiende la Fenomenología a desviar la atención del reino de lo contingente, de la realidad fáctica en que muerde la duda y de la que no es posible obtener un conocimiento adecuado y absoluto por no darse *en persona,* sineidéticamente, sino a través de perfiles. De ahí el empeño a ultranza de Husserl por desentenderse de cuanto pueda implicar *realismo,* que a su entender, va vinculado ineludiblemente al *empirismo espacio-temporal* (12), y su agria reacción contra el afán de trascender lo fenoménico hacia las "absurdas cosas-en-sí". A su juicio, semejante actitud es filosóficamente disolvente, por la pérdida que entraña del único suelo en que puede florecer un conocimiento riguroso: el ámbito de la inmanencia.

La falta de un ámbito trascendente al que asirse y la atenencia a lo inmanente llevan a Husserl a postular la absten-

---

crito M. I. 4, III, pp. 21-22, Husserl extiende la significación del término *ver* a la percepción intelectual. (Cf. Lauer, o, cit., p. 165, Nota 232.) Al margen del texto siguiente de *Philosophie als strenge Wissenschaft* (p. 92): "Al oir un sonido se puede ver inmediatamente una 'esencia', la esencia 'sonido'...", escribió más tarde Husserl: "Lo inmediato necesita una interpretación."

(10) Cf. E. Stein: *Endliches und Ewiges Sein. Versuche eines Aufstiegs zum Sinn des Seins,* Herder Verlag Freiburg, 1950. J. Hering: *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee* (Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IV, pp. 495 y ss).

(11) Lauer, o. cit., p. 6.

(12) Como en el caso de Merleau-Ponty (Cf. *La structure du comportement,* p. 172 y ss.), la cruzada antirrealista de Husserl se basa en un concepto excesivamente parcial de la causalidad.

ción de todo presupuesto, en una actitud de *pureza* que no es, en el fondo, sino *desarraigo*. Las verdades fenomenológicas deben ser establecidas en absoluto aislamiento, para lograr un conocimiento puro y evidente.

Más tarde, en sus últimos años, escribirá: "La Filosofía como ciencia, ciencia seria, rigurosa, apodícticamente rigurosa: ese sueño ya ha pasado (der Traum ist ausgeträumt)" (13). Piensa Lauer que esta confesión puede no significar desilusión frente a su ideal de rigurosidad, sino a su ambición de dejar a la posteridad un cuerpo completo de Filosofía fenomenológica. Los escritos póstumos, sin embargo, con su insistencia en el concepto de objetividad entendido de un modo muy realista, parecen confirmar la idea de un giro en la interpretación del *rigor filosófico* (14).

Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que el ideal científico juega en el desarrollo del pensamiento de Husserl el papel de una *idea* kantiana (15), que inspira su acerba crítica del materialismo, doctrina atenida en exclusiva a lo "fáctico". El rigor —ha entrevisto Husserl desde el principio— debe provenir de lo necesario. Por eso acude a lo inmanente —que se cuida de no confundir con lo subjetivo (16)—, y distingue de modo drástico la ciencia de *hechos* y la ciencia de *esencias*. *Lo grave accede cuando, al amparo de este esquema, la obsesión de rigor hace recaer sobre lo existencial el estigma de la facticidad.* La ocupación con lo existencial será duramente calificada por Husserl de "retorno al Empirismo", y los mismos pensadores por antonomasia "existenciales" tardarán en deshacerse del prejuicio intelectualista de considerar como inauténtico el trato con el *ente*.

---

(13) Cf. *Manuscrito* K III, 9, p. 79.

(14) Cf. *Ideen II y III, Beilagen*. Véase la opinión al respecto de Merleau-Ponty: *Les sciences de l'homme et la Phénoménologie*, C. D. U., s. d. París.

(15) Lauer, o. cit., p. 7.

(16) La objetividad es, en este pensamiento, algo esencialmente ideal, por ser principio de unidad, que sólo se da en el ámbito de lo inmanente.

Este malentendido respecto al valor de lo existencial se traduce en un concepto peyorativo de la "experiencia", que adquiere el carácter de un conocimiento elemental imperfecto, y hace necesario el recurso a una ciencia superior. "El reconocimiento de esta verdad constituyó de hecho el punto de partida de los análisis de la experiencia contenidos en las *Investigaciones Lógicas,* y a partir de entonces, en cierto sentido, el punto de partida de toda la Fenomenología" (17).

La exigencia de rigor, al no contar con un concepto de *experiencia integral,* se traduce en un repliegue a lo inmanente, que inspira la técnica de las reducciones. Se comprende que Husserl sienta la obligación de subrayar las diferencias que lo separan de los psicologistas. Si la conciencia no superase el plano de lo fáctico, la Fenomenología como forma de Filosofía rigurosa sería imposible. A la conciencia *psicológica* opone Husserl la conciencia *pura;* a la conciencia como *cosa* o *naturaleza,* la conciencia como una *instancia desligada de las condiciones de espacio y tiempo.* De este modo, la Fenomenología queda constituida como "análisis de la conciencia, es decir, como un estudio de la objetividad en el único lugar en que la objetividad es absoluta" (18).

La descripción que hace Husserl del estatuto ontológico de la conciencia de lo psíquico responde más a un afán de destacar *a éste de lo físico* que a un análisis propio ex propriis. En

---

(17) Lauer, o. cit., p. 11. Al reducir la experiencia a su modalidad empírica, hay que recurrir a una instancia superior que justifique los conceptos fundamentales que ella moviliza. Pues si de la percepción de lo *superficial* no se sigue conocimiento reflexivo o elevado alguno, al desconocer el conocimiento *experiencial* de lo profundo, sólo resta el recurso al "análisis de la esencia de los actos de la conciencia" (O. cit., p. 13. Cf. *Logische Untersuchungen,* II, I). Lo que está en cuestión es el "sentido" de la experiencia, "elemento extraempírico que se introduce en los conceptos fundamentales de la Psicología" (Ibidem). De nuevo volvemos a la idea ya apuntada de que el problema de la unidad de razón y experiencia sólo puede resolverse mediante un concepto profundamente existencial y, por tanto, analéctico, de la categoría de *sentido.*

(18) Lauer, o. cit., p. 12.

ella resalta su falso concepto del realismo, identificado en el fondo con el empirismo cosista: Grave malentendido que hace posible reducir el ser de una realidad a su sentido. Una vez que por temor a la recaída en lo empírico ha identificado en el ámbito de lo psíquico el ser y el fenómeno (19), y negado en él toda unidad sustancial, las propiedades reales, el cambio real, la causalidad, etc., debe afirmar que lo psíquico no es algo objetivo que se ofrece espectacularmente al sujeto, sino algo "vivido" que se da en un flujo constante, sin nada idéntico que perdure. Así puede concluir: "Su identidad es la de una idea, que es su realidad (Wirklichkeit), su 'esencia', su 'sentido' " (20). "Su relación a las cosas sólo puede realizarse en la síntesis de la visión inmanente (de ahí el apriori) y de la experiencia" (21).

Esta falta de "identidad" plantea el problema de la posibilidad, en esta esfera de lo psíquico, de la existencia de una *validez objetiva*. Husserl llegará a exigir "una idea de la ciencia dotada de fluidez" (22). Nótese cómo se envara el pensamiento en el dilema "dinamismo-estatismo", cuando queda a merced de un concepto empirista de experiencia y sustancia. Si se entiende lo sustancial como algo dinámico, la objetividad, que dice firmeza, adquiere un peligroso matiz de inmovilidad: De ahí la dificultad de situar la objetividad en el plano psíquico. Husserl manifiesta haber entrevisto este complejo de cosas al afirmar que tal dificultad sólo subsiste si se empeñan los filósofos en naturalizar la conciencia y las ideas, es decir, en entenderla con categorías extrapoladas de ámbitos inferiores. Pero lo grave es que, por los prejuicios consabidos, este autor extrema demasiado las cosas y abandona todo vínculo con lo real. "En el orden ideal (no-real), los fenómenos tienen un "sentido" (esencial) que ocupa el lugar de la naturaleza y los torna objetivamente válidos" (23).

---

(19) Obsérvese el tosco concepto de sustancialidad que opera a la base de esta crítica de Husserl.

(20) Lauer, o. cit., p. 14.

(21) Ibidem.

(22) O. cit., p. 15.

(23) Ibidem.

Entiéndase todo esto desde el afán de Husserl por captar sineidéticamente, evidentemente o en persona, los objetos-de-conocimiento. Pues de aquí arranca su norma decisiva ("primer principio de toda Fenomenología") (24) de que "los fenómenos deben ser aceptados tales como son", en una visión sinóptica que capte fielmente *la unidad cualitativamente irreductible* de los mismos, es decir, su esencia, que viene a significar su ser. El ser de los fenómenos es captado por intuición. Husserl está en vías de lograr un conocimiento filosófico riguroso. Si el ser verdadero de un objeto de conocimiento viene dado por el sentido, y éste puede ser intuido incluso en un objeto meramente imaginado, *lo real pierde toda significación práctica en la Teoría del Conocimiento.* El ansia de certeza y rigor lleva a la pérdida del sentido de lo existencial. El mundo de lo ideal, desgajado de lo real en cuanto a su origen, debe buscar su justificación y confirmación en sí mismo. Con esto *el problema de la objetividad se agrava sobremanera,* pues si la objetividad depende de la unidad, y ésta no puede proceder del ámbito de lo "trascendente", que sólo se da por perfiles, "*la identidad física* del objeto no es inteligible sino a partir de los actos en los cuales el objeto es presentado, lo cual quiere decir que *un objeto no es objeto sino en cuanto es intendido por la conciencia*" (25). Y como el conocimiento sineidético es inmediato, Husserl puede concluir que las esencias son captables por la intuición inmanente con la misma inmediatez con que lo son las naturalezas por la percepción. Estamos ante una verdadera "revolución en el concepto mismo del acto de filosofar. Con ello cesa la Filosofía de ser una 'demostración' que avanza paso a paso, sea por deducción, sea por inducción, y se convierte en una 'meditación', por lo que el filósofo penetra en el 'sentido' del ser" (26). Si esta penetración fuese analéctica, dando lugar a una Fenomenología genética, de esta revolución surgiría un método de incalculable fecundidad. Pero Husserl entendió la penetra-

---

(24) Ibidem.

(25) Ibidem.

(26) O. cit., p. 15.

ción como retracción purista, basada en la distinción de esencia y existencia (27). De ahí su necesidad de situar el "origen de las representaciones fundamentales" en el ámbito de la inmanencia pura, mientras la Fenomenología genética lo persigue a través del proceso discursivo sobre el que se monta la intuición analéctica, que no teme las "impurezas" espacio-temporales de lo fáctico, antes las asume y eleva.

Esta coordinación analéctica de intuición y discurso no es posible si se considera cartesianamente el cuerpo humano como "una unidad perteneciente a la naturaleza" (Lauer), algo sometido al espacio y al tiempo. Al desconocer el carácter *semi-superobjetivo* del cuerpo humano, Husserl se adhirió a la concepción cartesiana de la conciencia *absoluta* y transparente, totalmente ajena al espacio y al tiempo. La relación conciencia-tiempo se hace insolublemente problemática: "Por esta coordinación con lo corporal, que Husserl no niega en modo alguno, halla lo psíquico su relación con el tiempo tomado en sentido objetivo, tiempo que es característico de la materia y no de la conciencia" (28). Si el cuerpo pertenece íntegramente a la "materia", no se comprende cómo puede servir de enlace entre dos realidades tan pretendidamente dispares como la conciencia y el tiempo objetivo. Salta a la vista que debe existir una realidad intermedia que permanece oculta. A mi entender no es otra que el ente superobjetivo, que por su constitutiva y ontológica ambigüedad es pieza clave en la comprensión de las "realidades límite".

La falta de esta visión analéctica se echa de ver asimismo en la crítica que realiza Husserl del historicismo, que para no recaer en el estatismo, como el Empirismo positivista, diluye lo objetivo en un flujo puntual de hechos empíricos. Husserl insiste constantemente en la vuelta a los orígenes, por la persuasión de que el pensamiento filosófico riguroso debe comenzar en cero, lo cual es tanto como negar la importancia de la

---

(27) "La fenomenología no puede ser sino un estudio de esencias y no de existencias" (Lauer, o. cit., p. 16).

(28) O. cit., p. 16.

Historia en Filosofía (29). La teoría expuesta por Eric Weil en el XI Congreso Internacional de Filosofía acerca de la mutua determinación de Historia y Filosofía es "totalmente inconcebible para Husserl" (Lauer).

La falta de una intuición de lo profundo determina el aislamiento de la facultad cognoscitiva teórica. La conciencia de Husserl es totalmente "espectacular", en consonancia a la condición superficial de los objetos-de-conocimiento a que se aplica. De ahí el carácter impersonal de la actividad científica. El ideal de Husserl consiste en "la constitución de una Ciencia en que el ser está verdaderamente captado, por haber sido hecho apodícticamente evidente" (30). En las *Cartesianische Meditationen* califica este proyecto de "ideal"; en *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* de un "deber", que presupone su posibilidad y validez.

El ideal científico

Bien es cierto que a lo largo de su labor investigadora modificó Husserl su concepto de la esencia del conocimiento científico a medida que fue profundizando en el objeto específico de la Filosofía, que ofrece básicas diferencias respecto al de la Ciencia. Pero, ello no obstante, la sugestión que hacía gravitar su espíritu hacia el ideal científico lo indujo a reducir el ámbito de los objetos-de-conocimiento a lo estrictamente racional. "La Filosofía en cuanto Ciencia no puede tener como objeto propio sino un ser completamente racionalizable" (31). Para Husserl, "el 'sentido' del ser es ser correlativo a la conciencia" (32).

---

(29) En su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Husserl modificó sensiblemente su actitud al respecto. La primera parte de esta obra fue publicada en *Philosophia I,* 1936, pp. 77-176. La edición completa fue realizada por W. Biemel, en 1954 (M. Nijhofff. La Haye).

(30) Lauer, o. cit., p. 24.

(31) Idem, p. 26.

(32) Idem, p. 127. Téngase en cuenta esto cuando se trate de entender el ambiguo término "absoluto", que tiene en Husserl un significado esencialmente epistemológico.

Es sintomático el planteamiento netamente kantiano que hace Husserl de la objetividad del conocimiento: "¿Por qué no son inaplicables a las cosas las reglas de juego de la conciencia?" (33). Dentro del ámbito de la inmanente (necesario para conservar la posibilidad de visión sineidética), Husserl mantiene con tenacidad el dualismo inmanencia-trascendencia, para salvaguardar la unidad objetiva que trasciende la multiplicidad subjetiva de las representaciones. Así resuelve el problema de la objetividad entendida como "la identidad constante de una presencia inmediata".

La Filosofía como Ciencia rigurosa debe tener un objeto necesario y absoluto, es decir, apodícticamente dado, condiciones que sólo puede cumplir el ser fenoménico, el ser en-la-conciencia. Pero esto implica descubrir en la inmanencia de la conciencia una relación trascendente (noesis-noema), para justificar la objetividad de los objetos-de-conocimiento inmanentes a una conciencia pura, no subjetiva ni fáctica. "Es una inmanencia que trasciende la conciencia en el sentido psicológico, pero que sigue siendo inmanente a la conciencia fenomenológica, lo cual hace que la conciencia sea trascendental en el sentido entendido por Husserl" (34).

El éxito de los análisis fenomenológicos se funda en la pureza de la actitud fenomenológica capaz de resistir a la tentación de "naturalizar" lo psíquico.

El problema de lo uno y lo múltiple juega en el pensamiento de Husserl un papel decisivo. A partir de *Formale und transzendentale Logik,* y siempre a la búsqueda de la evidencia, Husserl siente de modo especialmente acuciante la necesidad de armonizar la unidad del sujeto con la multiplicidad de las experiencias. "Hay, en fin de cuentas, dos unidades —la unidad del objeto y la unidad del sujeto—, y entre las dos, la multiplicidad de las experiencias. A través de las experiencias, Husserl reduce la unidad objetiva a la unidad subjetiva, en tanto que la

---

(33) *Philosophie als strenge Wissenschaft,* p. 66.
(34) Lauer, o. cit., p. 169.
(35) Ibidem.

objetividad viene a ser, precisamente, la unidad del sentido de las experiencias en la subjetividad trascendental" (35).

He aquí el momento decisivo del descubrimiento de la intencionalidad cualificada, que no se reduce a la exigencia en general de un correlato de conciencia, sino que determina con toda precisión el carácter inmanente del objeto que intiende. Esta teoría de la intencionalidad permite eliminar la trascendencia sin caer en la inmanencia subjetivista, desbordar la escisión sujeto-objeto sin perder la distancia intencional. "Es justamente la conciencia misma quien debe hacer evidente y de este modo completamente inteligible que la objetividad es y se manifiesta abiertamente como siendo y siendo tal" (36). Ricoeur comenta acertadamente: "Evidentemente, sin valor realista; Husserl dirá de la *esencia* que no *existe,* sino que *es* (37). Es su forma de expresar que *hay* algo irreal que no es un *ser-ahi. 'Es'* quiere decir 'es válido' " (38). "Es objetivamente válido desde el punto de vista filosófico (como ciencia) lo que se presenta continuamente con evidencia de su identidad a la conciencia fenomenológica" (39). "Estudiar una forma cualquiera de objetividad según su esencia general (...) significa ocuparse de estos modos de ser dado" (40). "Así nos encontramos con una ciencia (...) que es, ciertamente, una ciencia de la conciencia y, sin embargo, no es una psicología; una *fenomenología de la conciencia* por oposición a una *ciencia natural* de la conciencia" (41).

De este modo cree Husserl resolver el "inmenso problema" de la identidad del objeto a través de las múltiples experiencias que se obtienen del mismo (42). Falto del conocimiento intuitivo de lo profundo, raíz de la verdadera unidad, Husserl *reduce el valor objetivo real del objeto-de-conocimiento a la identidad*

---

(36) Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft,* p. 68.
(37) "Ideen I", pp. 40-43.
(38) O. cit., p. 145.
(39) O. cit., p. 140.
(40) Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft,* p. 68.
(41) Idem, p. 69.
(42) Husserl, o. cit., p. 91.

constante de la objetividad, tal como resalta a través de los diferentes modos de intencionalidad (43). "De hecho, la identidad del objeto frente a las múltiples experiencias que a él se refieren es el problema fundamental de la fenomenología, cuyo fin es dar cuenta del objeto en términos de experiencia pertinente" (44).

Ahora bien: Esta noción de identidad, pese a la significación de que goza en Fenomenología, no logra por parte de ésta una explicación satisfactoria (45). Nada extraño, por otra parte, si se tiene en cuenta que *en la noción de intencionalidad sólo buscaba Husserl una clave para unir la trascendencia intencional y la inmanencia* (46). En Brentano y en el primer Husserl, intencionalidad significa la relación mental a un objeto característico de cada acto de conciencia en cuanto tal. Al fin de *Logische Untersuchungen,* Husserl se separa bruscamente de Brentano, inspirado por su consabido temor a lo "trascendente", y se consagra al análisis de las significaciones (Bedeutungen), esforzándose, sobre la base de ejemplos tomados de los estratos *inferiores* de ser, por idealizar el contenido objetivo de la conciencia, atribuyendo a los actos de conciencia un término inmanente. De lo cual infiere que sólo de un "análisis de la conciencia puede obtenerse una idea exacta de la *esencia* de la objetividad" (47).

Según esto, las técnicas fenomenológicas —epojé, reducción e ideación— no son sino recursos metodológicos necesarios para efectuar el análisis de la conciencia a un *nivel puramente ideal,* único en que la ciencia rigurosa tiene sentido. En *Formale und transzendentale Logik* y en *Cartesianische Meditationen,* el acto de conciencia será caracterizado como una constitución intencional de su propio objeto, lo cual implica la existencia de un sujeto trascendental como fuente "apriori" de toda objetividad. "La reducción es la que asegura a la conciencia su independen-

---

(43) Idem, p. 67-68.
(44) Aron Turwitsch, *On the Object of Thought,* p. 351.
(45) Cf. J. Laporte: *Le probleme de l'abstraction,* p. 130.
(46) Cf. A. Brunner: *La personne incarnée,* pp. 38-39.
(47) Husserl, o. cit., p. 29.

cia de la naturaleza, permitiendo así que su objeto sea dado con la misma inmediatez y claridad apodíctica que ella misma" (48). "Toda esta elaboración, afirma Lauer, está dominada en definitiva por una doctrina de la temporalidad, que no es sino el reconocimiento de las condiciones a las que un mundo del 'ser-en-la-conciencia' está necesariamente sometido". El concepto de "apriori" debe ser puesto en relación con la *temporalidad* adscrita al flujo de vivencias y a la *inmediatez* del conocimiento de lo inmanente. La Fenomenología quiere reducir los fenómenos a la "condición de datos inmediatos" (49). Y el fenómeno "no se da de modo inmediato, a no ser que se elimine previamente todo elemento fáctico (...). Sólo la intuición esencial es verdaderamente inmediata" (50).

La Fenomenología como Ciencia de la Conciencia trascendental

Al concebir lo "trascendente" como "natural" —real en sentido estricto, sometido al espacio y al tiempo, y, por tanto, sólo accesible al conocimiento a través de múltiples perfiles—, la evidencia —como fruto de la donación en presencia— sólo puede brotar de los objetos "inmanentes". Para ser Ciencia rigurosa debe prescindir, pues, la Fenomenología de cuanto aparece como *natural.* La escisión conciencia-naturaleza, de raigambre cartesiana (51), es llevada a su grado máximo de precisión por la epojé fenomenológica, que es la "operación necesaria para hacernos accesible la conciencia 'pura' y ulteriormente la región fenomenológica entera" (52). La expresión "resi-

---

(48) Lauer, p. 46. Cf. Fink: *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* pp. 344-345.

(49) Husserl, o. cit., p. 72.

(50) Lauer, o. cit., p. 148.

(51) Cf. *Ideen I,* parágrafos 32 y 109.

(52) O. cit., parágrafo 33, p. 108. Para hacer los estratos profundos de la realidad, que son los que fundan un conocimiento por vía de presencia, sigue Husserl la vía de las regresiones y purismos: método anti-analéctico que falsea, a la postre, la realidad.

duo fenomenológico" que aplica Husserl a la "conciencia pura" es sobradamente expresiva (53). "Por lo que toca a la Fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica" (54).

Nótese el afán que aquí late de reducir el objeto de la Fenomenología a *vivencias* o *contenidos de conciencia,* que no están sometidos a las condiciones espacio-temporales. Para lograr visiones sineidéticas, se desentiende Husserl de los objetos *trascendentes,* sólo accesibles a través de perfiles, y se acoge a los *trascendentales* (55) que se ofrecen a la intuición, como toda vivencia, de modo inespacial, si bien al hilo del discurso. La reflexión fenomenológica no tiene por objeto de conocimiento ni los entes *naturales,* ni la conciencia como "realidad psicofísica", sino la "actividad pura" de la conciencia y sus "contenidos puros" y "a priori", mediante los cuales se torna principio constituyente de todo posible objeto, entendido en sentido no trascendente, sino trascendental (56).

A esta descripción de contenidos "puros", es decir, desconectados de todo lastre entitativo de realidad trascendente espacio-temporal, la denomina Husserl *descripción eidética* (57). Y a fin de que este "residuo fenomenológico" no se reduzca a una mera estructura formal, vacía de contenido, subraya el carácter *constituyente* de la conciencia, cuya estructura, pese a su retracción frente a los contenidos trascendentes, encierra todos los "contenidos objetivos", que son el puente que une a aquellos la conciencia y los convierte en objetos suyos. Se trata de una objetividad *trascendental* (58).

Conviene apresurarse a notar aquí que es insuficiente aludir a la intencionalidad de que goza la conciencia a despecho de las reducciones, pues la elevación del conocimiento no depende en general de su tensión intencional hacia un *objeto "überhaupt"*, sino de la distensión del sujeto en un ámbito de *realidades entitativamente profundas.* Es indispensable el estudio concreto y

---

(53) Cf. *Ideen I,* parágrafo 33.
(54) Idem, 75.
(55) Idem, 76.
(56) Idem, pp. 50, 77-79.

diferenciado de los objetos que intiende la conciencia. Si se parte de un concepto de intencionalidad genérico, surge el problema de precisar el origen de los diferentes modos de "constitución de la objetividad". A mi ver, la solución radica en el objeto-de-conocimiento, si se lo estudia de modo cualitativo, sin reducirlo expeditivamente a la condición de "objeto trascendente überhaupt". *Es bien conocido el papel que desempeñan las categorías de "trascendentalidad" y de "pureza" cuando se pretende dar elevación al pensamiento sin ahondar en las estructuras profundas del ser.* De ahí el temor a lo "psicológico", lo "natural", lo "entitativo trascendente", que es interpretado como *fáctico.* "Trascendental", "puro" y "a priori" son categorías que llevan fatalmente al Idealismo, si no son integradas en una teoría comprehensiva de corte analéctico. Sólo a través de una visión entelequial de las formas recibe la Lógica su indispensable densidad ontológica o savia metafísica. La Fenomenología debe, pues, adoptar un estilo de pensar intuitivo-discursivo, es decir, genético y, de consiguiente, integral (59).

---

(57) Frente a esta retracción, la teoría analéctica subraya *el arraigo existencial* de las realidades esenciales, en virtud del cual las esencias no se captan mediante reducción alguna, sino en virtud de un poder de intuición sineidético-jerárquica. Cf. E. Gilson: *Pintura y realidad,* y M. Dufrenne: *La notion d'apriori.* Dufrenne se esfuerza por mostrar la vinculación esencial de sujeto y mundo, con vistas a resolver en una orientación heideggeriana, por vía ontológica, el problema planteado por Husserl (Cf. Waehlens: *Phénomenólogie et vérité*), que se obstinó en mantener el dilema *vivencia-ente real trascendente* por un falso concepto de lo real-exterior, cuya profundidad superobjetiva no logró entrever. Recientemente ha escrito G. Santayana: "El pensamiento vuelve a la esencia por amor de la esencia y no del pensamiento" (Cf. *Los reinos del ser,* p. 161).

(58) Obsérvese la vinculación del concepto *"trascendental"* al de *"apriori"*. El término "trascendental" debe ser entendido en sentido jerárquico-dialéctico, y, por tanto, ontológico, no meramente lógico. La aversión a la densidad ontológica procede de la limitación positivista que ignora la profundidad y la flexibilidad entitativa de lo real-trascendente, dotado de una espacialidad y temporalidad de tipo superior.

(59) Es lo que postula Le Senne en su obra *Obstacle et valeur.*

Constitución del objeto

Si tan sólo las vivencias son intuibles sineidéticamente, para fundar una Teoría crítica del conocimiento sobre la base de la evidencia o donación en presencia de los objetos habrá que reducir a vivencias todos los "contenidos objetivos". Para lo cual bastará volverse hacia la tradición idealista, y observar lo que hay de profundo y funcional en el conocimiento, entendido como algo por esencia dependiente del sujeto, punto de vista no difícil de sostener *si se opera con un concepto pobre de percepción*. Pues si los contenidos perceptivos son ontológicamente precarios, lo que el conocimiento ofrece de profundo debe proceder de la estructura del sujeto, con lo cual la conciencia aparece dotada de una capacidad constitutiva. "Los problemas mayores son los *problemas funcionales*", los de la "*constitución de las objetividades de la conciencia*", pues son los que constituyen "la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente" (60). Al interpretar con categorías espaciales la conciencia como la esfera de lo *inmanente* y los entes reales como la región de lo externo *trascendente,* se cierra el paso a una solución analéctica, y se lo abre a la unilateralidad de las teorías de la constitución. El planteamiento que hace Mayz Vallenilla es sintomático: "Se trata (...) de ver cómo algo *no inmanente,* en el sentido de que no es ingrediente de la vivencia (Erlebnis), *llega a ser consciente* y a revestir el carácter de una unidad objetiva" (61). La dificultad radica en explicar en qué consiste ese *algo* al que tiende esencialmente la conciencia, y qué alcance y profundidad tiene la partícula *de* que une la conciencia y su objeto indeterminado en la expresión "*conciencia de algo*".

El Psicologismo considera la objetividad del conocimiento

---

(60) Cf. *Ideen I,* parágrafo 97.

(61) Cf. *Fenomenología del conocimiento.* Univ. Central de Venezuela, 1956, pp. 117 y ss.

como un "hecho" y una "realidad". Husserl, en cambio, al rehuir lo real y lo fáctico por no ser a su juicio objeto de evidencia, tiende a reducir la objetividad a una relación trascendental (62). Por eso mete en juego el vocablo "irreal", con vistas a destacar el carácter flexible, entitativamente elástico que entrevé en la objetividad. Así se explica que, ante el espectro del Psicologismo, acuda a la reducción fenomenológica trascendental, para anular "en el fenómeno del conocimiento su faz de 'realidad', de 'suceso real', desconectándolo del horizonte del mundo natural y desvirtuando así su vinculación de 'trascendencia' con respecto a la conciencia" (63). De este modo se obtiene un "residuo fenoménico", que es un ser "inmanente" a la conciencia y, además una "*irrealidad*". "Las vivencias reducidas trascendentalmente son 'hechos' (...) con estructura individual, pero inmanentes e irreales" (64).

Husserl quiere despojar a las vivencias de su condición de "sucesos reales", que es origen de contingencia y facticidad. "(...) Los fenómenos de la fenomenología trascendental serán caracterizados como irreales" (65). Hay que purificar "los fenómenos psicológicos de lo que les confiere una cierta 'realidad' y los inserta de ese modo en el 'mundo' real" (66). Pero "real" es tanto la "cosa física exterior" que se conoce, como el "sujeto psicofísico" que la conoce, por darse —al igual que las cosas exteriores— dentro del horizonte de un "aquí" y un "ahora". Si hay que desconectar (ausschalten) el conocimiento del mundo natural, hay que aislarlo, por la epojé, tanto del "objeto (la cosa) físico exterior", al que se dirige, como del "sujeto psicológico (psicofísico)" en el que tiene lugar.

Pero ese *desconectar* no significa anular, sino "desatender", dejar de lado, "poner entre paréntesis" (Einklammern), "poner

---

(62) Lo que hoy día urge es hallar la posibilidad de resolver este problema mediante una ascensión de nivel, pero sin abandonar el campo de lo real.

(63) Mayz, o. cit., p. 118.

(64) Cf. *Cartesianische Meditationen IV*, parágr. 34.

(65) Cf. *Ideen I, Einleitung*, o. cit., p. 7.

(66) Ibidem.

fuera de juego" (67) el nexo de la vivencia con el mundo, el *en* del "ser *en* el mundo" de la vivencia. No se niega con ello el mundo ni se duda de su existencia, sino que se practica "la epojé fenomenológica, que me prohibe absolutamente todo juicio acerca de los modos de existencia espacio-temporales" (68). *A Husserl le urge reducir metodológicamente los objetos de conocimiento a algo a-espacial y a-temporal, para posibilitar un conocimiento por vía de presencia.* "Poner entre paréntesis" los fenómenos no significa aniquilarlos, sino transformarlos, liberándolos de los lazos que los vinculan al mundo "natural" y les otorgan categorías de seres *reales*. Esta transformación los convierte en *seres-irreales,* pero de ningún modo en *no-seres*. Lo que importa a Husserl es, en definitiva, deshacerse de la limitación al espacio y al tiempo de los objetos de conocimiento, o lo que es igual, de la sumisión del pensamiento al fluir puntual, inevitablemente unilateral, de los perfiles cognoscitivos (Abschattungen). Pues la verdadera *objetividad* procede de la *evidencia,* que es un modo de conocimiento por vía de presencia e intuición sinóptica.

Al desconectar la vivencia de toda relación al espacio y al tiempo nos quedamos con un "contenido de conciencia", algo inmanente de índole trascendental, captable en persona, de modo sineidético y, por tanto, evidente.

Nótese la relación que establece Husserl entre la objetividad y la trascendentalidad o pureza del yo cognoscente y del objeto conocido. Si se demuestra que dicha trascendentalidad no es sino expresión equívoca de la elevación ontológica de ambos, se confirma mi tesis de que *la objetividad pende de la perfección entitativa.*

Las reducciones como técnica de donación en presencia

Las reducciones son la vía media que sigue la Fenomenología entre el Empirismo y el Logicismo. Husserl necesita des-

(67) *Ideen I,* parágrafo 109.
(68) *Ideen I,* parágrafo 32, p. 102.

embarazar el objeto-de-conocimiento (la cosa) de cuanto tiene de natural, pues lo meramente fáctico, por ser discursivo, no puede darse en bloque y fundar la necesaria evidencia. ¿Es posible coordinar esta tarea con la fidelidad a lo real? El obsesivo afán de evadirse del conjuro que ejerce el Psicologismo sobre quien siente aprecio singular por la experiencia hará bascular insistentemente a Husserl hacia el Logicismo.

Debido a la sugestión ejercida sobre su pensamiento por los esquemas espaciotemporales ("dentro-fuera", "inmanente-trascendente", etc.) importados de ámbitos inferiores de ser, Husserl busca la universalidad y la necesidad por vía de retracción ante lo "natural":

> "Obsérvese atentamente que *no se habla aquí de una relación entre cierto proceso psicológico, que se llamaría vivencia, y una existencia real en sentido estricto* (reales Dasein), *llamada objeto,* o de una *vinculación psicológica* que tuviera lugar entre ambos *en la realidad objetiva.* Lo que está en juego son, por el contrario, vivencias consideradas puramente en función de su esencia, *esencias puras,* así como lo que está *incluido* 'a priori' en la esencia, según una relación de *necesidad incondicionada*" (69). "Cuando se dice que una vivencia es la conciencia de alguna cosa (...), no se considera el hecho *bruto* de la vivencia situada en el mundo, comprometida especialmente en un contexto psicológico *de hecho,* sino la esencia pura, la esencia captada en cuanto pura Idea por la ideación" (70).

A liberar el objeto-de-conocimiento de toda opacidad espaciotemporal se dirige la técnica de las reducciones. La primera o *eidética* elimina los elementos de *facticidad,* para destacar la esencia (eidos). La segunda actúa a un nivel más sutil: reduce, pone fuera de juego al mundo y la sumisión al mismo del sujeto, a fin de abrirnos al prodigio de movilidad creadora del Yo

---

(69) *Ideen I,* parágrafo 36, p. 116.

(70) Ibidem. Sobre las categorías de universalidad y necesidad, Cf. *Ideen I,* parágrafo 6, pp. 28-31.

trascendental (71). Con lo cual no se niega la existencia del mundo, antes se la ob-jetiva, al ver a éste como correlato internacional del Ego *que lo piensa como un todo* (72). Se trata de "una *conversión* del hombre *natural* a un nivel totalmente distinto de perspectiva" (73).

Husserl entrevé que se da en la conciencia cierta superioridad e independencia respecto a cada una de las perspectivas parciales de la percepción externa. Por eso distingue el contenido de conciencia tanto del objeto *real* que ésta intiende como del sujeto *real,* pues el fundamento de la objetividad de las conciencia no puede radicar en los contenidos *reales* de la misma, sino en la *irrealidad trascendental* de los "residuos fenomenológicos" o realidades reducidas. Bien sabido que los contenidos de conciencia subsisten aún después de las reducciones que desconectan la vivencia del mundo natural, por poseer una estructura radicalmente diversa de la de los seres *reales.*

Urge aquí preguntarse, sin embargo, a partir de qué principios es posible purificar los contenidos de conciencia de todo aspecto que implique una nota de "realidad en sentido estricto". Leídos entre líneas los textos se observa que la tendencia reductora viene impulsada por el desconcierto que produce en quien pretende hacer de la Filosofía una Ciencia rigurosa la *difracción* provocada en el fenómeno cognoscitivo por las realidades espacio-temporales. Reacción lógica en una doctrina que concede a la categoría de *unidad* marcado predominio sobre la de *realidad.*

---

(71) "Antes de la reducción fenomenológica el sujeto no tenía sino una actitud *'natural'* (no trascendental); se creía una parte del mundo. Ahora se sabe *fuera* del mundo, aunque esté *en* el mundo, no siendo éste sino el conjunto de objetos intencionales cuyo sentido vale para el Yo tomado como subjetividad pura" (Cf. *Cartesianische Meditationen,* página 31).

(72) H. Duméry observa sagazmente que el término *reducción* no proviene del verbo reducir en el sentido de *eliminar* o *suspender* los fenómenos brutos del mundo natural, sino en el de elevarlos (reducere) a la condición de fenómenos trascendentales del *Ego Cogito.* Cf. o. cit., página 142.

(73) Duméry, o. cit., p. 142.

Entendido lo "real" como meramente fáctico, es fácil mostrar que el conocimiento goza de independencia frente a la realidad intendida y al sujeto psicofísico. Al poseer sustancialidad propia, por ser auténticos objetos, portadores de la objetividad del "algo" de la "conciencia de", los contenidos de conciencia pueden ser aislados de los "correlatos psicofísicos".

Si el criterio de legitimidad del conocimiento se funda en la unidad de la donación en presencia, la objetividad estará en relación de la riqueza de perspectiva o elevación que ostenta el acto del conocer. Lo grave es que al basarse en un concepto precario de percepción, se intenta justificar esta elevación mediante el recurso a un concepto artificioso de inmanencia: "Se partirá (...) de la radical oposición de 'inmanencia' y 'trascendencia' que en general existe entre la esencia regional Vivencia —entendida en cuanto Cogitatio— y la esencia regional Cosa (Ding) "(74). Sigue operante la distinción cartesiana de *extensio y cogitatio,* traducida aquí al esquema *trascendencia-inmanencia.* "La cosa espacial puede ser considerada como prototipo esencial de lo trascendente en cuanto tal" (75). Nada más urgente en orden a un estudio radical del método husserliano que delatar los prejuicios que hacen posible la técnica de las reducciones.

Presupuestos fundamentales de las reducciones

La distinción crucial entre lo inmanente y lo trascendente responde en Husserl a la necesidad de hallar objetos de cono-

---

(74) Cf. Mayz, o. cit., p. 152.

(75) Cf. Mayz, o. cit., p. 53. Al interpretar lo real-externo como mera "extensio" puso Descartes las bases del Idealismo trascendental, que busca en el sujeto la profundidad ontológica que falta en lo real. En las "Meditaciones Cartesianas" hace Husserl profesión de cartesianismo, aun reconociendo la necesidad de superar el realismo ingenuo de la "sustancia cogitans" (Cf. *Cartesianische Meditationen,* p. 21). A mi ver, la coincidencia de Descartes y Husserl se da en el punto de partida: el *despojo de lo real.* El pensamiento actual se opone radicalmente a esta orientación, al partir del ámbito de intersubjetividad en que sujeto y objeto adquieren el debido relieve.

cimiento que se den en persona, *leibhaftig gegenwärtig,* sin la opaca mediación de los perfiles discursivos:

> "En el caso de una percepción dirigida de modo inmanente, o, en menos palabras, de una *percepción inmanente* (llamada 'interna'), la *percepción* y lo *percibido* forman por esencia una *unidad sin mediación,* la *unidad de una cogitatio concreta única*" (76). "La percepción de una cosa no sólo no contiene en sí, en su composición real (reel) (77), la cosa misma, sino que *es imposible que forme con la cosa una unidad esencial,* presupuesta naturalmente la existencia de dicha cosa. La única unidad que viene determinada puramente por la esencia propia de las vivencias mismas es la unidad de la corriente de la vivencia" (78).

Al no conocer la intuición inmediata de lo que es fuente de unidad, lo superobjetivo "transpatial" (Ruyer), se acoge Husserl al modo de unidad que depara el flujo de vivencias, que, sin estar tampoco exento de un cierto carácter *discursivo,* posee innegablemente una tensión interna de unidad (79). En el fondo, Husserl se debate con el problema de la imperfección del conocimiento discursivo, motivada por la sumisión del hombre al espacio y al tiempo. El conocimiento de lo trascendente, al ser realizado necesariamente por perfiles, lleva al problema más radical de la constitución del tiempo (80).

Lo decisivo de momento es que lo extenso queda imposibilitado para ser captado en la inmanencia. "En virtud de una (...)

---

(76) Cf. *Ideen I,* parágrafo 38, p. 123.

(77) Entiéndase *real* en oposición a intencional. Husserl escribe aquí "reelles" a diferencia de "reales" (Cf. *Ideen* I, *Einleitung,* pp. 7-8), para indicar la composición inmanente del cogito. Si en virtud de la *epojé* es "incluido" lo trascendente en la inmanencia, Husserl se cuida de hacer notar que lo es como un elemento ajeno (ein nicht *reelles* Erlebnismoment, parágr. 97. Cf. *Ideen I,* p. 123. Nota 1).

(78) Vivencia equivale aquí a "contenido puro de conciencia", en oposición a vivencia psicofísica o *real* (reales).

(79) Cf. *Ideen I,* parágrafo 44, p. 144, y parágrafo 81.

(80) Véase Picard (Ivonne): *El tiempo en Husserl y en Heidegger,* Prol. a la obra de Husserl: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente.* Ed. Nova, Buenos Aires, 1959, pp. 7-43.

necesidad absolutamente incondicionada, una cosa no puede darse como realmente (reel) inmanente en ninguna percepción posible, y en general en ninguna conciencia posible. Vemos aparecer una distinción fundamental: la del *ser como vivencia* y la del *ser como cosa*" (81).

La reducción fenomenológica se basa, pues, en la contraposición de las "cosas físicas" y las "vivencias" como "contenidos puros de conciencia". Si se demostrase que esta drástica oposición no responde sino al olvido de lo superobjetivo, empezaría a adivinarse que la razón de ser auténtica de las reducciones consiste en hacer posible no una concepción *idealista* del ser, sino un *realismo de profundo alcance.* Husserl se obstinará, sin embargo, a lo largo de toda su vida en reducir el alcance de la percepción, por no haber intuído la capacidad expresiva de los entes profundos a cuyo nivel insiste el hombre en lo real.

> "La percepción de la cosa implica (...) esencialmente una cierta *inadecuación.* Por principio, una cosa no puede ser dada más que 'por una cara', lo cual no significa solamente que lo es de modo incompleto e imperfecto en todos los sentidos de la palabra, sino que ésta designa una forma de inadecuación requerida por la figuración a través de perfiles" (82). "De un modo general se puede ya advertir que el ser trascendente, a cualquier género que pertenezca, si es entendido como un ser *para* un yo, no puede darse en forma análoga a la cosa, es decir, por medio de apariencias" (83).

En la edición de W. Biemel (1950) precisa Husserl la última frase de este texto del modo siguiente: "...por medio de apariencias sensorialmente escorzadas (sinnlich abschattende Erscheinungen)", es decir, a través de los perfiles que captan los sentidos al hilo del tiempo.

> "La vivencia (...) no se da mediante figuración. Lo cual indica que la percepción de la vivencia es la visión simple de algo *que es dado* (o puede darse) en la *percep-*

---

(81) Cf. *Ideen I,* parágr. 42, p. 135.
(82) Idem, o. cit., parágr. 44, pp. 140-1.
(83) Véanse asimismo los parágrs. 3, 42 y 138.

> *ción como algo 'absoluto'* y no como el aspecto idéntico que se destaca de las distintas perspectivas o perfiles" (84).

Nada más sugestivo que preguntarse en este contexto si considera Husserl al "otro yo" (das andere Ich) como algo *trascendente* a la conciencia, al modo de *las cosas* (Dinge). Aleccionado, sin duda, por las investigaciones de M. Scheler (85), añadió una breve nota a pie de página en el párrafo 44 de Ideen I (86), que delata —de modo semejante a la *V Meditación Cartesiana*— la honda crisis que produjo en su pensamiento la aparición de las *realidades personales:*

> "Esto no quiere decir que todo lo real sea una cosa (Ding) que deba darse a conocer, como todo lo existente, a través de perfiles (Abschattung). Los hombres son personas; las demás personas me son dadas, naturalmente, según su ser de sujetos (Ichsein) y su vida de tales, no como unidades de perfiles (Abschattungseinheiten)" (87).

La dificultad de armonizar esta nota con pasajes céntricos de la obra (88) pone de manifiesto el impacto que produjo en el espíritu del autor la intuición del carácter superobjetivo de las realidades superiores, que lo lleva a hacer una salvedad que compromete en sus cimientos toda su doctrina, pues de ella se desprende nítidamente que al nivel de la intersubjetividad no vigen las categorías de inmanencia y trascendencia, en las que descansa la teoría de la reducción. Véase cómo trata Husserl el problema de la aprehensión del yo ajeno en la *V Meditación Cartesiana* y en *Ideen II,* Abschnitt III. Sin entrar de lleno en

---

(84) O. cit., p. 143.

(85) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Haller, 1913; *Phänomenologie der Sympathiegefühle,* 1913.

(86) Edición W. Biemel, Haag, 1950, p. 101.

(87) Esta nota no aparece ni en las traducción española de José Gaos (Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1949), ni en la francesa ya citada de Ricoeur, sin duda por estar realizadas sobre las primeras ediciones alemanas de la casa Niemeyer (Halle).

(88) Cf. parágrs. 3, 42, 143, etc.

este complejo y sutilísimo tema, debo advertir aquí que, a mi juicio, Husserl no logra evitar radicalmente el solipsismo y acceder de modo pleno al "otro", por no haber intuído la densidad ontológica de los "dimensionale Räume" (K. Heim) o ámbitos dialógicos de realidad, debido, sin duda, a esa "desconfianza frente a lo real" que él mismo confiesa haber tenido durante los años de gestación del método fenomenológico (89). Que esta interpretación es exacta lo indica la preocupación que muestran los *Beilage* del tomo II de *Ideen* por el problema de la *objetividad* en todos sus grados, y sus modos correspondientes de *experiencia* e intuición. Al carecer de familiaridad con los ámbitos *complejos* de ser, la obsesión por lograr un conocimiento evidente a través del encuentro con realidades que *se dan en presencia,* intuitivamente —de golpe y sin perfiles—, lleva a Husserl a ampararse en los estratos más simples, para ir remontándose por grados sucesivos a los más complejos (90).

De ahí la importancia que concede en *Ideen II* (91) a lo espiritual, al que atribuye "interés teórico". No saca, sin embargo, pleno partido a este cambio por el nefasto temor a que lo "real" (das Reale) oscurezca la pureza de la Wesensschau (92). El problema de la constitución, inspirado en un afán obsesivo de pureza trascendental, está lastrado por un concepto univocista del espacio y del tiempo, que hace imposible una comprensión analéctica del complejo fenómeno del conocimiento. De ahí esa "*puja* interminable" (93) en el ansia de purificar lo trascendental de una pretendida contaminación con lo "psicológico".

Es altamente significativo que diez años, aproximadamente, después de la publicación de *Ideen I,* haya corregido Husserl el título del parágrafo 44 del siguiente modo: "Bloss phänomenales Gegebensein des Transzendenten als absolutes Gegebensein des Immanenten", para descalificarlo inmediatamente, escri-

---

(89) Cf. *Ideen III,* p. 24.
(90) Idem, pp. 124-125. Cf. *Ideen I,* parágrafo 152.
(91) Cf. p., 419.
(92) Cf. M. Dufrenne, *La notion d'a priori,* p. 27.
(93) Ibidem.

biendo al margen: "¡Todo el parágrafo 44 inservible!" (94). El autor entreveía la imposibilidad de adaptar su doctrina, demasiado vinculada a categorías espacio-temporales. a las realidades de gran relieve ontológico. Este sentimiento de inadecuación y provisionalidad confiere a los Beilage de los tomos II y III de *Ideen* un cierto aire dramático, y no es arriesgado afirmar que aquí radica la causa del retraso con que han sido publicados (95). *Nada más importante, pues, para una posible superación del método fenomenológico husserliano que subrayar la sumisión de éste a las categorías de espacio y tiempo.*

> "Es propio de algunos grupos de esencias que las esencias a ellos pertenecientes no *puedan* darse más que 'por una cara' (einseitig), 'por varias caras' sucesivamente, pero nunca 'por todas sus caras' (allseitig); correlativamente, no se puede tener otra experiencia y representación de los detalles individuales correspondientes a estas esencias que la que se da en intuiciones empíricas inadecuadas y 'unilaterales'. Esto vale para toda esencia vinculada al *orden de las cosas* (auf Dingliches), por lo que toca a todos los componentes eidéticos de la extensión o de la materialidad; vale incluso (...) para *todas las realidades naturales* (Realitäten) en general" (96). "...La forma espacial de la cosa física sólo puede darse, por principio, a través de meros perfiles unilaterales" (97).

Ahora bien, el "contenido de conciencia" correspondiente a la percepción discursiva de las realidades naturales presenta una interna unidad, por no ser una "realidad" (Realität), ni ocupar, por tanto, espacio alguno:

---

(94) Cf. *Ideen I,* edic. Biemel, p. 472.

(95) Cf. *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* M. Nijhoff, Haag, 1952. *Einleitung des Herausgebers,* páginas XIII-XX.

(96) Cf. *Ideen I,* Ed. Biemel, 1952, p. 14.

(97) Ibidem. Véanse, además los parágrs. 44 y 138. "La esencia misma de cosa espacial (incluso tomada en el sentido más amplio, que incluye las 'cosas visuales') nos indica que este tipo no puede darse por principio a la percepción sino por perfiles" (*Ideen I,* Ed. Ricoeur, p. 137).

"*Una vivencia no se da por perfiles* (...). De la esencia de las cogitationes, de las vivencias en general, se deduce que éstas excluyen tal modo de darse. En otros términos, cuando se trata de seres que pertenecen a esta región no tienen el menor sentido expresiones tales como 'aparecer', 'darse a conocer a través de perfiles sensibles inmanentes'. Donde el ser no es de orden espacial, no tiene sentido alguno hablar de que se ve desde diferentes puntos de vista, según una orientación cambiante, según las diferentes caras en que se van ofrecido las diversas perspectivas, aspectos y perfiles" (98).

Se advierte aquí una clara relación de dependencia entre lo entitativo y lo gnoseológico, que tiene graves repercusiones en la categoría de *distancia.* Pues, entendida la perspectiva en el plano objetivista, la trascendencia implica necesariamente un cierto alejamiento entre el sujeto y el objeto. "Es imposible concebir la perspectiva sin distancia." "La nota de distancia está claramente implícita en toda trascendencia" (99). Por eso ensaya Husserl la eliminación de la distancia en la a-espacialidad de la inmanencia. En el caso de la vivencia, "la percepción entraña en tal forma su objeto, que no es posible concebir una distancia entre ellos" (100).

De aquí se deriva el pretendido carácter de absoluteidad que atribuye Husserl a los contenidos de conciencia. "A la percepción de las cosas es inherente, con necesidad esencial, una cierta inadecuación (...). Una cosa se da necesariamente a través de meros 'modos de aparecer' (Erscheinungsweisen), en los que forzosamente se halla un núcleo de algo 'realmente exhibido' (wirklich dargerstelltem), rodeado, desde el punto de vista de la aprehensión, de un *horizonte de algo co-dado impropiamente* y más o menos vagamente *indeterminado*" (101). Por el con-

(98) *Ideen I,* Ed. Biemel, p. 97.

(99) Mayz, o. cit., p. 174.

(100) Idem, p. 176. Salta a la vista la univocidad con que trata Husserl esta categoría de *distancia.* Por eso no advierte que pueda darse *perspectiva* sin haber distancia, dado caso que la perspectiva que funda el fenómeno del conocimiento brota justamente del *dominio de la distancia y del tiempo.* Sobre esta dialéctica de distancia y cercanía puede verse: Jaspers: *Von der Wahrheit,* p. 250.

