

ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL *COGITO* CARTESIANO

I. INTRODUCCION

La distancia histórica ha hecho posibles las más finas, ajustadas y exactas exégesis de la doctrina cartesiana del *cogito*. Numerosas son las páginas que se han escrito sobre ella, y por eso mismo abundar aquí sobre el asunto sería estéril además de superfluo.

Pero hoy que la filosofía tiene aspiraciones de rigor extra-sistemático, a pesar de los cientos de años que muestran, a lo largo de toda su historia, hasta qué punto ese rigor le ha sido ajeno; hoy que pretende un tipo de progreso semejante al científico en lo que concierne a la verdad de sus conclusiones —no otra cosa sería el que hemos llamado “rigor extra-sistemático”—; hoy, en fin, cuando se trata de superar el “escándalo” denunciado por Kant, hacer un balance aproximativo del caudal filosófico que fundamenta tales pretensiones, no es tarea del todo ociosa e inútil. Máxime cuando se asiste todavía con frecuencia a la desinterpretación —importa poco si preconcebida o no, cuando se ve que en muchos casos es radical— de doctrinas filosóficas que ni por antiguas ni por cercanas en el tiempo han dejado de tener actualidad.

Y debemos aclarar con todo cuidado este punto de la actualidad, ya que no estamos todavía en condiciones de decidir sobre su papel como causa de las desinterpretaciones antes referidas.

El problema de *la actualidad* de un sistema filosófico cual-

quiera por su propia índole, se convierte en el problema del destino mismo de la filosofía. Puede decirse que a una determinada solución dada de él corresponde una toma de posición, no sólo frente al sistema en sí del caso, sino que también respecto de la Historia toda de la Filosofía, y hasta de sus posibilidades futuras. Y, como se ha dicho y se repite que “la Filosofía no es sino su propia historia”, vamos a partir de éste su carácter tan esencialmente histórico para verificar su significado y sus alcances. Aceptada la fórmula *in toto* y sin una previa discriminación crítica, parece que se estaría suponiendo sin más la imposibilidad de cierto sentido de progreso filosófico. Sobre el problema del ser, por ejemplo, se viene pensando y escribiendo, con vicisitudes más o menos azarosas, desde los lejanos días de Thales de Mileto. El *totum* de la fórmula vista implicaría la concepción de que la filosofía del ser consiste, sin más examen, en la sucesión histórica de las diferentes soluciones, también históricas, dadas al problema, a las que se ha llegado mediante enfoques a su vez también determinados y variables históricamente.

Pero, ¿puede decirse que ésto *agota* la razón de ser y la esencia misma de la Filosofía? Parece aventurado. Y si sólo de ésto se tratara, no se ve entonces el interés del filósofo de nuestro tiempo, por ejemplo, en añadir a la ya larga serie de intentos exegéticos uno más, el suyo, con el convencimiento de que se trata, precisamente, *sólo de uno más*, destinado a engrasar la tradición metafísica con un aporte sólo *históricamente* nuevo.

Es que hay en efecto otro interés en el filósofo, y algo más, que no surge de ella con la suficiente claridad, en la fórmula de cuya interpretación nos estamos ocupando. Ese “más” es la convicción personal de cada filósofo de que a través de sus obras no se está limitando a dar una dimensión mayor a los alcances históricos de su disciplina, sino que en ellas hay también un aporte para acrecentar *la verdad* hasta entonces lo-

grada en su dominio ⁽¹⁾. Pero, como es obvio, esto no puede depender de la voluntad del filósofo, y el hecho de que efectivamente se proponga tal cosa no decide en lo más mínimo sobre la otra efectividad, la de los resultados conseguidos. Esta nueva efectividad, si es que la hay, sólo puede estar garantizada por la correspondencia, por la adecuación que existan entre cada aporte filosófico y los hechos sobre los que cada uno versa.

Henos aquí en el núcleo de nuestro problema. Como se ve con facilidad, esto último no surge tan claro de la fórmula que estamos considerando. Ciertamente que la filosofía es su historia; pero también es algo más. Que, sin embargo, esto no siempre ha sido visto con la debida claridad, lo prueba la aludida frase de Kant. Cuando la confusión se hizo tan considerable que era ya imposible dar un solo paso adelante sin caer en una nueva y más complicada confusión, fué preciso comenzar de nuevo, pero esta vez mediante una actitud definitiva, como que iba al planteo de una crisis de fundamentos, es decir, de una crisis radical de la filosofía misma.

Sin embargo, el ejemplo —histórico. para mejor— está ahí mismo y es de verificación inmediata: la teoría aristotélica del conocimiento no tiene ya casi gravitación en la problemática filosófica actual; la teoría del silogismo en cambio, con la misma *actualidad* histórica, constituye todavía un monumento filosófico inmovible dentro del campo de su aplicación, es decir tiene una *vigencia* intra-sistemática superior ⁽²⁾.