(101) Cf. *Ideen I,* parágr. 44, Ed. Biemel, p. 100.

trario, "la evidencia no se da a través de perfiles (durch Abschattung). Lo cual implica que la percepción de la vivencia es la visión (Erschauen) simple de algo que *en la percepción* se da, de modo presencial y en cada punto de su presente temporal, *como algo absoluto,* y no como la mera identidad de los 'modos de aparecer' por perfiles" (102). "Una vivencia afectiva (Gefühlserlebnis) no se da unilateralmente a través de perfiles. Si yo dirijo hacia ella la mirada, me encuentro, en cada punto de su presente continuo, con un absoluto, pues no tiene partes que puedan presentarse ahora de una manera y después de otra. Con el pensamiento puedo pensar acerca de ella algo verdadero o algo falso; pero aquello que se ofrece a la mirada de la intuición es captado *de modo absoluto* con sus cualidades, intensidad, etc., y no de modo unilateral y presuntivo" (103).

Es sintomático que Husserl subraye la dificultad de evitar en este punto imprecisiones e incluso contradicciones.

1. "También en la percepción de cosas (...) existe un margen para aprehender a la cosa con cierta *totalidad unitaria...*, lo cual tiende a confundirse con la nota de 'absoluta' que caracteriza a la percepción de vivencias" (104). "Mas de esta 'identidad' del polo de referencia objetivo de todas las múltiples percepciones parciales (lo cual permite a la conciencia identificar a sus objetos como 'los mismos' por sobre el fluente devenir de las multiplicidades de apareceres discontinuos) *no es posible inferir la existencia de una percepción 'absoluta'* de la cosa que posibilitara el surgimiento de aquel acto de identificación." Tal identidad "no es propiamente una 'identificación' lograda a base de que la cosa misma sea aprehendida *de una vez por todas* en una percepción 'absoluta' —lo que haría que ella apareciese a la percepción como algo 'absoluto', puesto que no habría posibilidad de variación en sus múltiples apareceres—, sino que ella es más bien el *resumen* de todas las múltiples percepciones parciales y discontinuas...". "La percepción total de la cosa es —a pesar de la síntesis de identificación objetiva— una *percep-*

---

(102) O. cit., Ed. Biemel, p. 101.
(103) O. cit., p. 102.
(104) Mayz, o. cit., p. 181. Los subrayados son míos.

ción parcial de la cosa en total. No hay que confundir aquí la *unidad 'absoluta'* de la conciencia *sintetizadora identificante* con la inadecuación característica de las multiplicidades de elementos sintetizados e identificados" (105).

2. "Tampoco las vivencias, en sentido estricto, se captan en su totalidad 'absolutamente', sino justo con cierta 'inadecuación'" (106).

La misma discursividad que impone la condición *espacial* de la cosa se da en las vivencias, debido a su carácter fluyente y *temporal.* La vivencia "es por su esencia un río al que, mediante la reflexión, podemos, por así decir, seguir a nado desde el instante presente, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo bajo la forma de *retención* o, respectivamente, bajo forma de *rememoración retrospectiva,* tenemos conciencia de lo que acaba de fluir. Finalmente, la corriente entera de mis vivencias es una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender de modo perfecto en una percepción que se deje llevar por su misma corriente" (107).

Importa sobremanera precisar la diferencia establecida por Husserl entre la inadecuación que ofrece por una parte la percepción de cosas y, por otra, la de vivencias (108). Respecto a la percepción de éstas afirma que, a pesar de su incompleción —motivada por la distensión temporal—, se trata de algo absoluto, pues a través de cada *vivencia del flujo de vivencias* se

---

(105) Idem, pp. 182-8, los subrayados son míos.

(106) Idem, p. 181. En página 182 aparece nítidamente la raíz de todos los malentendidos, que consiste en no advertir la existencia de una intuición inmediata e indirecta de lo profundo. Naturalmente, es difícil caer en la cuenta de ello a base de ejemplos tomados de los estratos inferiores de ser. De ahí que, a mi entender, *el defecto radical de Husserl esté en su punto de partida.*

(107) *Ideen I,* parágr. 44, Ed. Biemel, p. 103. Adviértase la sumisión de Husserl al carácter puntual de la discursividad espacio-temporal. En su obra *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsseins* se encuentran, no obstante, atisbos de intuición de las realidades supratemporales y supraespaciales. Véase en la ed. castellana citada, el Anexo VI y el XI, pp. 163-174, y 18-193, y las pp. 35-37 de la *Introducción.*

(108) Cf. *Ideen I,* ed. Biemel, p. 103 y ss.

percibe algo que se da *en persona,* algo, por tanto, absoluto, a saber, "la vida que corre en su presencia real", "el sujeto puro de esta vida". "Toda percepción inmanente garantiza de modo necesario la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se aplica a mi vivencia, yo percibo un absoluto en sí mismo, cuya existencia no puede por principio ser negada" (109). Nótese cómo penetra Husserl en lo *profundo* a través de la captación discursiva de los perfiles: "La corriente de vivencias, que es la mía, la del que 'piensa', podrá no haber sido captada en la medida que se quiera, podrá permanecer desconocida en lo que toca a las partes ya transcurridas y a las venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada *a la vida que corre,* en su *presencia real,* y me apreso a mí mismo como el *puro sujeto de esta vida* (...), digo simple y necesariamente: yo soy, esta vida mía existe, yo vivo: *cogito*" (110).

Al tratar, en cambio, de la percepción de *cosas,* Husserl queda preso en las mallas de la discursividad. Nunca en la percepción de una cosa, afirma, se llega a algo absoluto, porque "siempre subsiste un horizonte de indeterminación susceptible de ser determinado, por mucho que avancemos en experiencia y por numerosas que sean las series continuas de percepciones actuales que hayamos tenido de una misma cosa" (111).

Método descriptivo y método genético

La Fenomenología de Husserl se consagra al estudio de los contenidos de conciencia por considerarlos como el único objeto de conocimiento riguroso. De aquí se sigue, a mi ver, la diferencia que observa Duméry entre el método fenomenológico

---

(109) Cf. *Ideen I,* parágr. 46, ed. Biemel, p. 106.

(110) Ibidem.

(111) *Ideen I,* parágr. 44, Ed. Biemel, p. 101. Véase el expresivo ejemplo del sonido de violín (*Ideen I,* ed. Biemel, p. 102), en que habla de una "objetivación secundaria en el marco del conjunto de objetivaciones de orden cósico". Resalta aquí la relación de objetivación y realidad.

descriptivo y el *genético* (112). La Fenomenología descriptiva se basa en una intuición poco amplia, incapaz de conectar la intuición y el discurso, es decir, de captar, a la vez, los fenómenos de estructura y los de génesis. Por eso se arriesga a prescindir de todo lo real, lo "psico-físico", lo que "complica" las estructuras al obligar a verlas *a través* (categoria dialéctica engorrosa) de un *proceso genético*. Esta dificultad se debe a la injustificada presunción de que el conocimiento intuitivo es necesariamente atemporal, y no tolera, por tanto, modo alguno de distensión discursiva. Nada extraño que recurra Husserl con tanta frecuencia a conceptos tales como intuición *pura*, vivencias *puras* trascendentales, reducción, etc. (113), y se desentienda de la inserción histórica y social del conocimiento (114).

El conocimiento riguroso se funda en la evidencia y ésta en la intuición, que, a juicio de Husserl, sólo es posible en campo de inmanencia. ¿Habrá modo de evitar el Idealismo? (115). Para lograr algo intuíble, es decir, perceptible sineidéticamente, debe acudir Husserl, como hemos visto, a lo *irreal*, es decir, lo reducido, la quintaesencia de la percepción entendida como actividad inmanente. Como recurso metodológico para clarificar el aspecto eidético, poner entre paréntesis la vertiente de realidad de los objetos de conocimiento puede a primera vista ofrecer ciertas ventajas. Pero la experiencia nos advierte que, de hecho, la práctica de semejante reducción lleva al fenomenólogo por una parte al olvido de los seres reales-profundos —que son para

---

(112) Cf. *Critique et Religion, Problemes de méthode en Philosophie de la Religion.*

(113) Cf. *Ideen I*, parágr. 75.

(114) La fenomenología genética se dedica a estudiar las realidades que se dan *en persona* al que adopta una actitud adecuada. Como estas realidades profundas son entelequiales, deben ser captadas, no por abstracción o por epojé, sino por sineidesis jerárquica, es decir, de modo analéctico.

(115) Salta a la vista que el único modo de salvar estas consecuencias es *ampliar el concepto de intuición*, y llevar a cabo una Fenomenología genética, que no consista en una tarea "constructiva e idealizante" (Husserl), sino en asistir co-creadoramente a la génesis de lo real, contemplar ana-lécticamente la constitución expresivo-entelequial de la realidad.

el conocimiento la fuente de elevación y profundidad que persiguen las reducciones—, y por otra, a interpretar el conocimiento como una mera relación intencional en que un "Subjekt überhaupt" intiende un "Objekt überhaupt".

El gran defecto de la Fenomenología descriptiva es no haber entendido el conocimiento como una relación eminentemente *real* de presencia. Husserl advierte repetidamente, a propósito de la percepción, que el objeto intencional se ofrece de modo "originario", "en persona", en un "presente corporal" (leibhafte Gegenwart) (116), pero no estudia con la debida amplitud los diversos grados de *originariedad*. Al partir de una noción *unívoca* de presencia y de distancia, por desconocer la analéctica de la presencialidad (117), se torna casi imposible vincular debidamente los noemas "percepción" y "recuerdo de la percepción" (118).

A la vista de las dificultades que esto origina, empezamos a sospechar que la solución debe consistir en prestar mayor atención al "correlato intencional" en su aspecto *real-ontológico* que a los aspectos noemáticos *reducidos*, es decir, al hecho de darse en *recuerdo* o en *percepción de presente*, ya que estas modalidades dependen, en gran parte, de la calidad ontológica de los objetos de conocimiento (119).

A Husserl parece interesarle solamente la correlación y, a la par, la independencia de noesis y noema (120). Parte del princi-

---

(116) Cf. *Ideen I*, parágr. I y 113.

(117) Cf. Prini: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, página 121.

(118) En Fenomenología genética *la intuición no se cierra sobre sí misma, se nutre de lo profundo*. Abrir este amplio horizonte realista fue el gran mérito de Scheler. Véase su trabajo *Idole der Selbsterkenntnis*, en que impugna la tendencia a considerar como primero y primordial el conocimiento de lo inmanente. La Fenomenología genética sabe hacerse cargo de la dialéctica de *intuición* y *objeto de intuición*. No distingue, en la medida que Husserl, noema y noesis, por advertir mejor su interna dialéctica.

(119) Este pensamiento es ampliamente desarrollado por Hans-Eduard Hengstenberg en su obra *Autonomismus und Transzendenz-Philosophie*, Kerle-Verlag, Heidelberg, 1950.

(120) "El eidos del noema remite al eidos de la conciencia noéti-

pio de que toda noesis determina el modo de darse (Gegebenheitsweise) de los "correlatos intencionales" del noema, y se limita a decir que todo noema informado por la noesis del "percibir" muestra necesariamente un modo de darse constitutivamente originario, "*sea cual fuere* la cosa o el objeto percibido" (121). Por tender, a impulsos de su técnica reductiva, a cargar el acento sobre la actividad del sujeto, no advierte la extrema complejidad del "darse en persona", fenómeno decisivo que limita el modo de aparecerse (Erscheinen) las realidades percibidas que llenan plásticamente un instante con su presencia corpórea (122), ni se hace cargo de la compleja estructura del *instante superior,* el tiempo típico del conocer. Por eso afirma que lo que se da por vía de recuerdo (erinnerungsmässig) no puede mostrarse como algo "en persona" (123).

Al no conocer o no reconocer la profunda relación genética que existe entre los "caracteres noemáticos" y los llamados "correlatos intencionales", corre Husserl peligro de que sean identificados aquéllos con las puras funciones noéticas. Riesgo que ha sabido soslayar distinguiendo a todo trance lo noemático de lo noético. Esta actitud será decisiva en el problema de la constitución. "El 'algo' de la 'conciencia de' se muestra ya como un 'algo' que no se agota ni depende exclusivamente de los meros 'modos' noéticos de la conciencia" (124). Pues "ese algo de la 'conciencia de' es algo respecto a la conciencia contra-

---

ca; ambos se hallan en correlación eidética" (Cf. *Ideen I,* parágr. 98, ed. Biemel, pp. 246-7).

(121) Mayz, o. cit., p. 218.

(122) "La percepción de una cosa no hace presente (vergegenwärtigt) lo que no está presente, como si la percepción fuese un recuerdo o una imagen; presenta (gegenwärtig), capta la cosa misma (ein Selbst) en su presencia corporal, y esto en virtud de su *sentido propio* (...). Si, como sucede aquí, se trata de la percepción de cosas, su esencia exige que sea una percepción por perfiles, y correlativamente el sentido de su objeto intencional, es decir, de la cosa *en tanto que* dada en la percepción implica que no sea perceptible por principio, sino mediante percepciones de este tipo, es decir: a través de perfiles" (*Ideen I,* ed. Biemel. páginas 99-100).

(123) *Ideen I,* parágrs. 1, 99.

(124) Mayz, p. 229.

puesto (ein Gegenüber), constitutivamente distinto, irreal (Irreelles), trascendente" (125).

Ahora bien: en virtud de la esencia *trascendente* del conocimiento, los ámbitos inmanentes ofrecen una *constitutiva distensión.* Así la relación de *trascendencia noesis-noema* es estudiada dentro del marco *inmanente* de la conciencia. De donde se sigue que los objetos-tipo para Husserl sean los objetos lógicos y matemáticos, que, siendo trascendentes a la conciencia, están ligados constitutivamente a ésta a través de la dialéctica *noesis-noema* de la vivencia consciente. Sin renunciar a la objetividad, estos objetos se dan en la inmanencia de la conciencia, y de ahí la posibilidad de ser captados intuitivamente y fundar evidencia.

Esta prevalencia de los objetos ideales se debe a su excepcional propiedad de darse en la inmanencia, sin ser por ello subjetivos. Si *ser,* en el sentido ob-jetivo, es *ser presente* a la conciencia y *ser inteligible* en una evidencia, nada extraño que la objetividad consista para Husserl en la constitución de un noema por una noesis en la inmanencia de la conciencia intencional. Pero ¿de qué forma es constituída la objetividad por la subjetividad? "La subjetividad es el absoluto a-temporal, pero está ligada al mundo, como el mundo está ligado a ella. El mundo le es trascendente, pero *esta trascendencia es un fenómeno constituído en la conciencia misma,* una trascendencia para mí, para la subjetividad" (126).

La teoría del objeto, como una X siempre idéntica, pero vacía, indica que se desconoce lo superobjetivo como fuente analéctica de unidad y hay que vaciar de contenido lo real para hacerlo inmanente y, por tanto, captable de modo sineidético, intuitivo (127). Es de lamentar que no advierta Husserl el carácter entelequial del "sentido" (Sinn) (128), del que se des-

---

(125) *Ideen I,* parágr. 17, p. 245.

(126) Cf. A. Brunner: *La personne incarnée,* p. 44.

(127) El desconocimiento de lo superobjetivo no permite hallar la fuente de unidad sino en las estructuras vacías. De ahí la distinción de "simple objeto noemático" y "objeto integral" o "núcleo pleno" (voller Kern). Cf. *Ideen I,* parágrs. 129 y 131, ed. Biemel, pp. 318-321.

(128) Véase *Ideen I,* parágrs. 15, 16, 131, 132 y *Beilage* XXIV: "Las precisiones acerca del núcleo como *sentido en plenitud* (Sinn im Modus

prende la posibilidad de captar lo trascendente de modo intuitivo y a distancia objetiva, sin necesidad de reducirlo a la esfera inmanente de la conciencia. Fink llama *valor* al *sentido,* pero conviene insistir en que se trata de un valor *entelequial,* dotado de fuerza ontológica de expresión (129).

Se comprende que al no disponer de la intuición analéctica, que sabe coordinar la elevación eidética con la inserción en el tiempo, se haya visto precisado Husserl a reducir el sentido a su valor intelectual, entidad fácilmente reductible al ámbito inmanente de la conciencia. "Será verdadero el ser adecuadamente dado y susceptible de ser llevado a la evidencia" (130). De ahí la tendencia a reducir el mundo a un "cogitatum" (131).

La Evidencia y el predominio de la subjetividad trascendental

"Toda justificación procede de la evidencia y halla, por tanto, su fuente en nuestra subjetividad trascendental misma" (132). Hacer filosofía en sentido riguroso es constatar que "el yo, *dominio cerrado sobre sí mismo,* es una posición absoluta y que soy yo quien confiere al mundo del que hablo su valor de ser" (133).

Importa insistir en que Husserl reduce a algo *noemático* (correlato inmanente-trascendente de la conciencia) todo lo *real en sentido estricto,* a fin de conservar cuanto hay de inteligible, es decir, de "sentido" en lo real y liberarse de los lazos espacio-temporales que someten el conocimiento a la discursividad de los perfiles. Pues de aquí se sigue que las notas de "realidad" y "existencia" del objeto intencional de la conciencia no pueden

---

der Fülle) necesitan ser complementadas en múltiples aspectos". O. cit., ed. Biemel, p. 412.

(129) Véanse las obras citadas de H-E. Hengstenberg y E. Gilson.

(130) Brunner, o. cit., p. 46.

(131) Cf. *Cartesianische Meditationen,* parágr. 15. Cf. *Ideen I,* parágrafo 744.

(132) O. cit., parágr. 20.

(133) *Nachwort,* p. 559.

ser confundidas con las notas de realidad y existencia que caracterizan a los entes propios de la Naturaleza espacio-temporal. Se trata de *características noemáticas.*

Pero ¿qué realidad confiere la conciencia al objeto que intiende, al constituirlo en objeto? Husserl escribe: "Dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, se hallan en correlación constitutiva el *'ser verdadero'* o *ser 'real'* y el 'ser comprobable racionalmente' " (134). "*Ser en el sentido objetivo es ser presente a la conciencia*" (135). *Ser* viene a significar *ser captable sineidéticamente.*

Ahora bien; es "comprobable de modo racional" el objeto de un acto de conciencia evidente, que significa para Husserl un acto de constitución en el que se capta un ente *en sí mismo,* como algo concreto y determinado (Selbst da), que se ofrece 'directa', 'intuitiva' y 'originariamente' " (136).

Ser real para Husserl no es, pues, el ser espacio-temporal o "real en sentido estricto", sino el que se da en un acto de conciencia *evidente.* Al hablar de la "constitución del ser real" no pretende en consecuencia indicar la fundación del ser en su realidad *fáctica,* sino *el alumbramiento del sentido del ser,* que es el correlato de un acto de conciencia evidente, por cuanto el sentido es algo que se da en ámbito de inmanencia —no a través de perfiles espacio-temporales—, y puede, por tanto, ser captado sineidéticamente. Ser verdaderamente existente es el que existe con plena y absoluta evidencia, es decir, aquel en cuya aprehensión se excluye toda duda acerca de su no-existencia. Tal evidencia apodíctica debe estar fundada en un acto de visión eidética referida a una esencia. Sólo, pues, el correlato noemático de la esencia goza de una *existencia* verdadera (137).

El problema de la realidad y de la constitución del ser-real depende de la concepción de la evidencia y sus diversos modos. En plan objetivo-noemático, *ser verdaderamente es tener unidad, unidad de sentido.* Verdaderamente existente es el ser que

---

(134) *Ideen I,* p. 333.

(135) *Cartesianische Meditationen III,* parágr. 23.

(136) Cf. *Cartesianische Meditationen, I,* parágr. 6 y III, parágr. 24.

(137) Tómese este vocablo en su sentido más amplio.

responde a un acto de evidencia, es decir, a una intención *plena*.

De ahí el afán de Husserl por lograr "intenciones plenas", reduciendo para ello lo real-en-sentido-estricto a lo real-en-sentido-noemático, que es como reducir lo trascendente (lo inmerso en el espacio y en el tiempo) a inmanente. "Desde el comienzo de la Fenomenología, Husserl está persuadido de que la única fuente de toda verdad y certeza es la experiencia evidente de lo dado" (138). La evidencia es la raíz de la Filosofía como Ciencia rigurosa (139). Hay que evitar, pues, las intenciones vacías y volver "a las cosas mismas".

Retorno a las cosas

La expresión "a las cosas mismas" (zu den Sachen selbst) indica que la Fenomenología debe afirmarse, según Husserl, en el conocimiento por vía de presencia. Pero lo que éste ignora es que para fundar el ámbito de presencia en que florece el conocimiento deben estar dichas "cosas" dotadas de profundidad. Al no estudiar debidamente las condiciones de posibilidad de tal donación por vía de presencia, el criterio de evidencia, justo de por sí, se convierte en santo y seña de una campaña idealista (140).

Evidentemente, Husserl se deja llevar por la tendencia a dividir los entes en *reales* (sometidos al espacio y al tiempo) e *ideales* (intemporales e inespaciales). Con lo cual la experiencia (Erfahrung), por dirigirse a la *Naturwirklichkeit* (realidad en

---

(138) Brunner, o. cit., p. 13.

(139) Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 12.

(140) Nótese que la evidencia no excluye la mediación de elementos esencialmente expresivos (es decir, trasmisores de lo superobjetivo-expresante) como el lenguaje, el cuerpo, los signos, etc., y no se opone, por tanto, a la comunicación, y a la trasmisión histórica. La evidencia es fruto del conocimiento intuitivo, y éste procede de modo analéctico. Hay que recobrar la sensibilidad de vibración al contacto de las realidades expresivas. Sólo esta capacidad de visión analéctica nos permitirá llenar (erfüllen) las palabras y locuciones de su contenido pleno.

sentido estricto, sometida a las condiciones espacio-temporales), viene a reducirse a la intuición *empírica* (141).

A causa de esta noción *unívoca* de espacio y tiempo, lo concreto aparece como algo limitado, y la categoría de "hecho" es afectada de un matiz marcadamente peyorativo (142). "Los hechos naturales existen como individuos. Los entes ideales existen como especies (Universales)" (143). Husserl, sin embargo, ya en los tiempos de *Logische Untersuchungen,* postula una actitud de autenticidad realista, con un decidido afán de ampliar simultáneamente el concepto de objeto y el de experiencia (Erfahrung): "No queremos pagarnos de palabras, es decir, contentarnos con una comprehensión puramente simbólica de las mismas (...), ni con significaciones que no están animadas sino por significaciones lejanas, mal definidas, inadecuadas o nulas. Volvamos a las *cosas mismas*" (144). Para entender rectamente este texto, conviene notar que, aun desbordando el vocablo alemán "Sache" (*cosa en general*) al más reducido "Ding" (*cosa material*), a la hora de precisar el ámbito ontológico que funda el conocimiento por vía de presencia prevalece el significado de *Ding* sobre el de *Sache,* y las categorías espacio-temporales

---

(141) Cf. *Ideen I,* parágr. 19, p. 43. Que Husserl no desconoce el carácter analógico del vocablo cosa (Sache) se echa de ver en un importante texto de Ideen I, p. 43: "Pero las cosas *no son* sin más *cosas-naturales* (Natursachen); la realidad en el sentido corriente no es la realidad en general (überhaupt)".

(142) Cuanto encierran de peyorativo las categorías "individual", "hecho", "realidad fáctica", "realidad en sentido estricto", etc., lo posee de prestigio la categoría de "posibilidad", que alude a la flexibilidad ontológica que se echa de menos en lo que está sometido al espacio-tiempo. Cf. *Ideen I,* parágr. 7.

(143) Mayz, o. cit., p. 274. La existencia de los seres "reales" (espacio-temporales) es "una existencia *contingente,* incapaz de asegurar una realidad 'necesaria'" (*Ideen I,* p. 277). Los entes esenciales son "verdaderamente existentes", "necesariamente existentes". Por el contrario, "todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio una mera "*realidad presunta*" (Ideen I, parágr. 46), pues "la existencia espacio-temporal de los entes naturales sólo se nos puede dar por medio de una percepción sensible" (O. cit., p. 278-1).

(144) Cf. O. cit. III, 1. p. 5.

logran un predominio que desequilibra toda la investigación husserliana.

En principio, es considerado como *objeto* todo lo que sea susceptible de presentarse *en sí mismo* e *inmediatamente* a la visión de la conciencia, de modo que el retorno a las cosas no es, en modo alguno, una vuelta al Empirismo o al Positivismo, entendidos en su acepción corriente. Pero al determinar qué realidades pueden darse en persona y devenir objetos verdaderos de la conciencia, Husserl sólo fija la atención en un dato negativo: la imposibilidad en que se hallan los objetos reales *espacio-temporales* de ofrecerse a la vez en todas las perspectivas posibles. De donde infiere que los objetos deben darse en la inmanencia aun a costa de reducir el *ser* a su *sentido.*

Al prevalecer en su obra el afán intelectual, Husserl orientó su investigación hacia las estructuras racionales, el sentido de las cosas, el aspecto noemático "ob-jetivo" o fenomenológico de los seres. "No nos ocupamos de la realidad, sino en cuanto es intendida, imaginada, vista, pensada por conceptos" (145). Esta retracción al ámbito de la inmanencia lo lleva a fijarse tan sólo en las diferencias existentes entre los diversos modos de relación con la realidad: *percepción, imaginación, deseo,* etc., que dependen en gran medida del sujeto cognoscente. De ahí que los caracteres noemáticos —el objeto como percibido, como deseado, etc.—, aun siendo propiamente afecciones del noema, estén en íntima relación con las intenciones noéticas.

Falta el estudio de los modos de percepción que por corresponder a cada una de las distintas formas de realidad no dependen exclusivamente de las intenciones noéticas del sujeto. Husserl se reduce a afirmar que el conocimiento evidente es fundado por los *actos* de evidencia, sin aludir al papel que desempeñan a este respecto las *realidades* conocidas. "Lo 'evidente' es aprehendido por la conciencia como un *Selbst da,* algo que se da originariamente, en persona, como correlato de actos de percibir (Wahrnehmen), de ver en un sentido amplio,

---

(145) "*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*", parágr. 2.

es decir, de 'penetrar con la mirada' " (146). Al igual que Jaspers, habla de sentidos "plenos" y "no plenos" (Erfüllter Sinn) (147), aludiendo a la complementación que recibe el sentido formal una vez determinado el modo de darse los correlatos intencionales. De ahí los diversos grados de evidencia (148).

Nótese que la visión es, en Husserl, fuente de objetividad: "La 'visión' inmediata (noein), no meramente la visión sensible empírica (erfahrende), sino la visión en general (überhaupt) en tanto que conciencia donante originaria (originär gebende) en todas sus formas, es el fundamento último de todas las afirmaciones racionales" (149). "La posición (Setzung) tiene en la donación originaria el fundamento original de su legitimidad" (150).

Darse en persona depende, según ésto, de la intención noética del sujeto. Salta a la vista que tiene al respecto muy diversa significación el recordar o imaginar que el percibir. Husserl se reduce a consignar que sólo los objetos (correlatos intencionales) que responden a una intención perceptiva o acto vidente del sujeto pueden darse de modo originario. Esta limitación procede, sin duda, de estudiar lo real de un modo *espectacular-estático,* que no permite otras formas de realidad que la realcósica y la ideal, a las que corresponden los consabidos modos de visión: sensible y eidética (151). *El ver husserliano es decididamente "espectacular", y lo mismo, en consecuencia, el modo de objetividad que esta visión funda.* "Comprender a Husserl sería comprender que la más alta 'donación' de la conciencia trascendental es el ver". "Ver es el momento culminante de la constitución" (152). Póngase esto en relación con *Logische*

(146) Cf. *Ideen I,* parágr. 19.

(147) Cf. *Ideen I,* parágr. 136.

(148) Cf. *Ideen I,* parágr. 19, p. 44.

(149) Cf. *Ideen I,* parágr. 19, p. 44.

(150) Cf. *Ideen I,* parágr. 136, p. 335.

(151) *Ver por vía de expresión* es un modo de visión más complejo, y no tan espectacular, por más comprometido. Que Husserl sólo atiende al ver sensible y al eidético lo confirman los ejemplos que suele aducir: el paisaje, la silla, etc., realidades sin vitalidad interna, pertenecientes a estratos inferiores de ser.

(152) Ricoeur: *Ideen I,* p. 458.

Untersuchungen VI, en que se vincula la intuición y la plenificación (Erfüllung) de las intenciones vacías.

¿Por qué habla Husserl de "ver donante originario"? (153). A mi juicio, tiene importancia la visión, porque al captar sineidéticamente los objetos los dota de unidad y de sentido. Para una concepción analéctica esta unidad proviene de las *realidades con intimidad* (Innen). Pero Husserl no repara en la existencia de éstas y se ve obligado a poner el acento en las *intenciones noéticas.* Bien es cierto que admite diversos modos de evidencia en conformidad a las diferentes regiones naturales de ser, "a las peculiaridades regionales de los entes naturales" (154), lo que equivale a fundar en el modo de ser y revelarse de los entes el modo de evidencia de los actos noéticos que los captan. Pero, al reducir los posibles objetos de conocimientos a hechos y esencias, es decir, a seres dominados por el espacio y el tiempo, y seres exentos de esta limitación, la intuición no admite sino dos formas: la sensible y la eidética, de las que se derivan, respectivamente, la *evidencia asertórica* y la *evidencia apodíctica.* Ambos tipos de intuición y de evidencia están desconectados entre sí, como lo está lo sensible y lo eidético y sus correspondientes facultades cognoscitivas: el ver sensible (Sehen) y el penetrar intelectual (Einsehen). La falta de un concepto analéctico del conocimiento impide ver la interpenetración de lo individual y lo esencial a la altura de lo profundo, la correlación de lo fáctico y lo eidético, lo singular y lo universal (155). Husserl sólo distingue el "ver (sehen) algo sensible como un hecho" y "captar (einsehen) algo esencial como un eidos". No repara en la forma de ver que a través de lo sensible penetra en lo suprasensible, singular y supraespe-

---

(153) Cf. *Ideen I, Vierter Abschnitt, Zweites Kapitel,* ed. Biemel, páginas 333-353.

(154) Al estudiar la "génesis trascendental" de los modos de evidencia, afirma Mayz que "lo más difícil de esta tarea radica en desentrañar cómo la estructura general de los actos videntes (...) puede revestir diversas modalidades" (O. cit., p. 295). "Cada especie de objetos, escribe Husserl, tiene *su* modo de autodonación=evidencia" (*Erfahrung und Urteil,* p. 12).

(155) Cf. *Ideen I,* parágr. 137.

cial-temporal a la vez. Si el ver sensible se apoya sobre una presencia espacio-temporal, razona Husserl, el ver eidético debe basarse en una presencia *in*espacial e *in*temporal.

a) "La visión del 'hecho', y con ella su correlativa evidencia, está circunscrita (y esto no por razones también meramente empíricas, sino esenciales), al 'hic et nunc' ", se da inmersa, de modo puntual, en el espacio y en el tiempo. "La evidencia que se fundamenta en los actos de visión sensible tiene, pues, por correlato noemático —y sólo hace evidente— un objeto individual" (156).

Pero "el ser individual *de toda índole* es (...) *contingente* (zufällig)" (157). "Su existencia, al ser producto de una fundamentación exclusivamente empírica (...) es, por esto mismo, también meramente *contingente*" (158). Así, pues, "la evidencia que se fundamenta sobre una tal estructura de visión sensible no puede garantizar su absoluta necesidad apodíctica; ella es, por esencia, meramente asertórica" (159).

b) Por estar libre "*la esencia* de un ente de toda nota de existencia (empírica) que, en cuanto tal, constituye el fundamento de la textura de un ente en cuanto 'hecho' ", no se da "limitada por los horizontes espacio-temporales (configuradores de la 'individualidad empírica')", sino como un "universal" (160).

Esta escisión entre lo fáctico-individual-sensible y lo eidético-universal-nosensible es insalvable al faltar la intuición analéctica: "Si bien es cierto —escribe Mayz— que el eidos o la esencia pura puede *ejemplificarse* intuitivamente en datos empíricos, en datos de la percepción, pudiéndose aprehender en ellos por medio de una captación no experimentativa, lo cierto es que, de manera absoluta, el que la esencia se ejemplifique en datos empíricos no puede llevar a pensar que sea por esto, asimismo, 'algo' de naturaleza empírica" (161). El autor alude a

---

(156) Mayz, o. cit., pp. 298 y 300.
(157) Cf. *Ideen I*, parágr. 12 ed. Biemel, p. 12. El subrayado es mío.
(158) Mayz, o. cit., pp. 300-1.
(159) O. cit., p. 301.
(160) O. cit., pp. 301 y 306. Cf. *Ideen I*, parágrs. 13, 14, 15.
(161) O. cit., p. 302.

Ideen I, parágrafos 3 y 4. Partir de las correspondientes intuiciones empíricas para aprehender la esencia en sí misma, según apunta Husserl (162), no quiere decir "intuir la esencia *por medio de una intuición empírica*" (163).

Justamente esta categoría "*por medio de*" debiera haber constituido el tema central del estudio de Mayz, por ser el gozne que sostiene el entramado analéctico del conocimiento. Descubrir el carácter dialéctico-jerárquico de esta locución instrumental es poner en marcha un tipo de intuición adecuada a la movilidad ontológica de las realidades complejas. Pero la rígida contraposición de lo fáctico y lo eidético, basada en su diversa actitud respecto al espacio y al tiempo, hace imposible el acceso al método analéctico. Lo no-espacio-temporal es calificado expeditivamente de "irreal", o "ideal"; lo cual nos hace sospechar fundadamente que, así como la esfera de lo "ideal" abarca en N. Hartmann el ámbito de lo que vengo denominando ente superobjetivo, así lo eidético, "intemporal e inespacial", cubre el espacio en que se dan las realidades *supra*espaciales y *supra*temporales.

Estos escamoteos de categorías dan lugar a graves equívocos, pues llevan a entender la supraespacialidad y supratemporalidad como un modo deficitario de realidad, es decir, como mera idealidad. La "irrealidad" es considerada como fuente de libertad. Bien es cierto que Husserl distingue en lo real un sentido estricto y otro amplio. Pero, al fin, a fuerza de insistir en la perfección de lo "irreal", acaba por crear un clima favorable a toda clase de reducciones. "Si los hechos —indica Mayz— son, en cuanto reales, factos o *datos espacio-temporales* (...), las esencias, por el contrario, son *datos irreales,* carentes en su textura de limitaciones espacio-temporales que circunscriban su individualidad" (164). "El que la esencia —agrega— no pueda ser aprehendida como un 'individuo' proviene precisamente de que ella no es nada 'real', vale decir, no es un 'hecho' que, por ser tal, deba ser aprehendido absoluta y necesariamente

---

(162) Cf. *Ideen I,* parágr. 4.
(163) O. cit., p. 303.
(164) Idem, p. 305.

como un 'esto aquí' que está limitado por 'este' punto del espacio y 'este' otro punto del tiempo" (165). "Que la esencia sea *'irreal'* (ideal) expresa (...) que ella en forma alguna es un ser o ente *'real'* referido a una experiencia empírica y, por tanto, contingente" (166).

Husserl no sólo no precisa, sino que ni alude siquiera a la relación que media entre la discursividad espacio-temporal y la intuición de lo eidético. Laguna bien comprensible si se atiende a los ejemplos de tipo geométrico en que basa la descripción del carácter a-temporal y a-espacial de las esencias. Orientación que, como es sabido, viene dictada por la exigencia de certeza y cautela intelectual que se impuso en el pensamiento moderno y restringió de modo nefasto la libertad de investigación.

Es equívoco, por lo demás, caracterizar sin mayores precisiones lo no-espacio-temporal de "necesario" y "absoluto", pues *la necesidad debe provenir, en definitiva, de una positiva superioridad ontológica sobre la discursividad temporal y la distensión espacial.*

c) La sujección del conocimiento intuitivo sensible a las realidades meramente individuales —inmersas en el *hic et nunc*— responde a la concepción superficial del singular, que surge al amparo de la precariedad ontológica de los entes que Husserl tiene constantemente en los puntos de la pluma: el paisaje, la silla, etc. (167). En sus obras se echa muy de menos un concepto bien estructurado de lo individual y lo universal. Lo individual es considerado como *mero caso* de lo universal (168) y la movilidad es entendida como contingentismo. Por

---

(165) Idem, pp. 305-306.

(166) Idem, pp. 307-8.

(167) Mayz alude directamente a las leyes matemáticas para corroborar lo dicho acerca de las relaciones de lo individual y lo universal. Cf. o. cit., pp. 316, 319.

(168) Cf. *Ideen I*, parágr. 2. Se impone aquí una revisión profunda del concepto de esencia, al modo que apuntan Luis Ricard (Cf. *Sapientia Aquinatis*, t. I, pp. 554-561) y Xavier Zubiri (Cf. *Sobre la esencia*).

el prejuicio de que la necesidad debe darse en lo estático, se considera lo universal (es decir, lo no-espacio-temporal) como *necesario*. De donde se sigue que el correlato noemático de la evidencia de modalidad apodíctica goza de la nota de real o existente en el grado de plenitud que se expresa con las locuciones: "verdaderamente existente", "necesariamente existente".

Siendo esto así, nada más lógico que el azoramiento con que trata Husserl el problema de la inmanencia y la trascendencia. La inadecuación o indeterminación en el modo de aparecer los entes trascendentes es atribuida a la "cercanía" o "lejanía" de "lo propiamente dado" (169). Y de esta adopción de categorías espaciales se deduce que no se entiende lo dado como algo superobjetivo. Pero tampoco las vivencias son consideradas como realidades supraespaciales y supratemporales, sino como algo "interno", sustraido a la limitación espacio-temporal del mundo "exterior". Y de aquí arranca la dificultad de coordinar la pretendida absoluteidad de la presencia de las vivencias con su discursividad temporal. Por no situarse desde el principio en el ámbito de lo superobjetivo, debe atenerse Husserl al esquema "dinamismo-estatismo", inepto para estructurar el mundo de las realidades profundas, viéndose obligado a hacer salvedades a su teoría de la absoluteidad de la percepción de vivencias y acudir a los conceptos de *retención* y *protención* para salvar la superioridad de este modo de percepción sobre el de la captación de los "entes trascendentes" (170). Bien es cierto que, por tratarse de una discursividad *temporal,* es considerada por Husserl como menos imperfecta que la "percepción trascendente", que se realiza a través de perfiles *espaciales* (171). Pero esto no obstante, el autor de *Ideen* está lejos de hacer justicia al auténtico modo de ser de la percepción de vivencias, por desconocer la intuición supratemporal de lo profundo, fundamento de unidad (172).

Este breve estudio nos permite concluir que, si el carácter

---

(169) Mayz, o. cit., p. 329.
(170) *Ideen I,* parágr. 44, p. 103.
(171) Ibidem.
(172) Cf. el párrafo citado de *Ideen I,* parágr. 44.

de vivencias depende, en Husserl, de su condición inespacial, el estudio del ente superobjetivo arrojará luz decisiva sobre el problema de la intuición, aplicando tal modo de conocimiento a cuantos seres ostentan una espacialidad y temporalidad de tipo superior. Tema de extraordinario interés, por la gravedad que reviste no tener recursos para desbordar las condiciones empíricas de espacio y tiempo en el ámbito de lo "trascendente", pues con ello se legitimaría la propensión del hombre moderno a recluirse en la inmanencia para evitar el compromiso del encuentro con las realidades profundas del llamado mundo "exterior".

Pero aquí debemos observar más de cerca la relación que media entre la vuelta a las cosas mismas y la técnica de las reducciones.

Objetividad e idealismo trascendental

Frente al carácter dominador de los métodos que proceden por análisis, reducción o constitución apriorista, la descripción fenomenológica adopta como lema una consigna de fidelidad a lo real: "Zu den Sachen selbst" (173). Todo depende, sin embargo, del significado que se dé a esta equívoca palabra "cosa" (174). De ahí la importancia decisiva que encierra para el método fenomenológico el problema de la objetividad. Posiblemente, si al estudio de la intencionalidad hubiese precedido o acompañado el de la objetividad, la Fenomenología hubiese logrado desde el principio un grado de precisión que todavía hoy echamos de menos.

---

(173) La aportación más fecunda del método fenomenológico de Hausserl se debe a su teoría de la correspondencia entre las diversas regiones de ser y los tipos fundamentales de conciencia originaria. "Los métodos de investigación deben conformarse al objeto de la misma" (*Ideen I*, p. 140). Todo método descriptivo exige "calas sucesivas", es decir: ponerse a nivel cuando el nivel cambia (Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, I, p. 20).

(174) Cf. Brunner, *La Personne incarnée*, pp. 13-14.

En principio, por *cosas* (Sachen) entiende la Fenomenología los *fenómenos,* realidades que, lejos de reducirse a "una serie de expresiones de tipo objetivista" (175), tienen la misma amplitud y ambigüedad que el verbo helénico del que procede este vocablo. En el fondo, entrevemos que se halla en juego la teoría de la intuición. Si un pensador tiende a considerar el fenómeno *intuir* sobre el ejemplo del *ver sensible* se verá llevado a reducir el objeto primario y fundante de la intuición a lo meramente discursivo y espacio-temporal, de modo que para alcanzar las realidades superiores habrá de seguir la artificiosa vía de la deducción, constitución, reducción, etc. Tal es, sin duda, el caso de Husserl. *La teoría de las reducciones no tiene otro fin que determinar el sentido del vocablo "cosa", que alude a modos de realidad a los que un prejuicio sensista cerró el acceso intuitivo.*

Husserl postula la vuelta a las cosas en sí mismas por la necesidad de lograr "intenciones plenas" que funden evidencia. Volver a las cosas significa pensar por vía de presencia, en diálogo intenso con realidades presentes en persona. En rigor, *las "cosas" de que se ocupa la Fenomenología son aquellas que pueden darse por vía de presencia.* Lejos de significar el retorno al Empirismo o al Positivismo, el lema de Husserl sólo es realizable en un entorno de seres que no sean meras "cosas".

Así, pues, la práctica de las reducciones no intenta sino liberar a los entes de cuanto encierran de cósico (dinghaft). Tarea, como han visto Duméry y Ricoeur, eminentemente positiva, que no significa una evasión de lo real, sino su reconquista a un nivel más alto. *Cosa* significa para Husserl todo lo que puede ser objeto de experiencia *plena.* Pero, en principio, sólo las "cosas" se ofrecen a una visión inmediata. Por no conocer otro tipo de presencialidad que el sensible y preintencional, la doctrina fenomenológica, obsesionada por el logro de la evidencia, tiene que consagrarse a la *fundación* de presencias de *rango superior.* Al proponer la donación en persona como fundamento de la evidencia y desconocer la intuición intelectual de lo pro-

---

(175) Duméry, obra citada, p. 136.

fundo, el método fenomenológico de Husserl se minó a sí mismo la base. La gran obra husserliana se nos aparece así como un impresionante andamiaje elevado para ocultar la debilidad de unos cimientos sobre los cuales es imposible edificar. Su retorno al suelo firme de la experiencia (Erfahrung) que testimonian sus escritos inéditos, y la creciente desvaloración del criterio de evidencia, son indicios claros de que no se trata de una mera presunción. La determinación, pues, del concepto de cosa no se reduce a una tarea previa al método fenomenológico, sino que compromete toda su evolución.

De aquí arranca la dialéctica husserliana de *tesis del mundo, reducción y constitución,* cuya coordinación encierra una complejidad mucho mayor de lo que suele creerse, como resalta en la introducción por parte de Husserl del concepto de fe (Glaube) y en el carácter intuitivo y constructivista de la conciencia. Paul Ricoeur lo ha visto con todo rigor: "La tesis del mundo no es un elemento positivo que vendría a ser anulado seguidamente por la reducción entendida como un momento *privativo*: al contrario, la reducción suprime una limitación de la conciencia liberando su envergadura absoluta" (176). "Podría decirse (...) que la tesis del mundo es la conciencia presa en su creencia, cautiva del ser, entretejida con el mundo en el cual se desborda" (177).

Estamos ante una nueva variación del tema primordial de la Teoría del conocimiento: la dialéctica de percepción y reflexión. De ahí que, siguiendo la línea del capítulo anterior, deba afirmar que para captar el vínculo secreto que une la tesis del mundo, la reducción y la constitución, hay que dar la debida amplitud a la base sobre la que in-siste el hombre en la realidad, pues sólo al amparo de amplios campos de ser se puede lograr la visión sineidética que este tema exige (178). Esto nos permite comprender por qué siente Husserl, a lo largo de *Ideen,*

---

(176) Cf. *Ideen I,* p. XVII. Véase asimismo el comentario de Ricoeur en págs. 48, 53, 54, 56, 57, 59.

(177) Idem, p. XVIII.

(178) Véase lo dicho acerca de la categoría de "mundo" en las páginas 42, 220, 525, 534 y 537.

que desfallece su capacidad de tensión sineidética (179) y debe resignarse a dejar su teoría capital de la reducción "peligrosamente asociada a la idea de la destrucción del mundo y de la relatividad del mundo al absoluto de la conciencia" (180).

A mi ver, esta difracción de un mismo fenómeno complejo, pero irreductible, en los tres momentos: tesis, reducción y constitución, se debe a la falta de un punto de apoyo verdaderamente comprehensivo, que no puede ser otro sino la realidad profunda intuida analécticamente. De ahí la importancia que adquiere, de modo aparentemente paradójico, la capacidad *intuitiva* en una Fenomenología de la *constitución*. Por eso insiste Ricoeur: "...La atmósfera kantiana (e incluso cartesiana) de esta hipérbole pedagógica nos permite comprender cómo en la sección IV se ve en la *intuición* la 'legitimación' última de toda creencia, sea matemática, lógica, perceptiva, etc. En efecto, lejos de arruinar la intuición, la reducción exalta, por el contrario, su carácter primitivo y originario. Si la intuición debe ser la última palabra de toda constitución, es necesario también que la 'tesis del mundo' sea una cierta alteración de la intuición misma" (181).

Este forcejeo responde en el fondo a la falta de un concepto cabal de intuición. Al ser vinculada excesivamente por Husserl a la percepción sensible (182), resulta demasiado frágil para servir al hombre de punto de insistencia en la realidad. Que el drama de Husserl tiene aquí su origen lo pone de manifiesto la introducción, enérgica e insistente, de una expresión desconcertante: "la intuición donante originaria" ("Die originär gebende anschauung") (183). A esta intuición se debe la

---

(179) Ricoeur afirma que el Husserl de *Ideen* no puede "acceder *de un sólo golpe* a la inteligencia radical del *sujeto trascendental*, por relación al cual la 'tesis del mundo' adquiere su sentido" (O. cit., p. XIX). El primer subrayado es mío.

(180) O. cit., p. XIX

(181) Ibidem.

(182) Cf. *Ideen I*, parágr. 152. "*Ideen*, afirma Ricoeur, tiene su centro de gravedad en una fenomenología de la percepción (sensible)" (Obra citada, p. XXI). Cf. A. Brunner: *La personne incarnée*, p. 83 y ss.

(183) Cf. o. cit., pp. XIX y 14. Nota 5.

"legitimación" de todas las significaciones intendidas por la conciencia. ¿Puede ser "donante" una intuición? Se entrevé que nos movemos de golpe en un plano en que no rigen las categorías empíricas de receptividad y causalidad. La intuición viene, así, a ocupar un puesto de excepción entre una actividad legisladora, meramente formalista del espíritu (184), y la suministración de contenidos de conciencia por parte de la experiencia bruta. "Yo creo —afirma Ricoeur— que se comprendería a Husserl si se llegase a comprender que la constitución del mundo no es una legislación formal, sino la donación misma del ser hecha por el sujeto trascendental" (185).

Ahora bien. *Ver* indica una *distancia de perspectiva* que sólo es posible en los ámbitos de presencia fundados por la intuición analéctica de las realidades con intimidad. La presencia implica, como el ver auténticamente humano, una duplicidad analéctica de planos: *desnivel expresivo,* que no indica escisión o *alejamiento,* sino el *tipo superior de unidad* que brota de la dialéctica fundada en la relación jerárquica de constitución. No evita, por tanto, cierta equivocidad Ricoeur cuando escribe: "Se podría decir, pues, que en la tesis del mundo yo veo sin saber que doy. Pero el 'yo' del 'yo veo' en la actitud natural no está al mismo nivel que el 'yo' del 'yo doy' en la actitud trascendental. El primer 'yo' es mundano, como lo es el mundo en que se distiende (dépasse). La ascética fenomenológica instaura un *desnivel* entre el 'yo' y el mundo, al destacar el 'yo' trascendental del 'yo' mundano" (186). "Si, pues, el 'yo' trascendental es la clave de la constitución y ésta lo es de la reducción, y ésta de la tesis del mundo, se comprende que Husserl no podía hablar sino muy enigmáticamente de la tesis del mundo, si quería empezar por ahí, como hizo en 'Ideen' " (187).

---

(184) Cf. Dufrenne, *La notion d'a priori,* pp. 6-7.

(185) O. cit., p. XIX.

(186) Ibid. Los subrayados son míos.

(187) O. cit., pp. XIX-XX. Conviene advertir en este punto que el empeño de Mikel Dufrenne, en su obra ya citada *La notion d'a priori,* es retornar a una forma de comunidad profunda entre el yo (o mejor el hombre) y el mundo. Para lo cual lleva a cabo una honda revisión del concepto de "apriori", al que intenta volver a "psicologizar", a fin

Por haber descuidado el estudio de lo *exterior-profundo,* Husserl no logró coordinar la espontaneidad de la intuición y la madurez de la reflexión, y este desequilibrio, bajo la presión del lema de rigurosidad científica, provocó en la teoría de la objetividad cambios de trascendencia.

II.—La lucha antipsicologista y la teoría de la objetividad en Husserl

Por atender más a la validez del conocimiento que a su objeto (188), hubo de acogerse Husserl a una idea nueva de la objetividad, para hacer viable su intento de *racionalización de la experiencia.* La palanca que le permitió llevar a cabo esta colosal torsión del pensamiento fue el concepto de "intencionalidad", que, al amparo de su carácter constitutivamente ambiguo, permite dar a las categorías de trascendencia e inmanencia el giro exigido por los presupuestos de que se parte. De este modo pudo Husserl mantener la *validez* en dependencia de la *objetividad,* y definir la objetividad en función de la validez (189); forma de pensamiento *circular* que culmina en el concepto de "*intuición donante originaria*".

---

de fecundarlo con la carga de realidad que suele implicar el concepto de "aposteriori". Recuerde el lector el carácter realista que implica el término "psicologizar" en la lucha antipsicologista de la Fenomenología. Los impugnadores de lo "psicológico" atendían a su vertiente "empírico-fáctica"; sus propugnadores se basaban en la carga realista que encierra frente al carácter evasivo de las puras "esencias". El problema actual es armonizar el peso ontológico con la elevación supraempírica en el seno de las realidades profundas. Así se comprende la intención de largo alcance que mueve a Max Müller a calificar la doctrina heideggeriana de "empirischer Apriorismus". Cf. asimismo A. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik,* Niemeyer Verlag Halle, 1933.

(188) Esta actitud responde a diversos motivos: temperamento inclinado a los estudios lógico-matemáticos, formación, influencia neokantiana, etc. Cf. Aster (E. von): *Introducción a la Filosofía contemporánea,* pp. 83 y ss.

(189) Cf. Quentin Lauer: *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionalité,* p. 11.