(1) Ya Hume decía: “Yo presumo que descubrir defectos en la filosofía común, —si es que la hay— no es algo desalentador, sino más bien una incitación, como es usual. *para tratar de lograr algo más completo y satisfactorio de lo que hasta ahora se ha presentado al público*” (D. HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano*, pág. 63). El subrayado es nuestro.

(2) La Logística, que, como es sabido, hace un planteo y tiene una concepción muy diferentes de los de la lógica aristotélica, sólo ha *ampliado* el campo de su problemática. Bien poco, sin embargo, ha afectado al cuerpo doctrinario de aquella lógica. Dice en efecto A. TARSKI: “...el libro no da información acerca de la lógica aristotélica tradi-

Como es obvio, esto se debe a la validez efectiva de la doctrina aristotélica sobre el tema, y ese es precisamente el hecho que permite hablar, en este caso, de una actualidad y de una vigencia algo más que históricas: ambas son esencialmente filosóficas.

Pero aceptada como dato la distinción propuesta entre actualidad y vigencia y comprobado el dato en los ejemplos, se plantea todavía el problema de su legitimidad, y el de la legitimidad de los supuestos que la hacen posible. Ese planteo corre paralelo al que asume la cuestión en el dominio de la ciencia. La ciencia en general, y en especial la que es por antonomasia modelo de ciencia —la física— *no es su historia*, aunque sus hallazgos y verificaciones parciales sean históricos en la misma medida que los filosóficos. Las modernas teorías de la relatividad se encuentran, frente a las concepciones de la física newtoniana, en una situación que en general coincide con la de la Logística frente a la lógica aristotélica. Su esfera se ha ido ampliando en forma progresiva y sin interrupción; pero nadie podría afirmar que Einstein *ha reemplazado* a Newton. La ley de gravitación universal es hoy tan válida como el primer día, y presumiblemente ha de seguir siéndolo (8).

cional, y no contiene materiales tomados de ella. Pero creo que el espacio dedicado aquí corresponde bastante bien al escaso papel a que esa lógica *ha sido reducida* en la ciencia moderna...” (*Introducción a la Lógica y a la Metodología de las Ciencias Deductivas*, pág. 13). La notación es nuestra. En algunos casos, al llevar los desarrollos aristotélicos a una formulación simbólica, se ha conseguido su verificación en forma casi matemática. La llamada en la nueva lógica *Ley del silogismo hipotético*, es un ejemplo cabal. Tal ley es formulada como sigue: “Si de p se deduce q y de q se deduce r , entonces de p se deduce r ”. La fórmula está alejada de las nociones clásicas, como puede verse, sólo por la expresión. Cfr. TARSKI, *op. cit.*, pág. 55.

(8) Puede resultar ilustrativo a este respecto el siguiente pasaje: “Notemos, además, al pasar, que la ley física en esta forma descubierta tiene una característica importante, que también posee nuestra ley de la gravitación universal. Según ella, la materia se acorta con prescindencia de su naturaleza; el campo de acortamiento es tal que en un dado punto se acortan exactamente de la misma cantidad un metro de hierro, un metro de goma, una columna de un metro de agua, etc. Lo mismo, en el campo gravífico, la aceleración en un punto es única cualquiera que sea la naturaleza del cuerpo; todos los cuerpos caen con igual velocidad en el vacío” (ENRIQUE BUTTY, *Introducción filosófica a las Teorías de la Relatividad*, pág. 205).

Es que el indeclinable progreso de la ciencia se debe en gran medida a estas circunstancias, y su seguridad cognitiva está garantizada por la permanente vigencia de sus principios constitutivos, en la medida en que éstos se aplican dentro de los límites para los que fueron formulados.

Pero no otra cosa nos ha salido al paso en materia de filosofía. Será acaso que el ejemplo que hemos elegido al azar —la teoría del silogismo— lo ha sido con tan buena fortuna que es el único caso en que sea dable hallar ese “algo parecido”?

Parece que no es así. Y si efectivamente así no fuera, la pretensión de rigor científico que hoy enarbola la filosofía como distintivo no estaría tan fuera de lugar como podría creerse. Esta es, parece, la única posibilidad de superación definitiva del “escándalo”. Pero el hecho de que siquiera una vez en la historia toda de la filosofía el hecho se haya registrado, autoriza a concebir las mejores esperanzas acerca de lo que pueda ocurrir en su futuro.

Debemos pues comenzar distinguiendo el caso en que *la actualidad* de un sistema filosófico coincida, con mayor o menor armonía, con *su vigencia*, total o parcial, en un momento histórico dado, de aquel otro caso en que su *actualidad* nada tiene que ver con su *vigencia*, porque la primera lo es sólo en la medida del aporte histórico que significa, y en ese momento la segunda ya no cuenta porque, total o parcialmente, la concepción a que corresponde “ha pasado a la historia” sin más. Actuales en el primer sentido, lo son todos los sistemas filosóficos sin excepción. Se ve con claridad que no ocurre lo mismo en el caso de sus respectivas vigencias. Se trata pues de dos cosas distintas, que han sido vistas en sus respectivas dimensiones por Husserl:

“¿Qué significará para nosotros el “sistema” al cual aspiramos, y que nos ha de iluminar como ideal en las hondanadas de nuestra labor de investigación? ¿Un “sistema” filosófico en sentido tradicional, una especie de Minerva que surja completa y armada de la cabeza de un genio creador,

para luego, en tiempos posteriores, quedar guardada, al lado de otras Minervas semejantes, en el museo silencioso de la historia? ¿O un sistema de doctrina filosófica que tras ímprobos trabajos preliminares de generaciones empiece a edificarse realmente desde abajo, con fundamentos resistentes a la duda y que, como todo edificio bien hecho, crezca apoyándose piedra sobre piedra, de acuerdo a ideas directrices, en lo firme y con firme figura?" (4).

Bien entendido, sin embargo, esto no significa a su vez, en modo alguno, una pretensión de restar importancia al curso histórico de la filosofía. Pero sí significa la exigencia radical y definitiva de poner las cosas en su sitio, y de, en última instancia, valorar los sistemas filosóficos, no por las dificultades conque eventualmente puede haber tropezado su elaboración, ni por la contribución *de momento* o *de perspectiva* que significan, sino por el aporte efectivo que hayan hecho a la problemática filosófica en sí misma. Si atendemos al caso, tan dificultoso debe haber sido *en su momento* la concepción de las *Summas* para Tomás de Aquino, como en el suyo las *Críticas* para Kant. Aceptado que unas y otras tienen exactamente el mismo rango histórico, nada se ha decidido con ello acerca de su importancia filosófica. Para determinarla es necesario recurrir a un criterio filosófico, es decir, rigurosamente intrasistemático. Y el hecho es que desde el punto de vista filosófico el aporte de unas y otras es diferente. No importa si en el conjunto o en uno solo de los principios en ellas enunciados, según hemos dicho. Basta con que en unas y en otras se de un solo paso adelante; basta con que en éstas o en aquéllas pueda verificarse con todo *rigor* objetivo un principio apodicticamente indubitable, para que la valoración que se haga resulte legitimada, por lo mismo que tiene una solidez más estricta, y se pueda afirmar en definitiva la mayor importancia *filosófica* de aquéllas sobre éstas o a la inversa.

Si con este bagaje intentamos una revisión crítica de la

(4) HUSSERL, E., *La Filosofía como ciencia estricta*, pág. 15.

filosofía, podemos comprobar dos hechos: uno, que efectivamente se han operado progresos y que se puede determinar cuáles éstos han sido; otro, que es posible encontrar una argumentación eficaz, que sólo habrá que hacer explícita, contra las conocidas reservas del sector del pensamiento científico frente a la disparidad absoluta de las soluciones filosóficas propuestas para un mismo problema dado. Ley de gravitación no hay más que una, y es imposible siquiera concebir que alguna vez alguien formulará una nueva ley según la cual los cuerpos se atraigan en relación *inversa* al producto de sus masas. Pero si tal cosa llegara a ocurrir, no por eso la ley anterior sería un error. En todo caso, supuestos idénticos caminos y recursos para la formulación de una y otra ley, la segunda obedecería más bien al hecho de que los cuerpos habrían comenzado a atraerse de otro modo. Esta *obediencia a los hechos* —única posibilidad de aprehenderlos y dominarlos— no es, por desgracia, tan marcada en nuestra disciplina. Pero precisamente, se trata de ver si la hay y si es posible hablar de ella, si no en el mismo sentido, por lo menos con el mismo rigor y con idéntica fuerza constrictiva.

El primer intento hecho a este respecto, puede decirse, tiene su origen en Descartes. De todo su sistema filosófico, sin embargo, lo que hoy tiene todavía una actualidad y una vigencia superpuestas en armonía más o menos completa, es su frase famosa, el *cogito*. Ese es el paso adelante, esa la evidencia innegable. Y por eso puede ser considerado como punto de partida de una línea de pensamiento radicalmente distinta de todo lo anterior.

Cuánto deba la filosofía al genial hallazgo cartesiano, tal vez es hoy muy pronto para decirlo. Pero no demasiado tarde para medir, hasta nuestro momento, su efectiva influencia en las concepciones posteriores a él.