Esta circularidad responde, a su vez, al intento, primordial en Husserl, de lograr una *experiencia plena,* que recobre la unidad del *yo* (Selbst) y dé cumplimiento a las *intenciones vacías.* Pero, como la unidad es fundada por el estrato *ontológicamente primario* de la realidad, debemos preguntarnos si éste viene constituido por lo eidético o más bien lo fáctico; por lo esencial o por lo accidental; por lo universal o por lo concreto. Con lo cual nos situamos en la encrucijada de la que parten los diversos caminos que ha seguido la investigación fenomenológica.

Debido a múltiples razones, *Husserl se decidió por lo eidético.* Sobre el fondo inquietante del Relativismo, el ámbito de lo "esencial" aparecía orlado de un prestigio de "tierra prometida". La unidad debe ser buscada en lo inmutable, y por tanto, en lo *puro.* A la búsqueda del "fundamento absoluto de la certeza" (den absoluten Boden der Gewissheit) se acoge Husserl a la vida inmanente de la conciencia, por el espejismo que induce a identificar la *Lógica pura* con la *pura Lógica.* La preocupación por hallar lo necesario, lo fundamental, fuente de unidad y, por tanto, de evidencia, da al problema de la *fundación* (Fundierung) una importancia decisiva, pues en definitiva el problema de la certeza absoluta, que gravita sobre Occidente desde Descartes, se reduce a esta pregunta radical: ¿Es posible a un espíritu *encarnado* tener experiencia de lo suprasensible? ¿Hay experiencia *inmediata, evidente* de lo sustante? Si lo fundamental se identifica con *lo en-sí,* en contraposición a *lo que aparece* —lo superficial—, la Teoría del Conocimiento seguirá indefinidamente escindida en actitudes racionalistas y actitudes empiristas. Husserl corta el nudo del problema, dando a los "fenómenos" la *sustantividad* que antes retenían en exclusiva "las absurdas cosas en sí". Su método será una "Fenomenología". En el orden de la fundación mutua de las percepciones, ¿qué relación se da entre las más complejas y las más simples? ¿Puede captarse lo "a priori" *a través* de lo "a posteriori", lo eidético *a través* de lo fáctico? La posibilidad de una mutua colaboración entre la capacidad discursiva y la intuitiva constituye en este contexto un dramático interrogante. El problema de la *fundación* queda así vinculado a la teoría del

horizonte, del *mundo* y de la *Historia.* Si lo contingente se opone a lo necesario, lo discursivo a lo intuitivo, lo singular a lo universal, ¿qué medios deberá movilizar el hombre individual y concreto para elevarse a un conocimiento evidente, firme y verificable por cualquiera? Haberse instalado desde el principio en el "fenómeno" dio a Husserl una movilidad intelectual que le valió la adhesión de las mentes más fecundas de Europa. Pero este método, como todo procedimiento unilateral, unía a los más espectaculares éxitos las más graves limitaciones. Haber consagrado al fenómeno la necesaria atención es el mayor mérito de Husserl. No haber orientado la Fenomenología hacia una *teoría ontológica de la expresión* su más sensible laguna. Veamos todo esto con algún detenimiento.

La atención intelectual y la intuición de las formas

En el fondo, el gran problema de la Fenomenología es el de la *atención,* actividad noética que reclama un "sí-mismo" como polo noemático, y funda la trascendencia del estudio de las *formas,* pues aquí no se trata ya de informar una *materia caótica,* como en Kant, sino de intuir *conjuntos-de-sentido,* que se ofrezcan de modo *global, en persona,* con una forma de *donación evidente.* Husserl no depaupera, pues, lo real; si lo desrealiza (ent-wirklicht), es para hacerlo inmanente y conferirle libertad frente al espacio y al tiempo. De ahí la doble condición, formal y *material,* del "a priori". La Fenomenología se manifestó como un método extraordinariamente fecundo por partir de un lema de fidelidad a la condición *irreductible* de lo real. Las cosas a las que tiende Husserl son los *fenómenos* tomados en toda su amplitud, como sucesos dotados de un *sentido,* algo acabado, independiente y cuasi-personal. La pregunta por las *cosas,* en el contexto histórico de la Fenomenología, es la pregunta por la *sustantividad del apriori.* He aquí de nuevo el problema de la trascendencia, *visto en clima de decadencia relativista.* ¿Es preciso renunciar al universal para trascender? Husserl se apresura a postular la vuelta a las *cosas mismas,* no para anclar el pensamiento en el ámbito de lo cor-

póreo-exterior, sino para atener la especulación a *lo dado en persona* (190).

La búsqueda de la certeza se traduce así en búsqueda de realidades evidentes, es decir, lo suficientemente densas y unitarias para ser vistas *en sí mismas,* en persona, de modo sinóptico. La Fenomenología se convierte consiguientemente en una doctrina, no de las esencias ni de los *fenómenos,* entendidos en oposición a las *realidades en-sí,* sino de las *presencias fenoménicas.* A posibilitar esta *donación en presencia,* o lo que es igual, a llenar (erfüllen) las percepciones vacías se dirige la técnica de las reducciones. La bravura con que defendió Husserl la independencia de los "ideale Gegenstände" frente a toda "naturalización" de los mismos, sólo responde a su intento de *fundar una Filosofía como Ciencia rigurosa a través de la evidencia que surge de la donación en persona de los objetos ideales constituídos en la inmanencia.*

Este planteamiento confiere al problema de la *identidad* una importancia decisiva, pues, al comprometer las categorías de unidad y personalidad, decide el sentido de la *objetividad* y la *evidencia.* El concepto de objetividad sufre las mismas vicisitudes que el de identidad. De ahí el interés de la *Fenomenología* por conjurar el atávico miedo que siente la Filosofía ante lo disperso (191), mirando a los ojos a lo múltiple con serenidad y con amor, pero con la suficiente penetración para calar en su raíz más honda (192).

Sólo así podrá vincularse la "espontaneidad pensante" a la

---

(190) Cf. A. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik,* p. 231; Susanne Bachelard: *Logique de Husserl,* p. 29.

(191) Cf. Metzger (A.): *Freiheit und Tod,* Niemeyer Verlag, Halle, 1955, p. 25.

(192) Nada más importante a este respecto que determinar el modo específicamente humano de captación de la unidad. A. Brunner se esfuerza por distinguir la capacidad de atención propia del animal, que viene decidida por el instinto, y la atención humana que se dirige a las estructuras con un interés puramente especulativo, que es corroborado por el asentimiento de la voluntad y el sentimiento que despierta en el espíritu el fenómeno del trascender. Cf. *Erkenntnistheorie; Erkenntnis und Glaube.*

"receptividad intuitiva" y superar el rígido esquema kantiano "apriori-aposteriori" y el correlativo concepto de "síntesis" (193). ¿Puede ser el apriori objeto de intuición? O, dicho de otro modo, ¿puede darse lo apriori *en sí mismo?* No importa su condición formal o material, sino su capacidad de darse en persona y fundar un conocimiento evidente.

La Fenomenología se convierte de este modo en un estudio de la conciencia en relación con la objetividad, es decir, con los modos de presencia fenoménica. El fin de Husserl es convertir el apriori en objeto de conocimiento. Pero al tratar de ponerse en contacto *intuitivo* con los objetos, se prende en los perfiles (Abschattungen), y el vacío que abre esta sumisión a la discursividad pretende salvarlo con la teoría de las retenciones y protenciones (194). Con Razón advierte Fink que el problema fundamental de la Fenomenología es la vieja cuestión del origen del mundo (195). ¿Cómo es posible el *conocimiento objetivo* si el hombre está atenido al flujo siempre móvil de perfiles *sin horizonte*? ¿Es algo *dado* el *horizonte de mundo* que funda la unidad del conocer? ¿O es *puesto* más bien por el sujeto?

Aquí cobra toda su importancia la aserción central de este trabajo: la Filosofía actual gira en torno a la crítica del objetivismo *por haber entrevisto una forma más auténtica y profunda de identidad: la de lo real-profundo* (196). El problema de la objetividad se resuelve paradójicamente en el de la experiencia de lo "inobjetivo", o mejor, de lo "superobjetivo". La

---

(193) Cf. Aster. O. cit., p. 176.

(194) Conviene recordar que Hume y Berkeley habían optado por negar la existencia de las realidades sustantivas cuyo único fin era fundar una unidad que ellos declaraban inexistente. Esta decisión es más grave, pero en el fondo parte de una misma incapacidad para intuir lo supradiscursivo que se expresa a través de las diferentes perspectivas.

(195) Cf. *Kantstudien* XXXVIII.

(196) Si no se concede la debida atención a las formas *reales,* es imposible adivinar el origen de la unidad funcional del conocimiento. Sobre la "síntesis de identificación", véase Husserl: *Ideen I,* p. 145. Sobre la "percepción de cosas", Cf. parágrafos 138, 143, 149. Se echa en estos textos muy de menos el estudio de las realidades cuya perfección ontológica les permite revelarse *en persona.*

teoría del sentido (Sinn) da con ello un giro radical hacia lo ontológico, que será, sin duda alguna, de muy graves y fecundas consecuencias.

La crisis del sujeto y el problema de la certeza

Al advertir que por obra del Relativismo ya no es el sujeto, como en Kant, fundamento de unidad, de identidad y, por tanto, de evidencia y certeza, la Fenomenología, ahita de seguridad y rigurosidad intelectual, se enfrenta con el problema de hallar el "fundamento absoluto de la autoconciencia" (197). La cuestionabilidad del *cogito* como "lugar absoluto" es presupuesto de la búsqueda fenomenológica del fundamento absoluto de la certeza ¿De dónde *proviene* la certeza del conocimiento? (198). Nótese que digo certeza y no sólo evidencia, pues la tarea de Husserl consiste en erigir la constitución intencional del ser sobre el fundamento *absolutamente cierto* de lo "*absolutamente dado*". Esta vinculación de la evidencia con la capacidad constituyente del yo trascendental indica que el problema radical y último de la Fenomenología no se limita al logro de evidencias, sino a su *legitimación trascendental.* Con razón afirma Husserl que *Formale und transzendentale Logik* estaba implícita en *Logische Untersuchungen,* pues si la evidencia se basa en la donación en presencia de los *objetos ideales,* éstos se *fundan* en la constitución, y de aquí arranca la *certeza.* La Fenomenología "formal" de Husserl no intenta sólo descubrir, como pensó el círculo de Göttingen, el ámbito "indescriptiblemente amplio" (Reinach) del *apriori* y dotarlo de la debida independencia. Su meta, mucho más radical, viene constituída por el problema del fundamento (Grund) de nuestro acceso al ser, a la verdad. No basta el acceso a las esencias; se requiere la fundamentación trascendental del mismo, para salvar, frente

---

(197) Cf. A. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik,* p. 65.

(198) O. cit., p. 125. Según Metzger, el problema radical de la Fenomenología viene dado por la necesidad de fundar la certeza, no la evidencia, como afirman Fink y De Waehlens.

a la defección relativista, el "absoluto ontológico" (199). Por eso afirma S. Bachelard que "Husserl quiere radicalizar la lucha contra el Psicologismo inscribiéndola en una Lógica de doble orientación" (200), uniendo a la reducción eidética una reducción fenomenológica, que funda una actividad trascendental de constitución.

Este intento de fundamentación del ser (Seinsgrundlegung) confiere a toda la obra husserliana una profunda unidad y la diferencia radicalmente de la *Filosofía de la vida,* que se limitó a buscar un sustituto (Ersatz) al cogito, sin hacerse cargo de la profundidad de la crisis ontológica y epistemológica abierta por el Relativismo. Visto el movimiento fenomenológico en su contexto histórico, se infiere que *la lucha en torno a la objetividad inmanente responde a la crisis del sujeto —convertido en "leerer Pol intentionaler Erlebnisse"* (201)— *y del objeto —reducido a "blosse Vorhandenheiten"* (202)—. Un sujeto sin consistencia ontológica se encuentra arrojado en un mundo de impresiones inconexas y superficiales. En estas circunstancias, el problema decisivo consiste en saber si el carácter de "absoluto ontológico" debe pasar, como piensa el Positivismo, a los datos *sensibles,* lo que significaría la glorificación del "caos de las sensaciones", la consagración de lo múltiple, amorfo e inorgánico y la reducción de las *categorías* a meras "constantes" —reguladoras de la interrelación de los datos sensibles— y del *sujeto* a un término de relación de la sistemática de lo real. La característica del Relativismo positivista es exaltar a la condición de "absoluto" lo que tradicionalmente se había execrado como raíz de contingencia e irracionalidad. El Positivismo disuelve el aprio-

---

(199) O. cit., p. 43.

(200) O. cit., p. 162.

(201) Cf. *Logische Untersuchungen,* II, I Teil, V, cap. I, par. 8.

(202) "Vorhandenheit ist ein Ausdruck dafür, dass das 'Subjekt' um seine innere Habe gekommen ist. Es ist als leeres ich ausgeliefert an die gegenständliche Welt" (A. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik,* p. 66). Más tarde, el temor excesivo a convertir lo *"in-objetivo"* en *"nur Vorhanden"* impedirá al Existencialismo llegar a una Metafísica rigurosamente *"objetiva"*. Cf. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* pp. 17 y 14.

ri, despoja el yo de su carácter de "unidad de apercepción" y convierte la "Filosofía trascendental" en una "teoría de abstracción empírica" (203).

"Zu den Sachen selbst!"

En esta situación hace oír Husserl una decisiva llamada a la fidelidad hacia las "cosas" (Sachen). Imprecisa como todo lema, esta consigna actuó a modo de conjuro sobre las mejores mentes de su época. Con tanta mayor rapidez debemos preguntarnos hoy qué significa exactamente ese retorno a lo concreto.

Por tratarse de un remedio de urgencia al problema acuciante que planteaba el Relativismo, su sentido vendrá dado evidentemente por el concepto que se haya formado Husserl de la gravedad y alcance de la crisis. Ahora bien; la marcha de la Fenomenología husserliana nos indica que su fundador consagró toda su energía, en exclusiva, a la lucha contra el Psicologismo. Por eso se limitó a combatir la "naturalización" del sujeto y del objeto, asignando a éste una forma de objetividad inmanente y sometiendo aquél a un proceso de reducción trascendental (204).

Los medios que movilizó Husserl para conseguir este fin re-

---

(203) Metzger, o. cit., p. 70.

(204) Lo primero tuvo lugar, sobre todo, en *Logische Untersuchungen,* obra que se dirige a dar independencia y autonomía a las intenciones, o si se quiere, a convertir el apriori en *objeto de experiencia.* Pero como esta experiencia debe ser necesaria y evidente, y la evidencia sólo es fundada por los objetos que se dan de modo sineidético, a-discursivo o en persona, la noción de objetividad viene a reducirse a la evidencia que surge de la donación por vía de presencia de los objetos inmanentes. *La intencionalidad fenomenológica responde a la desrealización del concepto de objetividad. Ir a las cosas* significa atender en exclusiva a los objetos-de-conocimiento que son capaces de ofrecerse a una mirada sinóptica de la mente.

La segunda reducción fue iniciada en *Formale und transzendentale Logik* con gran asombro de quienes no había advertido hasta entonces que la noción husserliana de intencionalidad tenía su origen en un previo despojo y desrealización de lo real.

velan los prejuicios que deciden en el fondo su actitud y confirman de este modo la tesis según la cual la teoría husserliana de la objetividad está inspirada en un precario concepto de lo real y, consiguientemente, de la experiencia. Que el fundador de la Fenomenología no haya advertido el alcance del Relativismo no se debe, en efecto, tan sólo a su preocupación por salvaguardar la autonomía de los objetos de la Lógica, como suele decirse, sino a un puñado de prejuicios que le impedían dar a las categorías de objetividad, necesidad, unidad, identidad, sentido, acto, etc., la debida trascendencia y profundidad *ontológicas*. Si no hubiera descartado de lo fáctico-externo toda capacidad de unificación, tal vez hubiera advertido que la gravedad del Relativismo radica en la disolución de todas las realidades que, por estar dotadas de interioridad, poseen un cierto dominio del espacio y del tiempo. Pues es sabido que el Relativismo empirista se acoge a *lo disperso* (das Mannigfaltige) no por *fidelidad a lo real,* sino por *aversión a la unidad,* a los complejos irreductibles de sentido. El ejemplo de Nietzsche es aleccionador (205).

Este prejuicio contra lo *fáctico,* lo concreto y real, polarizó la atención de Husserl hacia lo *ideal puro,* impidiéndole captar los fenómenos analécticos. Su comportamiento frente al lenguaje es sintomático. En diversos lugares de su producción manifiesta haberse hecho cargo de la problemática del lenguaje. Merced al lenguaje, escribe en *Logische Untersuchungen* (206), el pensamiento recibe el carácter de "documento", pero esta "Dokumentierung" no lo despoja de su espiritualidad específica. Las palabras corporeizan el pensamiento, pero es éste quien

---

(205) No basta, según esto, defender la unidad y autonomía —es decir, la objetividad— de los entes ideales. Hay que abrirse al misterio del fundamento de la unidad (Selbstheit) de los entes. Recuérdese el procedimiento de Jaspers en *Vernunft und Existenz,* en que parte de la fidelidad de Nietzsche y Kierkegaard a la *excepción*—es decir,, intenta evitar como eos la práctica racionalista del pensamiento "coactivo" (zwingend)—, pero se guarda de imitarlos en su carácter de "excepción", con el propósito de no reducirse a un pensamiento intimista, sino fundar una Lógica del ser y la comunicación.

(206) II Band, I Teil, p. 1. Véase asimismo pp. 3 y 95.

"anima" y vivifica el cuerpo del lenguaje. Las palabras son expresiones llenas de sentido. "El lenguaje posee la objetividad (Objektivität) de los objetos (Gegenständlichkeiten) del mundo que se llama espiritual o mundo de la cultura, y no la objetividad de la simple naturaleza física." No se oculta, pues, a Husserl el carácter analéctico del lenguaje y su importancia primordial basada en el hecho de que "lo que aparece en primer lugar en el campo de la conciencia, lo que se destaca de este campo son los productos del pensamiento en tanto que enunciados". Husserl no puede menos de admitir que el lenguaje es un "índice temático". Pero en *Formale und transzendentale Logik* (207) se apresura a afirmar que es un *mero* índice cuya actividad se limita a remitir a los temas lógicos propiamente dichos. Con esto la problemática del lenguaje queda "fuera de circuito" (208): *Husserl acota como tema de su investigación la vertiente puramente significativa del lenguaje.*

Siguiendo esta orientación de pensamiento, interpreta el ser como una unidad ideal, con lo cual su intento de fundamentar la verdad adopta la forma de una *técnica de constitución.* Habiendo hecho crisis el sujeto como fuente de unidad, se imponía la vuelta a lo objetivo (das Gegenständliche), con el consiguiente predominio de la intuición; pero el prejuicio contra lo fáctico hizo imposible *la evasión de la inmanencia.*

La disolución empirista del concepto de apriori lleva a Husserl a prescindir del esquema materia-forma, pero no para superarlo en un modo de visión analéctica, sino para convertir el objeto ideal en término intencional de una *intuición donante originaria.* Husserl vio certeramente que la crisis relativista significa la pérdida del Cogito como fundamento de unidad, y obliga, por tanto, a ganar la trascendencia sin el comodín de la idea apriórica de la unidad, en contacto inmediato con el ser. Pero por no haber precisado adecuadamente desde el principio el *modo de ser* de los objetos ideales y su correlación con las vivencias psíquicas, no pudo llegar al conocimiento de otra

---

(207) Cf. *Consideraciones preliminares.*
(208) Cf. S. Bachelard, o. cit., pp. 43-45.

forma de unidad que la derivada de una actividad constituyente. *Su precario concepto de objetividad se deriva, pues, de la imposibilidad de vincular lo intuitivo y lo discursivo de modo analéctico,* tarea que implica una *caracterización positiva* de la relación al espacio y al tiempo de las "logische Gebilde". Sólo así, en efecto, se logra adivinar *la importancia del lenguaje como realidad encarnada, y la profunda relación constituyente que media entre la esencia y la existencia.* Una vez hecho lo cual, resulta ya imposible reducir el ser *au sens fort* a unidad ideal, y la objetividad a mera identidad o polo de referencia de juicios referentes a un objeto de conocimiento (209). Husserl, sin embargo, por no advertir las diversas formas de encarnación de lo ideal en lo material, apoya su pensamiento en el tosco esquema "ideal-real", y, ante la disyuntiva, opta por consagrar su atención al primero de ambos términos, iniciando un proceso de desrealización de la Lógica que a la postre contradice su inicial empeño de abrir una vía de acceso al ser y a la verdad (210).

Explanemos algo estos puntos.

---

(209) ¿Qué significa que las formas lógicas sean objetos? Que "se presentan como *objetos,* es decir, como objetividades por así decir sibles (...), identificables en todo momento y accesibles al examen, al análisis, a la descripción... de modo semejante a los objetos de la experiencia externa" (Cf. *Formale und transzendentale Logik.* Consideraciones Preliminares, p. 57). "La pregunta ¿qué es un objeto? vista desde un punto de vista trascendental significa: ¿Cómo es posible la 'unidad sintética en la multiplicidad'? ¿Cómo es posible la síntesis *a priori?* ¿Cuáles son los factores extraídos de la inmanencia y hechos así inteligibles que condicionan el conocimiento del objeto? ¿Cómo concebir una estructura (Gebilde) tal que nuestros conocimientos no sean arbitrarios, sino *a priori?*" (A. Metzger, *Der Gegenstand der Erkenntnis,* pp. 617-168).

(210) Si toda la doctrina de Husserl se reduce al intento de convertir las intenciones *vacías* en intenciones *plenas* a través de la intuición de realidades que se dan *en persona,* el problema del conocimiento *simbólico* adquiere decisiva importancia, pues en él se funda la capacidad de las realidades profundas de *darse por vía de presencia,* de *modo inmediato, a través* de diferentes medios expresivos. La categoría de *profundidad* permite poner en relación la de *inmediatez* con las de *horizonte, mundo, doxa* y *fundación* (Cf. Lauer, o. cit., p. 36). Cf. A. Brunner: *La personne incarnée,* pp. 18, 34 y 42. No se olvide que la

El problema del lenguaje

Husserl capta la condición analéctica del lenguaje, pero no su importancia epistemológica, sin duda por desconocer el carácter *semi-superobjetivo* de las realidades expresivas, tales como el cuerpo humano y los signos sensibles de las palabras. Fiel al esquema "ideal-fáctico", excluye de toda realidad psíquica "irreal" la extensión espacial, pero ante el *hecho* del lenguaje admite que las estructuras lógicas, de por sí intemporales e inespaciales, pueden acceder a la existencia espacio-temporal encarnándose físicamente en las palabras. ¿En qué consiste propiamente y cómo es posible esta relación ontológicamente expresiva que llamamos "encarnación"? He aquí el grave y fecundísimo problema que Husserl elude por el prejuicio de considerar los entes lógicos como "irreales". Por eso hurta el cuerpo a la dificultad, calificando de secundaria la existencia a la que acceden las estructuras lógicas cuando se encarnan. "Lo que está individualizado espacio-temporalmente —afirma— no es la forma espiritual misma, la 'objetividad' ideal, el 'sentido' de las expresiones sensibles" (211). "Llamamos real en sentido estricto (...) todo aquello que, según su sentido propio, está individuado esencialmente por la localización espacio-temporal; y llamamos irreal toda determinación que a pesar de estar fundada en lo real, por el hecho de darse en el espacio y en el tiempo, puede darse en realidades diferentes como idénticas —no sólo como igual—" (212). Esto lo aplica no sólo a las "objetividades del pensamiento" (Verstandesgegenständlichkeiten), sino también a las "objetividades culturales" (Kulturgegenstandlichkeiten) (213). Y aduce diferentes ejemplos que conviene clasificar cuidadosamente.

"doxa" es el estrato fundamental respecto a la noesis, y el "mundo" respecto al noema.

(211) Cf. *Formale und transzendentale Logik*, p. 210.

(212) *Erfahrung und Urteil*, p. 319.

(213) Los autores de lengua francesa suelen traducir en este contexto Gegenständlichkeiten por "objectités", para darles un cierto carácter sustantivo.

1. "El Fausto de Goethe puede reproducirse en tantos libros reales como se quiera (entendiendo 'libro' como algo producido por el hombre y destinado a ser leído, y, por tanto, no como una determinación puramente objetiva (sachlich), sino como un contenido significativo) (...). Este sentido espiritual que determina la obra de arte, el producto (Gebilde) espiritual como tal, está corporeizado en el mundo real, pero esta corporeización no lo individúa" (214).

Este ejemplo está tomado del ámbito de los seres creados por el hombre. Tome de ello buena nota el lector. El sentido que determina la creación artística es calificado de "espiritual", y su concreción real, con su consiguiente multiplicación, recibe el nombre de "corporeización" (Verkörperung). Esta explicación de los fenómenos expresivos se ajusta, pues, al esquema *corpóreo-espiritual* (215).

2. "Una misma frase geométrica puede ser expresada cuantas veces se desee; cada una de las expresiones reales tiene este sentido, y por distintas que sean tienen idénticamente el mismo. La significación espiritual está 'corporeizada' en el mundo a través de un sustentáculo (Unterlage) corpóreo, pero cuerpos distintos pueden ser corporeizaciones de esta 'realidad ideal', que recibe por ello el calificativo de irreal" (216).

Se trata aquí de la posibilidad de expresión repetida de un contenido significativo tomado de una disciplina tan afín a la Lógica como es la Geometría. Insiste el autor en el uso de los vocablos "espiritual" y "corporeización", sin someterlos a un estudio detenido.

3. "Bien es cierto que un objeto ideal puede tener *de hecho,* como la Madonna de Rafael, una única realización mundana, y no ser de hecho repetible de modo adecuadamente idéntico (en lo que toca al pleno contenido ideal). Pero esta realidad ideal

---

(214) *Erfahrung und Urteil,* pp. 319-320.

(215) De modo semejante a Louis Bouyer en su obra *Intiation chrétienne,* Plon, París, 1958, pp. 3-19.

(216) O. cit., p. 320.

es, sin embargo, esencialmente (prinzipiell) repetible, tanto como lo es el Fausto de Goethe" (217).

Es patente la imprecisión técnica con que aborda aquí Husserl el problema de la "Besonderung" aplicado a las obras de arte, en las que juega el concepto de "materia" un papel decisivo. A ello alude el recurso al esquema "faktisch-prinzipiell".

4. "Un estado (un pueblo soberano) es una realidad mundana, múltiple y una a la vez. Tiene una localización determinada, en cuanto posee un territorio como espacio real acotado en el que ejerce su dominio. La constitución estatal posee idealidad, por ser una objetividad categorial, expresión de la voluntad del estado, y consiguientemente de los deberes estatales, que son algo que se puede promulgar en diversos tiempos (...), y ser comprendido y verificado por personas distintas. Pero al estar vinculado a un determinado pueblo del universo este contenido ideal ostenta una irrealidad peculiar" (218). "De lo cual se deduce que los 'productos culturales' (Kulturgebilde) no siempre son 'idealidades libres' (freie Idealitäten), y se desprende la distinción entre las *idealidades libres* (como los productos —Gebilde— lógico-matemáticos y toda suerte de estructuras esenciales puras) y las *idealidades religadas,* que según su sentido esencial implican realidad, perteneciendo así al mundo real" (219).

A pesar de haber esquivado el estudio de las realidades más complejas analécticamente, como es el compuesto humano, Husserl se ve abocado, de la mano de los ejemplos que aduce, al problema de la relación analéctica de las realidades dotadas de poder ontológico de expresión y las realidades expresivas. Ello podía haberle abierto los ojos a la *analogía de la categoría de realidad,* pero se obstina en permanecer fiel al esquema *irreal-real.* Por eso, a la frase en que reconoce la existencia de "idealidades religadas" que "pertenecen al mundo real", agrega esta otra: "Alle Realität ist hier zurückgeleitet auf die Raum-Zeit-

---

(217) Ibidem.
(218) Ibidem.
(219) Idem, p. 321.

lichkeit, und zwar als Form des Individuellen" (220). La actitud intelectual de Husserl corre aquí paralela a la que refleja la frase de N. Hartmann: "Die Kraft kommt von unten". Husserl escribe: "Die Welt als Welt der Realitäten hat ihre Individualität von der Natur her als ihrer untersten Schicht" (221). Nada extraño que en *Formale und transzendentale Logik* concluya: "Toda forma de irrealidad tiene modos específicos de posible participación en la realidad. Pero esto no cambia en nada la separación esencial (prinzipiell) entre real e irreal" (222).

La raíz de esta deficiencia

A mi juicio, esta actitud de Husserl ante la relación analéctica de lo objetivo y lo no-objetivo (o, en su lenguaje, lo real y lo irreal) está decidida por la falta de un análisis sólido de ambos estratos de ser, el que expresa y el que se expresa.

1. En vano buscaremos en Husserl un estudio radical de las realidades dotadas de poder ontológico de expresión. En el capítulo II de la segunda parte de *Erfahrung und Urteil* (223), dedicado a estudiar las "objetividades irreales" (irreale Gegenständlichkeiten), deja constancia de la profunda vinculación de lo ideal y lo real, pero no rompe las vallas de los compartimentos estancos en que sitúa estas categorías, por entender el "Sinn" como mera "Vermeintheit" (224). La amplitud y elasticidad de las significaciones debe ser comprada al precio de la realidad. "El sentido en cuanto sentido (lo intendido —Vermeintheit— en cuanto tal) también es un objeto, o puede al menos ser hecho tal. Cae bajo el amplio concepto de un *Algo en general* (Etwas überhaupt), que es un Algo por esencia captable racionalmente (explikables). Puede ser sustrato de un juicio y de un acto judicativo de identificación y explanación." "Esto indica que el sen-

(220) Ibidem.
(221) Ibidem.
(222) O. cit., p. 211.
(223) Págs. 280-317.
(224) O. cit., pág. 324.

tido no puede ser una parte integrante *real* (reelles) del objeto" (225). De estas premisas extrae la misma conclusión que en *Formale und transzendentale Logik*: "De este modo las significaciones (Sinne) y los objetos que no encierran sentido alguno se hallan en una correlación esencial, en una relación de relatividad siempre creciente, en la cual, sin embargo, subyace la diferencia absoluta de que hemos hablado antes" (226).

2. Husserl desconoce el carácter semi-superobjetivo (*miobjectif*) (227) de los medios expresivos, de los cuales es el cuerpo humano el más perfecto modelo. En diversos lugares de su obra destaca el hecho de la "corporeización" del pensamiento a través del lenguaje. Pero no analiza debidamente estas dos categorías decisivas: "a través" y "corporeización". En *Formale und transzendentale Logik* usa el verbo "Verleiblichen" para calificar de *espiritual* la corporeidad del lenguaje, que aun siendo *cuerpo* (Leib) del pensamiento, es considerado a la par como "objetividad ideal". En *Erfahrung und Urteil,* por el contrario, la vertiente sensible del lenguaje es vista como un mero *suceso físico* (228). El carácter meramente *fáctico* de los signos y sonidos del lenguaje es subrayado por el empleo del verbo "verkörpern". Lo cual revela una actitud ante lo real muy distinta a la de quienes hablan del "cuerpo como palabra" y explican el "Sinn" en estrecho contacto con la teoría del "Akt" y la "Selbstheit", categorías que deberán ser sometidas a una sólida revisión si se quiere llevar a cabo una crítica rigurosa y equilibrada de la objetividad.

Presupuestos de una Filosofía como Ciencia rigurosa

Para hacer pie en el problema de la certeza, Husserl se ve obligado a seguir un camino peligrosamente afín al idealista.

---

(225) O. cit., p. 324-5.
(226) O. cit., p. 325.
(227) Cf. A. Brunner, *La Personne incarnée*, cap. VI, p. 138 y ss.
(228) En *Ursprung der Geometrie* utiliza asimismo esta expresión: "Körperliche Vorgänge".

Convertir el conocimiento "simbólico" en conocimiento por vía de presencia, piensa Husserl, implica la absolutización de la razón, la identificación de verdad y evidencia, la inmanencia de la objetividad y una concepción *univocista* de la misma; la racionalización de la experiencia, la reducción del ser al *sentido del ser* —unidad ideal— y una teoría de la constitución basada en la "intuición donante originaria".

Esta "Lógica de la experiencia" se resume en su intento de convertir el apriori en objeto de experiencia inmanente, e interpretarlo, según se da en la *objetividad intencional,* como la determinación ontológica del ente. El ser es reducido de este modo a "objeto".

Desde el punto de vista fenomenológico, la pregunta por el ser es una pregunta por la unidad, la identidad, el sentido, el principio oculto que da cohesión al ente frente a la "zertreute Mannigfaltigkeit". Y como la unidad viene dada por el "apriori", la tarea de la Fenomenología se reduce a convertir éste en objeto de experiencia (229). La pregunta por la verdad y el ser inquiere lo que el objeto *es*. Y a esto, por los prejuicios consabidos, se contesta diciendo que el objeto *es una unidad ideal.* Con lo cual la idealidad queda definida por su mera oposición al caos de lo múltiple fáctico, y el ser del ente es identificado a su vez con la unidad ideal o esencia (eidos). El ente *es* en

---

(229) Las reducciones van encaminadas a convertir lo ideal (reducción eidética) y la subjetividad (reducción fenomenológica) en objeto de experiencia. Esto implica, respecto a Kant y los empiristas, una ampliación notable del concepto de experiencia y del correspondiente de intuición y de apriori. Pero Husserl, atento sólo a la vertiente psicologista del Relativismo, redujo el campo de la experiencia a los objetos ideales. Lo cual, visto entre líneas, responde a un precario concepto de la categoría de inmediatez, fruto de un desconocimiento absoluto de lo profundo, que desborda con mucho la noción de "objeto ideal".

A fin de poner en claro la interna vinculación de *Formale und trascendentale Logik* y *Logische Untersuchungen,* conviene advertir, con A. Metzger, que "al esclarecimiento del apriori precede la tesis de que el ser del ente es la species o esencia" (o. cit., p. 94-2). Antes de dar firmeza al apriori debió Husserl, a instancias de su voluntad de radicalización del problema del ser y la verdad, reducir el ser a objeto.

cuanto unidad ideal (230). De este modo se convierte el ente en un mero polo idéntico de actos de juicio que lo juzgan como identificable, y la esencia y la trascendencia se definen sencillamente como unidad ideal: la quintaesencia de lo lógico radica en la unidad (231). Al subrayar la importancia de la unidad reacciona Husserl muy justamente contra las teorías empiristas de la abstracción, y propugna un modo de visión respetuoso con lo irreductible. Pero al no concebir en lo "externo-fáctico" la existencia de posible raíz alguna de unidad, considera la existencia como mero correlato de la esencia, a la que atribuye la donación del *ser,* es decir, el sentido unitario y unificante del ente. "Seiendes ist in der Theorie der Wahrheit Titel für ideale Einheit seiender Merkmale, dh: für Sein" (232). De ahí que fenomenológicamente, en la teoría de la verdad, el ente se convierta en fenómeno, es decir, en una "logische Gebilde" o unidad ideal. Nada extraño que del lenguaje sólo interese a Husserl la significación pura (233).

Así pues, frente al Psicologismo y dentro del ámbito acotado por la Fenomenología, es suficiente decir que la unidad del ente se manifiesta en la vida intencional como algo irreductible a elementos individuales. Del Relativismo lo que afectaba a Husserl era su vertiente psicologista, que comprometía la existencia de la lógica como Ciencia. Por eso se limita a reducir el ente a la esfera vivencial pura del cogito-cogitatum (234), con

---

(230) Cf. *Logische Untersuchungen* II, 2 T. p. 35 y 124: *Sein im Sinne der Copula.* Cf. Metzger, o. cit., p. 85.

(231) "Alles Logische muss, wofern es als Forschungsobjekt, unser eigen werden und die *Evidenz* der in ihm gründenden apriorischen Gesetze ermöglichen soll, in konkreter Fülle gegeben sein" (*Logische Untersuchungen,* Band II, 1 Teil, p. 5. Véanse asimismo las pp. 2 y 141).

(232) Cf. Metzger. O. cit., p. 87.

(233) El ente como *individual y real* no es objeto de la investigación fenomenológica. Lo individual es, para Husserl, mero caso de la especie, algo irracional (apeiron) (Cf. Metzger. O. cit., p. 89: Brunner, o. cit., página 28). De ahí la famosa expresión husserliana que hace suya. Merleau-Ponty: "Tenemos certeza del mundo en general, pero no de cosa alguna en particular."

(234) Metzger. O. cit., p. 89.

lo cual preguntar por el fundamento del ser, en el sentido de la verdad, es preguntar dónde se funda la verdad ideal (235).

La crisis relativista

El prejuicio de que la unidad, fuente de objetividad y visión sinóptica, no puede proceder de lo "exterior" impidió a Husserl ver toda la amplitud de la crisis abierta por el Relativismo —que él identificó prácticamente con el Psicologismo— y dar a la categoría de objetividad el alcance ontológico que encierra. De ahí su indignación frente a los discípulos "disidentes", orientados hacia lo existencial. *El método fenomenológico de Husserl viene decidido por su actitud ante lo real, que culmina en una teoría superficial y artificiosa de dos conceptos que suelen correr suerte pareja: la objetividad y el apriori.*

Husserl se enfrentó con el Psicologismo demasiado de cerca. Por eso, al no tomarlo como manifestación de un fenómeno más complejo y amplio, como es el Relativismo, se limitó a dar carta de ciudadanía intelectual a las "*Denkgebilde*", los productos del pensamiento, representados sobre todo por los entes lógicos y matemáticos. Su propensión a identificar lo fundamental y lo "ideal", no le permitió hacerse cargo de que la gran crisis de la época, abierta por la des-sustantivación (Entleerung) del sujeto, sólo podía superarse redescubriendo la identidad de lo real, la objetividad no exclusiva ni primariamente del *pensamiento,* sino del *ser.* Tarea que exige profundizar no sólo en el *sentido del ser,* sino en el *ser del sentido,* para descubrir su *hondura ontológica.* El defecto de más graves consecuencias que se advierte en Husserl consiste en haber intentado evadirse del caos de lo disperso y lograr el suelo firme de lo sustante y permanente acogiéndose a la inmanencia. Pues, como queda dicho, aun evitando sutilmente todo peligro de subjetivismo psicologista, se despoja con ello del necesario peso ontológico a dos

---

(235) Idem, p. 87.

categorías decisivas: el *acto* (Akt) y el *sentido* (Sinn) (236). Por surgir en el horizonte de disolución de la *Substanzenmetaphysik* (237), la Fenomenología llevaba ya al nacer demasiado plomo en el ala para resolver satisfactoriamente el grave problema planteado por el relativismo, que no es otro, en el fondo, que el del apriori como fundamento de unidad. ¿Qué se entiende por apriori? ¿Basta aceptar un "apriori material" para evitar el despojo de la realidad? Y, en definitiva, si el apriori debe ser entendido en analéctica con lo aposteriori, *¿puede haber una experiencia universal y necesaria, es decir, plenamente objetiva, del apriori?*

Heidegger se hizo cargo, desde el principio, de que el problema relativista abarca más campo que el Psicologismo y su solución no puede venir dada simplemente por la constitución del objeto ideal (idealer Gegenstand). El Relativismo implica la "disolución del yo pensante y consiguientemente la de su certeza" (Verfall des denkenden Selbst, bzw. seiner Gewissheit)" (238), así como la de toda realidad que implique dominio sobre el espacio y el tiempo, es decir, algún grado de personalidad. El problema de su superación viene a ser, por tanto, el problema "existencial" de la reconquista del yo (Selbst). Por eso afirma Metzger que "la Filosofía de Heidegger es el límite extremo, es decir, el fin de la Fenomenología" (239). Es comprensible que Husserl, al presentirlo, reaccionase de modo violento ante este germen de "Neopsicologismo", más avisado y peligroso que el que había constituído el blanco de sus ataques. A partir de Husserl, en efecto, el problema filosófico más apremiante es "psicologizar el apriori" (M. Dufrenne), coordinar lo "apriori" con lo "aposteriori", es decir, pensar analécticamente el ser, para dar razón, en un "Empirismo apriórico", de la profundidad de los entes (240). Sólo así se podrá lograr una visión unitaria y ontológica

---

(236) Véase A. Metzger: *Freiheit und Tod.*, p. 157; H. E. Hengstenberg, o. cit., passim.

(237) Metzger: *Freiheit und Tod*, p. 157.

(238) Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, p. 129.

(239) Ibidem.

(240) El positivismo puso en tela de juicio el axioma constituido por

de la realidad a pesar de la "Winkelperspektive des Bewusstseins" (241), y hallar de ese modo una forma de trascendencia que salve al sujeto como capaz de conocimiento unitario, sin desarraigarse de lo real ni fundirse en el magma amorfo de lo múltiple. La tarea actual, como ha visto el Existencialismo, es trascender. Pero su cumplimiento presupone un concepto adecuado de *esencia* y de *apriori.*

La esencia y la unidad

Es nefasto interpretar *la esencia* como algo unitario, fuente de identidad y conocimiento, y *la existencia* como un mero complemento de la esencia, que se agrega a ésta una vez ya constituída y es causa de su disgregación (242). La esencia vendría, según esto, a ser la *luz,* y la existencia lo *oscuro,* por ser lo disperso.

---

la ecuación *ser=unidad constante y persistente.* En adelante la reconquista de la trascendencia y la elevación del pensamiento debe ser abordada desde esta premisa, es decir, *desde la crisis del concepto de apriori.* Jaspers (en *Vernunft und Existenz*) y Marcel (en el *Journal Métaphisique I*) lo vieron claro. A esto responde la exigencia de una Filosofía de lo inmediato que caracteriza los últimos años del neokantiano Rickert. Que esta Filosofía ha de fundarse en una intuición de lo profundo puede verse indirectamente en el empeño de Nietzsche por rechazar todo valor *en sí,* a fin de situar la trascendencia en un plazo exclusivamente vitalista. El fin de Nietzsche es lograr un sujeto "puramente interior" (Kl. Ausgabe, Nv. 159), libre de "fórmulas, ritos y dogmas" (Ibidem. Nr. 218). Por "dogma" se entiende aquí la "unidad", pretendido *presupuesto* (Voraussetzung) que Nietzsche quiere eliminar radicalmente mediante la entrega humilde y pasional a lo múltiple, lo casual (zufällig). "No hay ni 'espíritu', ni razón, ni *pensamiento,* ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni *verdad;* todo esto es una ficción inservible" (O. cit. Nv. 480). Bien ha escrito Metzger: "El Positivismo marca el momento de *plenitud de la historia de la ignorancia* acerca de la realidad. Es el 'escepticismo absoluto' respecto a los conceptos aprióricos, a la pretensión de verdad de los invariantes de la *unidad* del pensamiento (der denkenden Einheit). Es la disolución de la idea de la unidad a la vista de la no-unidad de lo real" (o. cit., p. 236).

(241) Nietzsche, o. cit., p. 474.

(242) Cf. Metzger, *Freiheit und Tod,* p. 169.

Esta desvaloración de la existencia responde a la ilegítima identificación de lo real con lo fáctico-material, motivada sin duda por el conjuro que ejerce sobre la vida intelectual el esquema materia-forma, extrapolado del ámbito de los seres artificiales. Frente a lo real así entendido, las entidades no-fácticas reciben el desafortunado calificativo de "irreales". Debido a una concepción excesivamente estática de la materia (243), se niega la existencia en ésta de toda posible voluntad de identificación o unidad (244), y de aquí se sigue la división del universo en dos grandes sectores contrapuestos: *el mundo de los objetos,* entendidos como algo real-objetivo (fáctico, opaco y amorfo) y *el mundo de los sujetos,* seres "irreales", no-objetivos. A la *opacidad* de la materia (piénsese en la versión sartriana del *en-soi*) se opone la *trasparencia* de la conciencia (el sartriano *pour-soi*), pura nada-de-en-soi, es decir, mera in-objetividad. A la dispersión pasiva, fatalista de la materia se contrapone, creadora, la voluntad de unidad del sujeto.

De este modo se llegó a reducir lo idéntico a lo infinitamente repetible. Toda encarnación sustantiva y plenamente real de lo no-fáctico o "inobjetivo" fue entendida como una cosificación (Verdinglichung). El temor, nunca suficientemente revisado, a los *contenidos concretos* (piénsese en la medrosa actitud kantiana frente a la "materiale Inhaltlichkeit der Handlungen") predispuso a los pensadores al desarraigo. La tarea de Kant consistió, como sabemos, en quebrantar el conjuro de lo concreto, lo diverso, lo ajeno (fremd). ¿Dónde se halla la fuente de la unidad, de una unidad que, sin ser objetiva (léase concreta, singular, fáctica), no se reduzca a una mera facultad subjetiva de unificación (Subjektive Vermögen der Einheit) o a una mera "relación apriori al objeto" (apriorische Beziehung zu dem Gegenstand)? El prestigio de la Ciencia y la crisis de la Metafísica provocaron la identificación de la "continuidad" o "permanencia" con la "Gesetzlichkeit" (245). Nada más expresivo de este

---

(243) Cf. Cencillo, o. cit., p. 249:

(244) Metzger, o. cit., p. 104.

(245) Es extraordinariamente importante a este respecto confrontar las interpretaciones que del pensamiento kantiano han dado Hei-

predominio de lo "racional" que esta frase de Kant: "Das 'Ich denke' muss alle meine Vorstellungen begleiten können." "Das Identische ist X, dh: Form." Siguiendo esta línea de desrealización de lo concreto, Hegel identificará el *Gegenstand X* con la "nada". La convicción de que sólo lo formal desborda la multiplicidad dispersa provocará una máxima retracción ante lo real, y consiguientemente una cautela extremada ante el espacio y el tiempo, es decir, ante la discursividad, que impide llegar a una teoría equilibrada de la intuición. Pensar viene a ser un representarse los objetos sub specie identitatis seu aeternitatis. Lo cual explica que el gran problema de Kant consista en explicar "cómo es posible que puras ficciones tengan significación constitutiva" (246).

El apriori y lo irracional

Actualmente se está viendo la necesidad de no considerar el apriori como algo irracional (Filosofía de la vida), ni como mera forma vacía del conocimiento (Kant), ni como objeto intencional —formal o material— de la conciencia (Fenomenología), sino como algo *real-profundo,* en todo el rigor ontológico del término. Sólo así se llegará a una noción plena de "objetividad", que, como muy bien advierte Hengstenberg (247), debe conjuntar el sentido de los vocablos alemanes *Objektivität* y *Sachlichkeit.* Sachlichkeit implica Objektivität, es decir, la atenencia intencional a un contenido de conciencia, fidelidad al objeto intendido, pero añade una actitud de *entrega* (Hingabe) y *piedad* (amor reverente), virtudes requeridas para el reconocimiento de las realidades profundas. "Dem Ansichsein des Gegenstandes entspricht das Fürsichsein des Sachlichen" (248). La *Sachlichkeit* (fidelidad al ser en todos sus estratos) *flo-*

---

degger (*Kant und das Problem der Metaphysik*) y Jaspers (*Drei Grunder des philosophieren,* Piper Verlag, 1961).

(246) Cf. Metzger, *Freiheit und Tod,* p. 95.

(247) Cf. *Philosophische Anthropologie,* p. 16.

(248) Hengstenberg, o. cit., p. 16.

rece en un clima de profundidad por parte del objeto y de incondicional respeto por parte del sujeto, condiciones que fortalecen la personalidad de ambos: sujeto y objeto. La donación (Hingabe) *hecha a realidades profundas se trueca en autoposesión.* Si se trata al objeto, por el contrario, como un mero "índice de utilidad" (249), el conocimiento, a fuerza de exagerar su voluntad de "realismo", degenera de "sachlich" en "sächlich" (250), es decir, en algo neutro, amorfo, incualificado, banalizador y cosificante. Con lo cual el sujeto a su vez desciende al plano de lo impersonal.

Esto debe ponernos en guardia frente a la decadente aversión a la división sujeto-objeto que parece caracterizar al pensamiento actual. Lo que procede no es anatematizar precipitadamente toda forma de objetivación intelectual —procedimiento esencial del pensar finito—, sino hallar el nivel al que dicha contraposición de sujeto y objeto, lejos de distanciar, pone las bases de la verdadera unión. Si se plantea este problema en un plano exclusivamente teórico, el acento por fuerza debe recaer sobre la vertiente "inobjetiva" del conocimiento humano, la cual, al no poder ser *objeto* de conocimiento, es decir, *objeto objetivo* de conocimiento, es desplazada a un más allá inaccesible. Tal sucede en Jaspers. Por el contrario, si al conocimiento puramente objetivista y espectacular que se reduce a dar unidad al caos de sensaciones, se vincula una actitud de *amor reverente,* que re-conoce la personalidad o intimidad de los objetos-de-conocimiento, se advierte fácilmente en éstos la capacidad de expresarse a través de lo objetivo sin objetivarse. El máximo problema de la Lógica existencial, es a saber, la comunicabilidad de lo "in-objetivo", procede de la *oposición ineludible que se establece entre lo objetivo y lo superobjetivo cuando se los estudia en un plano de mera teoría o espectacularidad.* Para evitar este grave riesgo conviene ahondar en la teoría del acto (Akt) y del sentido (Sinn), que tan decisivo papel juegan en el problema de la "comprehensión" (251), o intui-

---

(249) Ibidem.

(250) Ibidem.

(251) Hengstenberg consigna expresamente que aun cuando la teo-

ción inmediata-indirecta de lo profundo, modo de conocimiento que implica la polaridad de dos categorías aparentemente opuestas: "Protodistancia" y "relación" (252).

Estamos ante el radical problema de la distensión constitutiva del hombre. Vista la relación sujeto-objeto al nivel de profundidad en que debe darse el proceso del conocer humano, se deduce que todo "sujeto, que prescinda del objeto, se anula a sí mismo" (Martín Buber) (253).

El lema husserliano de "vuelta a las cosas" tuvo un sorprendente éxito por haber sido interpretado como una invitación a esta actitud de apertura. "Lo uno no es buscado 'dentro', sino en lo contrapuesto (Entgegenstehende)". "La superación del 'Relativismo' (...) se busca en la 'entrega a las cosas' (...). La cosa de la que aquí se trata es lo uno que se da contrapuesto (das entgegenstehende Eine)" (254). Este acierto inicial, sin embargo, queda anulado por el desconcierto de buscar esta unidad en la intuición de seres ob-jetivos *a cuya profundidad ontológica ni siquiera se alude*: "El sentido de la evidencia como característica de la percepción consiste en que (...) el sujeto, vertido (ausgeliefert) a lo que se da como presente (das Vorhan-

---

ría del conocimiento "inobjetivo" (ungegenständlich) juega un papel destacado en su concepción del "Akt" y la "Vorentscheidung", no puede admitir la "moda" de descalificar el conocimiento objetivo (gegenständlich). Recuérdese la equilibrada actitud de Jaspers en *Der philosophische Glaube* respecto al elemento objetivo del conocimiento por fe. Guardini ha escrito certeramente: "Hoy se tiende a rechazar la contraposición de sujeto-objeto. Bien es cierto que se ha dado a este respecto una cierta mecanización; pero no debemos, sin embargo, dejarnos arrastrar por esta moda. Pues no es menos cierto que la contraposición (das Gegenüber), la distancia, la posibilidad de mirar y desplazarse a lo lejos pertenecen esencialmente a nuestro modo de actuar en el mundo. Sin ello desaparece el fenómeno del encuentro". Cf. *Begegnung und Bildung*, p. 13. Nota.

(252) Véase el trabajo de M. Buber: *Urdistanz und Beziehung*.

(253) Cf. *Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg*, 1954, página 91.

(254) Metzger, o. cit., p. 104.

dene) está entregado a la intuición del mismo como fuente legítima de verdad" (255).

Al autonomizar el apriori y mantenerlo en la inmanencia mediante la teoría de la intencionalidad, *Husserl se desentiende del Psicologismo, pero agrava la crisis relativista.* De ahí el dramatismo que confiere a sus obras el problema de la unidad. Por eso Heidegger, con buen sentido, no sólo impugna el concepto formalista de apriori, sino la "orientación fenomenológica hacia los entes ideales" (256), que supone un intento de saciar la tensión humana hacia el ser mediante el logro de la mera unidad fenoménica. De ahí su aversión al objetivismo, que por interpretar el ser como una mera identidad racional, considera la realidad como algo manipulable y racionalizable (257), y debe ser, por tanto, neutralizado mediante una actitud de entrega a la trascendencia, sosteniéndose en la "nada-de-objetividad" (258), a fin de ganar la propia autonomía superando los objetos que el hombre necesita para hacer su vida (259).

Objetividad y fidelidad

La verdadera objetividad nace de una actitud de fidelidad al ser. *Y fidelidad en rigor sólo se puede mostrar a seres dotados de personalidad.* Contra lo que se ha creido con excesiva frecuencia, *objetivar no significa convertir en "objeto" el objeto-de-conocimiento, sino asistir dialógicamente al proceso de per-*

---

(255) "Wahrheit ist für Kant der Titel für apriorische 'Urteile' (...). Die adaequatio liegt bei Husserl da vor wo 'das *Gegenständliche* genau als das, was es intendiert ist, wirklich 'gegenwärtig' oder 'gegeben' ist" (o. cit., p. 103).

(256) Metzger, o. cit., p. 225.

(257) "Sein = das Eine, identische Sein": esta ecuación subyace en la actitud racionalista-idealista. "Sein = ständiger Vorhandenheit": en esta ecuación se funda el método *eidético* de la Fenomenología. Cf. Metzger, o. cit, p. 227. Nota 2.

(258) Cf. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 26.

(259) "In diesem Aufeszukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein Selbst" (Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 26).

sonalización del mismo. Por eso es el amor para Hengstenberg la "suprema realización de la objetividad (Sachlichkeit)" (260), pues "el amor vibra al unísono (konspiriert) con un dinámico 'Wertentwurf' " (261). Sólo lo verdaderamente profundo, al poseer una "sinngesetzliche *Entfaltung*", es capaz de despertar auténticos sentimientos de amor (262), y *sólo lo que es digno de ser amado engendra objetividad auténtica.*

Se comprende que el problema de la *objetividad* del conocimiento haya entrado en crisis al disolver el Relativismo la *sustantividad* de los entes. Pero, a su vez, dicho en términos germanos, el problema del "Selbst" es el problema del "Sinn". Y de aquí parten los diferentes caminos de la Fenomenología. ¿Es el "sentido" algo objetivo en sí mismo? O ¿depende más bien del sujeto cognoscente, y en qué medida? Husserl trata de dar plenitud a las intenciones vacías, y este problema de objetividad depende de la calidad ontológica del "Sinn". ¿Radica éste en los objetos, o debe ser puesto por el sujeto? Planteadas así las cosas, bastará despojar de profundidad a lo real, para abrir cauce a la teoría de la constitución (263). Y, por el contrario,

---

(260) O. cit., p. 14.

(261) Ibid.

(262) Cf. R. Guardini: *Welt und Person.* Hengstenberg, o. cit., p. 15. Nota 8.

(263) Sobre la indiferencia de los "objetos ideales" respecto a lo real y el giro husserliano hacia el idealismo de la significación, pueden verse muy acertadas precisiones en Hengstenberg, o. cit., pp. 152-3. "... Weil sie (die Phänomenologie) Wesenheit und blosses wesensgesetzliches Sosein und damit eigentliche Akte in unserem Sinne und blosse Intentionen nicht unterschied und auseinander hielt (vgl. unser späteres Kapitel 'Akte und Intentionen'), musste sich die metaphysische Problematik der Wesenheit, besonders nach seiten der Realität, auf die intentionalen Gegenstände unbewusst und zwangsmässig übertragen. Diese sollten einerseits irreal sein, forderten aber zugleich ein Realität gebendes Prinzip (ohne die Irrealisierung kommt man nicht in die Phänomenologie hinein, mit ihr kann man nicht darin bleiben)". Véase del mismo autor: *Autonomismus und transzendenzphilosophie.* "La teoría de la constitución, afirma Lauer (o. cit., p. 46), se funda en la teoría del objeto como *mero polo de identidad* de una variedad de vivencias de conciencia ligadas entre sí." La objetividad viene a ser la

un estudio profundo del *carácter entelequial del sentido,* hará ver en éste todas las condiciones que posibilitan la intuición analéctica: irreductibilidad, poder ontológico de expresión, capacidad de expresarse a través de los medios expresivos objetivos *sin objetivarse,* dominio de la discursividad espacio-temporal, etc. *En esta capacidad de "trascendencia" propia de la intuición analéctica radica el verdadero concepto de objetividad.* Hengstenberg ha sabido expresarlo con fortuna: "Nur in der Vermittlung durch Sinngebilde (vermittelte Unmittelbarkeit!) kann der Mensch die Dinge so 'sein lassen' dass er ihnen zutiefst begegnet, und kann er ihnen so begegnen, dass er zugleich sein lässt, sie in Liebe auf ihr Eigentlichstes bringt" (264).

La plenitud y, por tanto, la objetividad le viene al conocimiento de la captación del sentido, que es fuente *ontológica* de unidad. "Sinn hat das, was zur Sache führt" (265). *El análisis profundo del "sentido", o dicho en términos más generales, de lo superobjetivo hará posible una crítica radical y constructiva de la teoría de la objetividad.* Valiosos estudios recientes nos han allanado ya el terreno. Las obras de Von Rintelen, R. Guardini, Stefanini, Le Senne, Lavelle, P. Wust, R. Lauth, Hengstenberg, Löwith, Bollnow, etc., nos permiten entrever la fecunda correlación existente entre la intuición de las esencias (Wesenheiten), la capacidad de realizar "actos" (Akte), la fundamentación de la objetividad y la vinculación de *theoria* y *praxis* (266).

---

identidad "operatoria" o funcional que hace posible la atención y, por tanto, el conocimiento.

(264) O. cit., p. 379.

(265) O. cit., p. 84.

(266) Una de nuestras tareas más urgentes debe ser, por tanto, la de superar la concepción subjetivista del sentido, que tuvo últimamente en N. Hartmann su más destacado defensor. "Sinn haben kann ein Seiendes nicht an sich, sondern nur 'für' jemand" (*Das Problem des geistigen Seins,* p. 123). El poder de objetivación ("Objektion") consiste, según este autor, en elevar el mundo de su mero ser en-sí a ser 'para' el sujeto (Ibid.). El grave problema ontológico del sentido queda así restringido violentamente a un caso de la relación medios-fin (Mittel-Zweck-Relation). Véase la crítica hecha a este modo de pensamiento

De aquí se desprende la gravedad del giro dado por Husserl hacia la inmanencia. Su intento —frente a la defección de Descartes, que anuló, a su juicio, su genial hallazgo del cogito por haberse entregado a consideraciones de carácter no puramente eidético, sino causal-fáctico— (267), consiste en encarnar el tipo de *filósofo de la objetividad pura,* la que se reduce a mera ob-jetividad. Para ello sitúa el *ser* verdadero de la realidad en su *sentido,* y éste lo hace radicar en la conciencia, bajo pretexto de que la diferencia entre apariencia y realidad radica exclusivamente en la facticidad, atributo considerado como algo accidental que viene a adherirse a la esencia ya constituida (268). De este modo, así como, entre los poetas, Luis de Góngora sólo estima como procedimiento poético la *trasmutación de la realidad,* Husserl sólo rubrica como filosófica la captación de las múltiples *significaciones* que subyacen en el ser. *Los problemas de realización y de génesis quedan desplazados del mundo de lo esencial.* "No se le podía ni ocurrir —escribe Lauer— que estas concrecciones efectivas pudiesen pertenecer a esta esencia, que la esencia del pensamiento y del ser pudiesen exigir una historia para revelarse: Husserl se forjaría más bien por sí mismo un ideal, y juzgaría después la historia según estuviese o no de acuerdo con este ideal" (269).

---

por J. Pieper en *Wahrheit der Dinge* (Kösel Verlag, München, 1951, página 61 y ss.) y Hengstenberg (o. cit., p. 85).

(267) Hume, por otra parte, después de criticar —acertadamente, según Husserl— la teoría ingenua de la causalidad, fue víctima de un prejuicio sensualista, y no llegó a comprender el verdadero sentido de la "objetividad trascendental" (Cf. Lauer: *La phénoménologie de Husserl,* p. 268).

(268) Cf. Lauer, o. cit., pp. 3-4.

(269) O. cit., p. 5. Husserl, escribió Dilthey, es "un verdadero Platón que empieza por fijar en un concepto las cosas que cambian y se mueven, para añadir después al concepto fijo un concepto-suplementario, el de moverse (Fliessen) (Cit. por Lauer, o. cit., p. 6).

Esta orientación exclusivamente intelectualista responde a un acto positivo de elección: "Una cosa es cierta, escribe Husserl: jamás podría abandonar estos ámbitos de investigación (...). Hacerlo sería abandonarme a mi mismo (...). Desgraciadamente mi personalidad no podrá ser un todo acabado. No podrá lograr la unidad de una visión del mun-

De ahí la radical precariedad con que están tratadas las categorías que brotan del carácter ontológicamente profundo de los seres con intimidad: temporalidad interna, interioridad, horizonte, etc., y la reducción del problema de la objetividad a "la paradoja de una identidad siempre fluyente" (Lauer) (270). Nada ilógico, pues, que no logre Husserl vincular lo actual y lo "virtual", pues esta forma de unión se da en dos planos diversos que no acaba de distinguir adecuadamente, debido a su concepción univocista de la objetividad y la evidencia, que se reducen a un modo especial de presencia de lo ob-jetivo a la conciencia constitutiva (271).

Objetividad e intuición de lo profundo

Objetivar ofrece, pues, un doble sentido: uno de *reconocimiento* de la personalidad de los objetos; otro de *visión sineidética* de éstos, es decir, de *atención* a lo dado en sí mismo, para fundar "presencias fenoménicas". A mi juicio, la segunda acti-

---

do, la unidad de una forma orgánica libremente desarrollada, bella, natural (...). Por difícil que me sea renunciar al gozo de una unidad y una libertad armónicas en un desarrollo naturalmente bello, es menester que lo haga". Cit. por Lauer, o. cit., pp. 7-8. Nota e). Veánse en la obra de J. Oesterreicher (*Siete filósofos judíos encuentran a Cristo,* Aguilar. Madrid, 1961, pp. 99 y 11) valiosos testimonios acerca de la preocupación religiosa de Husserl. Por mi parte, tengo referencias, a través de H. Conrad-Martius, que en sus sesiones privadas de seminarios abordaba Husserl toda clase de temas. En sus obras publicadas se advierte, sin embargo, una decidida voluntad de racionalización. Pienso que tal vez responda a esto la demora en la publicación de los dos últimos tomos de su obra *Ideen.*

(270) O. cit., pp. 325-6. Recuérdese que el fin del análisis intencional es descubrir "las potencialidades implicadas en las actualidades de la conciencia" (Lauer, o. cit., p. 330), es decir, "llenar las intenciones vacías", lograr "presencias fenoménicas", "llevar las objetividades a su ser dado", a su donación en presencia (leibhaftige Gegenwart). "Lo objetivo como tal no es otra cosa que la unidad sintética de la intencionalidad actual y potencial, que pertenece a la subjetividad trascendental" (*Formale und transzendentale Logik,* p. 242).

(271) Cf. Lauer. O. cit., p. 29.

vidad se funda en la primera, pues *es la existencia de lo profundo* (lo supradiscursivo) *quien funda la posibilidad de este modo de presencia fundadora de evidencia.* Si se respecta la personalidad de los entes, pensar es *intuir;* de lo contrario, se reduce a *operar con signos,* género de manipulación intelectual que sólo sirve a una voluntad de poder. Como advirtió hace tiempo F. Ebner, el signo alude a algo intercambiable, mera unidad sin especificación. La prevalencia del signo indica una superfetación morbosa de la categoría de función (272). El lenguaje evoca, en cambio, un ser irrepetible, dotado de intimidad y profundidad. El odio al lenguaje traduce una aversión a la personalidad. No otra razón, sino el precario concepto de "identidad" llevó al Nominalismo a negar a los vocablos el carácter de palabra.

Es urgente hacerse cargo de que no hay más síntesis genuina, en lo tocante al conocimiento, que la que se funda en la unidad *entitativa* de los seres dotados de interioridad (Innen). No basta, pues, hablar de "intuición ejemplificadora", "espontaneidad pensante", "receptividad intuitiva", "percepción concomitante de la interioridad", etc., ya que estas expresiones quieren superar la limitación del formalismo kantiano sobre sus mismos supuestos, que se concretan en el nefasto esquema: materia y forma (273). *Si no es posible la captación inmediata y*

---

(272) Max Picard ha visto certeramente la correspondencia entre la reducción de la palabra a signo y la del hombre a número. "En el matrimonio las cosas son traidas ante el hombre para que éste las ponga nombre: 'El horno, ah, el horno', dice la mujer, y empieza a calentar ante el calor de la palabra de ella. Aquí los nombres no son meros rótulos de identidad o signos para clasificar; el nombre y la cosa son lo mismo" (*Die unerschütterliche Ehe,* Erlenbach-Zürich, Rentsch, 1942, páginas 22-23). "La reducción del hombre a número muerto, ésta es la última degradación. Si hay atrevimiento para confinar al hombre en la estrechez de unos cuantos números, no pasará mucho tiempo antes de que se le encierre en un campo de concentración" (*Hitler in uns selbst.* Erlenbach-Zürich, Rentsch, 1946, pp. 135-139).

(273) Cf. Von Aster, o. cit., pp. 173-175. Es sabido que Husserl abandona la preocupación kantiana de relacionar lo apriori y lo aposteriolidad. Pero las categorías que moviliza siguen en estrecha dependencia de la actitud criticista.

sinóptica de lo profundo, la actividad disolvente de Hume es todo menos ilógica, y pretender conferir unidad al conocimiento a través de un puñado de *conceptos* estratégicamente elásticos, como mundo, horizonte, naturaleza, "limes", etc., no es sino enredarse en las mallas de la teoría de la constitución. En definitiva, sólo mediante un estudio de la flexibilidad *ontológica* de lo real profundo, se puede entender esa co-presencia de las realidades que fundan la unidad de los datos objetivos (274).

Los formalistas, al desconocer la intuición analéctica de lo profundo, suelen acudir a la libertad en busca de la unidad indispensable al conocer, sin duda por hacer radicar la unidad en una *voluntad de identificación* (275). Libertad indica orden, dominio del caos, poder de síntesis creadora, capacidad de configuración. La voluntad postula lo idéntico, para romper el conjuro de lo presente fugaz. La percepción es *voluntad de perduración,* y, por tanto, recuerdo y anticipo. Lo grave radica en que si este poder de perspectiva no se ancla en la intuición de lo profundo, se propende a interpretar la perduración como mera *legalidad racional* (Gesetzlichkeit).

Husserl entrevé la profunda vinculación que existe entre los conceptos de experiencia, evidencia, presencia, identidad y objetividad (276). Si la presencia se basa en la identidad del objeto que se presenta, la experiencia implica una cierta capacidad de identificación, que, según Husserl, sólo es posible mediante un "complejo sintético" de experiencias. La falta de intuición de lo profundo le impide ver en el singular la raíz de la unidad, y para explicar la posibilidad de que infinidad de intenciones converjan hacia un mismo objeto de modo sintético debe acudir al poder unificante de la temporalidad, la capacidad indefinida de repetición de unas mismas experiencias evidentes. Toda vivencia debe estar orlada, pues, de un horizonte de potencialidades. La percepción interna, por ejemplo, sólo es una actividad plenamente objetivante si lleva adjunta una sín-

---

(274) Cf. A. Metzger: *Freiheit und Tod,* pp. 87, 89, 158.

(275) Metzger, o. cit., p. 102.

(276) Véase, por ejemplo, *Cartesianische Meditationen,* pp. 48 y ss. *Formale und transzendentale Logik,* p. 212.

tesis de reconocimiento. "La percepción interna, en tanto que captación de un objeto en sí mismo, no vale para nosotros sino por el hecho de que se considera posible recordarla y repetirla a voluntad" (277).

Observe el lector las diversas fases del proceso de disolución de la unidad que funda el conocimiento. En principio se la sitúa en el universal, frente a la dispersión (zertreute Mannigfaltigkeit) de los singulares. Y el universal es interpretado como lo "repetible". Respecto a la percepción interna la objetividad se funda en el proceso de identificación que la repetibilidad de las experiencias relativas a un mismo objeto hace posible. Por lo que toca a la experiencia externa no existe la mera posibilidad de visión sineidética. Por eso escribe Husserl en *Cartesianische Meditationen* (278): "Las evidencias tienen todavía otro modo, mucho más complejo, de remitir respecto a un objeto a infinidad de evidencias." En la experiencia externa, el objeto se da de modo inevitablemente unilateral (279). De ahí que, en cuanto evidencia singular, la experiencia no pueda revelar el objeto en toda su riqueza, y deba acudir al horizonte de anticipaciones "todavía no cumplidas" (unerfüllte), que toda evidencia implica. Imperfecta en cuanto singular, la experiencia logra su perfección a través de una serie sintética de experiencias concordantes. Husserl lamenta que no se haya prestado la debida atención al interés que encierra para el problema de la evidencia la relación de concordancia que media entre la simple "intención" y la "plenificación" o "cumplimiento" (Erfüllung) (280).

El concepto de "concreto" y el de "cosa" tienen, pues, en

---

(277) *Formale und transzendentale Logik*, 2.ª sección, cap. I. *El Psicologismo y la fundación trascendental de la Lógica.*

(278) Cf., pp. 51-2.

(279) Cf. *Erfahrung und Urteil*, p. 12.

(280) Cf. *Formale und transzendentale Logik*, p. 220. Como indica el autor, ya en *Logische Untersuchungen* se trata este problema; pero sólo mediante el concepto de "horizonte de intencionalidad" introducido en *Ideen* logrará la debida clarificación. Véase, por ejemplo, *Ideen I*, Ed. Ricoeur, p. 138, y *Cartesianische Meditationen*, edición Strasser, pp. 55-6.

Fenomenología gran amplitud, pues todo objeto implica un contexto de recuerdos, potencialidades, anticipaciones, etc. Esta amplificación implica indudablemente un avance, pero *lo decisivo es precisar el carácter ontológico del horizonte de intencionalidad que acompaña a la percepción externa.* ¿Se trata de algo creado, puesto por el sujeto, o más bien de algo real-objetivo, que se revela al sujeto en una intuición concomitante? Husserl se limita a consignar que se trata de una "unidad intencional que no puede darse por principio sino como la unidad que liga los múltiples modos de aparecer" de la cosa (281). Por eso niega que haya un "instante privilegiado en el que manifiesten las cosas su presencia de modo total y definitivo" (282). Esta dificultad puede ser evitada distinguiendo, como hacían los romanos, dos modos de totalidad: la objetiva (*totus*) y la superobjetiva (*omnis*), y viéndolos como objeto posible de dos formas de percepción: la discursiva-puntual, y la intuitiva-sineidética. *De este modo se une en un mismo acto de conocimiento la inadecuación y la evidencia* —sin necesidad de reducir ésta a una "idea" kantiana, como hace Husserl—, y la evidencia que funda la presencia se diversifica según las distintas formas de unidad superobjetiva que ostentan los objetos de conocimiento.

No haber adivinado en cada ser un estrato de superobjetividad llevó a Husserl a regirse por los esquemas "fáctico-ideal", "real-irreal", abriendo con ello la vía de las reducciones y la constitución trascendental. De donde se sigue que, aun atribuyendo a cada objeto un modo de donación o evidencia específica, niegue la posibilidad de evidencia apodíctica respecto a las cosas espaciales (283), sobre la base de su prejuicio contra lo

---

(281) *Ideen I,* ed. Ricoeur, p. 138.

(282) Cf. Bachelard, o. cit., p. 170.

(283) Medite el lector el siguiente texto de *Erfahrung und Urteil*: "Toda clase de objetos tiene *su* modo de donación = evidencia, pero no respecto a todo tipo de objetos (por ejemplo, los objetos de experiencia externa ,las cosas espaciales) es posible una evidencia apodíctica" (p. 12). El problema de la evidencia decide la marcha del pensamiento de Husserl. Es motivo impulsor de sus mejores hallazgos y juez implacable que delata sus más graves yerros. Por eso advierte

fáctico y su convencimiento de la secundariedad de la existencia respecto a la esencia. El interés de Husserl se dirige en exclusiva el *modo de donación* de los diferentes objetos de conocimiento. Y esto explica que, a pesar de reconocer la superioridad de los objetos reales sobre los irreales por lo que toca a la existencia, los identifique en su condición de objetos trascendentes a la esfera inmanente de las vivencias, es decir, de posibles sustratos de predicaciones posibles (284). Dada la primacía que concede a la *donación en presencia,* consagra Husserl atención preferente a los objetos ideales, pues la temporalidad que puede individualizarlos "no les pertenece esencialmente" (285). "La variación de la donación de las cosas mismas como percepción y como recuerdo juega un papel muy diferente según se trate de objetividades reales o ideales... Todo recuerdo claro, explícito, que se refiere a una *species* ideal se transforma, por una simple modificación de actitud, posible por esencia, en una percepción, lo que está naturalmente excluido en el caso de objetos individuados temporalmente" (286).

Importa mucho señalar que Husserl reconoce que "aquello que constituye la identidad de los objetos de *experiencia externa* es más fácilmente accesible" (287) que lo que funda la identidad y, por tanto, la trascendencia de los objetos de *experencia interna.* Pero, al reducir el objeto a un polo de identidad que trasciende las vivencias particulares en las que se manifiesta, no hace hincapié en la *profundidad real* del objeto, sino en su mero poder de fundar unidad. De este modo, y puesto que tal polo de identidad no se da al principio de modo determinado y claro, sino que se va perfilando a través de una serie de experiencias concordantes, es fácil concluir que la donación evidente de la cosa es fruto de un proceso de constitución que *funda*

---

con frecuencia que la evidencia no es una noción evidente que se comprenda de por sí. Es la expresión de un arduo problema que exige profundo estudio. Cf. o. cit., p. 10.

(284) *Formale und transzendentale Logik,* pp. 230 y ss.

(285) *Ibid.*

(286) Ibid.

(287) Ibid.

el objeto de experiencia. Pero como, por otra parte, a pesar de ser inmanente a cada una de las vivencias, el polo de identidad las trasciende merced a su unicidad e identidad, ha de ser declarado trascendente e irreal (irreel). *Objetividad viene a significar así trascendencia respecto a cada una de las vivencias en que un objeto se revela*: concepto de trascendencia meramente funcional que hace posible la antinomia de una *objetividad inmanente. Trascendencia es, pues, la objetividad entendida como mero polo de identidad de las diferentes percepciones.*

Huelga advertir que esta concepción abre ancha vía al constructivismo. En su afán de radicalidad, Husserl llega a denunciar el carácter *mundano* (weltlich) de la lógica formal —que presupone la existencia de un mundo *real*—, y postula que sea puesta fuera de juego (ausgeschaltet) mediante la reducción fenomenológica. Su prevención contra lo real no le permite advertir que la correlación dinámica que se da entre el ob-jeto y la conciencia es profundamente *ontológica.*

Husserl califica su método de "idealismo fenomenológico" para distinguirlo del Criticismo kantiano y del Idealismo psicologista. Frente a todo sistema de simplificación violenta del objeto-de-conocimiento, el fundador de la Fenomenología quiere destacar en ésta su aceptación de tantos modos de evidencia y de experiencia como regiones diversas hay de existentes.

Esta amplificación metodológica es un logro innegable de la Fenomenología, que nos insta a preguntar por qué esta orientación de pensamiento, procediendo en gran parte de la admiración que su fundador sentía hacia Hume, haya derivado hacia posiciones que el lector se ha apresurado a interpretar como idealistas. A mi juicio, *el método fenomenológico comparte con idealistas y empiristas lo que a éstos hace en extremo semejantes: la incapacidad para intuir lo profundo de modo experiencial* (288). En el fondo, pues, la técnica de las "reducciones" no

---

(288) El mismo Husserl subraya en diversos lugares el parentesco del Idealismo y el Empirismo. Véase, por ejemplo, *Ideen I*, ed. Ricoeur, página 199 y todo el cap. *Psicologismo* de *Formale und transzendentale Logik.*

es sino una precaria versión del pensamiento analéctico visto por quien desconoce lo superobjetivo.

Ingenuidad de lo inmediato

Por el prejuicio típicamente moderno de que todo lo inmediato es a-crítico, Husserl califica de "anónima" la actividad de conciencia absorta en sus "realizaciones", y postula un análisis "genético" de las intenciones en que éstas se inspiran. El método trascendental debe explicar teleológicamente el sentido y la legitimación de las "anticipaciones" del conocimiento inmediato, de la "Logik-geradehin" (289). Esta explicación significará la "plenificación (Erfüllung) activa" de las anticipaciones del conocimiento inmediato.

Es mérito de Husserl haber subrayado el carácter fundante de lo profundo, que denomina "irreal", y no haber cedido a la ilusión de que la búsqueda del "fundamento" es una tarea de clarificación *secundaria.* Pero el desconocimiento de la intuición analéctica de lo profundo lo lleva a explicar este problema por vía de constitución (290). Sin embargo, el concepto de "constitución *pasiva*" que moviliza indica que no se trata aquí de informar una materia *ciega,* ni de crear algo *ex nihilo,* sino de elevar lo existente a un plano de *autenticidad.*

Para salvar el riesgo del Psicologismo, Husserl quiere evitar la "ingenuidad" (Naivität) de lo inmediato, considerando toda intuición concomitante de lo profundo como un "presupuesto" injustificado que debe ser sometido a una crítica trascendental. Mucho interesaría en este punto descubrir la razón por la que se califica de "ingenuo" a lo inmediato, aun cuando cumpla éste una "exigencia original" (291). A mi entender, esta búsqueda del fundamento en la retracción trascendental procede de lo que podríamos llamar "pensamiento en vacío". Si se afir-

---

(289) Cf. *Formale und transzendentale Logik,* Sección 2.ª, cap. II: *Cuestiones iniciales de la problemática de la Lógica trascendental.*

(290) Ibid.

(291) Cf. *Formale und transzendentale Logik.* Sección 2.ª, cap. III. Cf. S. Bachelard, o. cit., p. 191.

ma que el sustrato representado simbólicamente por el sujeto del juicio *S es p* es pensado como *una cosa cualquiera,* en general, "algo vacío que se puede llenar arbitrariamente" (292), no hay modo de fundamentar la unidad e identidad del juicio, por la dificultad de explicar la posibilidad de aplicación de lo general a lo individual (293).

Este problema mueve a Husserl a dar primacía al concepto de experiencia *au sens fort,* entendida como la evidencia en que se da lo individual. La Lógica formal no quiere reducirse a un mero juego de pensamientos vacíos, sino ofrecer la posibilidad de aplicación a elementos concretos (Sachhaltigkeiten). Es sintomático que en la Sección segunda, capítulo IV, de *Formale und transzendentale Logik,* muestre Husserl singular interés por los análisis "genéticos", es decir, por el estudio del proceso *real* de constitución de la evidencia. Las cosas se dan en sí mismas ("selbst da", "leibhaft da") (294), pero esto no indica que estén desde el principio acabadas, perfectamente terminadas y conclusas; su unidad es fruto de un proceso de donación por vía de presencia a la mirada sineidética del sujeto. "El análisis intencional no debe reducirse a un análisis estático, debe ser un análisis genético, si quiere ser un análisis fenomenológico perfecto" (295). De ahí la revaloración del juicio de experiencia. "En la génesis intencional el juicio no evidente remite al juicio evidente (...), y más originalmente todavía al juicio de experiencia" (296). Pero, ¿en *qué consiste la experiencia para Husserl?*

Los expositores suelen lamentar la imprecisión con que está tratado este punto decisivo. La experiencia es definida como una relación directa a los objetos individuales. Pero, *¿a qué clase de objetos?* No haber dado respuesta adecuada a esta pregunta es, a mi juicio, la causa de la precariedad del estudio husserliano acerca del juicio. Por no ahondar en la profundidad

---

(292) *Erfahrung und Urteil,* p. 19.
(293) Ibid., p. 20. Cf. Bachelard, o. cit., pp. 204-5.
(294) Idem, p. 12.
(295) Cf. Bachelard, o. cit., p. 209.
(296) Idem, p. 211.

entitativa de lo singular, debe acudir al concepto de *belief* (Hume), para anclar el juicio en la experiencia de realidad. De ahí su interés por ampliar el concepto de juicio hacia el ámbito de la experiencia ante-predicativa, que se esfuerza por entender de modo activo, como una forma primaria de "atención" (Aufmerksamkeit) (297). La atención es un fenómeno de constitución activa de unidad "sintáctica" (298), que ya no es fruto exclusivo del juicio predicativo, como había escrito en *Logische Untersuchungen* (299).

Ahora bien, *¿en qué se funda ese poder unificante de la atención?* A mi entender, no en el mero hecho de ser considerada como una actividad previa a la escisión predicativa de sujeto-objeto, sino en la fuerza de ser o *densidad entitativa* del objeto intendido, pues la experiencia de lo real se da a través de un "conocimiento por fe" (300) de lo profundo. De donde se infiere que *no hace falta retrotraerse a un estadio ante-predicativo para hallar la tierra firme de la unidad, ya que ésta se revela analécticamente al hilo del conocimiento discursivo.* Pero esto exige evitar la identificación del juicio predicativo y el conocimiento discursivo.

A esta luz se comprende la actitud de Husserl ante el concepto de *belief*. En *Formale und transzendentale Logik* afirma que el juicio tomado en su acepción amplia (es decir, vinculado a la experiencia antepredicativa) "viene caracterizado por el concepto humeano de belief", y en *Erfahrung und Urteil* (301) advierte que no debe ser confundido con éste. En el primer caso, Husserl pensaba en la ampliación de la actividad judicativa que implica este ambiguo concepto. En el segundo, quería tan sólo evitar el riesgo de que se aplique a su idea amplia de juicio el

---

(297) *Erfahrung und Urteil*, pp. 61-62.

(298) *Formale und transzendentale Logik*, p. 286.

(299) Cf. *Investigación 6.ª*. Véase acerca de toda esta cuestión *Erfahrung und Urteil*. I Abschnitt, *Die vorprädikative (rezeptive) Erfahrung*, pp. 231-375.

(300) Entiéndase esta expresión en el sentido preciso en que la usa A. Brunner en su obra *Erkenntnis und Glaube*.

(301) O. cit., p. 63.

carácter de pasividad que encierra el concepto de *belief*, reducido por el empirista Hume a un mero *dato* de la sensibilidad interna.

La Fenomenología, ansiosa de constituirse en "Ciencia rigurosa", ansía certezas concretas. Pero al constatar que de lo concreto no puede haber certeza apodíctica, por no ofrecerse en visión exhaustiva, debe reconocer el carácter presuntivo de la presencia que funda la evidencia de tales entes concretos, y con ello abandona el terreno del conocimiento riguroso para adentrarse en el de la "fe". Husserl se percata de que la intuición desborda el conocimiento por perfiles. Pero entiende este desbordamiento de modo *lineal, horizontal, unívoco,* y de ahí su impotencia para coordinar ambos modos de conocimiento, que sólo jerárquica y dialécticamente (es decir, analécticamente) son integrables. Si la intuición desborda toda percepción *concreta perspectivista,* no parece posible lograr una certeza *absoluta* de lo *concreto,* que debe fundarse en una presencia rigurosa y no en una presencia presuntiva. Si se entendiese, en cambio, esta presuntividad de modo jerárquico, se advertiría que *es precisamente la intuición no perspectivista la que funda las certezas concretas,* por cuanto la presencia, origen de certeza, proviene de realidades superobjetivas, que desbordan el espacio y el tiempo.

Estudiado el fenómeno del conocimiento como algo analéctico, integrado por dos planos jerárquicamente distintos, se echa fácilmente de ver que el hombre está presente en todo momento a un círculo mayor de realidad que el alcanzado directamente por su percepción sensible. Al distinguir Heidegger la presencia y lo que está presente, indica haber advertido que la presencia es fundada por las realidades superobjetivas, que no se dan por perfiles. De ahí que "lo que se nos ofrece sobrepase siempre aquello que se percibe directamente" (302). Afloran en esta frase los dos estratos que componen el fenómeno complejo del conocimiento. Su dialéctica queda afirmada al in-

---

(302) Waehlens, *Phénoménologie et vérité*. P. U. P. París, 1953, página 49.

dicar que la presencia y lo que se presenta son distintos, pero inseparables.

Lo grave es que Husserl, por desconocer el campo de lo superobjetivo, moviliza la categoría de *mundo,* con lo cual, por parte del sujeto, se impone la categoría de *fe,* de peligrosa ascendencia empirista. La reconocida dependencia de Hume nos confirma en la opinión de que la teoría husserliana de la fe se funda en un concepto precario de la realidad, o más exactamente, en el desconocimiento de la profundidad de lo real. Cierto que Husserl se esfuerza por dar a la fe un valor muy positivo, por intender un objeto-de-conocimiento que, por tratarse de algo *super*objetivo, no puede ser *objeto* de conocimiento. Pero no cae en la cuenta de que este conocimiento por fe se basa en la intuición de lo profundo, del estrato superobjetivo de los seres concretos, cuyo alcance ontológico supera los cálculos miopes del pensamiento empirista (303). De ahí el carácter eminentemente *positivo* (no *pasivo* como quiere Husserl) (304) de la fe, que no antecede al conocimiento intencional concreto, sino que lo desborda y posibilita al hilo de su constitución y actuación. Insistamos en que lo apriori no tiene significación temporal, sino jerárquica.

(303 Al no reparar en que esta desproporción entre lo que se tiene ante los ojos y lo que de hecho se percibe es debida a la condición analéctica, es decir, a la riqueza entitativa de los entes concretos, se afirma que el nivel en que se da la *presencia* es el *mundo.* Y por tratarse de una realidad inasible (un-handgreiflich), se piensa que no hay conocimiento posible de ella, acudiendo a la vaga noción, aparentemente menos comprometedora, de *fe,* que implica certeza necesaria, pero que no puede ser "enteramente reductible a un saber propiamente dicho y explícito" (Waehlens, o. cit., p. 50).

(304) Por un prejuicio nefasto piensa Husserl que el primer contacto fundamental con la realidad se da en un estadio *preintencional* y funda una firmeza *pasiva.* Se pretende dar a lo antecedente, en sentido cronológico o local, un carácter primario en sentido jerárquico. Y esto, que en ciertas ramas inferiores de la cultura podría tener algún sentido, se opone diametralmente a la verdad en las formas superiores del ser.

Juicio, mundo y horizonte

Por no ahondar en la profundidad de lo individual, tampoco logra Husserl precisar debidamente la relación entre *juicio, mundo* y *horizonte*. Toda experiencia de una cosa individual tiene un horizonte interno, pues siempre resta algo que desborda lo que se ha captado de hecho en un momento dado de la experiencia (305). A su vez, todo ente singular está inmerso en un horizonte externo de co-objetos. Ambos horizontes forman el mundo de la experiencia, que funda la actividad del conocimiento. Una teoría verdaderamente crítica del conocimiento deberá fundarse en este subsuelo de la experiencia. Pero ¿cuál es su vía de acceso? Aquí resalta la fragilidad de la posición husserliana, falta de una teoría sólida de la intuición.

En efecto. "El retorno al mundo de la experiencia, afirma, es la vuelta al mundo de la vida (Lebenswelt), el mundo en el que vivimos desde siempre y que es el punto de partida (Boden) de toda actividad cognoscitiva y toda determinación científica" (306). Pero al haber de precisar qué se entiende por "mundo de la vida", se acoge Husserl una vez más a un concepto desarraigado de pureza, y afirma que el mundo en que vive el hombre, tomado en su pureza original, previamente a toda actividad intelectual, no coincide con el mundo que de hecho vive, que implica la capa de idealizaciones, el "vestido de ideas" (Ideenkleid) (307), que le ha superpuesto la Ciencia Moderna (308). El logro de la experiencia pura exige la "reducción" (309) de este velo de símbolos e idealizaciones, que ha formado ya como un solo cuerpo con ella, hasta el punto de parecernos algo completamente "natural" (310). Claro está que

---

(305) Cf. *Erfahrung und Urteil,* p. 28. II, parágrafo 20.

(306) O. cit., p. 38.

(307) O. cit., p. 46.

(308) O. cit., p. 39 y ss. Sobre este tema versa la obra de Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*

(309) O. cit., p. 40.

(310) O. cit., p. 57.

esta "reducción" no debe ser entendida como una anulación, sino un metódico prescindir o desconectar (ausschalten) la atención de ello, pues, como advierte taxativamente en *Erfahrung und Urteil* (311) la "experiencia receptiva" y la "espontaneidad predicativa" están "estrechamente vinculadas". "Con la captación receptiva van inmediatamente unidos el conocimiento y la puesta en forma predicativa, y si desde el punto de vista genético se los considera aparte como pertenecientes a dos niveles diferentes, de hecho en una conciencia concreta se dan entremezclados e inseparables" (312).

Sin embargo, a mi juicio ni siquiera en el aspecto genético se debe separar de este modo la vertiente receptiva y la predicativa. Pues las "idealizaciones" no son, en el fondo, algo arbitrario que reviste y vela la realidad original, sino modos más o menos afortunados de intuición de la realidad profunda que no deben ser dados sencillamente de lado, sino asumidos creadoramente con un espíritu de incondicionada fidelidad a lo real.

De lo dicho se desprende que la vuelta de Husserl a lo original no es vuelta a lo profundo en el pleno sentido del vocablo sino a un más allá funcional, impuesto por su exigencia de radicalidad. Lo cual explica que en los análisis genéticos de *Formale und transzendentale Logik* haya introducido una nueva acepción de "sentido" (Sinn) sobre la base de la unidad posible del contenido de juicio. Todo juicio, afirma, remite intencionalmente a una experiencia de lo individual y, por tanto, dado el horizonte que todo objeto singular implica, a un "mundo de individuos" (313).

Esta vinculación de juicio y experiencia indica un cierto giro hacia el realismo. Pero es justo denunciar, frente a reacciones excesivamente optimistas, que ni siquiera ahora concede Husserl a las categorías fundamentales de su pensamiento la pro-

---

(311) O. cit., p. 239-240.

(312) Adviértase, con Fink, que no trata Husserl de anular la Ciencia, sino de fundamentarla, cobrar conciencia del subsuelo en que se apoya. Cf. *Das Problem der Phänomenologie E. Husserls*, en *Revue Int. de Philosophie*, núm. 2, Janvier, 1939, p. 246.

(313) *Erfahrung und Urteil*, pp. 36-7.

fundidad ontológica que les compete. El mundo —afirma— es el horizonte de todos los sustratos posibles de juicio. Pero ¿qué es horizonte? La actitud de Husserl frente a la realidad del mundo (314) indica que se trata de un recurso necesario para dotar al juicio de unidad, pero no de una alusión a la profundidad de lo real. "La presuposición de un mundo posible tiene la misma importancia crítica que la presuposición del mundo real. Desde el punto de vista crítico lo que importa en la relación al mundo real es que sea una relación a lo que tiene la forma esencial de mundo" (315). De ahí la crítica hecha a Descartes por su infidelidad al modo de filosofar radicalmente crítico que había iniciado (316). Descartes —afirma Husserl— realizó "el gran giro sobre sí mismo, que correctamente llevado a cabo conduce a la subjetividad trascendental", pero "falseó el sentido propiamente trascendental del *ego* que había descubierto" (317). Hay en Descartes una "aberración realista" que falsea su trascendentalismo. El yo y la vida-del-yo (Ich-leben) son todavía una "parcela del mundo" (318), una realidad natural, "un momento de la exterioridad" (319), que contrasta con la "pura interioridad del ego sometido a una reducción trascendental".

Advertimos en la discusión de este problema los defectos consiguientes al uso inconsiderado de categorías tan decisivas como "exterior", "trascendencia", "inmanencia", "apriori", "inmediatez", etc. (320), abuso que sólo será adecuadamente neutralizado mediante una teoría analéctica de las realidades profundas. Pues aun siendo innegable que se debe evitar la ab-

---

(314) O. cit., p. 36.

(315) Cf. Bachelard, o. cit., p. 229. Los subrayados son míos. En *Formale und transzendentale Logik* se advierte el uso alterno de las expresiones: "El mundo *realmente existente*" y "mundo *posible*".

(136) Cf. *Ideen I,* parágr. 31; Cartesianische Meditationen, parágrafos 8 y 15.

(317) *Cartesianische Meditationen,* p. 16.

(318) *Formale und transzendentale Logik,* p. 306.

(319) Ibid.

(320) Véase en *Formale und transzendentale Logik* (p. 309), el párrafo acerca de la posibilidad de encontrar en la "inmanencia" del *ego* la justificación de la "objetividad" de lo "exterior".

sorción en el estudio del *objeto* de pensamiento ("Denkgebilde", "pensée pensée"), que Husserl reprocha a la Lógica tradicional, a fin de consagrarse al análisis de la *teleología inmanente* al pensar ("pensée pensante"), el ejemplo de Husserl nos hace sospechar que no basta para ello poner al desnudo la "actividad subjetiva constituyente", *antes hay que investigar la parte esencial que corresponde al objeto en la dinámica del conocimiento*. Acierta Husserl al exigir que se supere la ingenuidad ("Naïvität) de la actitud "natural". Pero yerra al "poner entre paréntesis" el mundo de lo *real, fundamento de todo posible estudio genético*. La crítica, en efecto, debe dar plenitud a las "intenciones vacías", y corroborar y clasificar las anticipaciones, retenciones, etc., que son el horizonte esencial de toda intencionalidad. "Los 'halos' u 'horizontes', escribe Husserl, son potencialidades trazadas previamente" (321). Todo consiste, sin embargo, en saber si estas virtualidades son o no *reales,* es decir, entidades dotadas de poder entelequial de configuración, al modo como las entiende H. E. Hengstenberg (322).

La actitud de Husserl frente a lo real viene decidida por su punto de partida "egológico". Los textos siguientes lo prueban plenamente:

> "Bedenken Sie die ungeheure Bedeutung dieser Bemerkung, nachdem wir uns auf den egologischen Boden gestellt haben. Wir sehen auf diesem letzten Standpunkt, dass für uns Dasein und So-sein in Wirklichkeit und Wahrheit keinen anderen Sinn hat als Sein aus der Möglichkeit sich ausweisender Bewährung; aber auch, dass diese Bewährungswege und ihre Zugänglichkeit zu mir als transzendentaler Subjektivität selbst gehören und nur als das einen Sinn haben. *Wahrhaft Seiendes,* ob Reales oder Ideales, hat also Bedeutung nur als ein besonderes Korrelat meiner eigenen Intentionalität, der aktuellen und der potentiell vorgezeichneten. Freilich nicht eines vereinzelten cogito" (323).

---

(321) *Cartesianische Meditationen,* p. 39.
(322) Cf. obras citadas.
(323) *Cartesianische Meditationen,* p. 23.

Que esta retracción frente al ser está motivada por la falta de una intuición analéctica resalta en el parágrafo 8 de la primera "Meditación Cartesiana": "Como filósofos que meditan de un modo radical, no tenemos de momento ni una ciencia válida para nosotros, ni un mundo existente para nosotros (...). Los otros hombres y los animales son para mí meros datos experienciales (Erfahrungsgegebenheiten) adquiridos *merced a* la experiencia sensorial de sus cuerpos corpóreos (körperlichen Leiber), de cuya validez, siendo cuestionable, no me es lícito hacer uso. Con los otros pierdo también naturalmente todas las estructuras (Gebilde) sociales y culturales. En una palabra, no sólo la naturaleza corpórea, sino todo el ámbito vital (Lebensumwelt) concreto es para mí, más que existente (seiend), un fenómeno-de-ser (Seinsphänomen)" (324). Como hace notar Roman Ingarden en las notas del "Beilage" (325), no precisa Husserl el sentido de la partícula "vermöge", "merced a", que hemos subrayado en el texto, y cuya recta comprensión decide la posibilidad de la intuición analéctica.

Es cierto asimismo (326) que el método filosófico ha de ser fiel a la realidad y como tal descriptivo, conforme a un modo de descripción no *empírico,* sino *puro,* pues la Filosofía no es ciencia de hechos, sino ciencia apriórica de esencias. Pero resta determinar algo decisivo, a saber, *si esta pureza indica inmanencia o más bien profundidad y trascendencia de visión.*

La experiencia actual nos confirma en la consoladora idea de que el pensamiento que se deja fecundar por la realidad profunda, lejos de encallar en el objetivismo, posee la elasticidad necesaria para dar al conocimiento la radicalidad y firmeza que en vano intenta conferirle el Ego trascendental. Contra las pretensiones desmedidas de todo violento extremismo, hoy vemos que el pensamiento sólo recobra su necesario equilibrio a través del estudio analéctico de los entes profundos. Poderosa intuición muestra Husserl al consignar que se ne-

---

(324) O. cit., pp. 58-9.
(325) O. cit., p. 207.
(326) Cf. Husserl, *Cartesianische Meditationen,* p. 23.

cesita "perder el mundo por la epojé para volver a ganarlo en una autorreflexión universal" (327). Pero ésta no puede lograrse a través de una "intersubjetividad trascendental" entendida como el "conjunto de *mónadas*" (328), sino en el ámbito comunitario abierto por múltiples fenómenos de "encuentro", realizados por personas libres que se pierden en la donación del diálogo para ganarse en la plenitud de la comunidad. El "Noli foras ire", de San Agustín, con que cierra Husserl las "Pariser Vorträge", debe ser, pues, sometido a una radical revisión.

---

(327) *Cartesianische Meditationen*, p. 39.
(328) Ibid., pp. 38-39. El subrayado es mío.

CAPITULO VII

HACIA UNA TEORIA INTEGRAL DE LO OBJETIVO

1.—El culto a lo objetivo. Irrupción del Existencialismo

En la Filosofía moderna se da, evidentemente, una psicosis de "objetividad", es decir —hablando en términos de momento imprecisos—, un afán patológico de seguridad, certeza, rigor y dominio. Uno de los máximos representantes del pensamiento europeo de la primera mitad de siglo, Edmund Husserl, se impuso la tarea de hacer de la Filosofía una *Ciencia rigurosa,* bajo un lema de absoluta fidelidad a "las cosas mismas". El profesor titular de la primera cátedra de la Universidad alemana, N. Hartmann, introdujo en la investigación filosófica, a través de ingentes tratados cuidadosamente escritos, un estilo de serena objetividad ("Sachlichkeit"). En la postguerra del año 1918 se impuso en Centroeuropa, como un ideal, el "Ethos de la nueva objetividad" y se volvió a Bach, al clavecín, a la poesía de Stephan George.

Mas he aquí que un grupo de fenomenólogos, ex combatientes, y buenos lectores unos de Kierkegaard y Nietzsche y otros de Pascal y Malebranche, hacen de lo existencial y del odiado singular una bandera frente a lo objetivo-universal. ¿Es extraño que un grave desasosiego haya conmovido los fundamentos del pensar europeo? El nuevo movimiento, motejado muy contra su voluntad con el nombre de "Existencialismo", consagra lo *in-objetivo* como *objeto* de la Filosofía. Sus corifeos tienen la inspiración de Kierkegaard, lo hayan leído o no, pero escri-

ben obras de largo aliento, de corte clásico y riguroso. Un impulso vital casi romántico se alía desconcertantemente con un cultivo casi morboso de la sutileza especulativa. ¿Se trata de un retorno al Irracionalismo, como reacción al Racionalismo que hizo crisis en la primera de las grandes guerras? Así lo juzgaron expeditivamente quienes más obligados estaban a advertir el aliento creador del nuevo estilo de pensar (1).

Lo que faltó en unos y en otros, pensadores existenciales y críticos, fue la serenidad necesaria para entrever la condición eminentemente positiva de lo in-objetivo, que inspiraba, en el fondo, consciente o inconscientemente, la crítica del conocimiento objetivista. El Existencialismo no es, como hemos visto, sino un movimiento para superar el objetivismo, estilo de pensar que no hace ni puede hacer justicia al tipo de seres que hizo vibrar la inspiración de Kierkegaard y de todos quienes, a su ejemplo, supieron entrar en comunión con el misterio de la vida personal. De lo que se trataba era de conferir al concepto de experiencia la amplitud necesaria para dar cumplida razón de las realidades existenciales, tomadas, no en sí mismas, sino como ejemplo excepcional de realidad (2).

Si, como hemos probado, los pensadores existenciales rechazan con toda energía y claridad la interpretación *antropologista* de sus investigaciones existenciales, resulta incomprensible que sigan los críticos insistiendo en las viejas acusaciones sin recoger la invitación al diálogo hecha por los interesados. El Existencialismo quiere hallar una vía concreta de acceso al ser; por eso fija la atención en los entes que no son "objetos" ("Gegenstände") por trascender las condiciones empíricas de mensura-

---

(1) Merleau-Ponty, por ejemplo, estima que la actitud de Husserl es más fiel a la realidad que la de Scheler, con sus "esencias alógicas", y la de Heidegger, con su "être-au-monde". Cf. *Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie,* p. 54.

(2) El "pensador existencial debe ser comprendido por oposición al pensador abstracto cuyo pensamiento se despliega sobre el terreno del pensamiento puro sin ocuparse de las necesidades o predisposiciones de su ser propio (...). El tema de este pensamiento es el individuo en lo que tiene de único" (Marcel: *L'homme problematique,* p. 127-8).

bilidad, perceptibilidad sensorial, etc., y en su profundidad ontológica adivina una universalidad intensiva que puede dar lugar a una Ontología concreta (3). Leídos, entre líneas, los textos existenciales se advierte que esa extraña categoría de "inobjetivo" se identifica en gran parte con la no menos enigmática de "irracional", vocablo que, a merced de su ambigüedad, acogió en su seno intencional todas las realidades desplazadas por el pensamiento racionalista. Como indica acertadamente Carlo Arata (4), el movimiento irracionalista no es, en gran parte, sino la reacción de los ámbitos más nobles del ser, el personal sobre todo, ante el despojo operado por un estilo de pensar inadecuado a la riqueza y complejidad de lo real. Por razonos bien conocidas, y en las que Marcel suele insistir, se identificó por una parte lo *objetivo* y lo *racional* (lo claro a una razón cartesiana), y por otra, lo *no-objetivo* y lo *irracional* (lo oscuro a una razón analítica, reductora). De este modo, la "razón ampliada" de que habla nerleau-Ponty será la que entienda como supra-racional la realidad que calificó de irracional la razón racionalista.