II. EL *COGITO* CARTESIANO

Sin embargo, se objetará, el hallazgo no es ni tan genial ni casi tan hallazgo. Entre otros muchos antecedentes, puede

decirse —y lo dice entre otros Unamuno— es necesario tener presente algún pasaje de San Agustín en el que ya están latentes profundas resonancias cartesianas. Así por ejemplo en *Confesiones*: “Porque levantábame hacia tu luz el ver tan claro que tenía voluntad, como que vivía; y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería” (5).

En efecto, la correspondencia es significativa. Pero en Descartes ha mediado algo que mal podría encontrarse en San Agustín: la duda. Es decir que, previa a la obtención de la evidencia fundamental del *cogito*, se verifica una actitud crítica que trata de cimentar las bases de esa obtención en forma sólida. El aporte pues no está sólo en el *cogito*; está también, y casi de una manera esencial, en el camino seguido para obtenerlo. La necesidad de “verdades claras y distintas” señalada en forma reiterada a lo largo del *Discurso* y de las *Meditaciones*, supone una seguridad previa, obtenida a cualquier precio, del acceso a ellas. El precio es la aniquilación de todo lo conocido, de todo lo imaginado, de todo lo soñado. Sólo queda la duda. Pero la duda es siempre duda de alguien. Si soy yo quien duda, es que, dudando, soy. Y como sólo puede dudar *cuando* y *si* pienso, es que, pensando, soy. Nótese que el camino pudo haber sido inverso, y esto con idéntica legitimidad: si soy yo quien duda, es que, siendo, dudo. Y como sólo puedo dudar —o pensar— siendo, pienso porque soy. *Sum, ergo cogito* (6).

(5) S. AGUSTIN, *Confesiones*, VII, 4, 6. Prescindimos del original latino porque el pasaje, a diferencia de lo que ocurre en otros de la obra, resulta inteligible en su versión castellana.

(6) En otro trabajo decíamos: “*Pienso, luego existo*, es una estructura en el fondo reversible como toda estructura, pues la misma originalidad y licitud se hace patente al afirmar *existo, luego pienso*... *Esse est percipi* para todo lo demás; para mí ya no vale el *esse*, sino el *sum*. Concreción vital y que infunde de nuevo calor de sangre al ente. En rigor es: Yo pienso, yo existo. Lo uno y lo otro, no importa lo que es unido ni con qué; el *ergo* es lo que constituye el eje de la reversibilidad” (A. J. CASARES, *El problema gnoseológico en una filosofía existencial*, pág. 33).

La evidencia, en uno y otro caso, es igualmente inmediata. Ante ella se detiene toda duda, porque no hay duda posible que esté en condiciones de hincar el diente en esa solidez conceptual tan compacta. Sólo puedo dudar *de que dudo* en cualquiera de las conocidas hipótesis de la locura, del sueño o del demonio maligno. Pero aún así, en cuanto dudo, me aprehendo a mí mismo dudando. Es un solo y único acto, por el que me es dada, a la vez que el acto mismo, mi propia mismidad que lo hace posible (?).

Esto que tan evidente, indiscutible y obvio parece, sin embargo no siempre ha sido comprendido con total corrección. Tal el caso de Berdiaeff: "Ce qui fait l'erreur du *cogito, ergo sum*, c'est que Descartes prétendait déduire l'existence du moi, a partir de quelque chose d'autre, la déduire de la pensée; mais, en réalité, ce n'est pas parce que je pense que j'existe, au contraire je pense parce que j'existe" (8).

El *ergo* de la fórmula cartesiana —se ha visto— no implica una construcción deductiva previa. Se trata de la aprehensión inmediata de una vivencia; y lo que en todo caso importa señalar en ella es su fuerza constrictiva, su innegable y reversible evidencia. Es inútil cargarla con matices más o menos intencionados o hacerla objeto de alambicadas interpretaciones: así como está expresada, en la escueta desnudez y la parquedad expresiva de sus tres palabras, es una verdad ilevantable. Y aquí puede comenzarse a verificar que la importancia del *cogito* es más, mucho más que solamente histórica; porque obedece a los hechos, hechos filosóficos en este caso; que no tienen por qué reclamar el título de hechos sólo aquellos que se dejan medir y luego expresar en una fórmula.

Pero no menos inútil sería buscar en Descartes algún otro principio filosófico de tanta fuerza objetiva como el *cogito*.

(7) "Se dijo antes: "todo existe, el mundo y yo como cosa del mundo", y ahora: "sólo yo existo, yo que llevo en mí mismo la garantía de mi existir, yo porque pienso y que pienso a mí mismo y al mundo" (*Ibid.*, pág. 16).

(8) BERDIAEFF, Nicolás, *Cinq méditations sur l'existence*, pág. 93.

Incluso su inmediata interpretación cartesiana no es tan afortunada como él mismo. Porque de la expresión “*cogito*” en ningún momento ni en ningún sentido surge mi calidad de *res*. La cosificación, la sustancialización del *cogito* que se le sobreañade no es sino eso, un añadido, una excrecencia innecesaria y en absoluto distante de su mismo grado de validez. En su momento se verá por qué y en qué sentido (9).