El proceso seguido por el Existencialismo es revelador. En principio consagró su esfuerzo a exaltar las realidades in-objetivas y delatar la insuficiencia metodológica del método objetivista. (Heidegger estudia el "Dasein" (5), Jaspers analiza la "Existenz" (6), Marcel anota asombrado en su diario la revelación de la persona humana (7). Pero a partir aproximadamente de 1935, el problema obsesionante lo constituye el logro de una Lógica existencial. ¿Puede pensarse lo no-objetivo? ¿Es reductible lo inobjetivo a formas mentales?

Estamos, pues, en el polo opuesto al pretendido Nihilismo que se reprochó a los debeladores del objetivismo en uso. Este equívoco fue provocado por el desconocimiento del verdadero

---

(3) Cf. Dondeyne: *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* pp. 80-82.

(4) *Lineamenti di un Ontologismo Personalistico,* Marzorati, Milano, 1954.

(5) Cf. *Sein und Zeit.*

(6) Cf. *Philosophie,* III vol.

(7) Cf. *Journal Métaphysique,* 2.ª parte.

estatuto ontológico de lo no-objetivo, que, al ser entendido como meramente in-objetivo, dejó a los críticos del objetivismo a medio camino entre la objetividad positivista y la superobjetividad analéctica, dando una primera impresión de desarraigo.

La mejor prueba de la exactitud de esta interpretación la facilita el hecho de que a medida que los pensadores existenciales fueron precisando el modo de ser de lo "inobjetivo", sus ataques se mitigaron hasta la conciliación, de corte analéctico, que se advierte en las obras más recientes.

A partir de 1935 toma el pensamiento de *Jaspers* un nuevo giro, caracterizado por una preocupación fundamentalmente lógica. Lejos de derivar hacia una Filosofía de lo "inefable", como pudiera esperarse de ser cierta la acusación de irracionalismo, Jaspers moviliza sus extraordinarios recursos dialécticos para hacer posible una Lógica de lo existencial. Por eso, subraya con toda firmeza la dialéctica de los objetivo-inobjetivo (8).

En la obra de *Marcel* se advierte una clara evolución, correspondiente a la clarificación progresiva de las realidades superobjetivas. Desde su estudio: *Objectivité et existence* del *Journal Métaphysique,* hasta *Les hommes contra l'humain* media un proceso de comprensión del carácter expresivo de la realidad. No se trata de una ruptura con la posición primera, sino de un progreso en el conocimiento de las realidades cuya aparente oposición no es, para un observador penetrante, sino índice de una complementariedad profunda, rigurosamente misteriosa, pero no por ello menos llena de luz. Nada extraño que acentúe cada vez con más energía la importancia del estudio de las estructuras, esencias, etc. (9).

A este respecto, el equilibrio de autores de espíritu jerárquico, como *Ebner, Haecker, Guardini, Przywara, Peter Wust,* es altamente sintomático. En la secular disputa, específicamente germánica, entre forma y contenido, *Guardini* media con su método enantiológico, inspirado directamente en el estudio de las realidades vitales, ontológicamente muy nobles. Forma y con-

---

(8) Cf. *Vernunft und Existenz. Der philosophische Glaube. Von der Wahrheit.*

(9) Cf. Daniel Christoff: *Recherche de la liberté.* P. U. F. París. 1957.

tenido (Form-Fülle), concepto e intuición (Begriff-Intuition) deben complementarse. Se habla de "Gegensätzlichkeit", de "Polarität", etc., para indicar lo que de modo más riguroso se llama hoy "estructura expresiva" de lo real (10). Desarraigado de lo superobjetivo —entendido en todo su alcance ontológico—, lo objetivo se reduce a caricatura.

Conviene hacer la historia de la crítica del objetivismo a esta luz, como preparación a la teoría expresivo-analéctica de lo objetivo. Pues este criterio nos dará amplitud de perspectiva para juzgar la rectitud de los diversos sentidos que se ha dado a la categoría de objetividad, y de los que urge hacer un rápido, pero minucioso elenco, para evitar los equívocos y las extrapolaciones que llevaron al pensamiento europeo al borde del caos. La importancia de este estudio es hoy día extraordinaria, por cuanto compromete los esquemas que polarizan la problemática actual: racional-irracional, discursivo-intuitivo, móvil-permanente. Los problemas planteados por el relativismo histórico acerca de la intuición de las realidades supradiscursivas, la sustancialidad de las realidades constitutivamente móviles, etcétera, deciden su solución en ese nudo de realidad o punto crucial que significa el binomio objetivo-superobjetivo.

2.—Diversos sentidos de lo objetivo (11).

a) Por *objetivo* suele entenderse en amplios sectores del pensamiento actual lo ob-jetivo (gegen-ständlich, ob-jectif), lo que está enfrente (gegen-über) y, por ser una realidad distinta del sujeto y hallarse a distancia, puede ser conocido por éste de modo *espectacular* (12).

b) *Objetivo* es lo mensurable, lo localizable en el espacio y en el tiempo (das Vorhandene, das Handgreifliche) y, de consi-

---

(10) Véanse las obras citadas de F. Ebner, Th. Haecker, E. Cassirer, R. Guardini, E. Przywara, P. Wust, E. Nicol, etc.

(11) Véase el parágrafo 7 del cap. IV.

(12) Cf. Prini: *Gabriel Marcel e la metodología dell'inverificabile*, páginas 11 y 12.

guiente, lo universalmente verificable por cualquiera. Al ser temporal-discursivo, lo objetivo es representable (vorstellbar) (13).

c) Para un pensamiento de corte cientificista, *lo objetivo* se confunde, por tanto, con *lo real*. Lo que cuenta es un saber de exactitud universalmente controlable, independientemente de toda condición personal. Objetiva es la realidad que puede ser objeto de un "sujeto en general" (Subjekt überhaupt) (14), por ser constatable, punto por punto, con un tipo de experiencia causal, mecánica, discursiva, como se detecta un fallo en un motor (15).

d) Por ser *cualitativamente* amorfo, *lo objetivo* es *cuantitativamente* reductible a elementos unívocos, reduciéndose, de consiguiente a lo inventariable (Marcel), lo que puede ser dominado mediante una técnica adecuada, por ser problematizable (16), es decir, susceptible de un estudio analítico. De lo objetivo se puede obtener un conocimiento exacto.

e) Lo *objetivo* se opone a lo jerárquico, lo analéctico, lo cualitativamente irreductible, lo "sprunghaft" (Jaspers). Es unívoco y, por tanto, no flexible (souple), por falta de capacidad creadora, que proviene del poder ontológico de constitución —que a su vez implica superioridad jerárquica—, y esta falta de libertad entitativa, que es capacidad de adaptación, se manifiesta como violencia. De lo objetivo brota el poder de coacción externa, por ser indiscreto y avasallador. Lo objetivo es el objeto de estudio de la Ciencia puesta al servicio de una política de opresión.

---

(13) Cf. Grassi. *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften.*

(14) Lo objetivo es "válido para toda conciencia dotada de condiciones de percepción análogas a las nuestras". Marcel: *Journal Métaphysique,* pp. 20-22.

(15) Véase el ejemplo del acto de homicidio en A. Dondeyne. O. cit., p. 71.

(16) Cf. Peccorini, o. cit., p. 17. Acerca del concepto de problema (Gegen-wurf), véase Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik.*

Así como lo superobjetivo es constitutivamente discreto y tiende a pasar desapercibido, lo objetivo se impone como única especie de realidad en el mundo asediado por la voluntad de poder (Wille zur Macht) (17).

f) Al ser unívoco, *lo objetivo* es fuente de dilemas, antinomias y paradojas (18).

g) *Objetivo* se destaca en oposición a "existencial" (19), cuya densidad ontológica, en su versión externa de libertad, es entendida por un pensamiento ahito de certezas como ambigüedad y falta de firmeza.

El concepto de objetividad procede de la Ciencia (20), y ésta funda su marcha de conquista de la realidad en el conocimiento impersonal: lo objetivo se reduce a lo "cósico" (dinghaft) (21), a procesos en tercera persona (22), fácil presa de un conocimiento universalista y causal, expresable en fórmulas y leyes. Por eso el conocimiento objetivista cierra el acceso a las realidades cualitativamente superiores, al convertirlas por egoismo en un "système pour moi" (Marcel) (23).

h) *Lo objetivo* puede, en consecuencia, ser entendido como una cosa, es decir, algo susceptible de posesión (24), de trasmisión e intercambio (25), de conocimiento superficialmente universal.

---

(17) Sobre este aspecto insiste preferentemente A. Brunner.

(18) Cf. Prini. O. cit. Las antinomias y dilemas mediocres son fruto de un pensamiento sensible a la diversidad y ciego para la unidad que procede de la distinción jerárquica. Es ésta una realidad sutil que sólo se revela a una visión humilde. La actitud espectacular es "una forma de concupiscencia" (Marcel: *Etre et avoir*, p. 26).

(19) Cf. Buytendijk: *El dolor*, p. 212.

(20) Cf. Grassi, o. cit., p. 53.

(21) O. cit., p. 402.

(22) Merleau-Ponty: *Phenomenologie de la perception*, p. 231.

(23) *Etre et avoir*, p. 185.

(24) Cf. *Journal Métaphysique*, p. 301-3; *Etre et avoir*: *Phénomenologie de l'avoir*.

(25) De ahí la importancia que adquirió en los existencialistas la Fenomenología del propio cuerpo. "El cuerpo lo soy, no lo tengo" (Marcel: *Journal Métaphysique*, 2.ª parte).

La actitud objetivista concede primacia al universal como *medio de dominio,* y desplaza lo singular por lo que tiene de personal e irreductible, merced a una técnica de abstracción inspirada en un ethos de poder (26). De ahí su empeño en cegar las fuentes de lo que podríamos llamar "universalidad intensiva", expresión lógica de la amplitud de lo ontológicamente profundo (27).

i) Frente a la elasticidad creadora de lo existencial, *lo objetivo* aparece como algo fijo, rígidamente inmutable. "Das Festwerden der Objektivität ist die Vernichtung der Existenz" (Jaspers) (28). La objetividad es "la esclerosis de la existencia" (Marcel) (29). De ahí el horror de quienes dirigen su atención a lo ontológicamente móvil ante lo objetivo, que es considerado como objeto de mera representación (Vorstellung) del pensamiento espectacular, que sólo capta aspectos, perfiles o escorzos de la realidad, no el conjunto irreductible de los seres con intimidad. La Filosofía objetivista a lo Hegel inaugura, según Jaspers, la traición de la existencia (30) a favor de la objetividad del saber y de la razón.

Objetivo es lo cerrado, lo redondo, lo completo y satisfecho; lo que carece de movilidad, riesgo y movilidad creadora. Por eso advierte Jaspers que si quiere la filosofía evitar el racionalismo

---

(26) Lo que se capta por intuición, decía Schleiermacher, no es susceptible de prueba, porque, al no ser objetivable ni objeto de representación, no entra en el ámbito de lo causal.

(27) Es aleccionador al respecto contrastar las dispares actitudes de dos colaboradores de un congreso tomista: *Jacques Croteau,* y *Louis Ricard.* Según el uno rechazar el pensamiento objetivo es renunciar al conocimiento universal o racional. La universalidad, para el segundo, proviene de la fuerza de ser de ciertas realidades concretas superiores, con las que debe el hombre sostener una relación de un "tono ontológico" singular. Cf. *Sapientia Aquinatis,* pp. 431 y 555.

(28) *Philosophie II,* p. 347.

(29) Tómese este vocabo —traducción directa del alemán "Existenz"— en el sentido técnico en que lo emplea Jaspers.

(30) Cf. *Philosophie I,* p. 103, y *Descartes und die Philosophie,* W. de Gruyter Verlag, Berlín, 1937, p. 14.

agostador, no debe convertirse en una "doctrina del conjunto del ser en unidad objetiva" (31).

Si lo objetivo es homogéneo, unívocamente cuantificable, mensurable, reductible a elementos carentes de sentido y cualificación, lo inobjetivable es incognoscible ("unwisbar"), inasible ("ungreifbar"). "El ser de la existencia no es una categoría objetiva" (32). "Existencia es aquello que yo puedo ser, pero no ver o saber" (33). "Mi existencia propia y la existencia ajena no pueden ser para mí un mero objeto" (34).

En el fondo de estas declaraciones está operante la contraposición de lo *singular-irreductible* y *lo universal,* lo susceptible de generalización. Lo objetivo es una mera realización particular de una esencia general; lo existencial es una realidad única: un "Einzelner". El esclarecimiento de la existencia no puede ser, por consiguiente, sino incomunicable: "Existenzerhellung wird Sprache des Einzelnen zum Einzelnen" (35). Si en oposición a la rigidez de lo objetivo, "la existencia" es amorfa —falta de estructura—, individual, libre, inefable, ¿puede hacer presa en ella un conocimiento racional? Si el objeto de la especulación filosófica es la "existencia posible", por su apertura no-objetiva, la Filosofía debe expresarse de modo *indirecto,* situando a cada interlocutor en presencia de lo no-objetivable (36). La irreductibilidad de la existencia exige y funda a la vez un modo específico de comunicación. Posee la Filosofía, observa Jaspers, un modo de universalidad distinta de la científica, pues en ella se trata de la transferibilidad de verdades personales, irreductibles y riquísimas de contenido existencial, plenas de intimidad, pero comunicables por la efusividad propia del espíritu (37).

---

(31) *Existenzphilosophie,* W. de Gruyter Verlag, Berlín, 1938, p. 12.

(32) *Philosophie II,* p. 22.

(33) O. cit., II, p. 16.

(34) O. cit., I, p. 147.

(35) O. cit., I, p. 31, II, p. 203.

(36) Lehmann: *Die deusche Philosophie der Gegenwart,* A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1943, p. 47. Waehlens, o. cit., p. 308.

(37) Ahondando en este concepto de comunicabilidad y en la noción de profundidad existencial que implica, se podría decidir la disputa acerca de la condición "existencial" o "existentiva" de la Filosofía de

j) Al oponerse a lo "existencial", lo cualificado e irreductible, y dirigirse a lo universalmente verificable, lo *objetivo* se erige en portaestandarte de un ethos de "objetividad", que fue en los últimos treinta años símbolo de buen gusto y seriedad intelectual.

El conocimiento de lo existencial —o dicho con más amplitud, de las realidades con intimidad—, exige el *compromiso* de la voluntad y despierta en el sentimiento la *emoción* que suscita el acto de trascender. Nada extraño que, al considerar este concurso de voluntad y sentimiento como algo espúreo, se interpretase la sobriedad y superficialidad del conocimiento objetivista como índice de pureza y autenticidad. De *pureza,* por excluir la intervención de elementos extraños al carácter especulativo del conocimiento racional. *De autenticidad,* por oponerse a la prevalencia de lo "subjetivo" y ser fiel a lo real. Si no quiere renunciar a la prestigiada "Sachlichkeit", el intelecto debe reducir su alcance a lo "objetivo", lo mensurable y representable, lo universalmente válido y verificable. El que quiera conservar la riqueza de lo real debe hacerlo al precio del carácter científico de su pensamiento. De ahí las peligrosas evasiones al sentimiento que han tenido lugar en disciplinas consagradas, como el Arte y la Religión, al estudio de las realidades cuya intimidad ontológica convierte en no-objetivas.

k) Por esta vía de pretendida "depuración" se llegó a identificar lo objetivo con lo frío e inexpresivo, es decir, lo que no suscita *emoción,* por carecer de esa dimensión de *profundidad existencial* que llamamos *valor*. El sentimiento espiritual entra en vibración ante el asombro que produce el acto de trascender, el salto de lo empírico a lo supraempírico, a los valores que se expresan y encarnan en los seres. Reducir lo objetivo a lo inexpresivo, es recluir en la *terra incógnita* de lo no-objetivo (para

---

la existencia. A ello dirige sus pasos la llamada *Ontologia concreta.* Cf. Waehlens, o. cit., p. 309. Jaspers se esfuerza en estructurar la Lógica de lo existencial, propia de nuestro tiempo (Cf. Pareyson, *Esistenza e persona*), para desmentir el pretendido carácter intimista de su Filosofía (Cf. Jaspers: *Existenzphilosophie*).

un positivista lo *no-real,* lo no cognoscible de modo universalmente válido) todo el ámbito insospechadamente rico de las realidades valiosas (38).

Por haber exagerado los intuicionistas la parte que corresponde a la afectividad en la captación de los valores, o dicho en general, de las realidades profundas, no fue difícil a los pensadores proclives al Positivismo calificar a la intuición de "Schwärmgeisterei", "éxtasis afectivo del alma", "embriaguez sentimental", etc. (39), con lo cual la verdadera objetividad vino a ser considerada como fruto exclusivo de la "frialdad del espíritu" (40).

De ahí la prevalencia del entendimiento (Verstand) sobre la razón (Vernunft). Para los objetivistas, "el entendimiento es el único guía seguro del espíritu por tender de suyo a la sobriedad, a la repulsa de toda embriaguez dionisíaca del alma" (41). La objetividad, la autenticidad del pensamiento brota de una actitud serena, exenta de todo pathos frente al mundo de los valores, científicamente *distanciada* de lo que exalta la subjetividad. El conocimiento científico debe ser "espectacular", mantenerse a distancia (42). "El objetivismo presupone que la ra-

---

(38) Cf. P. Wust: *Die Dialektik des Geistes,* p. 607. Según los objetivistas, lo objetivo sólo se revela a quien esté alejado de todo sentimiento axiológico.

(39) Véase P. Wust, o. cit., p. 601 y 606.

(40) Téngase en cuenta el uso y el abuso que suele hacer la literatura filosófica alemana de la contraposición entre "Geist" y "Seele". Como es sabido, el Vitalismo desencadenó una tendenciosa campaña contra el poder del espíritu por su pretendido signo anti-vitalista. La expresión más exabrupta de esta corriente se halla en las obras de L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele,* y A. Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Cf. Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche,* D. und Humblot Verlag, 1920. München.

(41) Véase la acertada crítica realizada por Peter Wust, o. cit., página 606-7.

(42) Ganaría en perspectiva el lector, si contrastase este modo de pensar con la actitud equilibrada de los pensadores personalistas actuales, según los cuales la carga afectiva de la intuición de lo profundo no saca de madre la corriente especulativa del "frío intelecto", sino que potencia su intensidad. Lejos de borrar límites a la actividad especulativa, por nostalgia romántica de infinito (Schwärmerei), la emo-

zón capta la esencia de la realidad desde un punto de vista *externo* a la realidad misma" (43). Pero *desde fuera* sólo es accesible una realidad si lo que se percibe es *puesto* por el sujeto cognoscente. El irracionalismo se opuso a esta vía abierta al desarraigo racionalista, subrayando la idea de que el conocimiento es una especie de vinculación, que vence con amor la distancia que engendra el afán de dominio intelectual. El vitalismo, por su parte, recurrió a una unión infraespiritual, anterior a la división de sujeto-objeto que se considera necesario superar (44).

El pensamiento objetivista sólo se entiende por dentro si se lo ve impulsado por una mentalidad empirista que se mueve en cauces discursivos, en absoluta sumisión a las condiciones empíricas de espacio y tiempo. De aquí se derivan todas las interpretaciones de lo objetivo. Lo grave es que para explicar el conocimiento con las categorías empírico-espaciales de *interno-*

---

ción de lo trascendente y la voluntad de fidelidad a lo irreductible que implica el conocimiento de lo profundo no hacen sino abrir el conocimiento especulativo a un nuevo ámbito de ser. Bien es cierto que la intuición, cuando penetra en la trascendencia, implica un determinado grado de "entusiasmo". Pero aquí no significa éste un descenso a la indiferenciación vital, sino el gozo de la implantación en el ámbito de lo superobjetivo, en que no rigen felizmente las vallas del espacio y del tiempo. Las categorías de *distancia* y *profundidad,* que tan decisivo papel juegan en estos problemas, serán debidamente clarificadas cuando se realice un estudio categorial del ente superobjetivo. Entonces quedarán al desnudo los escamoteos operados tendenciosamente con ellas por el pensamiento objetivista. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 234.

(43) Cf. Pareyson, o. cit., p. 215.

(44) Como hemos dicho de lo "profundo", lo "interno" no alude a localización espacial alguna, sino a un poder entelequial de estructuración. "No hay distinciones absolutas más que en lo elemental" (Marcel, *Journal Métaphysique,* p. 105). Lo objetivo florece en clima de distancia, a impulsos de un conocimiento "espectacular", que se mueve operando distinciones en el complejo de lo real. De ahí que la teoría objetivista del conocimiento se acoja de ordinario a ejemplos tomados del ámbito de las realidades *artificiales,* en las que está a flor de piel la distinción de materia y forma, y tiene aplicación inequívoca el principio de causalidad. Este flanco abierto a la obsesión analítica del intelecto hace de lo *objetivo* el *objeto* por excelencia de la Ciencia de lo verificable.

externo, hay que reducir el objeto a estructuras racionales, y éstas a un producto del sujeto, poniendo con ello las bases para la absolutización de la razón. Si la escisión sujeto-objeto es resuelta a favor del sujeto, la razón no puede tener otro objeto que ella misma (45).

De ahí que la superación del objetivismo no sea posible sino con un método analéctico que haga justicia a ambos términos, sujeto y objeto, planteando el problema del conocimiento a un nivel en el que la oposición antinómica se trueca en tensión jerárquica, y la *distancia de perspectiva* no aleja a sujeto y objeto, antes los vincula en una unidad superior (46). En virtud

---

(45) Marcel (*Journal Métaphysique,* pp. 74-5) pone en relación la actitud objetivista con una noción superficial del universal, y ésta con una concepción mecanicista del pensamiento. Si éste opera a modo de un mecanismo, se impone el método analítico que permite esquematizar en forma en cierto modo *espacial* ese *mecanismo generador* que es el pensamiento. La noción kantiana de "sintético a priori" tiene el mérito de destacar la existencia de un elemento extraño en el mecanismo racional: es lo que viene dado *de fuera,* lo que hay de materia, de novedad. Por eso no consintió Marcel nunca, ni en los primeros momentos indecisos del *Journal Métaphysique,* en absorber totalmente *lo dado* en el conocimiento, antes subrayó siempre los caracteres de contingencia y subjetividad de la experiencia concreta y personal, que desmienten el monismo de una razón que actuase sola, al modo de un mecanismo que puesto en marcha sigue el camino que le dicta una ley inmanente (O. cit., pp. 75-2). Frente a ello, Marcel reconoció en todo momento la necesidad de fecundar el espíritu con la realidad exterior: "La exterioridad es un momento de la vida espiritual" (O. cit., pp. 103-7). Acerca de la Dialéctica entre los esquemas *Bild-Bildung* y *Begegnung-Bewahrung,* decisiva para la fundamentación científica de la Pedagogía, puede verse la polémica suscitada por la obra de R. Guardini *Grundlegung der Bildungslehre.* Cf. Romano Guardini und O. F. Bollnow: *Begegnung und Bildung,* Werkbund Verlag, Würzburg, 1956; H. Döpp-Vorwald: *Romano Guardinis Grundlegung der Bildungslehre (Zeitschrift für Pädagogik,* 1957, Jahrg. 4, pp. 228 y ss.); Wolfgang Klafki: *Pädagogisch-dilektische oder anthropologisch-existenzphilosophische Grundlegung der Erziehungswissenshaft?,* en l. cit., 1958, Jahrg. 4. pp. 353 y ss. H. Beck. *Dialektik oder Analogie als Bestimungprinzip der Pädagogik? (Betrachtung über R. Guardinis dialektische Phänomenologie)* en *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik.* Heft 2, 1960.

(46) La evolución sufrida por Marcel respecto a las categorías de

del principio de inmanencia, piensa el objetivismo que el sujeto no conoce sino sus propias representaciones, de modo que por muy intensamente que crea conocer el objeto siempre le será éste *exterior y extraño.* Este carácter de extrañeza de la exterioridad, no el realismo de los objetos de conocimiento, es lo que impugna Marcel (47).

Es sorprendente advertir el influjo que ha ejercido sobre el pensamiento contemporáneo esta errónea identificación de exterioridad y extrañeza, distancia de perspectiva y distancia de alejamiento. *Objetivar es interpretado instintivamente como alejar, distanciar, romper amarras con el humus que sostiene y alimenta la vida intelectual del hombre.* De ahí el problema de la Lógica existencial: "¿Se puede pensar lo inobjetivo?" Todavía en el Marcel de *Du Refus à l'invocation* se advierte la influencia de este equívoco (48).

e) La oposición de lo objetivo a lo subjetivo es entendida por los objetivistas como expresión de realismo, de autenticidad. Es de advertir que lo subjetivo adquirió un matiz peyorativo de evasión de lo real al amparo del equívoco provocado por los dos significados del vocablo objetivo, que equivale en casos a "real" y en casos a "no-subjetivo". Lo cual puede inducir fácilmente a pensar que lo subjetivo no es objetivo en el sentido de real: confusión que vicia la historia entera del pensamiento moderno.

De aquí arranca la polémica estética acerca del equilibrio de *forma* y *contenido* (Form-Fülle). Si el sentimiento es algo irreal, se dice, debe ser desplazado del Arte, por inauténtico, por falta de calidad y peso ontológico. Hoy día se empieza a tener, sin embargo, una sensibilidad más despierta para adivinar la fuerza de ser de las realidades que aparecen como irreales si

---

inmediatez, distancia, etc., a lo largo del proceso espiritual descrito en el primer *Journal Métaphysique,* puede facilitar abundantes ejemplos de la estrecha relación que media entre el conocimiento objetivista y el empírico-discursivista. La "exterioridad" plantea a Marcel renovados problemas (Cf. *Journal Métaphysique,* pp. 104-105)

(47) Cf. Bagot: *Connaissance et amour,* pp. 128-9.

(48) Cf., p. 144.

se toma lo ontológicamente inferior como módulo de realidad. Por eso se piensa que, de ser auténtico el sentimiento, es un fenómeno tan natural y objetivo como la composición más quintaesenciada y "objetiva" de Hindemith. Al acusar a los compositores clásicos de formalistas, olvidó Debussy la esencial objetividad del sentimiento humano de las formas. No tiene el concierto tres tiempos y la sinfonía cuatro por virtud de una arbitrariedad formalista. El empleo creadoramente flexible de determinadas formas es más un descubrimiento que una norma "subjetiva" autoimpuesta caprichosamente por el compositor. De hecho, vistas las cosas con profundidad, la actividad subjetiva del artista es más un diálogo que un monólogo. Lo confirman valiosos testimonios de genios como Beethoven y Mozart que sentían el trance creador como una *tensión de diálogo,* en que se veían como impulsados por la lógica interna de cada obra. Es el secreto de la inspiración. *El hombre vive y crea en distensión*: ley de vida que traduce al plano humano la solidaridad universal en el amor.

Los clásicos sentían agudamente la limitación de las formas, pero las respetaban, por entenderlas como medios de expresión que *canalizan* y *potencian* el poder expresivo del sentimiento artístico. Si se tratase, como pretendía Debussy, de moldes rígidos, camisas de fuerza que coartan desde fuera la vitalidad artística, nuestro primer deber sería desatar las aguas. Pero, por fortuna, la obsesión de la vitalidad sin cauces dejó, hace tiempo, de torturarnos. Y ya son muchos los pensadores que propugnan una actitud de equilibrio, de contenida "sobrietas", que es, en el mundo, fuente inexhausta de fecundidad creadora.

3.—Ideal del conocimiento objetivista

Leyendo entre líneas las obras de tendencia objetivista se advierte, como inspiración común, el afán de llegar a un "sistema de la experiencia como haz de correlaciones físico-matemáticas" (49), en que la experiencia no sea sino el "tête à tête"

(49) Cf. M. Merleau-Ponty: *Phen. de la perception,* pp. 402-3.

de la conciencia *desnuda* y el sistema de correlaciones objetivas que ella piensa" (50). El pensador objetivista sólo reposa intelectualmente cuando se siente como *sujeto anónimo* ante un entramado de *relaciones impersonales*. El mundo objetivista viene definido por la hipertrofia sin límites de la función cognoscitiva a expensas de la profundidad de las "cosas exteriores" y, a la postre, del mismo sujeto cognoscente. Es el reinado universal y absoluto del conocimiento "espectacular", de la claridad sin mitigaciones, que agosta, con su pretensión analista, el contenido de misterio del ser (51).

El pensador objetivista teme, desprecia y odia lo constitutivamente ambiguo, pues su ambición aspira a que todo ser le venga dado, como el círculo al geómetra, por *ley de constitución*. No la realidad en su intimidad ontológica irreductible es lo que prende su atención, sino la fórmula constitutiva de la realidad en general. *El ideal del objetivismo es hallar la ecuación del ser.*

De ahí la orientación que preside la selección que hace del objeto y método de conocimiento. Del ámbito inextinguible de lo real sólo atiende al estrato del ser meramente fáctico, no cualificado, y, por tanto, reductible, inventariable, verificable, susceptible de formulación analítica y de dominio. Desprecia como "oscuros", "irracionales" y "anticientíficos" los seres complejos irreductibles, cuya intimidad sólo se revela a un pensamiento que intensifique su capacidad intuitiva con el amor reverente de la piedad.

En cuanto al método no repara el objetivismo en atropellar los derechos de la analogía con todo género de extrapolaciones categoriales, porque *el afán de dominio intelectual sólo hace presa en lo unívoco*. Sobre este allanamiento inicial del campo de acción hace campear el primado del conocimiento discursivo: única actividad posible, pues la *intuición es privilegio de mentes jerárquicas*.

---

(50) Ibid.

(51) En la obra de U. Urs von Balthasar: *Wahrheit* se halla una viva descripción de este carácter agostador del pensamiento racionalista. Véase la versión que he dado de este pasaje en la pág. 159.

Nada extraño que, por la Lógica de los fenómenos espirituales, este despojo y homogeneización de lo real haya provocado en el pensamiento objetivista un radical *pesimismo,* del que no son sino parciales manifestaciones aquellas de sus características que hoy, más que nunca, suscitan una justificada alarma: el desarraigo, el distanciamiento y falta de compromiso personal, la superfectación de las técnicas de cálculo, la primacía de la categoría de función, etc.

4.—Precariedad del método objetivista

Si hubiésemos de precisar la fuente de donde arranca la insuficiencia metodológica del objetivismo, deberíamos señalar, decididamente, su concepto precario de la percepción, y, en general, de la experiencia. Basta reparar en la incapacidad de los objetivistas para abordar el estudio de los fenómenos vivientes (52). El concepto de "Blosse Mannigfaltigkeit" (Kant), aplicado a las impresiones sensibles, el de materia como "choque experimental" o "forma de exterioridad" (Brunschwicg), el de los sucesos del mundo como ensamblamiento sucesivo de propiedades generales (Lachelier) (53), etc., delatan un despojo previo de la realidad.

El Existencialismo y la Escuela de Friburgo intentaron subsanar el corto alcance del pensamiento objetivista, por medio, respectivamente, de la intuición de las realidades existenciales, y de la iluminación "apriórica" del ser (54). Que ambas corrientes apuntan al mismo fin, resalta, por ejemplo, en el estudio de Heidegger sobre Kant, y en el de Welte sobre Jaspers (55). Pero difieren en los medios, pues si los pensadores

---

(52) "... Für Kant die Frage nach 'belebten' Erscheinungen gar nicht möglich ist". Cf. E. Grassi-Th. von Uexküll, o. cit., p. 143.

(53) Cf. Merleau-Ponty: O. cit., pp. 402-5.

(54) Véanse sobre esto los agudos estudios de G. Siewerth y K. Rahner. Sobre Siewerth, Cf. Rüttimann: *Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition?,* Räber Verlag, Luzern, 1944.

(55) Cf. M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik.*

existenciales quieren acceder al ser a través de la percepción de los entes profundos, los partidarios de la Filosofía trascendental esperan del ser la elevación que falta al objeto de experiencia. De ese modo, el problema de los unos es *trascender;* y el de los otros *descender* a lo concreto. En ambos casos se lucha por un concepto amplio de experiencia que dé al hombre base adecuada para el despliegue de sus exigencias intelectuales.

5.—Prestigio de lo objetivo

Como hemos apuntado ya, el hombre probado de la postguerra encontró alivio en una actitud espiritual de serena contención y mesura. Por toda Europa se extendió el lema de la "Nueva objetividad". Al pathos romántico, a la exageración convulsa y a la falsedad se opuso un estilo sobrio y verista. Frente a los amanerados edificios de los años 70 y 80, resaltaba ahora la línea estilizada de las nuevas construcciones, en las que alienta un espíritu de armonía y de verdad. Se empezó a hablar de "Música pura", anatematizando en aras del nuevo espíritu cuanto significase sentimiento, pasión, ardor, pomposidad. La Música de Hindemith fue recibida como un mensaje. Todo bajo la consigna de la "Neue Sachlichkeit", que actuaba como un conjuro, que nadie osaba someter a revisión.

Pero ahora se impone insistir en la pregunta: *¿Qué significa el "ethos de objetividad"?* En la Historia del pensamiento contemporáneo advertimos al respecto dos líneas de interpretación, que es de la mayor importancia destacar.

A. *Actitud objetivista.*—Tendenciosamente, muchos círculos intelectuales se esforzaron por subrayar la vertiente crítica de la objetividad, para legitimar la injusta labor de poda que ve-

---

B. Welte: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie.* Alber Verlag, Freiburg-München, s. d.

nían realizando en el ámbito de lo real. Al amparo del carácter de buen gusto que ostenta la sencillez, por ejemplo en el decorado, los profetas del finitismo se arrogaron el derecho de dar el tono a la alta sociedad. La sencillez fue confundida con el despojo, y el desarraigo empezó a orlarse de prestigio, incluso en Estética, como si la precariedad alicorta de un esencialismo purista fuese índice de madurez y selección.

Este trastrocamiento de valores tomó cuerpo en el ambiente intelectual a través de la cortina de humo de un puñado de errores que urge delatar:

a) *Dar la primacía al modo de conocer sobre el objeto de conocimiento.*

Por una serie de circunstancias que el lector conoce, la exigencia de certeza se impuso en el pensamiento contemporáneo sobre la amplitud y profundidad del conocimiento. Una obsesión enfermiza de cautela, siempre creciente a partir de Descartes, limitó la capacidad humana de trascendencia, principio y fin, como es sabido, de la actividad filosófica. Nada extraño que el pensador, necesitado de seguridad y de certeza, se acogiese a lo empírico, susceptible de medida y de dominio: lo "objetivo" se impone en una sociedad afanosa de poder.

b) *Dividir los ámbitos culturales en compartimentos estancos.*

Por ser la atomización recurso fácil de dominio, se dio carta de ciudadanía a la escisión practicada en la realidad por necesidades metodológicas perentorias, bajo el pretexto de que la autonomía implica pureza de líneas y precisión. La interrelación es interpretada como intromisión y ambigüedad. Atentar, por tanto, contra las leyes específicas ("eigentümliche Gesetzmässigkeiten") de cada ámbito cultural es un procedimiento no objetivo (un sachlich) (56).

c) *Neutralizar los valores.*

Por carecer del sentido de la autonomía de los valores, se

---

(56) En el prólogo de la obra *Lebendiger Geist* critica Guardini certeramente esta tendencia.

los reduce a la condición de relaciones funcionales (57), conforme a una actitud banal, en que prolifera la categoría univocista de función, y el contenido valioso de los entes es reducido a un tejido gris de relaciones incualificadas. De ahí que se desconozca el sentido y justificación del carácter emotivo de la reacción humana frente a los entes valiosos. La vida intelectual se limita a captar friamente relaciones de sentido, y el sentimiento queda confinado en la *terra ignota* de lo vital irracional.

d) *Identificar lo real (lo no subjetivo) con lo a-personal.*

Por constituir un reducto inaccesible al análisis, lo personal desborda a ojos vistas lo meramente "objetivo". Y en consecuencia, aceptado este ámbito de realidades, el objetivismo hace crisis necesariamente como método integral de conocimiento. Nada más lógico que el empeño renovado del Positivismo por deshacerse de lo personal.

Basta para ello tomar como módulo de realidad el estrato de ser *material*: Con ello la libertad personal pasa a ser interpretada como índice de labilidad; se hipertrofia la importancia del entendimiento en la vida humana, y el ser personal queda, al fin, diluido en el mundo de lo ideal, que a un temperamento positivista no resulta difícil pensar como *irreal*. Lo real es lo material, lo que ofrece flanco a la garra del *homo faber*. Lo personal se evade por su condición misteriosa, que se revela sobre todo en el ambiguo fenómeno de la libertad. Frente a un público hipersensible a la exigencia de certeza es fácil recurso demagógico interpretar la libertad como capricho y confundir lo personal con lo *subjetivo*, en sentido de *arbitrario*.

e) *Valorar los bienes a-personales sobre los personales.*

Es ésta —como ha visto claramente Marcel (58)— la expresión más desabrida de una existencia montada sobre la categoría de función. El *rendimiento* prevalece sobre el ser de la

---

(57) Los autores alemanes suelen precisar esto diciendo que los valores son convertidos de 'Ziele" en "Zwecke".

(58) Cf. *Etre et Avoir; Les hommes contra l'humain.*

persona. El misterio es profanado por la tiranía del espíritu de cálculo. Se minusvalora y pospone los bienes que, por llevar en sí el sello del misterio, son irreductibles a algo distinto, simple y amorfo, y se resisten, por tanto, a cualquier intento de funcionalización. *El hombre se acoge a lo "objetivo" para trazar autónomamente una vida sin horizonte de misterio.*

B. *Actitud analéctica.*—Frente a este tendencioso afán del objetivismo de minusvalorar cuanto se opone a su ansia de autonomía, los pensadores de raigambre católica iniciaron decididamente y a buen ritmo una Fenomenología integral de las realidades superobjetivas, en la que se ensalza lo objetivo por razones *muy positivas* que delatan una concepción orgánica, analéctica del mismo. Su reacción ante los temas cuya versión objetivista acabamos de consignar es la siguiente:

a) La preocupación primordial del filósofo consiste en dotar de profundidad y amplitud al conocimiento, pues el tipo más valioso de certeza viene dado por la madurez del conocimiento *profundo.* El conocimiento es tanto más *exacto,* cuanto más *pobre* ontológicamente es su objeto. La seguridad intelectual no puede ser fruto de una elaboración mental arbitraria —"grübelndes Denken"—, sino de la densidad ontológica del objeto-de-conocimiento. *La objetividad es entendida aquí en una línea de fidelidad a los diversos estratos de ser.* Empieza a adivinarse que lo objetivo no puede contraponerse al "misterio ontológico" (Marcel), antes debe entrar con él en una vinculación analéctica.

Para Marcel, por ejemplo, lo objetivo es lo disperso, lo carente de intimidad ontológica. "¿A qué se reduce en este mundo puramente *objetivo* —se pregunta— el principio de *intimidad* (mi cuerpo), alrededor del cual se constituye la órbita existencial?" (59). Falto de irreductibilidad personal, lo objetivo se reduce a un caso de la especie, y es subsumible bajo conceptos generales y, por tanto, manipulable. Contra esta actividad mental que se reduce a mera manipulación de conceptos ("Begriffs-

(59) *Du Réfus a l'invocation,* p. 30. El subrayado es mío.

hantieren") dirigen sus dardos los pensadores existenciales, que frente a la superficialidad de N. Hartmann, para quien lo "trans-objetivo" se reduce a lo "Nichterscheinende" —lo no ob-jetivable y no-cognoscible— (60), tienen ante sus ojos un ámbito ontológico concreto, ajeno y, en parte, inasequible el análisis, pero familiar e incluso consustancial a la intuición.

b) La pretensión por parte de los distintos ámbitos culturales de una *autonomía total* se justifica, en principio, por los éxitos logrados hasta el momento merced a la depuración metodológica. Hoy estamos, sin embargo, a la suficiente distancia para ver que el atomismo metodológico lleva a la escisión y al caos. Cada ámbito cultural posee leyes propias, pero no "Eigenwertigkeit", es decir, no un valor absoluto y autónomo. El "ethos de objetividad" postula fidelidad a cada estrato de ser, pero en la entraña de éstos alienta una exigencia ineludible de vinculación mutua en una unidad superior y trascendente.

La división drástica *objetivo-inobjetivo* responde a la obsesión moderna por escindir la realidad siguiendo la línea marcada por los conceptos tomados con abusiva rigidez. De ahí la energía con que Marcel y Guardini, por ejemplo, denuncian el carácter analítico y disolvente de los conceptos (61), que responde al afán de vencer racionalísticamente el poder de irreductibilidad que confiere a cada estrato de ser la carga cualitativa que posee. De ahí esas divisiones artificiales: *civilización-cultura, sociedad-comunidad, individuo-persona, masa-élite,* tendenciosamente practicadas con objeto de disolver la dialéctica inmanente a la Creación.

En la polémica suscitada en torno a la individuación suelen ser tratados los conceptos de *todo* y *parte* de modo demagógicamente expeditivo, sin *abrirlos* internamente, por así decir, para mostrar su íntimo parentesco, sino apoyándose en las sugerencias mentales que provocan cuando se los piensa con los ojos entornados. No se olvide que lo característico del espíritu racionalista es utilizar los vocablos como armas de combate,

---

(60) Cf. *Grunzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* p. 201.

(61) Cf. *Der Gegensatz, Vom lebendigen Gott, Journal Métaphysique, Les hommes contre l'humain.*

mientras la actitud analéctica, de la que Pascal fue agregio cultivador, se esfuerza por convertir los conceptos en un "hogar de conciliación" —Heim des Friedens—, por aquello de que cada concepto es un centro de vida y, por tanto, de correlaciones múltiples, que brotan de lo que Claudel llamó "la co-naissance des choses" (62). El concepto, como el lenguaje, apunta a lo superobjetivo, que es fuente de unidad.

La polémica en torno a la "masa" va lastrada, asimismo, por el afán de desunir, de dramatizar a base de los contrastes provocados por una ideología alimentada de conceptos y no de realidades (63). *Pensar por contrastes es una de las taras del pensamiento moderno, que persigue más la espectacularidad que la eficacia.*

La relación de las partes con el todo debe ser sometida a una revisión especial respecto a cada estrato de ser, para evitar extrapolaciones. Entre el individuo y la especie, por ejemplo, se da, indudablemente, una relación de parte a todo. Pero, ¿qué clase de *parte* y que clase de *todo*? Hay que abordar decididamente este estudio, aunque tengamos que abandonar la vía de las ideas claras y distintas, y aventurarnos por la "senda recién abierta" (64) de la intuición analéctica.

No se olvide que hay una claridad específica en lo profundo, que colma el ansia de saber de quien sabe captar de golpe la unidad de lo complejo. Como sucede con una masa de violines bien acordados, de ordinario son más expresivos los conjuntos que los elementos integrantes, aunque su "claridad" sea menor, o quizá precisamente *por ello. La expresividad brota de la complementariedad de lo distinto, y de ahí el valor de la multiplicidad en armonía.* Considerar lo homogéneo como supe-

---

(62) Cf. *Art Poétique.*

(63) Cf. A. Brunner: *Erkenntnistheorie*: Cap. *Gegensatz,* pp. 172-6.

(64) Así podríamos traducir el vocablo "Holzweg" —usado por Heidegger— que, a la letra y muy expresivamente, significa: "camino de la leña", aludiendo a los senderos trazados para llegar a las partes de los bosques explotados en un momento dado. Al no conducir éstos a pueblo alguno, por morir en el bosque, se obtuvo el significado derivado de "camino falso". Pero aquí nos interesa conservar ese originario y fresco sentido de "senda recién abierta por vía de exploración y tanteo".

rior y más perfecto que lo dispar es pensamiento simplista. Una masa de violines es expresiva por no ser igual a un violín multiplicado por el número de violines del conjunto, y una comunidad encierra valores humanos específicos, porque cada uno de sus componentes es distinto del número total de éstos partido por sí mismo (65). Son los conjuntos realidades irreductibles, que se orlan automáticamente con un halo de irracionalidad si son estudiados con pretensión analítico-objetivista.

Es peligroso reducir los conjuntos a una masa informe, al amparo de su pretendido carácter "impersonal", porque, de hecho, se trata de entidades *supra*personales, entendiendo cuidadosamente el afijo *supra* de modo *analéctico* (66), que refleja la mutua relación constitutiva de persona y comunidad. Existe, naturalmente, el riesgo de "masificación", que es, según Marcel, la "necrosis" de la personalidad. Dejarse llevar de la inercia es una actitud que diluye la personalidad y, a la postre, la comunidad. Sin personas cabales, la comunidad se reduce a un montón (vocablo sintomáticamente infraespiritual) de células muertas, perdiendo poder estructural y cohesión, y quedando a merced de los agitadores políticos, que prolongan artificiosamente su existencia lanzándola a empellones a un fin determinado. Un conjunto de individuos sin personalidad sólo puede ser aunado *desde fuera,* a través de ideales más o menos artificiosos. Estas precarias entidades suelen lograr, en principio, espectaculares resultados, por cuanto lo infraespiritual suele ser drásticamente efectista, pero al fin abocan, ineludiblemente, a una estrepitosa y violenta disolución. El Individualismo provoca, paradójicamente, el Colectivismo, y éste la anarquía.

Otro motivo del afán moderno por escindir la realidad —conviene insistir en ello—, es el gusto de vitalistas y existencialis-

---

(65) Recuérdese la conocida expresión de la novela *El cero y el infinito*: "El hombre es igual a un millón de hombres partido por un millón."

(66) Este calificativo sugiere una idea de jerarquía y de dialéctica. Dependiente de los individuos, la comunidad, a su vez, los asume en una atmósfera nutricia de comunicación interpersonal. Se trata de una mutua relación jerárquicamente estructurada de dependencia.

tas por la descripción artística, que lleva al uso excesivo de metáforas (siempre peligrosas, por ser, en el fondo, una extrapolación de categorías), a la práctica del método de contrastes (esencialmente reacio al pensar analéctico), y al cultivo de la hermenéutica descriptiva (más propensa al análisis que a la sineidesis). Importa advertir al respecto que cuando Marcel atribuye a su Filosofía una "esencia musical", quiere indicar que sus diversos temas van surgiendo a impulsos y conforme al ritmo de la inspiración, sin más orden y sistema que el dictado por su dialéctica interna. Lo cual no indica que los diversos pensamientos queden dispersos en el tiempo, sino que viven y se mueven *libremente* en el ámbito (67) de esa obra de creación que es la Filosofía. Tal vez quiera con ello Marcel dar ejemplo de absoluta fidelidad al ritmo natural del pensamiento, y reaccionar contra el artificioso cultivo de la forma y la superfetación de la Lógica formalista que agostó la lozanía del conocer, y llevó, incluso en un país de tan fuerte tradición de seriedad en el filosofar como Alemania, a formas pretenciosas de expresión, que si han enardecido a unas cuantas generaciones, hoy día no provocan sino exasperación o, en casos, hilaridad.

c) La *emoción,* cuando es provocada por la presencia de lo profundo o trascendente, no sólo no adultera el conocimiento de la realidad, antes lo hace posible, pues la reflexión y el poder judicativo penden de la percepción de lo valioso. La captación de los valores va acompañada necesariamente del sentimiento de trascendencia que produce el reconocimiento de la intimidad de los demás seres.

La actitud del objetivismo respecto al sentimiento está inspirada por el desconocimiento del estatuto ontológico de los *sentimientos espirituales* (68). El amor, la nostalgia, la admiración, el asombro, etc., son actitudes llenas de sentido, cargadas de intencionalidad. *El sentimiento es el órgano de reacción ante*

---

(67) Cf. J. Cl. Piguet: *L'oeuvre de Philosophie,* Ed. Baconnier, Nauchächel, 1960.

(68) Cf. Haecker: *Metaphysik des Fühlens.* F. Heinèman: *Jenseits des Existentialismus.* Kohlhammer Verlag. Stuttgart, 1957.

lo superobjetivo. No se trata, en modo alguno, de una mera descarga vital. Es una respuesta con sentido a la llamada de lo profundo.

Hace notar D. von Hildebrand (69) que en los sentimientos alienta un tipo de racionalidad distinto. Pero no advierte que se trata de una reacción ante lo superobjetivo, que es *conocido* por el entendimiento, pero *re-conocido como irreductible* por la voluntad, y *sentido como trascendente* por el sentimiento.

Que los sentimientos no sean *causados* por el objeto obedece a la *superobjetividad* del objeto-de-sentimiento-espiritual y a la libertad de la esfera a que pertenecen dichos sentimientos. Entre lo superobjetivo y el espíritu no media relación de causalidad empírica. Lo cual confiere a los sentimientos libertad, pero no arbitrariedad, porque no son *causados*, sino *motivados*. Por ser libres, los sentimientos son racionales, y, al ser suscitados por el acto de trascender, son amplios, envolventes, difusos en el sentido más positivo del vocablo.

De ahí que, si se despoja al cosmos de *valores en sí* y se lo funcionaliza, los sentimientos carecen de objeto, se tornan "inobjetivos", y, por tanto, irreales e hijos del capricho subjetivo. Pero tal despojo es injusto. Y esto explica que el tan decantado "Positivismo heroico" (70) no lleve sino al pesimismo (71).

Como en los demás aspectos de la crítica del objetivismo, debemos acudir aquí a la intuición de lo superobjetivo. Si se piensa, en efecto, que los sentimientos responden a algo objetivo, se propende a verlos en relación *causal* con el objeto, siendo así rebajados al plano meramente vital. Considerados como reacciones libres ante realidades profundas, los sentimientos, sin perder su *difusividad* característica —análoga a la elasticidad ontológica de lo superobjetivo—, cobran firmeza ontológica y, por tanto, valor objetivo, dejando de ser meras excrecencias subjetivas. Precisar esa categoría de "difusividad" y

---

(69) O. cit., p. 86.

(70) K. Jaspers: *Max Weber, deusches Wesen im politischen Denken, im Forschen und im philosophieren*, Stalling Verlag, Oldenburg, 1932.

(71) Cf. mi Epílogo a *¿Qué es el hombre?*, de Th. Haecker.

las análogas de "ambigüedad", "elasticidad", etc., es una de las tareas más arduas y trascendentales del estudio categorial de lo superobjetivo.

d) Ese "escamoteo del espíritu" responde a la falta de sentido para lo super-objetivo, lo cualitativamente irreductible y profundo. La libertad es expresión de un modo de ser incomparablemente más firme, en el aspecto ontológico, que los entes inanimados. Tanto más fiel es, por tanto, a la realidad el ser libre, pues se adapta a ella no al nivel del *dominio,* sino al de la *comunión.*

El espíritu humano no se pliega con absoluta fidelidad a lo objetivo, lo desborda, para instalarse al nivel de lo profundo y hacer justicia, de este modo, a la condición analéctica del ser. Franz Marc, al refugiarse en el mundo animal en busca de objetividad, olvidaba que en principio sólo es *verdaderamente* objetivo quien *puede dejar de serlo.* El riesgo de la libertad es el precio a que compra el hombre el dominio sobre el entorno ("Umwelt") en que consiste la objetividad auténtica. El hombre se define como un ser capaz de objetividad (72). La defección del nivel a que se da la actitud verdaderamente objetiva no es provocada en ningún caso por el espíritu, sino por ingerencias del estrato vital (73).

e) La vida funcionalizada es de una "tristeza asfixiante" (Marcel) por falta de trascendencia, de la capacidad de sorpresa siempre nueva ante lo que nos desborda y sostiene (74).

6.—La objetividad verdadera

De lo dicho se desprende que para los pensadores católicos el "ethos de objetividad" no significa tan sólo una reacción fren-

---

(72) Cf. Henstenberg: *Philosophische Anthropologie.*

(73) Cf. A. Brunner: *La personne incarnée,* y *Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersusungen über Person, Leben, Stoff.* Kösel Verlag. München, 1950.

(74) En *Homo Viator* y *Les hommes contre l'humain* ha escrito Marcel, al respecto, las páginas tal vez más inspiradas de la Literatura filosófica contemporánea.

te al sentimentalismo de mal gusto, sino *una voluntad de fidelidad a cada estrato de ser.* Al hombre nórdico, temperalmente sobrio e inexpresivo, el espíritu católico le da impresión de barroquismo superficial y recargado. Pero, en el fondo, no es sino la impresión que da la vida, tomada en toda su complejidad, a un pensador de gabinete. La labor de la cultura católica en los últimos años significa una revaloración de la realidad y de sus valores expresivos. Buen ejemplo de ello es la obra llevada a cabo por el "Liturgische Bewegung", movimiento de renovación espiritual que une la práctica de la oración al cultivo de la amistad, el deporte y el baile popular. Para dar expresión intelectual a esta corriente humanista, su principal mentor, Romano Guardini, hubo de destacar el relieve inherente a la categoría de objetividad, que, contra lo que pudiera pensarse, alcanzó en semejante contexto una amplitud y fecundidad tales que puso en evidencia la tendenciosidad de quienes hicieron de ella santo y seña del afán de desarraigo (75).

Objetivo será en adelante el estilo de pensar que se pliegue creadoramente a las exigencias de cada tipo de ser, aunque ello ponga en juego facultades que, por razones inconfesadas, habían sido desplazadas del quehacer intelectual.

Objetivo es el pensador que afirma su personalidad frente a cualquier ingerencia de influjos extraños, pero moviliza todas sus potencias perceptivas —entendimiento, voluntad y sentimiento— para abrirse a la realidad al nivel de profundidad que le corresponde. Calificar de espúrea, sin más precisiones, la colaboración de la voluntad y el sentimiento es entender la pureza como un *despojo,* y no como una *integración.* Lo cual es tan inexacto como calificar la mera sobriedad estilística de manifestación cumbre de autenticidad y objetividad. Pues, si es cierto que el buen Arte economiza los medios, nadie se arriesgaría, sin embargo, a abreviar, por ejemplo, los largos desarrollos de las obras de Bach sin temor a causar mutilaciones irreparables. Porque los temas ofrecen en cada exposición un aspecto inédito; se cargan de sentido y, por tanto, de emotividad

(75) Véanse, por ejemplo, sus obras: *Vom Geist der Liturgie; Briefe über Selbstbildung* (cap. *Vom Beten*); *Liturgische Bildung.*

a lo largo del paisaje musical, y en casos, la reexposición de un tema nos llena de asombro y de sorpresa ante la riqueza en él acumulada a través del camino recorrido, que, a la vista está, no ha sido superfluo. El hombre tiene un *tempo vital* que no puede desatender.

Por eso, cuando un autor confiesa sentir entusiasmo por una cierta "disciplina de nudificación, de autenticidad" (76), hubiéramos deseado una manifestación menos equívoca. Pues se ha hecho demasiada demagogia (77) con expresiones tales como "purismo", "sobriedad", "autenticidad", "falta de prejuicios", "Illusionslosigkeit" (Weber), etc., para que no sintamos disgusto, e incluso indignación, ante el uso inconsiderado de vocablos comprometedores. Guardémonos en principio de identificar lo *auténtico* con lo *expeditivo,* pues nada hay tan nefasto como creer que la *pureza* se aviene mal con la *complejidad,* siendo así que la verdadera sobriedad es fruto de la unidad estructural que fundan las realidades superiores.

No se escinda, pues, lo esencial y lo discursivo, pues lo real debe desplegarse, ineludiblemente, en el espacio y el tiempo. Lo cual, si bien se mira, no es una mera servidumbre, por cuanto el decurso temporal es el despliegue de las realidades que perduran, y entraña, por consiguiente, un acrecentamiento de valor. El tema reexpuesto suena distinto, y de los clásicos sabemos, por ejemplo de Haydn, que solían repetir el primer tiempo de sus sonatas no sólo por la falta inicial de atención de los cortesanos, sino para desplegar todas las posibilidades de los temas propuestos. Entre los elementos de que consta una obra y el ámbito musical que ésta constituye media una dialéctica singular que no permite la aplicación de categorías objetivistas. Aliado con la sensibilidad del oyente, el tiempo hace que una partitura, objetivamente la misma, se transforme en cada nueva audición. Aunque físicamente, como conjunto de dibujos en el pentagrama, como serie de ondas en el medio trasmisor, etc.,

---

(76) J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas,* Ed. Austral.

(77) Es útil tener en cuenta que los vocablos sólo sirven a efectos demagógicos cuando no están abiertos a la plenitud de sus diversos significados.

sea un tema idéntico a otro, al ser distinto el paisaje espiritual del oyente, el tema se trasmuta, y esta diversidad es certeramente intuida por los genios de la composición. Calificar de "matemática" y "mecánica" la producción de un Juan Sebastián Bach es ignorar, por tanto, las bases de la "Lógica de la creación artística", que tan gran afinidad encierra con la "Lógica del discurso", de la que R. Guardini hizo en *Vom lebendigen Gott* (78) una tan breve como penetrante reivindicación. Bien vistas las cosas, incluso un típico representante del objetivismo como Hindemith no hace sino valorar a Bach, barroco y expresivo, y no tan romántico como se ha dicho (79). "Intemporales" si las hay, las obras de Bach están abiertas con fruición barroca al ámbito espacio-temporal en que Dios situó al hombre. Y si la interpretación es exacta y el oyente acierta con la actitud requerida, la audición de estas obras nos revelará el secreto, esencial al Arte, de dominar el tiempo a través del tiempo, creando modos singulares e intensos de vivir la distensión temporal. Pues el hombre del barroco se toma tiempo para expresar lo "*in*temporal", o mejor dicho, lo supratemporal, que se da en el espacio y en el tiempo por vía de dominio. Es interesante, al respecto, observar la reacción de un compositor del barroco ante la premura de tiempo: óigase la *Krönungsmesse* de Mozart, compuesta a disgusto bajo la presión del impaciente obispo de Salzburg, y una impresión de angustia invadirá a todo aquel que haya habitado en los espaciosos ámbitos del barroco. Evidentemente, en esta obra falta atmósfera por el desequilibrio dramático entre la fuerza de las ideas musicales y el precario desarrollo de las mismas. Piénsese del barroco lo que se quiera, antropológicamente es un arte más equilibrado, en muchos aspectos, que el actual, que confunde el poder creador con el desarraigo y la premura.

---

(78) Cf. Vorwort.

(79) Cf. A. Schweitzer: *J. S. Bach*. Breitkopf, Härtel Verlag, Wiesbaden. 1955.

7.—Lo profundo como punto de partida

El problema capital del pensamiento contemporáneo consiste, sin duda, en precisar el lugar de insistencia del hombre en la realidad, por cuanto constituye el punto de partida de la actividad filosófica. Cuando se habla de "desbordar la escisión sujeto-objeto", "hacer pie en lo real a la altura de lo pre-reflexivo", etc., no se hace sino formular un mismo problema: la necesidad de lograr un conocimiento plenamente objetivo. Pero ¿de dónde arranca la objetividad? ¿Cuál es su fundamento?

A mi ver, sólo cabe la respuesta siguiente: En todos los sentidos que pueda asumir, la objetividad auténtica es fundada por las realidades superobjetivas, es decir, objetivas en un grado superior. Pero a estas realidades no se accede por medio técnico alguno, antes deben ser captadas desde el principio por vía de expresión, con un modo de intuición intelectual inmediata-indirecta, pues el hombre vive espiritualmente al nivel de lo profundo. El objeto primordial del conocimiento filosófico debe ser, por tanto, concreto y elevado a la vez: condiciones que sólo cumplen los fenómenos complejos, como el *lenguaje* y el *encuentro,* que surgen en la interacción mutua de *hombre* y *seres con intimidad.* Ni lo meramente fáctico, ni el ser considerado como un apriori del sujeto satisfacen las exigencias de un saber filosófico *integral. La Filosofía objetivista y la trascendental deben ceder el puesto a una Filosofía analéctica.*

APENDICE

Con la expresión "ente superobjetivo" quiero designar ese ámbito de realidad que los pensadores existenciales tienen de algún modo ante la vista cuando al ser "objetivo" ("das gegenständliche Sein", "l'être objectif") oponen el ser "in-objetivo" ("das ungegenständliche Sein", "l'être in-objectif"). El cambio de afijo responde a la necesidad de subrayar el carácter eminentemente *positivo* de este modo de realidad.

Algunas precisiones de urgencia al respecto puede hallarlas el lector en mi Epílogo al *Ocaso de la Edad Moderna,* de R. Guardini (Edic. Guardarrama, Madrid, 1962). "Por contraposición a 'ser objetivo' ('das gegenständliche Sein') la expresión 'ser superobjetivo' ('das übergegenständliche Sein') quiere indicar aquellas realidades que, por desbordar las categorías empíricas de espacio y tiempo, no pueden ser captadas de modo sensorial, sino sólo mediante una facultad intelectiva que tenga la amplitud de visión necesaria para captar realidades internamente móviles; movilidad que implica una gran firmeza ontológica —no se olvide esto, para no rechazar desde el principio, por temor al Relativismo, una doctrina que puede contribuir muy eficazmente a superar éste de modo radical—. Piénsese en la noción de sustancia, de entelequia, de inter-subjetividad personal, de comunidad, etc. Nótese de paso que, aunque todos los seres espirituales sean superobjetivos, el ente superobjetivo no se confunde con el ser espiritual, por abarcar más campo."

"Es del mayor interés destacar que el ente superobjetivo, contra lo que se afirma con frecuencia, no sólo es real, sino que constituye la parte ontológicamente más valiosa de la realidad. Guardini parte del principio de que lo superobjetivo es

tan susceptible de percepción y descripción por parte del hombre como lo objetivo, frente a la opinión de muchos pensadores actuales, que han logrado, con el escamoteo de los conceptos 'objetivo' e 'inobjetivo', éxitos espectaculares ante un público pronto a aplaudir toda legitimación filosófica del Agnosticismo nihilista, es decir, del pesimismo típico de toda postguerra."

"Al prologar la primera edición de *El Espíritu de la Liturgia,* de R. Guardini, destaca el P. Ildefonso Herwegen la necesidad de llegar a una 'Comunidad orgánica', lo cual no impide que seguidamente afirme que lo litúrgico es algo 'objetivo y colectivo'. Para entender rectamente estas afirmaciones conviene advertir que 'lo colectivo' no significa aquí un 'todo de tipo gregario', sino un conjunto dialéctico, razón por la cual no se opone a lo individual, antes lo integra. De donde se sigue que lo objetivo y lo personal no son términos opuestos, ya que la dualidad 'objetivo-subjetivo' es confusa. Con el término 'objetivo' suele indicarse lo que es independiente del capricho individual por oposición a 'lo subjetivo'. Pero con ello no está dicho que lo independiente del capricho individual deba ser algo 'objetivo-empírico' (entendiendo el vocablo objetivo, no en oposición a 'subjetivo', sino a 'superobjetivo'). Todo el ámbito del ente superobjetivo es, en este sentido, rigurosamente objetivo. Por eso una realidad, si es dialéctica, puede ser, al mismo tiempo, colectiva, objetiva y personal."

Se advierte desde hace algún tiempo cierta cautela en el uso de la categoría de "objetividad", y ello responde, sin duda, a la intuición, casi siempre implícita, de un modo de ser que no cabe en las mallas del pensamiento "objetivista", orientado en exclusiva a lo mensurable y verificable. "... Llamamos *objetividad* —advierte Mircea Eliade— a algo que varía según los modos de pensar de nuestro tiempo." (*Imágenes y símbolos,* Ediciones Taurus, Madrid, 1955, pág. 31.) Pueden verse a este respecto mis trabajos citados en la pág. 82, nota 80.

Aunque el estudio temático del ente superobjetivo no pertenece a este trabajo, me importa dejar consignado, por vía de orientación, que su concepto debe ser cuidadosamente distinguido de lo que Husserl entiende por "*ente ideal*" y N. Hartmann por "*ente supraobjetivo*". Coincide con éstos en la "in-

gravidez" y el carácter no fáctico. Pero difiere por su condición de *realidad eminente,* que, al estar dotada de un "poder ontológico de expresión" (Hengstenberg), une a la infinita elasticidad del "apriori" toda la densidad real del "aposteriori", en una tensión que por las razones indicadas en la nota 4 de la página 4 denomino *analéctica.* Husserl y Hartmann, distintos en sus métodos y principios, coinciden en su falta de capacidad analéctica de pensar, como resalta en la actitud del primero respecto al lenguaje (tema explanado en el capítulo VI) y en la caracterización que hizo el segundo del *ente ideal* y el *ente espiritual.*

1. "Del ser ideal —afirma Hartmann— no se deriva actualidad alguna; nada en la vida pende de él como tal, inmediatamente al menos. No 'afecta' al hombre de modo directo, no le 'sobreviene' fatalmente, como los acontecimientos le sobrevienen; no se 'enfrenta', ni amenaza a nadie; pues no está en el tiempo. Gobierna, más bien, callada y ocultamente lo real, y la conciencia del mismo; con lo cual afecta también al hombre en su vida, pero sin hacerse notar, por tratarse de un influjo, por así decir, continuo. Su existencia y su imperio son algo discreto (unauffällig), que precisa de una orientación especial de la conciencia para ser advertido. De ahí que no se dé vivencia o impresión (Erleiden) alguna del ser ideal, ni modo alguno de afección por su parte. Su forma de ser es esencialmente discreta (unaufdringlich)" (N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie,* A. Hain, Meisenheim a. G. 1943, pág. 244.)

2. Respecto al modo de ser del *espíritu viviente* (lebender Geist) afirma Hartmann que "no sólo se da en un proceso, sino que 'es' él mismo un proceso" (Cf. *Das Problem des geistigen Seins,* W. de Gruyter, Berling, 1949, pág. 89). Esta consideración del ente ideal como *intemporal* y del ente espiritual como *temporal* se funda en su concepción univocista del tiempo —muy acorde al espíritu que inspiró sus famosas leyes (Cf. *Der Aufbau der realen Welt,* A. Hain, Meisenheim a. G. 1949, Dritter Teil: *Die Kategorialen Gesetze,* en especial el capítulo III y el IV, páginas 472 y 512)—, y en su radical incomprensión de la esencia del "Akt". Quien haya leído entre líneas, a la luz de las verdaderas intenciones, la voluminosa y aparentemente serena obra

de Hartmann sabrá medir el largo alcance de estas frases: "El tiempo no traza frontera alguna entre los diversos estratos de lo real." "Todo lo real es temporal." "El espíritu viviente no es una esencia (Wesenheit). Por eso se da en el tiempo, surge y perece; sólo existe en un tiempo determinado." "De hecho el espíritu existente se comporta en el tiempo de modo muy diferente a las cosas, los eventos naturales y los animales. Pero, no obstante esta diferencia, se trata de una conducta que se da en la misma forma del tiempo." "Para la comprensión del mundo del espíritu es esencial el hecho de que sólo hay 'un' tiempo, y que éste es idéntico para todos los estratos de lo real. El tiempo es categoría común para todos." (*Das Problem des geistigen Seins,* pp. 85-78.)

Se comprende que, según confesión propia, no sienta el menor interés por la teoría husserliana-scheleriana del "Akt" (Cf. *Zum Problem der Realitätsgegebenheit,* Pan Verlag, Berlín, 1931, p. 90), ya que para advertir la fecundidad de este concepto en orden a superar la escisión de sujeto y objeto hay que haber captado la amplitud "envolvente" (Jaspers) de los seres profundos. Y es bien sabido que Hartmann no logró nunca situar en su verdadero nivel el problema del "sentido" (Sinn) (Cf. *Das Problem des geistigen Seins,* pp. 123, 170). Nada extraño que haya podido Helmuth Plessner negar a sus tan socorridos "emotionale Akte" el carácter de auténticos "actos" (Cf. *Zum Problem der Realitätsgegebenheit,* p. 50), sobre todo si se repara en la vinculación que se establece en "Das Problem des geistigen Seins", pp. 87-89), entre "Akt", "Vollzug" y "Prozesshaftigkeit des Geistes". Con toda razón ha subrayado, pues, F. J. von Rintelen (O. cit., pp. 70-73) la importancia del "Wertrealismus", en el problema del acceso a lo real (Realitätsgegebenheit). "Der Wertbegriff hat (...) eine vertikale Tiefendimension". "... Müssen wir für die Werte die Sphäre der Idealität als rein begrifflicher Geltungen überschreiten" (O. cit. p. 72).

Al faltar un conocimiento preciso de lo profundo, es decir, de la irreductibilidad de los valores, de los seres entitativamente nobles, el pensamiento carece de la penetración intuitiva y, por tanto, de la fuerza unificadora que exige la analéctica, y se distiende superficialmente en una mera dialéctica horizontal. De

ésta es claro ejemplo la actitud que subyace en los análisis realizados por Hartmann en torno a la unidad de los diferentes estratos del ser (Cf. *Der Aufbau der realen Welt*). Sobre la falta de un sólido criterio en lo que toca al problema de la unificación de los diferentes saberes, véanse los trabajos de Viktor Kraft: *Die Einheit der Wissenschaften* (Studium Generale", Heft 7, Sept. 1956 9 Jahrg. pp. 333-339) y Eugen Fink: *Exposition des Problems der Einheit der Wissenschaften* (Studium Generale, Heft 8, Oct. 1956, 9 Jahrg. pp. 424-433).

La afinidad del concepto "superobjetivo" con la moderna teoría de la forma resalta gradualmente a lo largo de las páginas de esta obra. Por no pertenecer a la misma el estudio temático de tan sugestiva correlación, me limito a observar que la crítica que de pasada se hace en diversos lugares al esquema *materia-forma* no afecta a la concepción escolástica de dichos términos, que es notab emente más compleja y densa de lo que comúnmente se piensa, sino a su *degeneración racionalista.*

INDICES

INDICE BIBLIOGRAFICO (1)

ABBAGNANO, Nicolà: *Introducción al Existencialismo,* Buenos Aires (Fondo de C. Económica), 1955.

— *Philosophie des menschlichen Konflikts,* Hamburg (Rowohlt), 1957.

ADAM, Karl: *Jesus Christus,* Düsseldorf (Patmos), 1946.

— *Christus unser Bruder, Regensburg* (Habbel), 1950[8].

ALLEMANN, Beda: *Hölderlin et Heidegger,* París (P. U. F.), 1959.

ALQUIÉ, Ferdinand: *La nostalgie de l'Etre,* París (P. U. F.), 1950.

AMATO GAETANO, G.: *Il problema della trascendenza nella filosofía dello spirito,* Palermo (Sciascia), 1949.

ANTONELLI-SCIACCA-STEFANINI: *El Existencialismo. Crítica filosófica.* Madrid (Escelicer), 1958.

ARANGUREN, José L.: *La filosofía de Eugenio d'Ors,* Madrid (Espasa-Calpe), 1945.

ARATA, Carlos: *Lineamenti di un ontologismo personalistico,* Milano (Marzorati), 1955.

ARMBRUSTER, Ludwig: *Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik.* Innsbruck (Rauch), 1957.

ASTER, Ernst von: *Introducción a la Filosofía contemporánea.* Madrid (Guadarrama), 1961.

BACHELARD, Gaston: *El aire y los sueños,* Méjico (F. C. F.), 1958.

BACHELARD, Suzanne: *La logique de Husserl,* París (P. U. F.), 1957.

BACHOFEN, J. J.: *Der Mythos von Orient und Okzident,* 1926.

BACCA, D. G.: *Historia filosófica de la Física, como serie de inventos conceptuales,* en: *Theoría,* núms. 5-6, abril-sept., 1953.

(1) Se consignan aquí únicamente algunos de los principales trabajos utilizados en la redacción de esta obra. No se trata, en modo alguno, de una bibliografía general sobre el tema.

BAGOT, Jean-Pierre: *Connaissance et amour*, París (Beauchesne), 1958.

BALTHASAR, Hans Urs von: *Wahrheit*. Zürich (Benziger), 1947.
— *Teología de la Historia*. Madrid (Guadarrama), 1959.
— *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid (Guadarrama 1960.
— *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*. Einsiedeln (Johannes), 1961.

BARTH-MAYDIEU-JASPERS: *Hacia un nuevo Humanismo*. Madrid (Guadarrama), 1957.

BARUK-DANIELOU-ORTEGA: *Hombre y cultura en el siglo XX*. Madrid (Guadarrama), 1957.

BATTAGLIA, Felice: *La valeur dans l'histoire*. París (Aubier), 1955.

BAVINK, Bernhard: *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*. Leipzig (Hirzel), 1941.

BEAUVOIR, Simone de: *L'existentialisme et la sagesse des nations*. París (Nagel), 1948.

BECK, H. *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von H. Hartmann*. Pullach b. München, 1961.
— *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins, als einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. München (Hueber), 1963.

BERDJAJEW, Nikolai: *Das Ich und die Welt der Objekte*. Darmstadt.
— *Von des Menchen Knechtschaft und Freiheit*. Darmstadt (Holle), 1954).
— *Reino del espíritu y reino del César*. Madrid (Aguilar), 1955.

BERGSON, Henri: *L'évolution créatrice*. París (Alcan), 1921[25].
— *La pensée et le mouvant*. París (P. U. F.), 1941[12].
— *Sur les données immédiates de la conscience*. 1948[68].

BERLINGER, Rudolph: *Das Nichts und der Tod*. Francfort a. M. Klostermann), 1954.

BIEMEL, Walter: *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain-París (Nauwelaerts), 1950.

BLONDEL, Maurice: *Les procès de l'intelligence*. París, 1922.
— *L'action*. 2 vol. París (Alcan), 1936-37.

BOLLNOW, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmungen*. Francfort, 1943[3].
— *Die Ehrfurcht*. Francfort a. M. (Klostermann), 1947.
— *Existenzphilosophie*. Stuttgart (Kohlhammer), 1955.

BOUYER, LOUIS: *Humain ou Chrétien?* París (Brouwer), 1958.
— *L'initiation chrétienne*. París (Plon), 1958.

BRUNING, Walter: *Die Grunddimensionen des gegenwätigen an-*

thropologischen Philosophierens, en: *Studium Generale,* año 9, número 8, oct., 1956, p. 410.
BRUNNER, August: *La personne incarnée.* París (Beauchesne), 1947.
— *Erkenntnistheorie.* Köln (Bachem), 1948.
— *Die Grundfragen der Philosophie.* Freiburg i. B. (Herder), 1949.
— *Der Stufenbau der Welt.* München (Kösel), 1950.
— *Glaube und Erkenntnis.* München (Kösel), 1951.
BRUNNER, Emil: *Gott und sein Rebell.* Hamburg (Rowohlt), 1958.
BRUNSCHVICG, Léon: *La philosophie de l'esprit.* París (P. U. F.), 1949.
BUBER, Martín: *Die Schriften über das dialogische Prinzip.* Heidelberg (Schneider), 1954.
— *¿Qué es el hombre?* México-Buenos Aires (F. C. E.), 1954.
BUYTENDIJK, F. J. J.: *Uber den Schmerz.* Bern (Huber), 1948
— *Mensch und Tier.* Hamburg (Rowohlt), 1958.
CAMÓN AZNAR, José: *El tiempo en el arte.* Madrid (S. de Estudios y Publicaciones), 1958.
CAMUS, Albert: *Le mythe de Sisyphe.* París (Gallimard), 1942.
— *Le malentendu, suivi de Caligula.* París (Gallimard), 1947.
CANDAU, José M.ª Rubert: *Ser y vida.* Madrid (C. S. I. C.), 1950.
CARABELLESE, Pantaleo: *La conscience concrète.* París (Aubier), 1955.
CARTIER, Albert: *Existence et vérité.* París (P. U. F.), 1955.
CASEL, Odo: *El misterio del culto cristiano. San Sebastián* (Dinor), 1953.
CASSIRER, Ernst: *Die Philosophie der symbolischen Formen.* Berlín (Cassirer), 1954².
CENCILLO, Luis: *Experiencia profunda del Ser. Bases para una ontología de la relevancia.* Madrid (Gredos), 1959.
CHRISTOFF, Daniel: *Le temps et les valeurs.* Neuchâtel (Bacounière), 1945.
— *Recherche de la liberté.* París (P. U. F.), 1957.
COLOMER, P. Eusebio, S. J.: *La nueva metafísica del conocimiento y la acción,* en *Pensamiento,* vol. 15, núm. 59 (1959), páginas 439-452.
CONRAD-MARTIUS, Hedwig: *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien!* München (Kösel), 1961².
— y Curt EMMERICH: *Das Lebendige, die Endlichkeit der Welt, der Mensch.* Drei Dialoge. München (Kösel), 1951.
— *Die Zeit*: München (Kösel), 1954.
— *Das Sein*: München (Kösel), 1957.
— *Der Raum*: München (Kösel), 1958.
COPLESTON, Frederick: *Filosofía contemporánea.* Barcelona (Herder), 1959.

CORTE, Marcel de: *La philosophie de Gabriel Marcel.* París (Coll. d'Yves Simón).
CHAIX-RUY, J.: *Les dimensions de l'être et du temps.* París (Vitte), S. D.

DACQUÉ, Edgar: *Vom Sinn der Erkenntnis.* München-Berlín (Oldenbourg), 1932.
DANIELOU-BARUK-ORTEGA: *Hombre y cultura en el siglo XX.* Madrid (Guadarrama), 1957.
DELP, Alfred: *Tragische Existenz.* Freiburg i. B. (Herder), 1935.
DÍAZ DE CERIO RUIZ, Francisco: *W. Dilthey y el problema del mundo histórico.* Barcelona (Juan Flors), 1959.
DITTRICH, Ottmar: *Individualismus, Universalismus, Personalismus.* Berlín (Reuther), 1917.
DOMIZLAFF, Hans: *Analogik. Denkgesetzliche Grundlagen der naturwissenschaftlichen Forschung.* Hamburg (Krüger), 1946.
DUCOT, Claude: *Présence et absence de l'être.* París (Aubier), 1960.
DUFRENNE Y RICOEUR: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.* París (du Seuil), 1947.
DUFRENNE, Mikel: *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I: *L'objet esthétique.* Vol. II: *La percepcion esthétique.* — *La notion d'a priori.* París (P. U. F.), 1959.
DUMÉRY, Henry: *La philosophie de l'action.* París (Aubier), 1948.
— *Critique et Religion.* París (Sedes), 1957.

EBNER, Ferdinand: *Das Wort ist der Weg.* Wien (Herder), 1949.
— *Das Wort und die geistigen Realitäten.* Wien (Herder), 1952.
EDDINGTON, Sir Arthur Stanley: *La filosofía de la ciencia física.* Buenos Aires (Ed. Sudamericana) 1956 [3].
ELIADE, Mircea: *Imágenes y símbolos.* Madrid (Taurus), 1955.

FAURÉ-FREMIET, Philippe: *Pensée et Re-création.* París (Alcan), 1934.
FERNÁNDEZ DE LA MORA, G: *Ortega y el 98.* Madrid. Fialp. 1961.
FINK, Eugen: *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* en: *Kantstudien* 38 (1933) páginas 319-383.
— *Das problem der Phänomenologie E. Husserls,* en *Revue internationale de Philosophie,* núm. 2 (1959), pág. 249 s.
— *Exposition des Problems der Einheit der Wissenschaften,* en *Studium Generale,* H. 8, oct. 1956, pp. 424-433.
FOCILLON, Henri: *Vie des formes.* Paris (P. U. F.), 1943.
FOREST, Aimé: *Consentement et création.* Vienne (Aubier), 1943.
— *La vocation de l'esprit.* París (Aubier), 1953.

FOULQUIE, Paul: *La dialéctica.* Barcelona (Vergara), 1958.
FRÍES, Heinrich: *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart.* Heidelberg (Kerle), 1949.

GABRIEL, Leo: *Logik der Weltanschauung.* Wien (Pustet), 1948.
— *Vom Brahma zur Existenz. Die Grundformen der Erkenntnis. Mit einer Einführung in das philosophische Denken.* Wien (Herold), 1949, 1954.
— *Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre.* Wien, 1951.
GEHLEN, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Frankfurt a. M. (Athenäum), 1962².
GEIGER, L. B.: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* París (J. Vrin), 1953.
GERLACH, W.; E. GRASSI; A. PORTMANN, etc.: *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften.* München (Lehnen), 1951.
GERLACH, W.; A. PORTMANN, etc.: *Die Welt in neuer Sicht.* München (Barth), 1957.
GILLEMANN, G.: *Le primat de la charité en Théologie morale.* Louvain (Nauwelaerts), 1952.
GILSON, Étienne: *L'être et l'essence.* París (J. Vrin), 1948.
— *Pintura y realidad.* Madrid (Aguilar), 1961.
— *Philosophe de la Chrétienté.* París (Du Cerf), 1949.
GOLDSTEIN, Kurt: *La structure de l'organisme. Introduction a la biologie à partir de la pathologie humaine.* París (Gallimard), 1951.
GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *El tema de Dios en la filosofía existencial.* C. S. I. C. Madrid.
GRASSI, Ernesto: *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie.* München (Beck), 1939.
GRASSI, Ernesto; GERLACH, W.; PORTMANN, A., etc.: *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes...* München (Lehnen), 1951.
GRASSI, Ernesto; UEXKÜLL, Th. von: *Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften.* München (Lehnen), 1950.
GUARDINI, Romano: *Liturgische Bildung.* Mainz, 1923.
— *Briefe über Selbstbildung.* Mainz (Grünewald), 1930.
— *Christliches Bewusstsein.* Versuche über Pascal, 1934.
— *Vom Sinn der Schwermut.* En: *Unterscheidung des Christlichen.* 1935.
— *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen.* Würzburg (Werkbund), 1939, 1950.
— *Zu Rainer María Rilkes Deutung des Daseins.* 1948.
— *Lebendiger Geist.* Zürich (Arche), 1950.
— *Anfang.* München (Kösel), 1953.

— *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*. Basel (Hess), 1953.
— *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz (Grünewald), 1955.
— *Vom lebendigen Gott*. Leipzig (St. Benno), 1955.
— *Begegnung und Bildung*. Würzburg (Werkbund), 1956.
— *Der Tod des Sokrates*. Hamburg (Rowohlt), 1956.
— *Der unvollständige Mensch und die Macht*. Würzbung (Werkbund), 1956.
— *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg (Herder), 1957.
— *Religion und Offenbarung I*. Würzburg (Werkbund), 1958.
— *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. Würzburg, 1958.
GUITTON, Jean: *La existencia temporal*. Buenos Aires (Edit. Sudamericana), 1956.
GUSDORF, Georges: *La palabra*. Buenos Aires (Galatea), 1957.
HAECKER, Theodor: *Satire und Polemik*. Leipzig (Breuner), 1932.
— *Was ist der Mensch?* Leipzig (Hegner), 1933.
— *Opuscula*. München (Kösel), 1949.
— *Schöpfer und Schöpfung*. München (Kösel), 1949.
Metaphysik des Fühlens. München (Kösel), 1950.
HAERING, Theodor: *Rede für den Geist*. Stuttgart (Kohlhammer), 1935.
HARTMANN, Nicolai: *Uber die Erkennbarkeit des Apriorischen*. En: Logos V (1915).
— *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlín (de Gruyter), 1921, 1941[3].
— *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlín (Pan), 1931.
— *Das Problem des geistigen Seins*. Berlín (Gruyter), 1933.
— *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlín (Gruyter), 1935.
— *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlín (Gruyter), 1938.
— *Der Aufbau der realen Welt*. Berlín (Gruyter), 1940.
HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen (Niemeyer), 1927, 1957[6].
— *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. (Klostermann), 1929, 1951.
— *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt (Klostermann), 1929, 1955.
— *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. (Klostermann), 1929, 1955.
— *Uber den Humanismus*. Frankfurt (Klostermann), 1947.
— *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt (Klostermann), 1943, 1954.
— *Holzwege*. Frankfurt a. M. (Klostermann), 1950.
— *Was ist das-die Philosophie?* Tübingen (Neske), 1956.
— *Zur Seinsfrage*. Frankfurt a. M. (Klostermann), 1956.

— *Der Satz vom Grund.* Pfullingen (Neske), 1957.
HEIM, Karl: *Glauben und Denken.* Hamburg (Furche), 1957.
HEINEMANN, Fritz: *Existenzphilosophie-lebendig oder tot?* Stutgart (Kohlhammer), 1954.
— *Jenseits des Existentia lismus* (Kohlhammer), Stutlgart. 1957.
HEISENBERG, Werner: *Determinismo o indeterminismo?* Madrid (Edición Cuatro Pliegos), 1947.
HENGSTENBERG, Hans Eduard: *Autonomismus und Transzendenzphilosophie.* Heidelberg (Kerle), 1950.
— *Philosophische Anthropologie.* Stuttgart (Kohlhammer), 1957
HERSCH, Jeanne: *L'être et la forme.* Neuchâtel (Baconnière), 1946.
HILDEBRAND, Dietrich von: *Zeitliches im Lichte des Ewigen.* Regensburg (Habbel), 1932.
— *Die Metaphysik der Gemeinschaft.* Regensburg (Habbel), 1955
HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen.* Halle (Niemeyer), 1900, 1928⁴.
— *Philosophie als strenge Wissenschaft.* Logos, 1910.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Haag (Ed. Marly Biemel), (Nijhoff), tres volúmenes, 1950-1952.
— *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* ed. Martín Heidegger, 1928.
— *Formale und transzendentale Logik,* en: *Jahrbuch...*, 1929.
— *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1932), Den Haag (Nijhoff), 1950.
— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), den Haag (Nijhoff), 1954.
— *Erfahrung und Urteil.* Hamburg (Claassen), 1954.
JASPERS, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen.* Berlín (Springer), 1919, 1954.
— *Die geistige Situation der Zeit.* Berlín (Gruyter), 1931, 1955.
— *Philosophie.* 3 vol.: I. *Weltorientierung.* II. *Existenzerhellung.* III. *Metaphysik.* Berlín (Springer), 1932.
— *Von der Wahrheit. Philosophische Logik,* 1 vol. München (Piper), 1947.
— *Der philosophische Glaube. München* (Piper), 1948.
— *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit.* München (Piper), 1950.
— *Schelling-Grösse und Verhängnis.* München (Piper), 1955.
— *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* Frankfurt a. M. Hamburg (Fischer), 1955.
— *Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant.* München (Piper), 1957.

JORDAN, Pascual: *Physik im Vordringen.* Braunschweig (Vieweg), 1949.
— *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens.* Braunschweig (Vieweg), 1950.
— *Der gescheiterte Aufstand.* Frankfurt (Klostermann), 1956.
JÜNGER, Ernst: *Geheimnisse der Sprache.* Hamburg (Hanseatische V.), 1934/1941.
— *Uber die Linie.* Frankfurt a. M. (Klostermann), 1952.
KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.* Berlín (Cassirer), 1923.
— *Kritik der praktischen Vernunft.* Hamburg (Meiner), 1952.
— *Logik.* Wiesbaden (Insel), 1958.
KASM, Badi: *L'idée de preuve en métaphysique.* París (P. U. F.), 1959.
KIA-HWAY, Lion: *L'esprit synthétique de la Chine.* París (P.U.F.), 1961.
KIERKEGAARD, Sören: *Die Tagebücher.* Berlín, 1930.
— *Religiöse Reden.* München (Kösel), 1950.
— *Krankheit zum Tode.* Düsseldorf (Diederichs), 1957.
KLAGES, Ludwig: *Der Geist als Widersacher der Seele.* 3 volúmenes, 1929-1933.
— *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck.* Bonn (Bouvier), 1950.
— *Vom kosmogonischen Eros.* Stuttgart (Günther), 1951.
KRAFT, V.: *Die Einheit der Wissenschaften,* en: *Studium Generale,* H. 7, sept. 1956, pp. 333-339.
KRÜGER, Félix: *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit.* Berlín-Göttingen (Springer), 1953.
KUHN, Helmut: *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens.* Tübingen (J. C. B. Mohr), 1954.
LAKEBRINK, Bernhard: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln* (Bachem), 1955.
LAUER, Quentin: *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité.* París (P. U. F.), 1955.
LAVELLE, Louis: *L'erreur de Narcisse.* París, 1939.
— *Du temps et de l'éternité.* París (Aubier), 1945.
LECLERCQ, Jacques: *Introducción a las ciencias sociales.* Madrid (Guadarrama), 1960.
LEESE, Kurt: *Geistesmächte und Seinsgewalten.* München (Erasmus), 1946.
LENZ, F.: *El moderno existencialismo alemán y francés.* Madrid (Gredos), 1955.
LE ROY, E.: *La pensée intuitive.* Boivin-París, 1929-30 (2 vol.).
LE SENNE, René: *Obstacle et Valeur.* París (Aubier), 1934.
— *Introducción a la filosofía.* Buenos Aires (Ateneo), 1954.

LEVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* Den Haag (Nijhoff), 1961.
LITT, Theodor: *Denken und Sein.* Stuttgart (Hirzel), 1948.
— *Philosophische Anthropologie und moderne Physik.* En: Studium Generale, n.º 7, Sept. 1956, pp. 351-360.
LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Romano Guardini heraldo de una nueva era,* Epílogo a la obra de R. Guardini. *El Ocaso de la Edad Moderna,* Madrid (Guadarrama), 1963.
— *Introducción al pensamiento de Th. Haecker,* Epílogo a la obra de Haecker *¿Qué es el hombre?,* Madrid (Guadarrama), 1961.
— *Dos estudios sobre Romano Guardini. Acción y pensamiento. Hacia una nueva época.* En la obra colectiva *Psicología Religiosa y Pensamiento existencial,* Madrid (Guadarrama), 1963.
— *Erich Przywara o la pasión de la síntesis,* Epílogo a la obra de E. Przywara *Teologúmeno español y otros ensayos ignacianos,* Madrid, (Guadarrama), 1962.
LÖWITH, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.* München, 1928.
— *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit.* Frankfurt a. M. (Fischer), 1953.
LOTZ, Johannes B.: *Das Urteil und das Sein.* München (Berchmanskolleg), 1957.
LYOTARD, Jean F.: *La Phénoménologie.* París (P. U. F.), 1959.
MANZANA MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, José: *Objektivität und Wahrheit.* Vitoria (Eset), 1961.
MARAVALL, José Antonio: *Teoría del saber histórico.* Madrid (Revista de Occidente), 1958.
MARC, André: *Raison philosophique et religion révélée.* París (Desclée de Brouwer), 1955.
— *L'être et l'esprit.* París (Desclée de Brouwer), 1958.
MARCEL, Gabriel: *Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition.* En: *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1912.
— *Journal métaphysique.* París (Gallimard), 1912-13, 1927.
— *Position et approches concrètes du mystère ontologique,* en: *Le Monde cassé,* 1933; Louvain - París (Nauwelaerts - Vrin), 1949.
— *Etre et Avoir.* París (Aubier), 1935.
— *Du refus a l'vocation.* París (Gallimard), 1940.
— *Homo viator.* París, 1945.
— *La métaphysique de Royce.* París (Aubier), 1945.
— *Le sentiment du profond.* En: *Fontaine,* 9, 1946.
— *Le mystère de l'Etre.* 2 vol. París (Aubier), 1951.
— *L'homme problématique.* París (Aubier), 1955.
— *Le palais de sable.* París (Grasset) (S. D.)

— (en colaboración): *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel,* prés. par E. Gilson, París (Plon), 1947.
MARCH, Arthur: *La física del átomo.* Madrid (Rev. de Occidente), 1934.
— *Das neue Denken der modernen Physik.* Hamburg (Rowohlt), 1957.
MARÍAS, Julián: *Introducción a la filosofía.* Madrid (Revista de Occidente), 1947, 1960[6].
MARITAIN, Jacques: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente.* Buenos Aires (Desclée), 1949.
— *Creative Intuition in Art and Poetry.* A. W. Mellon Lectures. 1952.
— *Ciencia y Filosofía.* Madrid (Taurus), 1958.
MAVIT, Henri: *L'intelligence créatrice.* París (Alcan), 1939.
MAYZ VALLENILLA, Ernesto: *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl.* Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1956.
MERCIER, André: *De l'amour et de l'être. Essai sur la connaissance.* París (Nauwelaerts), 1960.
MERLEAU-PONTY, Maurice: *La structure du comportement.* París (P. U. F.).
— *Phénoménologie de la perception,* París (Gallimard), 1945.
— *Le primat de la perception et ses conséquences.* En "Bulletinde la Société Française de Philosophie", año 41, núm. 4. oct.-dic., 1947.
— *Sens et non sens.* París (Nagel), 1948.
— *Les sciences de l'homme et la phénoménologie.* París. C. D. U.
METZGER, Arnold: *Phänomenologie und Metaphysik.* Halle (Niemeyer), 1933.
— *Freiheit und Tod. Tübingen* (Niemeyer), 1955.
MILLÁN PUELLES (Antonio): *El ente ideal. Un estudio crítico a través de Husserl y Hartmann.* C. S. I. C. Madrid, 1947.
MOUNIER, Emmanuel: *¿Qué es el personalismo?* Buenos Aires (Criterio), 1956).
MÜLLER, Max: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* Heidelberg (Kerle), 1949.
MUÑOZ ALONSO, Adolfo: *Persona humana y sociedad.* Madrid (Ed. del Movimiento), 1955.

NÉDONCELLE, Maurice: *La réciprocité des consciences.* París (Aubier), 1942.
— *Philosophie de l'amour et de la personne.* París (Aubier), 1957.
NICOL, Eduardo: *Metafísica de la expresión.* Méjico (F. C. E.), 1957.
NOGUÉ, Jaén: *La signification du sensible.* París (Aubier), 1936.

ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas.* 6 vol. Madrid (Revista de Occidente), 1947.
— *Historia como sistema y del imperio romano.* Madrid, 1942.
— *El tema de nuestro tiempo.* Madrid (Calpe), 1947[6].
— *La rebelión de las masas.* Madrid (Calpe), 1956[13].
— *El hombre y la gente.* Madrid (Rev. de Occid.), 1957.
— *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría demostrativa.* Buenos Aires (Revista de Occidente), 1958.
— BARUK-DANIELOU: *Hombre y cultura en el siglo XX.* Madrid (Guadarrama), 1957.
ORTEGAT, Paul: *Intuition et religion. Le problème existentialiste.* París (Vrin), 1947.

PALACIOS (Leopoldo E.): *Filosofía del saber.* Gredos. Madrid, 1962.
PAREYSON, Luigo: *Studi sull'esistenzialismo.* Firenze (Sansoni), 1950[2].
— *Esistenza e persona.* Torino (Taylor), 1950.
PAUME, Jean: *Le spiritualisme existenciel de René Le Senne,* París (P. U. F.), 1949.
PECCORINI LETONIA, Francisco: *Gabriel Marcel: La "razón de ser" en la "participación".* Barcelona (Flors), 1959.
PÉREZ BALLESTAR, Jorge: *Fenomenología de lo histórico.* Barcelona (Inst. "Luis Vives"), 1955.
PICARD, Max: *Die Flucht vor Gott.* Zurich (Rentsch), 1934.
— *Die Welt des Schweigens.* Zurich (Rentsch), 1948.
PICÓN, Gaetan: *Panorama de las ideas contemporáneas.* Madrid (Guadarrama), 1958.
PIEPER, Josef: *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur. Anthropologie des Hochmittelalters.* München (Kösel), 1947.
— *Weistum - Dichtung - Sakrament.* München (Kösel), 1954.
PIGUET, J.: *De l'esthétique a la métaphysique.* Den Haag (Nijhoff), 1959.
PLANCK, Max: *Vorträge und Erinnerungen.* Stuttgart (Hirzel), 1949 (5.ª edición de *Wege zur physikalischen Erkenntnis,* Leipzig (Hirzel), 1933).
PORTMANN, Adolf: *Die Biologie und das Phänomen des Geistigen.* Zurich (Rhein-Verlag), 1947.
— *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen.* Basel 1951[2].
— *Zoologie und das neue Bild vom Menschen.* Hamburgo (Rowohlt), 1956.
— *Zoologie auf dem Wege zur Anthropologie.* En "Studium Generale", núm. 7, año 9, sept., 1956.
PRINI, Pietro: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile.* Roma (Studium), 1950.
— *Existencialismo. Barcelona* (Luis Miracle), 1957.

QUILES, Ismael: *Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial). Una filosofía del ser y dignidad del hombre.* Barcelona (Luis Miracle), 1958.

RABEAU, Gaston: *Le jugement d'existence.* París (L. Philosophique), 1938.
— *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire, selon S. Thomas d'Aquin.* París (Vrin), 1938.

RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes.* München, 1941.
— *Schriften zur Theologie. Einsiedeln* (Benziger), 1954-56.
— *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* München (Kösel), 1957.

REBOLLO PEÑA, Ambrosio: *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel.* Burgos (Seminario), 1954.

RICKERT, Heinrich: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* Tüubingen (Mohr), 1920.
— *Unmittelbarkeit und Sinndeutung.* Heidelberg, 1939.
— *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia.* Buenos Aires (Ed. Nova), 1961.

RICOEUR, Paul: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Les éditions du temps présent.* París, 1947.
— *Philosophie de la volonté, de volontaire et l'involontaire.* París (Aubier), 1949.
— *Histoire et vérité.* París (Du Seuil), 1955.
— y DUFRENNE, Mikel: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.* París (Du Seuil), 1947.

RIET, Georges van: *L'épistémologie thomiste.* Louvain, 1946.
— *Problèmes d'épistémologie.* París (Nauwelaerts), 1960.

RINTELEN, Fritz Joachim von: *Sinn und Sinnverständnis.* En *Zeitschrift für philosophische Forschung,* vol. II, núm. 1, 1947, p. 77 sg.
— *Philosophie der Endlichkeit.* Meisenheim am Glan (Hain), 1951.

ROLAND - GOSSELIN, M. D.: *Note sur la valeur relative de l'intuition.* En *Revue de sciences phil. et théol.* vol 14 (1920), páginas 188 sg.
— *Essai d'une étude critique de la connaisance* (primer volumen), París (Vrin), 1932.

ROYCE, Josiah: *Filosofía de la Fidelidad.* Buenos Aires (Hachette), 1949.

RUTTIMANN, Josef: *Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition?* Luzern (Räber), 1944.

RUYER, Raymond: *Le monde des valeurs.* París (Aubier), 1948.
— *Néofinalisme.* París (P. U. F.), 1952.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J. M.ª: *Fundamentación filosófica de lo generativo en el arte.* En *Rev. de Filosofía.* Madrid, números 69-70, 1959.

SARTRE, Jean Paul: *La nausée.* París (Gallimard), 1938.

— *L'être et le néant.* París (Gallimard), 1943, 1957.

SAUMELLS, Roberto: *La ciencia y el ideal metódico.* Edic. Rialp (Madrid), 1958.

SCIACCA, Michele Federico: *L'intériorité objective.* Milano (Bocca), 1952.

SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* 1913-1916; Bern (Francke), 1954.

— *Vom Umsturz der Werte.* 1919; Bern (Francke), 1955.

— *Vom Ewigen im Menschen.* 1921; Bern (Francke), 1954.

— *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* 1928; München (Nymphenburger V.), 1947.

SCHRODINGER, Erwin: *La mente y la materia.* Madrid (Taurus), 1958.

SCHUBERT - SOLDERN, Rainer: *Philosophie des Lebendigen.* Graz-Salzburg (Pustet), 1951.

SEDLMAYR, Hans: *Verlust der Mitte.* Berlín (Ullstein), 1955.

SEVERINO, Emanuele: *La struttura originaria.* Brescia (La Scuola Editrice), 1958.

SIEWERTH, Gustav: *Die apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin.* En *Symposion,* Freiburg-München (Alber) (S. D.).

— *Philosohie der Sprache* (Johannes), Einsiedeln, 1962.

SILVA - TAROUCA, Amadeo: *Die Logik der Angst.* Innsbruck (Tyrolia), 1953.

SIMMEL, Georg: *Lebensanschauung.* München (Duncker und Humblot), 1918.

SOURIAU, Etienne: *Pensée vivante et perfection formelle.* París (P. U. F.), 1952.

STEFANINI, Luigi: *Itinéraraires métaphysiques.* París (Aubier), 1952.

STROBL, Wolfgang: *Wo steht die deutsche Philosophie heute?* En "Geistige Welt II", München (Filser), 1947-1948, 4, páginas 159-164.

— *Las corrientes actuales de la filosofía de la aritmética, y la ontología del número.* Actos de la IV Reunión de Aproximación Filosófico-Científica, Institución "Fernando el Católico", Zaragoza, 11 de noviembre de 1961.

— *Introducción a la filosofía de las ciencias.* Madrid (Estudios), 1963.

THIBON, Gustave: *Une métaphysique de la communion: L'existentialisme de Gabriel Marcel.* París, 1948.

THOMAS de Aquino: *Sapientia aquinatis. Relationes, Communicationes et acta IV Congressus Thomistici Internationalis.* 2 vols. Roma (Officium Libri Catholici), 1956.

— *Summa theologica.* Madrid (B. A. C.).

TILLIETE, Xavier: *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique.* París (Aubier), 1960.

TROISFONTAINES, Roger: *De l'existence a l'être.* 2 vols. Louvain-París (Nauwelaerts), 1953.

UEXKÜLL, Jacob von *Theoretische Biologie.* Berlín, 1920.

— *Umwelt und Innewelt der Tiere.* Berlín, ²1921.

UTZ, Fridolin: *Etica social.* Barcelona (Herder), 1961.

VALLIN, Georges: *Etre et individualité.* París (P. U. F.), 1959.

VANCOURT, R.: *La philosophie et sa structure. Philosophie et phénoménologie.* París (Blond et Gay), 1948.

WAEHLENS, Alphonse de: *Phénoménologie et vérité.* París (P. U. F.), 1950.

— *La philosophie et les expériences naturelles.* Den Haag (Nijhoff), 1961.

WAHL, Jean: *L'ouvrage posthume de Husserl: La "Krisis".* París (C. D. U.) (S. D.).

— *Vers le concret.* París (Vrin), 1932.

— *Poésie, pensée, perception.* París (Lévy), 1948.

— *La pensée de l'existence.* París (Flammarion), 1951.

— *Traité de métaphysique.* París (Payot), 1953.

— *Las filosofías de la existencia.* Barcelona (Vergara), 1956.

WALDER, Francis: *L'existeice profonde.* París (Aubier), 1953.

WEIL, Simone: *La connaissance surnaturelle.* París (Gallimard), 1950.

WEIZSACKR, Carl Friedrich von: *Zum Weltbild der Physik.* Stutgart (Hirzel), 1958.

WELTE, Bernhard: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie.* Freiburg-München (Alber) (S. D.).

WENZL, Aloys: *Metaphysik der Physik von heute.* Leipzig (Meiner), 1935.

— *Metaphysk der Biologie von heute.* Leipzig (Meiner), 1935.

— *Philosophie der Freiheit.* München-Pasing (Filser), vol. I, 1947, vol. II, 1949.

— (en colaboración): *Hans Driesch. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute.* Basel (Reinhardt), 1951.

WOLTERECK, Richard: *Ontologie des Lebendigen.* Stuttgart (Enke), 1940.
WUST, Peter: *Die Dialektik des Geistes.* Augsburg (Filser), 1928.
— *Der Mensch und die Philosophie.* Münster-Regensburg, 1947.
— *Ungewissheit und Wagnis.* München (Kösel), 1950.
ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid. (Ed. Nacional), 1963[5].
— *Sobre la esencia.* Madrid, 1962.