Como quiera que esto sea, en nada afecta a esa evidencia primera ni a su verdad. Este es el motivo por el cual la hemos tomado como punto de partida. Queremos decir con esto, una vez más, que tal adopción no implica ningún apriorismo valorativo respecto de todo lo anterior en la historia de la filosofía. Pero es de gran interés esclarecer, siquiera sea en forma provisoria, los fundamentos de la que hoy aspira a constituirse como válida para todo el mundo, preescindiendo *de la posición personal* de todo el mundo frente a los problemas. Del mismo modo como no se acepta una ley de la física por simpatía personal hacia ella, sino porque se toma plena conciencia de su valor y de su certeza (10).

III. EL CRITICISMO KANTIANO

Fuera absurdo sintetizar el pensamiento kantiano o sus aportes en una fórmula. Porque esos aportes han sido múltiples, y por concernir a la problemática filosófica toda, hacen imposible una síntesis semejante. Por eso vamos a considerar sólo dos de esos aportes en lo que pueden estar vinculados, en su forma más general, al planteo cartesiano: el del conocimiento y el de la posibilidad de la metafísica. En todo caso, la elección se justifica por la dimensión y la importancia de lo que se elige: ambos problemas son decisivos y todavía hoy,

(9) Vid. *infra*, cap. III.

(10) Dice con fuerza casi poética Gabriel Munhoz da Rocha: “No mar da dúvida Descartes tem a certeza de um Colombo. A certeza e a grandeza. Porque é um belo espirito esse que levantou turbilhões de dúvida, para construir a cidade da certeza” (*Os antecedentes psicológicos da dúvida cartesiana*, pág. 85).

puede decirse, constituyen el núcleo de la problemática filosófica.

La relación de las soluciones al problema del conocimiento se comprueba, entre Descartes y Kant, ya desde el punto mismo de que ambos parten: una revisión crítica de sus posibilidades. La dimensión más profunda del problema está sin embargo en Kant, por haber hecho sistemático el problema mismo: en Descartes lo único sistemático es la duda frente a él y para resolverlo. Además, la necesidad de buscar un fundamento científico a la filosofía es en un todo ajena a Descartes, al paso que en Kant se ha hecho perentoria. Lo comprueba con evidencia el siguiente conocido pasaje que transcribimos *in extenso*:

“Mucho se ha adelantado con haber podido traer a la forma de un solo problema una infinidad de cuestiones. Con ello, no sólo se facilita el propio trabajo determinándolo con precisión, sino que también se facilita el examen para otro que quiera probar si hemos cumplido o no nuestro designio. El verdadero problema de la Razón Pura se contiene en la pregunta: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*”

Si la Metafísica ha permanecido hasta ahora en un vago estado de incertidumbre y contradicción, debe atribuirse únicamente a que ese problema, así como también la diferencia entre el juicio analítico y el sintético, no se había presentado antes al pensamiento. La vida o muerte de la Metafísica pende de la resolución de ese problema, *o de la demostración de que es imposible resolverlo* (*). David Hume es, de todos los filósofos, el que más se ha aproximado a ese problema, pero estuvo lejos de determinarlo suficientemente y no lo pensó en toda su generalidad; deteniéndose sólo ante el principio sintético de la relación de Causa y Efecto (*principium causalitatis*) creyó poder deducir que el tal principio es absolutamente imposible *a-priori* y, según sus conclusiones, todo lo que nosotros llamamos Metafísica descansaría sobre una simple opi-

(*) El subrayado es nuestro.

nión de un pretendido conocimiento racional, que en el hecho nace simplemente de la experiencia y que recibe del hábito cierto aspecto de necesidad. Esta afirmación, destructora de toda filosofía pura, no se hubiera nunca emitido, a haber el autor abarcado en toda su generalidad ese problema, porque entonces habría comprendido que, según su argumento, tampoco podrían existir las Matemáticas puras, pues éstas contienen ciertamente principios sintéticos *a-priori*, y su buen entendimiento hubiera retrocedido ante semejante aserto.

En la resolución del precedente problema está también comprendido al mismo tiempo la posibilidad *del empleo de la Razón Pura en la fundación y construcción de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico a priori de los objetos* (*), es decir, está contenida la respuesta a estas preguntas: *¿Cómo son posibles las matemáticas puras? ¿Cómo es posible la Física pura?* No se puede preguntar de estas ciencias más que *cómo* son posibles, porque al existir como reales demuestran ya que lo son. Por lo que toca a la Metafísica, como sus pasos han sido hasta hoy tan desdichados, tan distantes del fin esencial de la misma, que puede decirse que todos han sido en vano, perfectamente se explica la duda de su posibilidad y de su existencia.