INDICE DE AUTORES

Adam, K. 333.
Alquié, F. 264, 328, 383.
Amato, G. G. 40.
André, H. 440.
Antonelli, M. A. 269-276.
Aranguren, José Luis, 34, 581.
Arata, C. 41, 543.
Armbruster, L. 341, 349.
Aster, E. von. 494, 498, 524.
Aubert, R. 178, 179.

Baer, K. von. 77, 78.
Bacca, D. G. 101.
Bach, J. S., 541, 568, 570.
Bachelard, G. 368, 391, 416, 503.
Bachelard, S. 10, 527, 530, 537.
Bagot, J. P. 227, 231, 272, 351, 371, 554.
Balthasar, U .von. 10, 65, 114, 176, 180, 185, 354, 361, 556.
Beck, H. 553, 582.
Beethoven, L. von. 555.
Berdjajew, N. 5, 8, 50, 202, 232.
Bergson, H. 225, 228, 270, 387, 395, 416.
Berkeley, G. 498.
Berlinger, R. 373, 440.
Bertallanffy, L. von. 96.
Biemel, W. 42, 220, 452, 466, 467.
Blondel, M. 29, 65, 114, 374, 375, 379, 412.
Boekle, F. 176.
Bohr, N. 6.
Bollnow, O. F. 8, 184, 196, 221, 521.
Bouyer, L. 241, 506.
Bradley, F. H. 381.
Brüning, W. 74.
Brunner, A. 30, 41, 73, 120, 135, 171, 177, 237, 239, 247, 286, 297, 321, 378, 444, 455, 504, 509, 511, 563, 567.
Brunschwicg, L. 330, 352, 407, 413, 557.
Bürgi, F. 81.
Buber, M. 8, 114, 119, 121, 165, 184, 237, 390, 518.
Buytendijk, F. J. 45, 103, 547.

Camon Aznar, J. 583.
Camus, A. 48, 239, 276, 277.
Canals Vidal, F. 426.
Carlini, A. 376.
Cartier, A. 29.
Carus, C. G. 91.
Casel, O. 184.
Cassirer, E. 51, 125, 184, 247, 413.
Cencillo, L. 45, 48, 120, 259, 285, 302, 356, 368, 373, 381, 382, 515.
Cezanne, P. 437.
Chaix-Ruy, J. 296, 398.
Chardin, T. de, 95.
Claudel, P. 10, 339, 563.
Christoff, D. 184, 544.
Colin, P. 271.
Colomer, E. 16.
Coninck, D. de. 433.

Copleston, F. 7.
Conrad-Martius, H. 7, 25, 55, 56, 70, 76, 80, 81, 84, 90, 93, 96, 102, 124, 184, 298.
Couturier, P. 389.
Coreth, E. 220.
Corte, M. de. 257.
Cresson, A. 415.
Croteau, J. 265, 268, 274, 275, 548.

Dacqué, E. 184.
Debussy, C. 555.
Delhomme, J. 30, 272.
Delp, A. 196.
Derisi, N. O. 268, 269, 273, 285.
Descartes, R. 19, 72, 384, 537.
Díaz de Cerio, F. 248.
Dilthey, W. 248, 366, 522.
Dirac, P. A. M. 100.
Dirks, W. 174.
Domizlaff, H. 6.
Dondeyne, A. 8, 150, 250, 252, 254, 255, 261, 264, 369, 373.
Döpp-Vorwald, H. 553.
D'Ors, E. 34.
Driesch, H. 24, 55, 57, 59, 74, 75, 78, 96.
Du-Bois Reymond. 77.
Dufrenne, M. 132, 169, 184, 296, 299, 302, 307, 313, 315, 437, 458, 468, 477, 478, 480, 492, 513.
Dumery H. 23, 46, 124, 379, 463, 484, 490.

Ebner, F. 17, 19, 32, 65, 87, 103, 116, 120, 121, 184, 241, 407, 524, 544.
Egenter, R. 174.
Einstein, A. 66, 72.
Emmrich, K. 56-70 passim.

Fauré-Fremiet, Ph. 156.
Fernández de la Mora, G. 584.
Fichte, J. F. 208.
Fink, E. 456, 498, 577.
Focillon, H. 101, 156, 440.
Forest, A. 46, 395.
Friburgo, Escuela de. 17, 358, 557.
Friederichs, K. 82.
Fries, H. 178, 325, 370.
Fuchs, J. 174.

Gabriel L, 10, 27, 32, 51, 80, 184.
Galilei, G. 100.
Gebser, J. 81.
Gehlen, A. 33, 103, 111, 135, 146, 148, 149, 551, 440, 458, 478.
Geiger, L. B. 395.
George, St. 541.
Gerlach, W. 81.
Gide, A. 387.
Gilleman, G. 185, 394, 426.
Gilson, E. 42, 85, 169, 184, 434, 436, 437.
Goblot, 413.
Goethe, W. 77, 78, 183, 506.
Gómez Izquierdo, A. 19, 411.
González Alvarez, A. 12, 27, 585.
Goldstein, K. 99, 123.
Grassi, E. 49, 57, 59, 69, 208, 223, 237, 246, 546, 557.
Guardini, R. 6, 8, 10, 17, 25, 34, 40, 51, 68, 79, 80, 84, 104, 115, 154, 184, 198, 201, 305, 318, 331, 369, 387, 389, 520, 549, 553, 559, 562, 568, 570.
Guitton, J. 167-171, 361.
Gusdorf, G. 8, 51.

Haecker, Th. 8, 17, 20, 28, 33, 40, 41, 103, 115, 116, 141, 146, 147, 152, 157, 184, 312, 313, 544.
Haering Th. 116.
Haller. 77.
Hamelin, O. 417.
Hartmann, M. 77, 96.
Hartmann, N. 33, 59, 84, 103, 143, 508, 521, 562, 574.
Haydn, J. 569.
Hegel, 16, 18, 208, 333, 344, 385.
Heidegger, M. 6, 25, 32, 42, 71, 72, 84, 114, 189-291, 298, 513, 516, 519, 533, 543, 546, 563.
Heim, K. 8, 75, 165, 185, 240, 241, 242, 417.
Heimsoeth, 326.
Heinemann, F. 8, 202, 565.
Heisenberg, W. 62, 66, 73, 87, 100, 101.
Hengstenberg, H. E. 8, 96, 112, 156, 164-166, 184, 247, 376, 391, 475, 478, 500, 516, 517, 520, 527.
Hering, J. 446.
Heyer, R. 81.
Hindemith, 558, 570.
Hirschmann, H. 174.
Hobbes. 384.
Hölderdin. 185, 299, 368.
Hume, D. 498, 534.

Husserl, E. 6, 32, 45, 129, 168, 180, 202, 245, 397, 306, 317, 366, 341, 540 passim, 574.

Jacobi. 333.
Jaspers, K. 5, 7, 18, 40, 46, 48, 50, 59, 69, 84, 121, 158, 159, 184, 189-341 passim. 470, 516, 518, 543, 544, 548-550, 566.
Jolivet, R. 48.
Jordán, P. 75.
Jouvin, L. 412.

Kant, E. 19, 56, 69, 77, 129, 207, 329, 385, 557.
Kasm, B. 38, 185, 351, 352, 373, 388, 517.
Kierkegaard, S. 51, 192, 197, 198, 201, 209, 236, 238, 242, 331, 334, 344, 392, 541, 542.
Klafki, W. 553.
Klages, L. 50, 145, 148, 152, 366, 551.
Kleve, Th. 20.
Knittermeyer, H. 359.
Kraft, V. 92, 577.
Kuhn, H. 134, 185.

Lachelier, J. 557.
Lahbabi, A. 371, 387.
Lakebrink, B. 6.
Landmann, M. 103.
Laporte, J. 455.
Lauer, Q. 442, 445, 446-447 passim, 494, 504, 522, 523.
Lauth, R. 35, 43, 50, 156, 184, 328, 383, 521.
Lavelle, L. 20, 103, 184, 276, 298, 376, 521.
Leclercq, J. 114.
Leese, K. 145, 152.
Legant, M. 340.
Lehmann, F. 549.
Lenz, J. 371.
Le Roy, E. 353, 411.
Le Senne, R. 20, 36, 103, 184, 214, 276, 298, 319, 323, 324, 387, 395, 416, 458, 521.
Litt, Th. 75.
López Quintás, A. 5, 16, 17, 84, 111, 135, 180, 384, 439, 564, 573, 589.
Lotz, J. Bta. 17.
Lothe. 437.
Löwith, K. 184.

Maeterlink, M. 146.
Malebranche, M. 541.
Malègue, J. 179.
Manzana M. de Marañón, J. 328, 384, 589.
Maravall, A. 80, 94, 97, 98, 104, 107, 108.
Marc, A. 27, 49, 51, 125, 198, 199, 411, 517.
March, A. 74, 81, 83, 85, 87, 88, 90, 91.
Marcel, G. 5, 6, 7, 18, 20, 21, 45, 103, 120, 136, 140, 184, 189-341 passim, 370, 371, 391, 394, 410, 426, 542, 543, 544, 553, 554, 560, 562, 567.
Maréchal, J. 16, 405, 428, 432.
Marías, J. 153, 590.
Maritain, J. 85, 393, 426, 434, 437, 440.
Mayz Vallenilla, F. 464, 470, 471, 476, 481, 484, 487.
Mercier, A. 381.
Merleau-Ponty, M. 8, 20, 40, 45, 51, 121, 123, 137, 184, 235, 238, 240, 256 257, 264, 272, 275, 276, 297, 370, 390, 447, 511, 542, 547, 552, 555, 557.
Merton, T. 68, 185.
Metzger, A. 246, 494, 497, 499, 500, 504, 511, 513, 514, 515, 518, 525.
Millán Puelles, A. 590.
Mondrian, P. 438.
Morando, D. 267, 268.
Mounier, E. 5, 20, 184.
Mozart, W. A. 555, 570.
Müller, Joh. 77, 78.
Müller, M. 6, 17, 42, 194, 196, 200, 204, 214.
Muñoz Alonso, A. 590.

Nedoncelle, M. 184.
Newman, J. Card. 65.
Nicol, E. 10, 545.
Nietzsche, F. 51, 145, 236, 299, 344, 387, 392, 436, 514, 541.
Noel, Mons. 427, 433.

Ortega y Gasset, J. 109-155 passim, 238, 369.
Ortegat, P. 321, 371, 375-383 passim.

Palacios, L. E. 591.
Paliard, J. 29.

Panlker, R. 94.
Pareyson, L. 16, 47, 49, 184, 201, 206, 226, 230, 231, 234-236, 238, 239, 248, 550, 552.
Pascal, B. 88, 541.
Paumen, J. 323.
Peccorini Letona, F. 249, 257, 284.
Pérez Ballestar, J. 143.
Pérez Gutiérrez, F. 85, 389, 439.
Picard, I. 465.
Picard, J. 389.
Picard, M. 8, 51, 130, 260, 524.
Picard, G. 427, 428, 433.
Picón, G. 24, 30.
Pieper, J. 111, 247, 522.
Piguet, J. Cl. 10, 51, 125, 156, 184, 565.
Plank, M. 75, 89, 100.
Portmann, A. 25, 55, 81, 84, 85, 184.
Pradines, M. 123.
Prini, P. 7, 32, 49, 206, 243, 244, 247, 251, 259, 267, 269, 314, 350, 352, 354, 356, 475.
Przywara, E. 180, 242, 325.

Quiles, I. 27, 212.

Rabeau, G. 396, 406-418 passim.
Rahner, K. 10, 17, 139, 174, 185, 409.
Rebollo Peña, A. 257, 261, 263, 288.
Reichenbach, H. 108.
Ricoeur, P. 7, 122, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 139, 158, 184, 229, 230, 280, 338, 339, 443, 489, 490, 492.
Rickert, H. 153, 154, 330.
Riet, G. van. 351, 354, 407, 409, 417, 429, 430.
Rilke, R. M. VII, 185, 355, 468, 385.
Rintelen, J. von. 184, 576.
Ricard. L. 36, 125, 184, 200, 250, 427, 487, 548.
Roland-Gosselin, M. D. 351, 370, 396, 428, 432.
Rousselot, P. 428, 433.
Roux. 57.
Royce, J. 6, 284, 289, 290, 320.
Russell, B. 183.
Rüttimann, J. 140, 557.
Ruyer, R. 79, 96, 101, 184.

Saint Exupery, A. de. 185, 390.
Salis, R. von. 81.
Sánchez de Muniain, J. M. 12, 410, 593.
Santayana, G. 458.
Sartre, J. P. 189, 207, 239, 257, 260, 275, 276, 277, 286, 324, 391.
Saumells, R. 593.
Scheler, M. 19, 33, 50, 124, 139, 145, 148, 317, 385, 407, 432, 467, 475, 542.
Schelling, F. W. 211.
Schiller, F. 183.
Schleiermacher, F. E. D. 548.
Schrödinger, E. 75, 95, 100.
Schubert-Soldern, R. 96.
Schweitzer, A. 570.
Sciacca, M. F. 185, 302, 376.
Sellmayr, J. 85.
Sesmat, A. 352.
Siewerth, G. 17, 140, 184, 440, 557.
Silva Tarouca, A. 40, 208.
Simmel, G. 551.
Simonin, H. D. 430.
Souriau, E. 154, 156, 184, 321.
Spemann, H. 57, 75, 96.
Spencer, H. 384.
Spranger, E. 108.
Spengler, O. 152.
Stein, E. 446.
Steinbüchel, Th. 87, 139.
Stefanini, L. 276, 298, 321, 324, 521.
Strobl, W. 62, 593.

Tagore, R. 185.
Taine, H. 384.
Thibon, G. 37, 184.
Tilliete, X. 249.
Tomás de Aquino, Santo. 157, 412, 414, 416, 430, 431, 437.
Tönnies, F. 140.
Troisfontaines, R. 200, 204, 281, 296, 298, 305, 306, 326, 336.
Trütsch, J. 177, 178, 179.
Turwitsch, A. 455.

Uexküll, J. von. 24, 55, 75, 78, 96, 111.
Uexküll, T. von. 49, 57, 59, 69, 557.

Valery, P. 438.
Vallin, G. 101, 102, 184.
Vancourt, R. 387, 388.

Vauvenargues, L. de C. 395.
Waehlens, A. de. 246, 458, 533, 549.
Wahl, J. 46, 48, 133, 193, 198, 199, 200, 201, 206, 230, 281, 348, 561, 383- 393 passim.
Weber, M. 205.
Weil, E. 452.
Weizsäcker, C. Fr. von. 6, 25, 55, 66, 69, 71, 72, 73, 87, 88, 89, 90, 92, 104, 105.
Welte, B. 17, 557.
Wenzl, A. 55, 74, 75, 78, 80, 84, 91, 93, 96, 97. 102, 184.
White, L. L. 181.
Woltereck, R. 7, 49, 75, 76, 96, 104, 112.
Worringer. 439.
Wundt, W. 413.
Wust, P. 21, 25, 130, 135, 323, 521, 544, 551.

Zamboni, Mons. 428, 434.
Zubiri, X. 100, 102, 184, 421, 487, 595.

INDICE ANALITICO DE MATERIAS

ABSOLUTEIDAD: Lo no espacio-temporal y lo absoluto en Husserl, 487.
— La —— de la percepción de vivencias y discursividad de la misma en Husserl, 488.
Cf. *Método Fenomenológico, Supraespacialidad. Vivencia.*

ABSTRACCIÓN: La —— racionalista, 35.
— La —— que impugna el Existencialismo es el desarraigo frente a lo superobjetivo, 225-226, 284, 321-322, y la superfetación de Logicismo en el pensamiento, 323.
— Insuficiencia de la —— para abrirse al mundo transfísico del valor, 357.
Cf. *Objetivo. Objetivismo. Existencialismo.*

ACCIÓN: Conocimiento y ——, 29.
Cf. *Voluntad. Sentimiento. Reconocimiento. Facultades.*

ACTO: Importancia de la teoría del acto respecto al acceso inmediato al ser, 376; a la superación del Relativismo, 513, y al problema de la intuición, 517-8.
— Incomprensión por parte de N. Hartmann de la teoría del "Akt", 575.
Cf. *Forma. Superobjetivo.*

AFECTIVIDAD: No se debe conceder demasiada importancia al carácter afectivo de la disputa Objetivismo-Inobjetivismo, 284, 337, 339.

AGNOSTICISMO: Acusación de —— hecha al Existencialismo, 282-4.
Cf. *Inobjetivo. Nada. Superobjetivo.*

AMBIGÜEDAD: La —— y la firmeza entitativa de lo superobjetivo, 42, 566.
— La —— que brota del acto de trascender lo objetivo hacia lo no-objetivo, 197.
— Carácter positivo de la —— del Existencialismo como Filosofía en crisis, 235.
— El Existencialismo más como incitación, que como repertorio de soluciones, 244.
— Riqueza entitativa de la —— existencial, 275.
— No se debe basar la crítica del Existencialismo en los autores menos "ambiguos", como por ejemplo, J. P. Sartre, 275.
— —— del pensamiento de K Jaspers, 343.
— Difusividad específica y —— de los sentimientos, 566.
Cf. *Complejidad. Existencialismo. Movilidad.*

AMOR: El divorcio entre el —— y la inteligencia se consuma cuando ésta se degrada, 322.
— El ——, lo subjetivo y el ano-

nimato del pensamiento universal, 329.
— El —— sólo es reconocido en Filosofía al subrayar la universalidad de lo concreto profundo, 330.
— Consecuencia de la escisión de —— y conocimiento, 333. 351. Intentos de solución en Hegel, 333, y en Marcel, 334.
— El —— se carga de sentido racional al nivel de lo profundo, 336.
Cf. *Facultades. Acción. Reconocimiento. Sentimiento. Voluntad.*

ANALÉCTICA: La —— y las antinomias, 6, 23, 27, 32, 157.
— Tareas actuales del pensamiento analéctico, 37-52.
— Armonía —— y diversidad cualitativa, 73.
— El conocimiento analéctico y la claridad de lo profundo, 134, 533.
— El conocimiento analéctico es personal por ser profundo, 288; es integral y jerárquico; entiende lo "objetivo-empírico" como medio expresivo, 156.
— El pensamiento analéctico es analógico: dignifica el entendimiento y adopta el método "de arriba abajo", 157.
— Actitud —— de P. Ricoeur, 157-60, 162, y U. von Balthasar, 160-166.
— El método analéctico y los esquemas real-ideal, eidético-fáctico, 486, sujeto-objeto, 553.
— Relación —— del en-sí y lo-que-aparece, lo apriori y lo aposteriori, lo eidético y lo fáctico, 495.
— Carácter analéctico del problema fenomenológico del origen del "mundo", 498.
— Diversas realidades analécticas en Husserl, 506-8.
— Importancia de la teoría —— de lo profundo para entender las categorías de exterioridad, trascendencia, inmanencia, inmediatez, 537.
— Deficiente estudio en Husserl de los fundamentos de la intuición ——, 539.
Cf. *Dialéctica. Expresividad, Profundo. Sineidesis.*

ANALÍTICO (Método): El fin del método —— o método de reducción como método integral, 75.
Cf. *Analéctica. Irrepetible. Reducciones. Sineidesis.*

ANALOGÍA: Se impone la —— en la Ciencia actual, 106.
Cf. *Analéctica. Dialéctica. Univocismo.*

ANGUSTIA: La —— y el proceso de trascendencia hacia el ser, 43. 269.
— El Existencialismo no es una "Filosofía de la ——", según Heidegger, 210.
Cf. *Nada. Objetividad. Trascendencia.*

ANTINOMIAS: Superación de aparentes —— por vía de elevación, 100 ss.
Cf. *Analéctica. Contrastes. Profundo.*

ANTROPOLOGÍA: La —— como punto de partida de la Filosofía, 41.
— Intención ontológica de los análisis antropológicos realizados por el Existencialismo, 267.
Cf. *Entre. Trascendencia. Vivencia.*

ANTROPOLOGISMO: Acusación de —— hecha al Existencialismo, 194-197, 267. 278, 322.
Cf. *Antropología.*

APRIORI: Vinculación analéctica del —— y el aposteriori, 37, 139.
— Carácter entelequial del ——, 140.
— Densidad ontológica del ——, 42.
— "Apriorismo empírico" de Heidegger, 42.
— Necesidad del estudio del —— para la Historiografía, 109.
— El —— y la experiencia profunda del ser, 205.

— La concepción genética del —— y la captación de lo profundo, 313.
— Las formas entelequiales como —— jerárquico, 324.
— —— estilístico en Jaspers, 344.
— El —— y el problema de la inmediatez, 385, 388.
— La aprioridad del conocimiento intelectual, 411.
— El ——, la temporalidad del flujo de vivencias y la inmediatez del conocimiento de lo inmanente, 456.
— Las "cosas" y la sustantividad del ——, 496-7. El —— como fundamento de unidad, 513.
— Tarea actual: "psicologizar" el ——, 513.
— El —— y lo irracional, 516.

Cf. *Analéctica. Aposteriori. Superobjetivo.*

APRIORISMO: El —— formalista, 37.

Cf. *Jerarquía. Profundo.*

ASIMILACIÓN: Adecuación, —— y teoría del "encuentro", 44.

ATENCIÓN: La —— y la captación intuitiva de las formas y conjuntos de sentido en Husserl, 496.
— Poder unificante da la —— en Husserl, 532.

Cf. *Analéctica. Intuición.*

ATOMISMO: Unilateralidad del método atomista, 181-183.

Cf. *Gestaltismo. Sineidesis.*

AUTENTICIDAD: Pureza, —— y desarraigo, 569.

BIOLOGÍA: Reacción de la —— contemporánea ante la insuficiencia del método científico-experimental, 58.
— Acercamiento de la —— a la Filosofía, 62.
— La —— moderna descubre la raíz de la verdadera movilidad, 127.

CAMPOS (de realidad): Los —— como objeto de experiencia, 63, 86.

Cf. *Complejidad. Objeto.*

CATEGORÍAS: Concepto de "Categoría noemática", 173.
— La amplitud de las —— depende de la profundidad del objeto de conocimiento, 192.
— Cultivo por parte del Existencialismo de las —— de unidad y totalidad sobre la de parcialidad, no sobre la de pluralidad, 198.
— Necesidad de adaptar el pensamiento a —— superobjetivas para evadirse del Idealismo que inspira a existencialistas y marxistas, 238-9.
— Los reproches hechos al Existencialismo se basan en un defectuoso análisis categorial, 286-292.

CAUSALIDAD: Diferentes formas de ——correspondientes a los diferentes niveles de ser, 263.
— Forma de —— específica del fenómeno del conocimiento, 427-8, y de los sentimientos, 566.

CERTEZA: Evidencia y —— en Husserl, 499, 500.

CIENCIA: Acercamiento de la —— a la Filosofía, 66; merced al descubrimiento de lo superobjetivo, 76.
— Las Ciencias del Espíritu no se oponen abruptamente a las Ciencias de la Naturaleza, 105.

CIENTÍFICO (Método): Pérdida de la hegemonía del ——, 98.
Cf. *Rigurosidad.*

CIRCUNSTANCIA: Insuficiente caracterización por parte de Ortega del concepto de ——. Diferencia entre "Welt" y "Umwelt". Sumisión a categorías infrapersonales, 111-115.
— Relación del concepto de —— con el de "mundo" y "horizonte", 113.

Cf. *Horizonte. Mundo.*

CIVILIZACIÓN: Esquemas civilización-cultura, masa-élite, sociedad-comunidad, individuo-persona, 562.

CLARIDAD: Profundidad y ——, 563.
Cf. *Complejidad. Profundo. Simple.*

COMPLEJIDAD: Densidad entitativa y ——, 66-67.
— La armonía de lo complejo, 81, 563.
— La —— intelectual y el contacto vital con el objeto, 83.
— La —— y la pureza, 277.
— Lo complejo como derivado, en Husserl. Prevalencia metodológica de lo simple, 468.

COMPLEMENTARIEDAD: El principio de —— viene exigido por la amplitud del objeto de conocimiento de la Historia, 98.
Cf. *Complejidad. Unidad. Simple.*

COMPROMISO: Conocimiento y —— (engagement), 29 y passim.
Cf. *Amor. Facultades. Voluntad.*

COMUNICACIÓN: Relación mutua de las categorías de ——, inmediatez y superobjetividad, 289-290.

COMUNIDAD: Los conceptos de —— y circunstancia penden del de superobjetividad, 114.
— La —— y sus categorías específicas, 564.
— "Comunidad orgánica", 574.

CONCEPTO: Movilidad genética de los conceptos, 68.
— Elasticidad de los conceptos de la Nueva Lógica, y la firmeza de los primeros principios, 80.
— Insuficiencia de los "conceptos ocasionales", 109.
— La distancia que funda el —— es la base de una forma superior de intimidad, 254.
— Desconfianza del Existencialismo frente al ——, 255.
— Insuficiencia de los conceptos y conocimiento supraconceptual, 394.
Cf. *Objetividad.*

CONCIENCIA: La —— absoluta y transparente en Husserl, 451.
— Absoluteidad de los contenidos de —— en Husserl, 470.

CONCRETO: Vinculación de lo —— y lo universal, 37.
— La vuelta a lo —— y la universalidad intensiva de lo individual, 48, 50, 230, 282.
— Valoración de lo ——, y el perspectivismo, 150.
— Valor de lo —— e inobjetividad de la persona humana, 192.
— Estudio insuficiente de lo ——, 276-80.
Cf. *Cosas. Irrepetible.*

CONOCIMIENTO: El —— exacto, 20.
— El —— como misterio, 21; como diálogo, 22, 37; como dominio, 22, 545 y ss.
— El —— del singular, 29.
— Flexibilización del —— histórico y el descubrimiento de lo superobjetivo, 108 ss.
— El —— intelectual como forma suprema de participación, 131-139.
— Dialéctica de —— y amor, 228, 232.
— La fe, la reflexión y la intuición en Jaspers, 229.
— El —— "supraconceptual" y lo profundo, 393-6.
— Fenomenología del —— y la Criteriología, 402.
— El —— y su forma específica de causalidad, 409-10.
— Intuición, inobjetividad y —— "indirecto", 413-4.
— El —— de las otras personas, 415, 429; en Husserl, 467-8, 539.
— Acción y —— se potencian al nivel de lo profundo, 436.

CONSTITUCIÓN: Intuición y —— en Husserl, 492.
— Fundamentación de la verdad por vía de —— en Husserl, 503.
— Unidad y ——, 503-4.
— Donación evidente de las cosas y ——, 528.
Cf. *Intuición. Reducciones.*

CONTRASTES: Oposiciones y ——, 37.

— El pensamiento por —— y la acusación de Nihilismo hecha al Existencialismo, 213.
— Los meros —— se convierten en contradicciones cuando se minimiza el sentido de las doctrinas, 249.
— Los —— se concilian a través de lo profundo, 320-21.
— Pensar por —— es una tara del pensamiento moderno, 563.
— El pensamiento por —— y el pensamiento analéctico, 565.
Cf. *Antinomia. Paradoja.*

CORAZÓN: El —— y la inmediatez del conocimiento integral, 386.

COSAS: Retorno a las —— en Husserl, 480.
— Diversos significados del vocablo cosa, 481, 489, y el fin de las reducciones fenomenológicas, 490.
— Las —— y la donación por vía de presencia, 481, 490.
— Amplitud del concepto de —— y de concreto en Husserl, 526.
Cf. *Concreto. Irrepetible.*

CRÍTICA: (del conocimiento): El punto de partida de la —— es prereflexivo, 44; se da en la experiencia dialógica, 44.
— El "problema crítico" y la intuición de lo profundo, 427 ss.

CUÁNTICA (Física): Carácter abstractivo e inintuitivo de la ——, 81 ss.

CUERPO (humano): Papel decisivo del —— en el pensamiento analéctico, 132, y en el descubrimiento del carácter expresivo de los seres, 337, 351.
— Influencia de la concepción del —— sobre la analéctica de intuición y discurso, 451.
— Desconocimiento del carácter semisuperobjetivo del —— en Husserl, 509.

DESCRIPCIÓN: La —— especulativa y la voluntad de compromiso, 128 ss.
— La —— es profunda si respeta lo irreductible. Necesidad de desbordar los esquemas espaciotemporales, 129-30.
— La —— no escinde, sino vincula si se mueve al nivel de lo profundo, 131.
— La —— y la participación en el ser, 137.
Cf. *Discursividad. Movilidad. Narración.*

DIALÉCTICA: Carácter comprehensivo y analéctico de la ——, 15.
— La —— horizontal, 26.
Cf. *Analéctica. Sineidesis.*

DIÁLOGO: El —— y el acceso al ser, 42.
Cf. *Encuentro. Intersubjetividad.*

DILEMAS: Falsos ——, 36.
Cf. *Profundo. Unidad.*

DISCURSIVIDAD: Intuibilidad y carácter cotidiano del pensamiento discursivo, 83.
— Dialéctica de —— y permanencia de los seres superiores, 114.
— Analéctica de intuición y ——, 19, 27, 374, 412, 416, 422; en Husserl, 451, 587.
— Lo esencial y lo discursivo, 569.
— Lógica del discurso, 570.

DISTANCIA: La —— de perspectiva, 21, 27, 30 y passim.
— Profundización y ——, 101.
— El conocimiento "indirecto" del Existencialismo no indica distancia de alejamiento, 200.
— Cercanía de vivencia y —— de perspectiva, 310.
— La crítica del Objetivismo impugna las técnicas de minimización ontológica y alejamiento de lo real, 337.
— Consecuencias de la concepción según la cual el "distanciamiento comienza con el espíritu", 365.
— Protodistancia y relación, 390, 518.
— Inmanencia y distancia en Husserl, 470.
— Presencia y —— de perspectiva, 493.

Cf. *Inmediatez. Profundo.*

DISTENSIÓN: La —— del pensamiento, 32.
— La —— del espíritu, 34, 231.
— La —— de la persona humana en ámbito de intimidad y profundidad, 122, 156, 318, e intersubjetividad, 198, 234-5.
— La —— de la paradoja como tensión hacia lo profundo superobjetivo en Kierkegaard, 206.
Cf. *Inmediatez.*

DIVISIÓN: Los compartimentos estancos y la mediocridad de la inteligencia, 133.
Cf. *Unidad.*

DRAMATISMO: El —— del Existencialismo y el movimiento hacia lo "in-objetivo", 232-3, 244.
Cf. *Movilidad.*

EIDÉTICO: Descripción eidética en Husserl, 457.
— La visión eidética y la presencia intemporal-inespacial en Husserl, 485.
— Husserl se decidió por lo —— frente a la crisis relativista, 495.
Cf. *Fáctico.*

EINFÜHLUNG: La —— en la captación de los "otros". Conocimiento genético de lo profundo, 316-7.

EMPIRISMO: Medio de superación del ——, 42.
— Un —— de alto estilo, 49.
— Acusación de —— hecha al Existencialismo, 204, y la abstracción, 284-6.
— Antirrealismo, —— y la noción apriórica de ser, 273, 274.
Cf. *Concreto. Universalidad.*

ENCUENTRO: El —— y la vía de acceso al ser, 42.
— El —— y la objetivación de lo profundo, 43.
— El —— y el método hiperfenomenológico, 45.
— El —— como forma superior de experiencia que funda comunidad, 115.
— Carácter analéctico del concepto de ——, 119.
Cf. *Diálogo. Entre. Intersubjetividad.*

ENTELEQUIA: Carácter entelequial del "sentido", 50.
— Carácter dialéctico de la ——, 56.
— La —— como factor suprafísico, 59; realidad lábil, pero objetivafi en el sentido de *real,* 64.
— Carácter inconsecuente de la —— introducida por H. Driesch, 78.
Cf. *Biología.*

ENTENDIMIENTO: Necesidad de realizar el "sacrificium intellectus", 21, 46, 210.
— Capacidad creadora del —— y la fidelidad objetiva, 407 ss.
Cf. *Facultades. Voluntad.*

ENTRE (El ámbito del): El —— y los conceptos de *vida* y *comunidad,* 116.
— Categorías superobjetivas del ——, 116 ss.
— La simbiosis de organista y órgano, piloto y avión, 390-91.

ENVOLVENTE: Carácter superobjetivo del concepto jaspersiano —, 35, 211, 212, 218, 219.

EPISTEMOLOGÍA GENÉTICA: Influencia de la —— en Teoría del Conocimiento, 367.
Cf. *Psicología (profundo).*

EPOJÉ: Las técnicas fenomenológicas y el análisis de la conciencia a un nivel puramente *ideal,* 455.
— La —— y la a-espacialidad y a-temporalidad de los objetos inmanentes, 461.
— Las reducciones como técnica de "donación en presencia", 461 ss.
Cf. *Realismo. Reducciones.*

ESCISIÓN: Necesidad de desbordar la escisión (Spaltung) sujeto-

objeto, manteniéndose en la escisión, 261-62.
— La contraposición sujeto-objeto no implica la temida desvitalización del conocimiento, 261.
Cf. *Trascendencia. Unidad.*

ESENCIA: Vinculación de —— y existencia, y el problema de la unidad, 514-5.
— Las esencias como formas entelequiales, 324.
— Pretendida prioridad de la —— sobre la existencia en el Existencialismo, 207-8.
Cf. *Fenomenología genética.*

ESPACIO: El —— poético en Maritain, 435.
— "Expansión armónica" y concepto comprehensivo de singularidad, 436.
— Sumisión del método fenomenológico a las categorías de —— y tiempo, passim en Cap. VI.
— Concepción unívoca de —— y tiempo en Husserl, 481.
Cf. *Supraespacialidad.*

ESPECULACIÓN: El punto de partida de la —— filosófica, 32, 33, 50; radica en lo profundo, 295, 571; no en lo prereflexivo, 356 ss.
— Jaspers y Heidegger no conceden a lo personal la importancia debida en el punto de partida de la —— filosófica, 238.
— La reflexión se inscribe en el punto de partida de la —— filosófica, 375.
Cf. *Vivencia.*

ESPIRAL: Pensamiento en ——, 9, 10, 11, 244, 341.
— El ámbito superobjetivo se mueve en ——, 373.
Cf. *Sineidesis.*

ESPÍRITU: El —— y lo profundo, 33.
— "Debilidad" del espíritu según M. Scheler, 145.
— El —— como "contradictor" del "alma", según L. Klages, 145.
— La unidad de lo espiritual no debe ser entendida con categorías objetivistas, que llevan al Totalitarismo y al Colectivismo, 224.
— El —— se cumple en contacto con lo real expresivo, 272.
— La depreciación del —— y el desconocimiento de lo superobjetivo, 567.
— Minimización del ser espiritual en N. Hartmann, 575-6.
Cf. *Método. Vitalismo.*

ESPIRITUALISMO: El —— y lo profundo como punto de partida del filosofar, 19, 319-20, 375, 395.

ESPONTANEIDAD: La —— en Biología 78.
— Forma de —— eminente que une a lo real al nivel de la reflexión, 134.
— Fidelidad objetiva y espontaneidad creadora, 407 ss. Mediación a través de lo profundo, 408.
— Receptividad intuitiva y —— pensante, 497-8.

ESTÉTICA: La —— descubre la raíz de la verdadera movilidad, 127.
Cf. *Forma. Movilidad.*

ESTILO (de pensar): El —— comprehensivo responde al descubrimiento de lo profundo, 325.
Cf. *Libertad.*

ESTRATOS: Carácter no analéctico de la teoría de N. Hartmann acerca de los —— de ser, 576-7.
Cf. *Libertad.*

ETICA: Necesidad de una —— existencial formal según K. Rahner, y el conocimiento "in-objetivo", 174-177.
— La —— de situación, 174.
Cf. *Concreto. Universidad.*

EVIDENCIA: Precaria caracterización de la "doxische Seinsglaube", en Merleau-Ponty y Sartre, 257.
— Desvalorización del criterio de —— en Husserl, 491.
Cf. *Certeza. Supratemporalidad. Vivencias.*

EXCEPCIÓN: Kierkegaard y Nietzsche como heraldos de la —— en Jaspers, 236.
Cf. *Individualismo. Irrepetible. Universalidad.*

EXISTENCIALISMO: El —— como movimiento hacia una Lógica de lo superobjetivo, 32, 189; impulsado por la intuición de la inobjetivabilidad de la existencia humana, 191.
— El —— como Filosofía de la crisis, 71, 235 ss., 245.
— El —— y la Física moderna, 70.
— Reivindicación del pensamiento existencial frente a diversos ataques, 194-217.
Cf. *Indice general de Materias.*
— El —— impugna las doctrinas derivadas del Objetivismo, 217-229.
Cf. *Indice general de Materias.*
— El —— como Filosofía intelectual de la participación, 228.
— El —— defiende los valores de lo concreto, y, por tanto, la vinculación de conocimiento y amor, 230-32, 288.
Cf. *Indice general de Materias.*
— El —— como forma de conocimiento dramática y ambigua, pero constructiva y supraempirista, 232-242, 255.
— Prosibilidad de un —— teista, 240.
— El movimiento existencial recibe su unidad de la intuición común de lo "inobjetivo", 245.
— Carácter violento de la irrupción del ——, 247, 541.
— La categoría de "inobjetividad", a la luz del Personalismo, se trueca en la de "superobjetividad", 248-9.
— Razón de la insuficiencia del método existencial. Importancia de las categorías de distancia, intimidad, participación, 251 ss.
— Diversos reproches hechos al ——, 264-286.

EXPERIENCIA: La —— y lo profundo, 355-6.
— Ampliación del concepto de —— en la Ciencia actual, 56 ss., 63-4, 69, 91, y en el Existencialismo, 242.
— Ampliación de la —— por vía de expresión, 70.
— El despojo de la —— y los atentados contra la teoría en nombre de la ——, 110.
— Concepto precario de —— y la prevalencia de lo inmanente, 431; en Husserl, 448.
— Racionalización de la ——, y —— plena en Husserl, 494-5.
— La —— evidente de lo suprasensible, 496.
— Diferentes modos de ——, 530.
— Fe, génesis y —— en Husserl, 531, 532.

EXPRESIÓN: Carácter expresivo de los seres analécticos, 39.
— El fenómeno de la —— y el Racionalismo, 424.
— La expresividad, y la complementariedad de lo distinto, 563-4.
Cf. *Analéctica. Superobjetivo.*

EXTRAPOLACIÓN (categorial): Los diferentes niveles de inteligibilidad y la ——, 287.

FÁCTICO: Unión de lo —— y lo formal, 37.
— Lo —— como ontológicamente precario, 362.
— Lo existencial como —— en Husserl; Ciencias de hechos y Ciencias de esencias, 447.
— Esquema eidético-fáctico, real-irreal, 560-485.
— Lo —— y la epojé, 462.
— Prejuicios contra lo — en Husserl, 502.
Cf. *Eidético.*

FACULTADES (humanas): Necesidad de la integración de todas las —— en el conocimiento de lo profundo, 378.
— Afán de integrar las ——, 379, 381.
Cf. *Amor. Profundo. Sentimiento. Voluntad.*

FE: Conocimiento por ——, y su desprestigio, 41, 332.

— La —— y la unidad de sujeto y objeto, 45.
— La —— como forma eminente de conocimiento, 177-181, 334.
— La —— como medio para trascender, 205, 211.
— La —— y la visión "no-objetiva" de las cosas, 179.
— El conocimiento por —— y el ansia de insertarse en lo real *profundo*, 203, 231, 332.
— La —— supera las distancias espaciales, 204.
— La —— no es algo irracional, 210, 334. Unidad de la fe filosófica y la razón, 228.
— El dilema "o verificar o creer", 329, 352.
— No puede enfrentarse el conocimiento por —— al pensamiento objetivista de lo verificable, 352.
— La —— y el carácter realista del juicio en Husserl, 531-533.
— La categoría de ——, y el desconocimiento de la intuición de lo profundo en Husserl, 534.
Cf. *Horizonte. Mundo. Reconocimiento.*

FENOMENOLOGÍA: La —— genética y la necesidad de ser complementada con la —— comprenhensiva, 367.
— La —— como Ciencia de "fenómenos" dotados de cierta "sustantividad", 495-6.
— La —— como doctrina de las "presencias fenoménicas", 497.
Cf. *Método fenomenológico.*

FENOMENOLÓGICO (Método): Discusión entre Husserl y Heidegger. ¿Desarraigo y Psicologismo, o ahondamiento en lo real?, 246.
— La retracción ante lo real profundo y la teoría inmanentista de la objetividad, 441.
Cf. Cap. VI.
— La justificación absoluta, la evidencia y la donación por vía de presencia de los objetos de conocimiento, 443 ss.
— Rigor, pureza y falta de intuición de lo profundo, 444.
— Evasión de lo "real" espacio-temporal, 446.
— Las reducciones como técnica para lograr "intenciones plenas", 461 ss.
— Sumisión del método fenomenológico a las categorías de espacio y tiempo, 469.
— Importancia del problema de la objetividad para el ——, 489.
— La crisis del sujeto como fundamento de unidad, y la objetividad inmanente en Husserl, 489-500.
— El —— viene decidido por la actitud evasiva ante lo real de Husserl y la desatención prestada a los problemas de realización y de génesis, 512, 522.
— El —— desconoce la intuición de lo profundo, 529.
— El —— como Idealismo Fenomenológico, 529.
— El —— se funda en un punto de partida egológico, 538.

FIDELIDAD: La —— a lo real y la verdadera objetividad, 44, 73, 519 ss.
— Falta en Husserl de —— a la realidad, 502 ss.

FILOSOFÍA: El concepto de —— "profética" en Jaspers, 345 ss.
— La —— como Ciencia rigurosa en Husserl, y sus presupuestos, 509 ss., y la intuición intelectual de lo profundo, 441 ss., 447.
— La —— como obra de creación, 565.
— La —— de "esencia musical" en Marcel, 565.
— Acercamiento de la —— a la Física, 56.

FÍSICA: La —— moderna y el movimiento existencial a la búsqueda de lo superobjetivo, 70-71.

FORMAS: Las —— como objeto primario de conocimiento, 33.
— No se confunda la "pureza" de lo *formal* desarraigado con la altura de nivel a que se da la participación plena en el ser, 342.
— Dificultades que plantea el empleo superficial del esquema materia-forma, 350-1; en Husserl, 503. Lo que se impugna

es la degeneración racionalista de este esquema, 576.
— Las "formas germinales" en Arte, 436.
— Flexibilidad interna de las —— artísticas, 439-40.
— Carácter no artificio de las formas artísticas, 555.
Cf. *Superobjetivo.*

FUNDAMENTO: La teoría del fundamento (Grund) en Heidegger como superación del Objetivismo, según E. Grassi, 223.
Cf. *Trascendencia.*

GÉNESIS: Pensamiento genético, 38.
— Intuición y pensamiento genético, 418.
— Fenomenología genética, 422-450.
— Método genético y método descriptivo en Husserl, 474.
— Los problemas de realización y de —— quedan desplazados del mundo de lo esencial en Husserl, 522.
— Análisis genético de las intenciones en Husserl, 530-1.
— El estilo de pensar genético se funda en la intuición de lo real-profundo, 538.

GESTALTISMO: Unilateralidad del método gestaltista, 181-183.

HECHO: El —— histórico y su carácter superobjetivo, 100, 107 ss.

HISTORIA: La —— y la Ontología, 37.
— El Historicismo y la concepción analéctica de la discursividad, 451.

HISTORIFICACIÓN: La —— de la Ciencia, 94-5.

HORIZONTE: El —— y la técnica de elevación de lo concreto, 42.
Cf. *Mundo.*

IDEALIZACIONES: Las —— no son algo arbitrario, 536.

IDENTIDAD: Carácter decisivo de la categoría de —— en Fenomenología, 497.
— Objetividad e —— en Husserl, 523-525.
— Voluntad de identificación y libertad, 525.
— Experiencia e identificación, 525.
Cf. *Unidad.*

IMAGINACIÓN: La —— como facultad del relieve intelectual, 83.

IMPERSONALIDAD: La crítica del Existencialismo pasa de la —— del conocimiento a su verificabilidad, 289.
— Vinculación en Jaspers de "Gegenständlichkeit", "Zwingendheit" y "Wissbarkeit", 289.
Cf. *Objetividad. Universalidad.*

INADECUACIÓN: Modo de unir la —— y la evidencia, 527.
Cf. *Discursividad. Perfiles.*

INAUTENTICIDAD: Lo inauténtico y el pensamiento por contrastes, 41.
— La "inautenticidad" de lo social, y en general de todo medio expresivo, 141.
Cf. *Expresión.*

INDETERMINACIÓN (Principio de): Interpretación ontológica del ——, 93-4.
Cf. *Libertad.*

INDIRECTO (Carácter): El —— del conocimiento de lo superobjetivo, 39.
Cf. *Inmediatez.*

INDIVIDUALISMO: Acusación de —— hecha al Existencialismo, 207.
— Las categorías individualistas no son aptas para resolver los problemas humanos, 238.
Cf. *Profundo. Universalidad.*

INDIVIDUO: El —— y la comunidad.
— El —— y su trascendencia, 47, y universalidad, 174-6.
— El concepto de "Einzelner", y la universalidad de la razón, 230.

— La individualización y la analogía, 234.
— Individualismo y Colectivismo, 564.
Cf. *Concreto. Irrepetible.*

INFINITUD: Dialéctica de finitud-infinitud en el Arte, 389, 439.
Cf. *Supraespacialidad. Trascendencia.*

ININTUIBILIDAD: La —— de las entidades microfísicas, 81-92.
— La abstracción, la —— y el desarraigo, 82-83.
Cf. *Intuición.*

INMANENCIA: Posibilidad de la vinculación de lo "interno" y lo "externo" en la —— del sujeto, 404.
— Fidelidad en Rabeau al esquema inmanencia - exterioridad, 407.
— Prestigio de la —— por el desconocimiento de la intuición de lo "exterior-profundo", 431, 465.
— Irrealidad e —— en Husserl, 460, 465.

INMEDIATEZ: El problema de la ——, 28-9, 43-52.
— La —— del conocimiento de lo superobjetivo, 39.
— La —— preintencional y la —— presencial, 135.
— Vida e ——, 277.
— La —— del conocimiento del ser en Heidegger, y el concepto de apriori, 205.
— La verdadera —— se gana en contacto con lo ontológicamente profundo, 228, 282, 305, 310, 337.
— Inmediatez de participación y distancia de ob-jetivación: categorías clave para interpretar el Existencialismo, 256 ss.
— La —— de lo superobjetivo y el poder ontológico de las realidades expresivas, 293.
— Importancia de la categoría de —— en el pensamiento actual, 293.
— Vinculación de los conceptos de ——, profundidad, intuición y reflexión segunda, 294-5.
— La categoría de —— es desplazada fuera del ámbito intelectual, 328.
— El filoidealismo del primer Marcel cede al observar la —— superior de las realidades profundas, 334-341. Ininteligibilidad de lo inmediato, 335 ss.
— La adherencia existencial y la presencia, 337.
— El estudio de diversas formas de —— decide la crítica del saber objetivista, 338.
— Lo verdaderamente inmediato es lo íntimo, 371; lo originario, 392.
— La —— ontológica y la subsistencia personal, 375 ss.
— Diversas formas de —— conforme a los diversos niveles entitativos, 383-393.
— Descartes busca la —— a través de la mediación de lo profundo, 384-5.
— La categoría de —— implica dominio, 384; por tener significación jerárquica, 385.
— La —— y la mediación, 385-6, 423. Valor de lo inmediato, 387.
— El problema de la —— pende del concepto de apriori, 388.
— La escisión mediato-inmediato es filial de un concepto precario de percepción, 392.
— Lo inmediato como a-crítico, 530.
— La ingenuidad de lo inmediato, 530.
Cf. *Mediación. Supraespacialidad.*

INOBJETIVO: Lo —— considerado como meramente no-objetivo, 4, 19.
— Lo —— como inefable, 39.
— Lo no-objetivo en Estética, 85.
— Conocimiento —— de la persona humana según A. Brunner, 171-172.
— Necesidad de un modo no-objetivo de conocimiento para elaborar una Etica existencial formal, 176-7.
— El conocimiento no-objetivo como fundamento del conocimiento objetivo, 179.
— El conocimiento "inobjetivo"

como opuesto al "saber mundano" en Jaspers, 209.
— Lo inobjetivo como punto de partida del filosofar en Jaspers, 343-8.
— Carácter discreto y real de lo ——, 413.
— Carácter —— del juicio de existencia, 416.
— Lo —— como objeto específico de la Filosofía, 541.
— Lo —— y lo irracional, 543.
Cf. *Superobjetivo.*

IN-SISTENCIA: La —— del hombre en la realidad y la teoría de lo superobjetivo, 27.
— La necesidad de in-sistir en la realidad a un nivel profundo y el universal concreto, 212-213.
— El contacto primario del hombre con lo real se da al nivel de lo superobjetivo, a distancia objetiva, 382.
— La in-sistencia en lo profundo y la objetividad del conocimiento, 432.
Cf. *Especulación. Estratos.*

INTEGRACIÓN: Lógica de la ——, 18.

INTELIGIBILIDAD: Diferentes niveles de —— y la teoría de lo superobjetivo, 287-8, 412. Diferentes niveles de experiencia, 337.
— Cómo se une de hecho la —— y el dinamismo en el pensamiento metafísico, 378.
Cf. *Estratos. Niveles entitativos.*

INTENCIONALIDAD: La —— cualificada y su carácter inmanente, 454. La trascendencia intencional, 455.
— Profundidad ontológica e ——, 475-6. Racionalización de la experiencia, trascendencia y objetividad en Husserl, 494.
— La —— fenomenológica y la desrealización del concepto de objetividad, 501.
Cf. *Objetividad. Rigurosidad.*

INTERINDIVIDUAL: Lo —— de Ortega y lo "comunitario" de F. Tönnies, 140.
— La intersubjetividad y la Ontología en Marcel, 197.
Cf. *Comunidad. Entre. Distensión.*

INTERIORIDAD: La —— (Innen) de los seres vivos y su posibilidad de captación intelectual, 76-79.
— Incognoscibilidad de la "interioridad" de las cosas, 363.
— Tres vías de acceso a la intimidad del ente, según L. Cencillo, 363.
— Defectuoso estudio de la "intimidad" del objeto, 398.
Cf. *Categorías. Inmediatez. Intuición.*

INTERSUBJETIVIDAD: Los pensadores existenciales superan a Kierkegaard por extender la trascendencia del yo al ámbito de ——„ 198.
Cf. *Interindividual.*

INTUIBILIDAD: Pensamiento clásico e ——, 86.
— Dialéctica de intuición y discurso, imaginación e ——, 86-92.
— La —— y el monocultivo univocista de lo cuantitativo, 89-91.

INTUICIÓN: Deficiente análisis del concepto de ——, 19, 27.
— Ilusión intuicionista, 37.
— Intuición intelectual en la Ciencia, 55 ss.
— Discurso e ——, 37, 388, 416, 422.
— La —— de las esencias, 57.
— Dialéctica e ——, 192. Carácter analéctico de la dialéctica de —— y discurso, 374-5.
— Carácter normal de la —— de lo superobjetivo, 105.
— La —— y el concepto, 64, 285.
— Ampliación del concepto de ——, 80.
— La —— y lo irracional, 270-285.
— Intuición empírica y abstracción, 283.
— La —— espiritual inmediata-indirecta, 283.
— La —— como acto de participación en los seres profundos, 394.

— Conocimiento intuitivo del apriori y la relación de presencia, 415.
— Vinculación de la —— con las categorías de profundidad e inmediatez, 294, 419 ss.
— Causas de la negación de la —— intelectual, 313.
— Al ser indirecta la ——, su inmediatez no es temporalmente inmediata, 313, 421.
— Intuición intelectual en G. Rabeau, 408; en el Tomismo, 420 y siguientes.
— Falta de un concepto cabal de ——, 407-8.
— Discurso, —— y la aprioridad del conocimiento, 412.
— La —— como forma de percepción perfeccionada por el hábito en R.-Gosselin, 425.
— La —— creadora en Arte, y su vinculación analéctica al discurso, 437-8.
— La visión como fuente de objetividad en Husserl. Carácter "espectacular" de la misma, 483-4.
— Precario concepto de —— en Husserl, 492.
— La —— no perspectivista funda certezas concretas, 533.

INTUICIONISMO: Raíz de la disputa entre el —— vitalista y el Intelectualismo abstraccionista, 287-8.
Cf. *Intuición.*

INVERIFICABLE: Lo —— y lo superobjetivo, 38.
— Lo —— como objeto propio y específico de la Filosofía, 41.
Cf. *Rigurosidad. Universalidad.*

IRRACIONALISMO: El dilema racional-irracional, 36, 328, 331-32.
— Lo ambiguo, lo irracional y el misterio, 19, 20.
— Lo irracional y su integración a una razón ampliada, 40.
— Lo irracional y lo profundo, 543.
— Lo irracional y lo superobjetivo, 40.
— Carácter irracional de los usos recibidos, 140.
— El —— y el conocimiento por fe, 177 ss., 266.
— No se confunda —— y desarraigo, 201.
— Lo llamado "irracional" es a menudo lo superobjetivo preterido por el pensamiento objetivista, 208-9, 335.
— El —— es superado por el Existencialismo merced a la racionalidad eminente de los entes dotados de misterio, 227-8.
— Reproche de —— hecho al Existencialismo, 273.
— El —— como fruto de "pureza" metodológica, 326-7.
— Lo no verificable se convierte de misterioso en irracional, 329.
— Insuficiencia de la vía irracional para abrirse al mundo transfísico de los valores, 357.
— Sobre la división del conocimiento en racional e irracional, 368-9.
Cf. *Ambigüedad. Superobjetivo.*

IRREAL: Irrealidad, inmanencia y donación en persona, en Husserl, 474.
— Lo "irreal" como fuente de libertad, 486.
— Lo no-fáctico y lo "irreal", 515.
Cf. *Categorías.*

IRREPETIBLE: Necesidad de una forma de conocimiento específica de lo irrepetible (das Einmalige), 176.
— En qué sentido lo irrepetible se convierte en "excepción", 236.
— Precario concepto de lo —— en Husserl, 487.
Cf. *Excepción. Individuo.*

JERARQUÍA: Vinculación de —— y profundidad, 307.
— La retracción de la mente ante lo real disperso no es de signo espacial, sino jerárquico, 342.

JUICIO: El —— y la percepción de lo profundo, 374, 398 ss., 418.
— El —— de existencia y el "sentimiento primario" en Marcel, 394.

— Valor universal y necesario del —— y la universalidad de lo singular, 398 ss.
— Unidad específica del ——, 403.
— Carácter analéctico del ——, 422.
— Realismo del acto judicativo, y la categoría de fe en Husserl, 532.
— Experiencia y —— en Husserl, 536.
Cf. *Objetividad. Profundo.*

JUSTIFICACIÓN: Conciencia pura y —— universal absoluta del conocimiento en Husserl, 442-3.
— Tendencia reductora del método fenomenológico y presentación en persona de los objetos, 443.
Cf. *Certeza. Método. Regurosidad.*

LENGUAJE: Necesidad de estabilizar la economía lingüística, 19.
— El —— como expresión de lo profundo, 51-52.
— El —— como vehículo viviente de la presencia, 126.
— El —— como morada del ser, en Heidegger, 196.
— La problemática del —— y la actitud evasiva de Husserl ante lo real, 503.
— Carácter analéctico del ——, 505.
— Personalidad y ——. Palabra y signo, hombre y número, 524.
Cf. *Analéctica. Silencio.*

LIBERTAD: Concepción de A. Wenzl acerca de la —— entitativa de todos los estratos de ser, 79, 94.
Cf. *Estratos. Superobjetivo.*

LÓGICA: Lógica Nueva, 4, 32.
— Necesidad de una Metodología de lo superobjetivo, 121.
— Lógica integral, 27, 46, 242, 340.
— Lógica no-objetiva, 93.
— Lógica existencial flexible, 5, 132.
— Los ataques de Heidegger a la —— responden al hallazgo de lo superobjetivo preterido, no a una tensión hacia lo irracional, 223-24.
— Lógica del discurso, 568.
— Carácter "mundano" de la —— formal según Husserl, 529.
— Lógica de la creación artística, 568.

MASA: El concepto de —— y sus categorías infrapersonales, 117 y siguientes.
— La masificación como necrosis de la personalidad, 562.
Cf. *Categoría (Extrapolación de). Individualismo.*

MATERIA:
Cf. *Forma.*

MATERIALISMO: Para superar el —— hay que anular el primado de la objetividad, 240.

MECANICISMO: Superación del ——, y el sentido de las esencias como realidades entelequiales, 60.
— Lucha del —— con el Vitalismo, 78.
Cf. *Jerarquía. Univocismo.*

MEDIACIÓN: El carácter indirecto del conocimiento de lo superobjetivo no indica ——, sino la profundidad característica de la intuición, 200.
— Profundidad, —— y presencia 427, 432.
— Mediatez-inmediatez en el acto cognoscitivo, y la teoría de la presencia y el encuentro, 427-9.
Cf. *Inmediatez.*

MENSURABLE:
Cf. *Verificable.*

METAFÍSICA OBJETIVA: Dificultades del Existencialismo para elaborar una —— en sentido tradicional, 255-6.
Cf. *Existencialismo. Objetividad.*

METÁFORA: La —— y la extrapolación de categorías, 563.
Cf. *Categorías. Dilema.*

MÉTODO: El problema del —— vuelve a sentirse acuciante, 17, 24, 30-32, 33-37.
— Necesidad de un —— que su-

pere la unilateralidad del Atomismo y el Gestaltismo, 181-183.
— Método específicamente filosófico y el descubrimiento de lo super-objetivo, 63.
— Interacción de —— y objeto, 75, 79-81, 86. Ambos vienen determinados por el modo de superobjetividad estudiado, 92.
— Método "de abajo arriba", 145-146, 148. Método "de arriba abajo", 33 ss.
— El —— estructural como superación de Atomismo y Gestaltismo, 181-83.
Cf. *Fidelidad. Profundo.*

MISTERIO: Lo ambiguo, lo irracional y el ——, 19.
— Las realidades misteriosas y la inmediatez superior de la presencia, 336.
— El —— como realidad que supera la distinción en-mí, ante-mí, 350.
— La reflexión segunda y el ——, en Marcel, 386.

MONISMO BIOLOGÍSTICO: El —— en Scheler, Klages, Gehlen, 103.
Cf. *Método. Univocismo.*

MOVILIDAD: Esencialismo intemporal y distensión temporal de la razón, 125-150.
— Diversos modos de darse una realidad en el tiempo. La verdadera raíz de la movilidad, 125-33.
— Plegarse a lo fluyente es ahondar en lo profundo. Narración y reflexión. Atención y arraigo, 126-128.
— La verdadera —— del ser procede de las realidades que perduran, 149, 151, 218.
— El movimiento y el dinamismo espacio-temporal como índice de nobleza ontológica, 151-152, 155, 342.
— La —— del ser, y el estudio de las formas como modos de dominio sobre la espacio-temporalidad empírica, 154-5.
— Contingentismo y —— en Husserl, 487.
Cf. *Profundo.*

MUNDO: La categoría de "mundo" y la técnica de elevación de lo concreto, 42.
— La categoría de "mundo" es clave en el proceso existencial de trascendencia, 220.
— Las categorías de "mundo", "horizonte", etc., y la intuición de lo profundo, 525, 534.
— Mundo, juicio y horizonte, 535 y siguientes.
— La categoría de "mundo" y la unidad del juicio en Husserl, 537.
Cf. *Horizonte.*

NADA: La —— y el proceso de trascendencia hacia el ser, 43, 269.
— La —— y lo "inobjetivo" en Filosofía y en Ciencia, 72.
— La —— y el Nihilismo, 72.
— La nada-de-objetividad y el proceso de trascendencia hacia la plenitud de lo "envolvente", 349.
Cf. *Angustia.*

NARRACIÓN: La —— histórica, la fidelidad a lo real, y el absentismo superficial, 122 ss.
Cf. *Movilidad. Descripción.*

NATURALEZA: La —— como condición del fluir histórico, 141-42.
Cf. *Movilidad.*

NATURALIZACIÓN: La —— de lo psíquico en Husserl, 453.
— Lucha de Husserl contra la "naturalización" del sujeto y del objeto, 501.
Cf. *Irreal. Realismo.*

NEOKANTISMO: El —— y su influencia sobre el Existencialismo, 326, 328.

NIHILISMO: Reproche de —— hecho el Existencialismo, 213, 543.
— Relación de la nada-de-objetividad y la posibilidad de trascender, 213-216. Peligro de abocar al ——, 341.
— El monocultivo de lo cuantitativo, el espíritu tecnocrático y el ——, 242.
Cf. *Nada.*

NIVELES ENTITATIVOS: Existencia de diferentes —— en la Ciencia, 74.
— El existencialismo descubre diversos ——, 349-50.
Cf. *Estratos. Fidelidad. Libertad.*

NOESIS: Inmanencia y trascendencia, —— y noema en Husserl, 475-7.
— Retracción ante lo real y correlación de noema y —— en Husserl, 482.
— Desconocimiento de la intuición de lo profundo y prevalencia de las intenciones noéticas en Husserl, 484.

OBJETIVACIÓN: La —— y el distanciamiento inherente al conocimiento, 43.
— Lo profundo, el fenómeno del encuentro y la ——, 43.
— El estudio de los entes y el riesgo de ——, 42.
— La —— del objeto-de-conocimiento y la subjetivación del conocimiento, 44.
— Imposibilidad de objetivar la persona humana, 50.
— La —— como opuesta a la actitud de piedad, 201.
— El Existencialismo no rechaza toda forma de ——, 268.
— El sujeto de la —— y el conocimiento por fe, 353.
— Objetivar es asistir al proceso de personalización del objeto-de-conocimiento, 519.
— Carácter deformante de toda ——, según Marcel, 394.

OBJETIVIDAD: Necesidad de realizar un análisis radical de la categoría de ——, 7, 8, 23.
— La —— científica, 30.
— Necesidad de ampliar el concepto usual de ——, 38, 43, 109.
— La crítica de la —— pende de la intuición de lo superobjetivo, 53, 263.
— La —— auténtica según Guardini, 79. La —— verdadera, 567-70. Fidelidad al ser, 567-71.
— Deficiente estudio de la teoría de la —— y la abstracción en el Existencialismo. Objetividad y participación, 250.
— Relación de las categorías de ——, inmediatez y encuentro, 252.
— Mensaje del Existencialismo frente a la unilateralidad de la Gegenständlichkeit kantiana, 255-6, 265, 567 ss.
— Allgemeingültigkeit y ——, 265, 271. La —— y las categorías de necesidad y universalidad, 400.
— Precario análisis del concepto de —— en R.-Gosselin. La —— como extrañeza, 405. Espontaneidad y objetividad. Dinamismo intelectual y sano objetivismo no-cosista, 407 ss.
— Ethos de —— en G. Rabeau, 418.
— Intuición, inmediatez, y —— del conocimiento, 328.
— Profundidad y ——, 428, 494, 524. La —— de lo "exterior" profundo, 429.
— Subjetividad creadora, y —— en Arte, 435.
— Identidad, movilidad y —— en Husserl, 449, 453.
— La —— trascendental en Husserl, 457.
— Objetividad y evidencia, 461.
— Teoría de la —— y lucha antipsicologista en Husserl, 494 y siguientes, y precario concepto de la percepción de lo real, 502.
— Deficiente concepto de —— en Husserl, y falta de pensamiento analéctico, 504, 508-9.
— Concepto pleno de ——, 516, y la captación entelequial del "sentido", 521.
— La —— como trascendencia respecto a las vivencias en que un objeto se revela, 529.
— Cautela frente a la categoría de ——, 571.

OBJETIVISMO: Insuficiencia del —— como forma de pensamiento rígido y unilateral, 4, 5, 53.
— Prejuicios en que se funda el ——, 36-37.
— Lo superobjetivo y la crítica del ——, 39, 197; en Jaspers, 343-8, 498.

— Sustitución del método objetivista por el inobjetivista, 72.
— El —— debe ser superado no por una evasión al ámbito subjetivo, sino por una participación integral en el ser, 204, 436.
— El conocimiento objetivista es impersonal por ser superficial. 289.
— El móvil del —— es el egoísmo y la voluntad de poder, 330. Cf. Cap. VII.
— El —— es empirista; identifica lo ob-jetivo con lo empírico (mensurable, sensorial), 143, y lo empírico con lo *real*, 144, reduciendo así el ser a un manojo de perfiles, 144.
— El ——consagra el método "de abajo arriba", 6, 145, 148.
— El —— es univocista. Desplaza el primado del entendimiento a favor de la "vida", 147-8. Por eso no puede explicar la dialéctica de entendimiento y sensibilidad, 147.
— Ideal del conocimiento objetivista, 555 ss.
— Anonimidad e impersonalidad, 556.
— Aversión a la "ambigüedad" de lo complejo misterioso. Univocismo, 556. Pesimismo, 557.
— Insuficiencia del método objetivista. Precariedad del concepto de percepción y experiencia, 557.

OBJETIVO: Lo ——, lo real y lo no-subjetivo, 85.
— Actitud más moderada respecto a lo —— en la segunda época de los pensadores existenciales, 193.
— Ataque a lo —— de Berdjajew, 202.
— Realidades objetivas y realidades "existenciales" o no-objetivas, 218-9.
— Vinculación de las categorías de ——, irracionalidad e inmediatez, 224.
— Pretendido escepticismo de Marcel respecto al conocimiento ——, 271-72.
— Lo —— como opuesto a lo fenoménico, lo subjetivo y lo meramente lógico, 397.
— Culto a lo objetivo, 541 ss.
— Analéctica de objetividad e inobjetividad en los pensadores existenciales, 544-5.
— Diversos sentidos de lo —— 545-555.
— Lo —— como distante (ob-jetivo), 545, mensurable y universalmente verificable, 545-6; real, cualitativamente amorfo, unívoco, opaco, objeto de la Ciencia, 546; fuente de dilemas y paradojas, fáctico, susceptible de posesión, 547; medio de dominio, rígido, 548; unívocamente cuantificable, generalizable, 549; materia de conocimiento "riguroso"; frío e inexpresivo, 550, 552; fundamento de conocimiento realista y auténtico, 554.
— Prestigio de lo —— y sus presupuestos, 558-561. La "Nueva Objetividad", 558. Ansia de certeza y prevalencia de lo mensurable, y lo perfectamente delimitado, 559. Hegemonía de la categoría de función, y depreciación de los sentimientos, 557-8, y los valores personales, 560-1. Cf. La versión *analéctica de* esta actitud objetivista en 561 y siguientes.
— Visto analécticamente, lo —— entra en vinculación orgánica con lo superobjetivo, 561-62; el "ethos de objetividad" implica fidelidad a cada estrato de ser, pero a la par vinculación de los mismos en una unidad superior y trascendente. 562. Es verdaderamente objetivo quien puede dejar de serlo, 567.

OBJETO: Dilema sujeto-objeto, 36.
— Ampliación de la noción de —— en la Biología moderna, 76-83.
— Empleo poco matizado de la palabra ——, 400.
— Los objetos-tipo para Husserl son los lógicos y los matemáticos, 477.
— El —— de conocimiento en Husserl, 482.

OPCIÓN: El riesgo inherente a las categorías de ——, fidelidad, comunión, etc., se evita al situar la especulación al nivel de lo profundo, 255.
Cf. *Facultades. Fe. Reconocimiento.*

PARADOJA: Las paradojas y la debilidad mental, 67-68.
— La —— y la unidad ontológica, 73.
— La —— como crisis de unidad provocada por el univocismo, 136.
Cf. *Unidad.*

PARTICIPACIÓN: Escisión sujeto-objeto y la —— en el ser, 263.
— Distancia y ——, en el seno de lo profundo, 339-40.
— Tarea de Marcel: hallar un modo plenamente humano de ——, 339; la —— inobjetivable del pensamiento al ser, 340.
— La —— en el ser y el realismo de la inteligencia, 396 ss.
Cf. *Inmediatez. Profundo. Reflexión (segunda).*

PENSAMIENTO: El —— vivo frente a la mera "manipulación de conceptos", 251.
— El —— espectacular es desplazado por las vivencias de realidades personales, 334.
— El dinamismo del —— y la afirmación objetiva en Maréchal, 405, y la intuición de lo profundo, 406.
— El —— paradójico, 30, y el —— analéctico, 157.
— El —— racionalista, 30.
— Superación de las paradojas por vía de elevación, 180.
— El cultivo de la —— por el Existencialismo, 198.
— El gusto por la —— es en Kierkeggard pasión por lo superobjetivo, 206.
— "Pensamiento en vacío" y la crítica trascendental en Husserl, 530.
Cf. *Distensión. Profundo.*

PERCEPCIÓN: Reflexión y ——, 45, 369-70, 373-375; en Husserl, 491.
— Necesidad de ampliar el concepto de ——, 364 ss.
— Primado de la —— y ampliación del concepto de intuición, 369.
— La escisión mediato-inmediato es filial de un concepto precario de percepción, 392.
— Deficiente concepto de ——, 407, 423, y la evasión idealista de Husserl, 459.
— Percepción de cosas y percepción de vivencias en Husserl. Absoluteidad y discursividad, 471-72.

PERFILES (Abschattungen): El conocimiento por —— y la teoría de las retenciones y protenciones en Husserl, 498.
Cf. *Discursividad. Intuición.*

PERSONA HUMANA: Lo personal es considerado por los pensadores existenciales como ejemplo de realidad superobjetiva, 193.
— Inobjetividad de la —— en A. Brunner, 171-72.
Cf. *Antropología. Inobjetivo.*

PERSONALISMO: El —— y su relación con la Filosofía del ser, 402.
Cf. *Espíritu. Espiritualismo. Persona.*

PERSPECTIVISMO: El —— y la inserción de la Historia en la problemática filosófica, 150.
Cf. *Movilidad. Perfiles.*

PESIMISMO: Acusación de —— hecha al Existencialismo, 217, 566.
Cf. *Angustia. Nada. Nihilismo.*

PIEDAD: La —— y el conocimiento, 21.
Cf. *Facultades.*

POLARIDAD: Actitud dialéctica y polar frente a la unilateralidad del Univocismo, 67.
Cf. *Analéctica. Profundo.*

POSITIVISMO: Estudio desarraigado

de lo concreto en el "Positivismo heroico", 203.
— Actitud de Heidegger acerca del pensamiento "heroico" y el concepto de "angustia", 210, y pesimismo, 566.
— El —— cientificista objetiva las realidades superobjetivas, 217.
— El Existencialismo se enfrenta con la degeneración positivista del Racionalismo, 331.
Cf. *Concreto. Empirismo.*

PRESENCIA: Ambito de ——, 27, 32.
— El análisis de la experiencia de presencia requiere un amplio análisis categorial, 291.
— Intimidad, —— y encuentro, 377.
— Acerca de la importancia de la expresión "darse en persona por vía de presencia", véase Cap. VI, passim.
Cf. *Inmediatez.*

PRINCIPIO DE INMANENCIA: El —— y la inmediatez de lo profundo, 326-7.
— El —— parte de un concepto falso del rigor filosófico, 426-8.
— El ——superficializa el objeto de conocimiento, 353.
— El —— falla al ser intuído lo profundo, 353.

PRINCIPIO DE OBJETIVIDAD: El —— y el impersonalismo del conocimiento de lo universalmente verificable, 328.
— El —— superficializa el objeto-de-conocimiento, 353.
— El —— falla al ser intuídas las entidades profundas, 353.

PROFUNDO: Importancia de la categoría de profundidad en el pensamiento actual, 293.
— Lo —— como caracterización ontológica, 293. Qué es lo profundo, 293-306.
— Vinculación de las categorías de profundidad e inmediatez con la intuición, 294, y la reflexión segunda, 294-5.
— Lo —— y la universalidad del singular, 295, y la comunidad, 296.
— La profundidad como dominio del espacio y el tiempo, 296-299, 305, 314.
— Lo —— es "atmosférico", 317-8, 334.
— Lo —— y lo viviente, la perduración y la nobleza ontológica de los seres, 299-300.
— Lo —— es raíz de unidad, 300, e intimidad, 301-2, 307; es trascendente, pero no inaccesible, 300-1, 307; jerárquico, fundador de ámbitos de presencia, 303, 524; expresivo, 303, 309; irreductible, 303, 311; sustante, 308; configurador, 308; perdurable, 311.
— Lo —— sólo se revela a un pensamiento comprometido, 304, a la intuición analéctica, 306. Lo —— se expresa en la relación analéctica de objetividad y superobjetividad, 325-7.
— Lo —— es algo cualitativo y originario, y como tal raíz de libertad, 308.
— Lo ——, el entendimiento y el sentimiento, 31, 315, 317.
— Lo —— y la claridad intelectual, 311, 395, 563-4. Lo —— desborda el poder del entendimiento analista, 312.
— A través de lo —— se concilian los contrastes, 320. Poder misterioso de lo ——, 340.
— No se confunda lo —— con lo inmediato preconceptual, meramente vivencial, 355-6.
— Profundidad y objetividad del conocimiento, 427-8, 523 ss.
— Lo —— y la percepción de vivencias en Husserl, 473.
— Lo —— como punto de partida del filosofar, 571.
Cf. *Inmediatez. Superobjetivo.*

PROSPECCIÓN: Reflexión y ——, 372, 412, 450.
Cf. *Percepción. Reflexión.*

PRUEBA: Necesidad de un nuevo concepto de —— metafísica, 38.
Cf. *Método. Rigurosidad.*

PSICOLOGÍA: Importancia de la —— profunda en Teoría del Conocimiento, 367.
Cf. *Fenomenología genética.*

PSICOLOGISMO: Lucha antipsicologista y teoría de la objetividad en Husserl, 494 ss.

PUREZA: Desarraigo y —— en Husserl, 447.
— La conciencia pura y la aversión realista en Husserl, 448.
— El concepto de —— y el desconocimiento de la intuición de lo profundo, 458.
— Objetividad y ——, o trascendentalidad, 461.
— Pureza metodológica y la constitución trascendental en Husserl, 468.
— Husserl, filósofo de la objetividad pura, 522.
— La —— como trascendencia y profundidad de visión, 539. Integración y ——, 568.
Cf. *Complejidad. Rigurosidad.*

RACIONALIDAD: La —— del conocimiento por vía de presencia, 37.
— El Existencialismo no se reduce a un intimismo neorromántico, sino intenta superar el dilema naturalismo-intelectualismo, 252-3.
— Carácter racional de la intuición marceliana, según J. Delhomme, 272.
— El conocimiento racional como medio de profundización en lo real, 355.
— La —— de la "doxische Seinsglaube", 375.
Cf. *Irracional. Superobjetivo.*

RACIONALISMO: El —— y el despojo de lo real, 327.
— El —— debe su fuerza a la correlación entre profundidad y mediación-a-través-de l-universal, 34.
Cf. *Inmediatez. Reflexión.*

RAZÓN: Posible separación entre —— y vida, 277.
— Necesidad de estudiar la diferencia entre —— alógica y —— irracional, —— y entendimiento, —— y comprensión "concreta", 281.
— A qué seres concretos se dirige la ——, 281.
Cf. *Irracional.*

REAL: Diversos sentidos de lo —— en Husserl, 465.
— Desconfianza de Husserl frente a lo ——, 468.
— Lo —— y la pureza de la visión eidética, 468.
— Lo —— como noemático en Husserl, 478-9.
— Esquema real-ideal en Husserl, 480.
Cf. *Eidético. Irreal.*

REALIDAD: Carácter analógico de las diversas formas de ——, 507.
REALISMO: Objetivismo y ——, 18.
— Precariedad del dilema real-ideal, 60.
— Lo afectivo y lo práctico en el problema del acceso a lo real, 137-8, 396 ss.
— Profundo —— del entendimiento arraigado, 255.
— El Existencialismo no impugna la realidad del objeto de conocimiento, sino la hegemonía del pensamiento cientificista, 262.
— Falso concepto de —— en Husserl, 449. Lo real carece en Husserl de toda significación práctica en la Teoría del Conocimiento, 450.
— "Aberración realista" de Descartes, según Husserl, 537.
Cf. *Transcendental.*

RECONOCIMIENTO: El re-conocimiento y la captación de lo profundo, 45.
— El —— y el conocimiento por fe, 45.
— Carácter comprometido del conocimiento de lo profundo, 272.
Cf. *Amor. Facultades. Fe. Reconocimiento.*

REDUCCIONES: Las —— fenomenológicas y sus presupuestos fundamentales, 464 ss.
— Dialéctica husserliana de tesis, reducción y constitución, 491.
—Las ——, lo ideal y la subjetividad como objeto de experiencia, 510.

— La reducción no es anulación, 536.
Cf. *Fidelidad. Realismo.*

REFLEXIÓN: La —— y el diálogo, 30.
— Espontaneidad y ——, 30.
— Reflexión segunda, 31, 43, 269, 314, 370, y su interpretación excesivamente eticista, 291.
— Reflexión segunda y sentimiento, 515.
— Reflexión y percepción de lo profundo, 31, 45, 314, 370, 372, 380.
— Reflexión y alejamiento de la realidad, 46, 276.
— Reflexión segunda y —— analítica, 315.
— Imposibilidad de vincular la reflexión objetivista y el sentimiento vitalista, 312.
— Reflexión que separa y —— que adhiere, 316.
— La —— como captación intelectual de lo "objetivo", 317.
Cf. *Inmediatez.*

RELACIÓN: Protodistancia y ——, 518.
Cf. *Entre. Inmediatez.*

RELATIVISMO: Husserl se enfrentó con el —— sólo bajo su forma de Psicologismo, 512.
— Husserl agravó la crisis relativista, 519.
Cf. *Psicologismo.*

RIGUROSIDAD: La —— metodológica, 36.
— La —— del conocimiento y la profundidad del objeto-de-conocimiento, 39.
— La —— y el conocimiento de lo verificable, 46.
— Rigurosidad específica del método de verificación propio de la Filosofía, 58.
— Ideal de —— científica en Husserl, y su retracción al ámbito estrictamente racional inmanente, 452 ss.
— Conocimiento riguroso, evidencia, intuición e inmanencia en Husserl, 474.
Cf. *Método.*

SENSIBILIDAD: Escisión de entendimiento y ——, 240.
— El Existencialismo intenta salvar el hiato entre —— y entendimiento, 274.
— Intento de P. Ortegat de vincular —— y entendimiento, 375 y ss.
Cf. *Analéctica.*

SENTIDO: Campos de ——, 34.
— Valor entelequial del ——, 478, 521.
— Sentido "pleno" y sentido "no pleno" en Husserl, 482-3.
— Carácter ontológico de la categoría de ——, 489.
— Importancia de la categoría de ——para la superación del Relativismo, 513, y la teoría de la intuición, 518.
— El problema del —— y el del "Selbst", 520.
— El —— y el juicio, 536.
Cf. *Superobjetivo. Valor.*

SENTIMIENTO: El —— como órgano de reacción ante el fenómeno del trascender, 45, 565-6.
— "Irrealidad" del ——, 554-5.
— La emoción ante lo profundo y el conocimiento, 565.
— Sentimientos espirituales, 565.
Cf. *Facultades. Trascendencia.*

SER: Concepción actualista del ——, 277.
— El —— como luz del entendimiento, no como objeto de conocimiento, 199.
— Condición "inobjetiva" del ——, y carácter indirecto del conocimiento metafísico en el Existencialismo, 200.
— Acceso al —— a través de los entes profundos, 231-232,, 250, 269.
— La "fuga del ser" en Sartre. La "fuga ante lo profundo", en Max Picard, 260.
— El —— como objeto de conocimiento y la evidencia intelectual, 389.
— Objetividad y ——, 409.
— Carácter apriórico del ——, 414.
— El —— es para Husserl el ser-presente-a-la-conciencia, 477.

Ser y unidad, 479. Ser y sentido del ser, 510.

SILENCIO: El —— como expresión de lo superobjetivo, 51-52.
Cf. *Lenguaje.*

SIMPATÍA: La —— (Einfühlung) y la actitud espectacular, 44.

SIMPLE: Lo —— y lo irreductible, 74.
— La sencillez y el despojo, 559.
— La sobriedad estilística en Arte, 568-9.
Cf. *Complejidad.*

SINEIDESIS: El concepto de ——, 10, 16, 28-9.
La —— y el pensamiento concreto, 83, 231, 417.
— Espíritu sineidético de Mozart, y la crítica heideggeriana del primado de la racionalidad, como forma de pensamiento objetivista, 221-222.
— Precariedad de la actitud meramente sineidética, 380.
— Debilitamiento de la actitud sineidética en Husserl, 491-2.
Cf. *Analéctica. Unidad.*

SOBRECOGIMIENTO: Carácter analéctico del ——, 263.
Cf. *Analéctica. Jerarquía.*

SOLEDAD: La —— y el desarraigo del Individualismo y el Colectivismo, 117.
— La —— metafísica de la excepción, en Kierkegaard y en Nietzsche, 344.
— La solitariedad metafísica como punto de partida del filosofar en L. Cencillo, 359.
Cf. *Entre. Especulación. Interindividual. Solipsismo.*

SOLIPSISMO: El —— es desbordado por el Existencialismo mediante el paso a la trascendencia, 226.
— Lo "envolvente" y la comunicación, 228.
— La singularidad de la persona y la trascendencia de la comunicación, 231.
Cf. *Concreto. Individuo. Soledad. Trascendencia.*

SUJETO: División sujeto-objeto, y sus diferentes formas, 43-44.
— La división sujeto-objeto al nivel superobjetivo no aleja, sino vincula con lo real, según el Existencialismo, 211, 213, 261 ss.
— Aversión actual a la división sujeto-objeot, 517.

SUBJETIVIDAD: Subjetividad humana pura y graduada, 73.
— Lo subjetivo, lo no-real y lo superobjetivo, 89-86.
— Lo subjetivo no es en Kierkegaard irracional, sino racional, 202-3.
— Subjetividad creadora y objetividad, 435.

SUBJETIVISMO: Acusación de —— hecha al Existencialismo, 197-204, 264-7, 288.
— Lo subjetivo es en casos lo superobjetivo, 197; por ejemplo, en Kierkegaard, 201.
— Superación del —— por la distensión constitutiva del hombre en ámbitos entitativos profundos, 199, 226.
— Reproche de "Objetivismo antiobjetivista" hecho al Existencialismo, 264-7, 288.
— Reproche de "Subjetivismo antiintelectualista" hecho al Existencialismo, 269-272.
— Las actitudes del Existencialismo frente al ser no son meramente subjetivas, sino personales y, por tanto, superobjetivas y ontológicas, 289.
— Superación del —— a través de lo profundo, 436.
Cf. *Objetivismo. Realismo.*

SUPEROBJETIVO: Lo —— como creador de tiempo y espacio, 34-35, 220.
— Lo —— como real, 35, 38, 575.
— Lo —— y la expresión, 39.
— Lo —— como objeto de conocimiento transmitido a través del lenguaje, 39.

— Descubrimiento de lo —— en la Ciencia, 55 ss., 65, 96.
— Ingravidez de lo ——, y consecuencias de la misma, 58.
— Influencia de lo —— en la Filosofía actual, 65.
— Lo —— como intuíble, 89.
— Lo —— es muy denso ontológicamente y, por tanto, discreto, 106, 120, 202.
— Comunicabilidad de lo ——, 133, 200, 201.
— Superobjetividad de la "Existencia temporal", en Guitton, 167-171.
— Superobjetividad de la persona humana en A. Brunner, 171-72. y el conocimiento "inobjetivo", 172.
— Lo —— en el pensamiento contemporáneo, 183-5.
— Algunas leyes del ente superobjetivo, 186-7.
— Lo ——, y lo "sub-objetivo" en Kierkegaard, 199.
— Lo —— como objeto primario de conocimiento, 199.
— El estudio de lo —— y la intuición, 489.
— Lo —— y lo objetivo sólo se oponen en plano de espectacularidad o superficialidad, 517.
— Desconocimiento por parte de Husserl de los diferentes estratos de superobjetividad, 527.
— Lo —— como realidad ambigua, 451.
— Influencia en Husserl de la intuición del carácter —— de las realidades personales, 467.
— Características del ente ——, 573-7.
— Lo —— es distinto del "ente ideal" de Husserl, y del "ente supraobjetivo" de N. Hartmann, 574-7.
Cf. *Inobjetivo. Irreal. Profundo.*

SUPRAESPACIALIDAD: La intuición como poder de dominio sobre amplios campos de visión, 30-1.
— Realidades de cuatro dimensiones en la Ciencia actual, 56 ss.
— Dificultades que plantea la representación de las mismas, 69-70.
— Supraespacialidad de lo superobjetivo, 119, 572.
— Supraespacialidad de las realidades biológicas descubiertas por la Biología contemporánea, 60, y realidad eminente de las "estructuras energéticas" de la Física actual, 61-2.
— Carácter analéctico de las realidades de cuatro dimensiones, 84-102.
— Cuál es el verdadero sentido y alcance de las expresiones espaciales, 287-8.
Cf. *Supratemporalidad.*

SUPRATEMPORALIDAD: Las caracterizaciones espacio-temporales, y las realidades superiores, 277.
— Condición analéctica de las realidades cuyos elementos constitutivos ostentan formas distintas de temporalidad y espacialidad, 422.
— Concepto precario de las formas superiores de temporalidad y espacialidad, 486.
— La —— de lo superobjetivo, 573.
— "In-temporalidad" del espíritu según N. Hartmann, 575-6.
Cf. *Supraespacialidad.*

SUSTANTIVIDAD: Diferentes modos de ——, 309.
Cf. *Movilidad. Superobjetivo.*

TIEMPO:
Cf. *Espacio.*

TODO: Dialéctica de —— y parte, y flexibilidad interna de los vocablos, 562-3.
— Irreductibilidad, expresividad y personalidad de los conjuntos, 563-4.
Cf. *Unidad.*

TRADICIÓN: Pensamiento actual y ——, 37.
— La —— y los pensadores actuales, 65.

TRASCENDENCIA: La tensión hacia la —— como principal característica del Existencialismo, 49. 247, 263, 340.

— Afirmar la nobleza ontológica de lo superobjetivo es afinar el sentido de la ——, 241. El ejercicio del trascender implica el sentido de la analogía y de la analéctica, 241.
— Trascender: operación fundamental en Jaspers, 341-350.
— La —— libera al hombre de la embriaguez de lo sensible inmediato, 342.
— Trascender hacia lo "envolvente" en Jaspers, 342.
— La —— en Husserl es la objetividad entendida como polo de identidad de las diferentes percepciones, 529.
Cf. *Analéctica. Profundo. Superobjetivo.*

TRASCENDENTAL: Horizonte —— de la pregunta por el ser en Heidegger, 195.
— El método —— y trascendente en Kant, según Heidegger, 321 y ss.
— Objetos trascendentes y trascendentales en Husserl, 456-7. Objetividad ——, 457-8.
— "Irrealidad trascendental" de los "residuos fenoménicos" en Husserl, 463.
Cf. *Objetividad.*

UNIDAD: Objetivación de la —— y su incompatibilidad con la multiplicidad, 46, 47.
— La —— y la distancia de reverencia, 47.
— Toda forma auténtica de —— es jerárquica, 104.
— La ——, la objetividad y la evidencia, 453-4.
— La categoría de —— prevalece sobre la de realidad en Husserl, 463.
— Unidad y ser, 479.
— Forma eminente de —— y teoría de la constitución en Husserl, 493.
— Aversión del Relativismo empirista a la ——, 502.
— La —— y el apriori, 510-1.
— La raíz de la verdadera ——, 515, 524-5.
— Fases del proceso de disolución de la ——, 526.
— Estadio ante-predicativo y —— de la atención, 532.
— Falta de criterio sólido respecto a la unidad del saber 577.
Cf. *Profundo. Superobjetivo.*

UNILATERALIDAD: El éxito y la —— metodológica, 58.
— La —— del conocimiento "exacto", 65.
— La —— como criterio de autenticidad, 328.
Cf. *Complejidad. Todo. Unidad.*

UNIVERSALIDAD: La —— del singular, 28, 29, 174-6, 204, 265, 277, 397-8.
— La —— de lo espiritual, 35, 389.
— La —— de lo cualitativamente universal, 35, 213, 251, 320.
— La —— de tipo científico, 50.
— La —— de los objetos superiores de conocimiento, 110, 201, 284.
— La —— se da en relación directa con la nobleza ontológica de los seres, 233, 284, 323.
— La —— y la profundidad, 294, 330.
— La —— y la intimidad como los dos aspectos esenciales del valor, 320.
— Equivocidad del vocablo ——, 322.
— Lo universal y la inteligibilidad, 329.
— El universal se carga de peso ontológico, 339.
— La —— y la retracción ante lo "natural" en Husserl, 362.
Cf. *Concreto. Profundo.*

UNIVOCISMO: El —— es desplazado por una visión jerárquica del Universo, 64.
— El —— resulta banal a la nueva generación, 66-7.
— El —— y el Vitalismo, 74.
— Lo unívoco y lo uno, 81.
— El —— y la analogía, 92 ss.
— El —— es desplazado en la Ciencia contemporánea a favor

de una concepción analógica, 96.
— 71 —— de Ortega, 122.
Cf. *Objetivismo.*

VALOR: El —— como huella del universal, 320.
— El —— se vincula al ser, 339, 387.
— El realismo de los valores y el problema crítico, 576.
Cf. *Superobjetivo.*

VERDAD: La —— no es simple, sino "polifónica", 318-9.
— La —— fundada en la posibilidad de verificación exige la renuncia al amor personal, 329.
— La —— y la existencia, 431.
Cf. *Complejidad.*

VERIFICABLE: Lo —— como objeto de conocimiento "espectacular", 36.
— Insuficiencia de lo ——, 38.
— Diversos modos de verificación, 38.
— En qué sentido habla Marcel de la inverificabilidad de lo superobjetivo, 271-2.
Cf. *Método. Rigurosidad. Universalidad.*

VIDA: Dilema Filosofía-Vida, 36, 276, y los principios de inmanencia y objetividad, 328.
— Antinomia Vida-Razón, 150-156. 248, 371.
— La —— y el método experimental científico, 57.
— Insuficiencia de la caracterización orteguiana del concepto de ——, 115-122, 331-332.
— Inmediatez y ——, 277.
Cf. *Razón. Reflexión.*

VISIÓN: La —— inmediata de lo religioso, 34.
Cf. *Expresión. Intuición.*

VITALISMO: Inmersión prerreflexiva en lo meramente vital, 50.
— "Vitalismo de extrema izquierda" —Scheler, Klages, Gehlen— y Ortega, 145.
— Interpretación vitalista del hombre, 149.
— Reproche de —— hecho al Existencialismo, 237-8.
— Necesidad de distinguir lo vital y lo personal, 286.
— La aversión a la inteligencia del —— y la categoría de inmediatez, 328.
— Retorno a la indiferenciación vitalista en Sartre, 391.
Cf. *Método. Univocismo.*

VIVENCIA :Experiencia y ——, 366.
— La —— como punto de partida del filosofar en L. Cencillo, 368 y ss.
— Reflexión y —— como formas de experiencia ontológica, 372-3.
— La —— y el problema de la inmediatez verdadera respecto a lo real, 382.
— Las vivencias y la facticidad, 460.
— La —— como opuesta a "lo real" en Husserl. Las vivencias como objeto de la Fenomenología, 465, en contraposición a la "cosa exterior", 466.
— Donación en persona, —— y discursividad, 472-3. Complejidad del "darse en persona", 476.
Cf. *Método. Vitalismo.*

VOLUNTAD: Dilema entendimiento-voluntad, 36.
— Colaboración de la —— y el entendimiento, en el proceso del conocer, 178 ss. 566.
— Voluntarismo-Intelectualismo en Marcel, 326.
Cf. *Facultades.*

WELTANSCHAUUNG: El concepto de —— en Jaspers, y su relación con lo superobjetivo, 344 ss.

INDICE GENERAL DE MATERIAS

Página

PROLOGO del Dr. Wolfgang Strobl XI

PRESENTACION 3

INTRODUCCION 13

I.—NOTAS PRELIMINARES 15

Dialéctica y realismo 15
Hacia una Lógica de la integración 18
Lo ambiguo, lo irracional y el misterio 19

II.—LOS PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO ACTUAL, VISTOS CON METODO ANALECTICO 23

Objetividad 23
Inmediatez 28
Método 30

III.—PRINCIPIOS QUE INSPIRAN ESTA OBRA 33

IV.—PREJUICIOS QUE URGE DESPLAZAR 36

1.—PREJUICIO OBJETIVISTA 36
2.—APRIORISMO FORMALISTA 37
3.—ILUSIÓN INTUICIONISTA 37

V.—TAREAS ACTUALES DEL PENSAMIENTO ANALECTICO ... 37

1.—*Desbordar el concepto usual de objetividad* 38
1' *Dar la debida amplitud al concepto de objetividad* 38
2.—*Devolver al conocimiento la inmediatez vital* 43
2' *Elevar el conocimiento a la inmediatez de la reflexión segunda.* 43

VI.—EL CONCEPTO DE OBJETIVIDAD PENDE DE LA INTUICION DE LO SUPEROBJETIVO 53

Página

CAPITULO PRIMERO.—*DESCUBRIMIENTO DE LO SUPEROBJETIVO EN LA CIENCIA* 55

1.—FILOSOFÍA Y CIENCIA ENTRAN EN DIÁLOGO 55

2.—EXISTENCIALISMO Y FÍSICA MODERNA 70

3.—DIVERSIDAD CUALITATIVA Y ARMONÍA ANALÉCTICA 73

a) *Objeto* 76

b) *Método* 79

4.—LA FÍSICA CONTEMPORÁNEA Y EL PROBLEMA DE LA INTUICIÓN ... 81

5.—UNIVOCISMO Y ANALOGÍA 92

6.—SUPERACIÓN DE LAS ANTINOMIAS POR VÍA DE ELEVACIÓN 100

CAPITULO SEGUNDO.—*LO SUPEROBJETIVO Y LA INTERPRETACION DE L AHISTORIA* 107

1.—LA NOCIÓN DE "HECHO HISTÓRICO" Y SU VERSION ANALÉCTICA ... 107

2.—PRINCIPALES CATEGORÍAS HISTÓRICAS Y NECESIDAD DE UNA NUEVA LÓGICA. POSICIÓN DE ORTEGA Y BUBER. LA SOLEDAD COMO DESARRAIGO 111

a) *Circunstancia* 111

b) *Vida* 115

c) *Descripción y narración históricas* 122
Movilidad y profundidad 124
Descripción especulativa y voluntad de compromiso 128

d) *El apriori* 139

e) *Reivindicación de lo "inauténtico"* 140

f) *Naturaleza* 141

3.—DILEMA CLAVE DE TODA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA: ORIENTACIÓN OBJETIVISTA U ORIENTACIÓN ANALÉCTICA DEL CONOCIMIENTO 142

A) *Actitud objetivista* 142
El objetivismo es empirista 143
El objetivismo es univocista 146
La antinomia vida-razón 150

B) *Actitud analéctica* 156
El pensamiento analéctico es integral 156
El pensamiento analéctico es analógico 157
Actitud analéctica de Paul Ricoeur y Hans Urs von Balthasar 157

CAPITULO TERCERO.—*EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN EL UMBRAL DE LO SUPEROBJETIVO* 167

I.—DENSIDAD ENTITATIV ADE LO SUPEROBJETIVO 167

1.—SUPEROBJETIVIDAD DE LA "EXISTENCIA TEMPORAL" 167

2.—LA "INOBJETIVIDAD DE LA PERSONA" 171

3.—INTRODUCCIÓN DEL CONCEPTO DE CATEGORÍA NOEMÁTICA EN LA TEORÍA DE LA CIENCIA PSICOLÓGICA 173

4.—EL PROBLEMA DE UNA "ETICA EXISTENCIAL FORMAL" 174

Página

5.—La fe como forma eminente de conocimiento 177
6.—Más allá de atomismo y gestalismo 181

II.—LO SUPEROBJETIVO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO 183

III.—LEYES DEL ENTE SUPEROBJETIVO 186

CAPITULO CUARTO.—*EL EXISTENCIALISMO COMO MOVIMIENTO REIVINDICADOR DE LO SUPEROBJETIVO* 189

1.—Interpretación de los escritos existenciales desde esta perspectiva 189

2.—Reivindicación del pensamiento existencial 194

a) *Antropologismo* 194
b) *Subjetivismo* 197
c) *Empirismo* 204
d) *Individualismo* 207
e) *Anti-esencialismo* 207
f) *Irracionalismo* 208
g) *Espíritu de desarraigo* 211
h) *Nihilismo* 213
i) *Pesimismo* 217

3.—El existencialismo, a su vez, impugna: 217
a) *El objetivismo y positivismo cientifista* 217
b) *El totalitarismo universalizante y colectivista* 224
c) *El espíritu de abstracción* 225
d) *El Impersonalismo, el subjetivismo solipsista y el colectivismo* 226
e) *El discursivismo, la causalidad lineal, el inmanentismo cientifista y la unilateralidad* 226
f) *El irracionalismo y el racionalismo* 227

4.—El existencialismo defiende: 230
a) *Lo concreto* 230
b) *Un método sineidético* 231
c) *El valor metaempírico de lo superobjetivo* 231
d) *La distensión constitutiva del espíritu humano* 231
e) *Elacceso al ser a través de los entes profundos* 231
f) *La vinculación esencial de conocimiento y amor* 232

5.—El existencialismo es, por tanto: 232
a) *Dramático* 232
b) *Ambiguo* 235
c) *Eminentemente constructivo y creador* 242
d) *Experiencial, pero no empirista* 243

6.—Conclusiones 243

7.—El problema de la objetividad y la crítica del Existencialismo 249

8.—Diversas interpretaciones del pensamiento existencial ... 264
a) *Subjetivismo antiobjetivista* 264
b) *Subjetivismo antiintelectualista* 269

Página

c) *Irracionalismo* 273
d) *Agnosticismo* 282
e) *Empirismo* 284
f) *Conclusión. Los malentendidos parten de un defectuoso análisis categorial* 286

CAPITULO QUINTO.—*LO PROFUNDO Y LO INMEDIATO* 293

1.—QUÉ ES LO PROFUNDO 293

2.—LA PROFUNDIDAD DEL OBJETO ESTÉTICO Y LA INTUICIÓN ANALÉCTICA 306

3.—LO PROFUNDO Y LA CONCILIACIÓN DE LOS CONTRASTES 320

4.—LO PROFUNDO Y LA SUPERACIÓN DE LOS ESQUEMAS ESPACIGLES "DENTRO-FUERA", "INTERIOR-EXTERIOR" 325
a) *Principio de inmanencia* 326
b) *Principio de objetividad* 328
c) *Marcel y el problemas de las inmediatez* 334
d) *Trascender, operación fundamental en Jaspers* 341
La intuición de lo "inobjetivo" como punto de partida ... 343
Trascender hacia lo "envolvente" 348

5.—LO PROFUNDO Y LA INMEDIATEZ EN LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO. 350

6.—LO PROFUNDO Y EL PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR 356
a) *La experiencia profunda del ser* 356
b) *Lo racional y lo arracional. Reflexión y percepción* 368
c) *Subsistencia personal e inmediatez ontológica* 375

7.—LO PROFUNDO Y LA LUCHA POR LO INMEDIATO 383

8.—LO PROFUNDO Y EL CONOCIMIENTO "SUPRACONCEPTUAL" 393

9.—LO PROFUNDO Y LA OBJETIVIDAD DEL JUICIO DE EXISTENCIA ... 396
a) *Realismo de la inteligencia y participación en el ser* 396
b) *Espontaneidad y objetividad* 406

10.—LO PROFUNDO Y LA INTUICIÓN 419

11.—EL PROBLEMA CRÍTICO 427

CAPITULO SEXTO.—*RETRACCION ANTE LO REAL PROFUNDO Y EVASION IDEALISTA DE EDMUND HUSSERL* 441

I.—LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA RIGUROSA Y LA INTUICIÓN DE LO PROFUNDO 441

— *Justificación y evidencia* 442
— *Rigor y pureza* 444
— *El ideal científico* 452
— *La Fenomenología como Ciencia de la conciencia trascendental.* 456
— *Constitución del objeto* 459
— *Las reducciones como técnica de donación en presencia* 461
— *Presupuestos fundamentales de las reducciones* 464
— *Método descriptivo y método genético* 473
— *La evidencia y el predominio de la subjetividad trascendental.* 478
— *Retorno a las cosas* 480

Página

— *Objetividad e idealismo trascendental* 489

II.—Lucha antipsicologista y la teoría de la objetividad en Husserl 494
— *La atención intelectual y la intuición de las formas* 496
— *La crisis del sujeto y el problema de la certeza* 499
— *"Zu den Sachen Selbst!"* 501
— *El problema del lenguaje* 505
— *La raíz de esta deficiencia* 508
— *Presupuestos de una Filosofía como Ciencia rigurosa* 509
— *La crisis relativista* 512
— *La esencia y la unidad* 514
— *El apriori y lo irracional* 516
— *Objetividad y fidelidad* 519
— *Objetividad e intuición de lo profundo* 523
— *Ingenuidad de lo inmediato* 530
— *Juicio, mundo, horizonte* 535

CAPITULO SEPTIMO.—*HACIA UNA TEORIA INTEGRAL DE LO OBJETIVO* 541

1.—El culto a lo objetivo. Irrupción del Existencialismo ... 541
2.—Diversos sentidos de lo objetivo 545
3.—Ideal del conocimiento objetivista 555
4.—Precariedad del método objetivista 557
5.—Prestigio del objetivo 558
6.—La objetividad verdadera 567
7.—Lo profundo como punto de partida 571

APENDICE 573

INDICES 579

Bibliográfico 581
De autores 597
Analítico de materias 603

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EL DIA 1 DE OCTUBRE, EN LOS TALLERES GRAFICOS DE IMPRENTA "HEROES, S. A.", AÑO MCMLXIII

OBRAS DE LA COLECCION

"MUNDO CIENTIFICO"

Serie "FILOSOFICA"

La Filosofía Escolástica y el Intelectual Católico, por el P. Oromi, O. F. M. y F. García Sánchez Marín.—*Ptas. 40.*

Naturaleza, Historia, Dios (5.ª edición), por Xavier Zubiri. *Ptas. 200.*

Polínica de dos Filosofías, por el P. Miguel Oromi, O. F. M. *Ptas. 45.*

La Analogía del Ser y el Conocimiento de Dios en Suárez, por José Hellín, S. J.—*Ptas. 40.*

Sistema Metafísico de Lógica Variable, por Luis N. Barracloug. *Ptas. 15*

Metodología de lo Suprasensible, por Alfonso López Quintás. *Ptas. 250*