Mas, sin embargo, esta *especie de conocimiento* debe, en cierto sentido, considerarse como dado, y la Metafísica es real, si no como Ciencia hecha, al menos en su disposición natural (*) (*metaphisica naturalis*), porque la razón humana, sin que esté movida por la vanidad de una omnisciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia, marcha sin descanso alguno hacia cuestiones *que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la Razón ni por principios que de ella emanan* (*). Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular; por esto la Metafísica *ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre* (*). Así que nuestra cuestión es ahora: *¿Cómo es po-*

(*) El subrayado de estos pasajes es nuestro.

sible la *Metafísica en tanto que disposición natural*? Es decir: ¿Cómo nacen de la naturaleza de la razón humana en general esas cuestiones, que la Razón Pura formula y que por necesidad propia se siente impulsada a resolver?" (11).

Coincide con esto la nota de los *Prolegómenos* que dice: "Si se puede decir que, al menos, una ciencia sea real, en la idea de todos los hombres, en tanto que está decidido que los problemas que a ella conducen están dados para todos por la naturaleza de la razón humana, y por esto también son inevitables muchos, aunque defectuosos, ensayos acerca de ellos, se deberá entonces decir que la *Metafísica* es subjetivamente (y sin duda, de un modo necesario) real, y, entonces, preguntamos con razón cómo puede ser (objetivamente) posible" (12).

Tantas precauciones y tan extremada cautela en el planteo de la "principal cuestión trascendental" recuerdan la prudencia cartesiana. Sólo que se ha hecho necesario hacerla radical. Descartes, lo hemos dicho, pretende el calificativo de "claras y distintas" para verdades que son tan poco claras y distintas como verdades. Su actitud se justifica por la todavía visible influencia de su formación escolástica en sus escritos; para él la metafísica se presenta como un campo fecundo en el que todo está hecho con sólo asegurarse su acceso de una manera indubitable; en ningún caso se le hace problemática. En lo histórico el hecho puede explicarse porque Galileo no pretendió en ningún momento dar una formulación matemática de la estructura del universo, cosa que sí pretendió Newton. En este punto, el aporte kantiano ocurre, de un modo preponderante, como una limpieza del terreno sobre el que debe trabajarse, para ver de qué modo será necesario tratarlo si se pretende recoger en él frutos efectivos y maduros.

Por demasiado conocidas, podemos omitir aquí las críticas que, sobre la base de la estructura antinómica de la Razón, formula Kant a las pruebas tradicionales de la existencia

(11) KANT, *Crítica de la Razón Pura*, pp. 82-83.

(12) KANT, *Prolegómenos*... pág. 126, nota.

del alma, del mundo y de Dios. Pero interesa en cambio fijar la importancia del aporte kantiano en este punto, es decir comprobar la objetividad que informa a su pretensión de excluir tales objetos del campo de la temática filosófica, objetividad que tiene por delante el paradigma de la incipiente constitución de una ciencia como la física.

Sobre el problema de Dios, por ejemplo, mucho era lo dicho hasta Kant, y no precisamente con pretensiones teológicas, sino filosóficas. Y mucho más ha sido lo que se ha dicho después de él. Sólo que si no mediara Kant, todo sería, lo de antes y lo de después, una sola y misma cosa: filosofía. O al menos pretendería serlo. Pero como de hecho Kant ha existido y se ha ocupado del asunto, si bien se hace aceptable que se de el título a lo de antes, resulta bastante más problemático el que efectivamente dicho título convenga a lo de después; y esto no porque lo haya dicho Kant, sino porque lo que Kant ha dicho resulta ilevantable. Claro está que para aceptarlo es necesaria la base de una concepción especial de lo que es y de lo que debe ser la filosofía; y Kant la quería ya como una ciencia. Dentro de esos límites, resulta obvio que la filosofía no puede ni debe ocuparse de Dios. Lo cual tampoco significa restar importancia al problema; porque el problema, con palabras del mismo Kant, "ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre". Sólo se hace necesario ver que, así como el físico no se siente herido en su amor propio porque le está vedado inmiscuirse —en cuanto físico— en el problema ético, entre otros, el así llamado "filósofo" no debe molestarse porque le esté vedado inmiscuirse —en cuanto filósofo y si pretende realmente serlo— en el problema de Dios. Tanto más que uno y otro —en cuanto hombres— pueden decir todo lo que quieran, pensar todo lo que quieran y obrar en consecuencia como quieran, frente a uno y otro problema. Persistir en desconocer esta limitación no es sino prolongar los escauceos más o menos profundos, las tentativas más o menos acertadas en torno de un problema cuya solución, *cualquiera sea*, resulta como por definición imposible de verificar en términos ob-

jetivos y estrictos, porque vale sólo en el ámbito de lo puramente personal (13).

Este es el paso adelante en el problema, paso que representa un avance incluso respecto del mismo Descartes, como hemos visto, pero que denuncia el apoyo sólido que tiene en las bases sentadas por éste.

En lo que hace al conocimiento, la situación es bastante similar. En Descartes hay latente todavía un realismo escolástico (14) que se patentiza en forma aguda en la doctrina de la *res*, en la sustancialización del *ego*. Del cogito, como hemos dicho, sólo se desprende el carácter de *cogitans* del ego, nunca su carácter de *res* (15). Esta postulación sustancialista pone a Descartes frente al problema de la relación intersustancial. La solución que le da es también conocida y, sobre todo, ingenua, por lo cual no vamos a detenernos en ella. Cuanto a su posterior evolución, las doctrinas de Leibniz y de Hume dan la pauta cabal de la forma en que se cierra toda posibilidad de avance en la exégesis ontológica del *ego*: las mó-

(13) Por esto se hace inadmisibile que todavía hoy se siga hablando, en filosofía y como si de ella se tratara, de este asunto. El ejemplo de la inoperancia de esta actitud puede verse en el pensamiento de dos de los más conspicuos representantes del llamado "existencialismo": Berdiaeff y Jaspers. Dice el primero: "C'est de là qu'elle peut projeter la lumière sur le monde objectif lui-même, là que se trouve révélé le sens, le sens de l'existence de l'homme et du monde par l'existence de Dieu" (*Cinq méditations sur l'existence*, pág. 76). El subrayado final es nuestro. Y el segundo: "Je suis sûr que Dieu est, par la décision même qui me fait exister" (*Introduction a la philosophie*, pág. 56).

El subrayado también es nuestro. Se ve que una decisión final respecto de esta radical oposición sólo puede provenir de la simpatía personal por una u otra concepción. Sobre el supuesto de la fe, una y otra, y, es más, *todas* cuantas puedan darse del asunto, son en idéntico grado legítimas y válidas.

(14) La influencia escolástica, es hasta terminológica: "... ni se acercan en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada hay en potencia, sino que todo es efectivo y en acto" (DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, III, pág. 118).

(15) En el parágrafo 10 de las *Meditaciones Cartesianas*, dice HUSSERL: "Es... lo que pasa en Descartes con el giro al parecer insignificante, pero fatal, que hace del *ego* la *substantia cogitans*, la humana *mens sive animus* separado... en suma, el giro por virtud del cual se convirtió en el padre de ese contrasentido que es el realismo trascendental".

nadas del primero y el haz de sensaciones del segundo son recursos interpretativos del conocimiento, más que posiciones descriptivas del mismo; además, ambas llevan a una misma consecuencia: la pérdida de la individualidad personal de la conciencia, en el primero por aislamiento y en el segundo por disolución. Los presupuestos metafísicos están presentes en ambos, sólo que de un modo distinto: aceptados con plena conciencia por Leibniz y rechazados en forma radical, pero al fin presentes como rechazados, en el empirismo de Hume (16).

Sólo en Kant, y mediante la fundamentación crítica de su filosofía estos principios metafísicos desaparecen. La culminación, que él representa, de toda la serie anterior de intentos exegéticos, no consiste sino en haber dado esa formulación crítica al problema, verificando en forma objetiva los límites de su validez (17).

El primer aporte kantiano al problema del conocimiento está representado por la concepción del Espacio y del Tiempo como formas de la sensibilidad. No poco significa, en efecto, el haber superado de este modo la doctrina tradicional que hacía de ambas nociones un manejo entitativo a todas luces ilegítimo. La primera *información* del mundo amorfo de la realidad proviene de esta organización sensorial. A ella se superpone la información que proporciona la estructura trascendental del entendimiento.

“Por este medio —dice Kant— (es decir, presentando en

(16) Cfr. LEIBNIZ, *Tratados fundamentales*, (“Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias; así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo”) (pp. 9 a 19, donde se expone la teoría de la armonía preestablecida, y D. HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano*, pp. 64 ss., donde se encuentra el planteo que hemos visto impugnado por Kant.

(17) “En esta nueva relación entre lo condicionado y lo incondicionado, entre lo finito y lo infinito, entre la experiencia y la especulación, crea Kant un nuevo tipo de pensamiento filosófico frente a los representados por Platón y por Aristóteles: con él alcanza su máxima perfección sistemática el concepto específicamente moderno del idealismo esbozado por Descartes y Leibniz”. (E. CASSIRER, *Kant: Vida y Doctrina*, pág. 487).

forma paralela el cuadro de los juicios y el de los conceptos del entendimiento), también las proposiciones fundamentales *a priori* de la posibilidad de toda experiencia como un conocimiento objetivo empíricamente válido, serán determinadas de un modo completamente exacto. Pues éstas no son otra cosa que proposiciones que subsumen toda observación (según ciertas condiciones generales de la intuición) bajo aquellos puros conceptos del entendimiento.”

Dichos cuadros son los siguientes:

Cuadro lógico de los juicios *Cuadro trascendental de los conceptos del entendimiento*

1. *De cantidad*

Generales	Unidad (medida)
Particulares	Pluralidad (cantidad)
Individuales	Totalidad (todo)

2. *De cualidad*

Afirmativos	Realidad
Negativos	Negación
Infinitos	Limitación

3. *De relación*

Categoricos	Sustancia
Hipotéticos	Causa
Disyuntivos	Relación

4. *De modalidad*

Problemáticos	Posibilidad
Asertóricos	Existencia
Apodicticos	Necesidad

“Para comprender en un concepto todo lo dicho hasta aquí, es, ante todo, necesario recordar al lector que aquí no se trata del origen de la experiencia, sino de lo que en ella esté dado” (18).

Pero —y esto hace directamente a lo que estamos tratando— acaso puede hablarse aquí de una *vigencia* del *cogito* cartesiano? Y si es así, ¿en qué sentido?

(18) KANT, *Prolegómenos*... pp. 83 a 85.

Por la universalidad misma de su formulación, el *cogito* resiste el ser reducido a su significación literal. Recuérdese que la lucha semántica no es sino una forma de pensamiento. Y que la imprecisión de “pensar” permite que se lo considere, más que un *acto* de conciencia, una *actividad*; actividad que, por serlo, es casi sinónimo de la conciencia misma, y en consecuencia se refiere y comprende a todos sus actos. Fijado de esta manera el valor significativo del *cogito*, se ve que puede serle aplicada sin tortura la estructura categorial kantiana. Con lo cual se ve igualmente claro que lo que ha ocurrido es que se ha penetrado, por medio de una exégesis más profunda, en el seno de ese *cogito* para aprehenderlo, si no en su ser, por lo menos en sus modos posibles de ser. La vigencia se acusa pues con toda nitidez, y en nada afecta a los alcances de la formulación originaria hecha por Descartes: sólo se le ha dado una nueva dimensión.

Es ajeno a nuestro problema, y en todo caso todavía prematuro, el intentar aquí una valoración exhaustiva del criticismo kantiano. Se trata sólo de verificar en él los rastros, según lo hemos hecho, del descubrimiento cartesiano. Perc en cambio la valoración se hace impostergable, si bien con pleno conocimiento de su intrínseca insuficiencia, cuando se va un poco más a lo profundo. La superación kantiana del esquema sustancialista de Descartes puede resumirse en el conocido principio de la incognoscibilidad de la “cosa en sí”, para el caso, cualquiera de las “res” cartesianas. Ya no se trata de ningún ingenioso mecanismo puesto en marcha de una vez para siempre o vigilado en cada momento por su artífice, ni de ninguna armonía preestablecida, ni de la correlación intersustancial glandular de Descartes. La *res extensa* y en general toda *res*, es lo que es, pero sólo puede conocerse de ella lo que resulta de la información en ella introducida por la estructura del entendimiento (19).

(19) “Así, pues, en la base de la Matemática existen, verdaderamente, puras intuiciones *a-priori*, las cuales hacen posibles sus proposiciones sintéticas y apodicticas; y por esto explica nuestra deducción trascendental de los conceptos de espacio y tiempo, igualmente, la po-

Aquí nace, según es sabido, la distinción kantiana entre nómeno y fenómeno, y el principio básico de la posibilidad de conocer exclusivamente sólo el segundo. Ahora bien: esto parece incuestionable. En nuestro trabajo antes mencionado (20) comentábamos el punto como sigue:

“No se trata pues de negar la realidad del mundo “exterior” a la conciencia, extremos en que el solipsismo de Berkeley había detenido el desarrollo del *cogito*: ni muchísimo menos. Hay efectivamente “algo” que no es conciencia; lo hay aunque me vuelva de espaldas a ello y la conciencia no lo piense. Pero sobre ese “algo”, así, entre comillas, no podemos decir una palabra. No sabemos ni qué es, ni cómo es; nos es imposible, sin volvernos, acceder a su esencia. Pero en cuanto nos volvamos y demos nombre —palabra— a ese “algo” habrán desaparecido las comillas, porque en la indeferenciación absoluta de que se trataba habremos *significado* ese algo como cosa, como una determinación concreta, precisa y *en mí* que soy quien significa; no en el *en sí* del algo, que seguirá siendo del todo inaccesible, algo de lo que no podemos predicar ni una letra”.

Esta es la nueva verdad adquirida. Se ve entonces que pretender, después de su apodíctico establecimiento, resucitar en toda su plenitud el pensamiento aristotélico-tomista sobre el punto, no puede pasar de una simple pretensión sin mayores fundamentos. Esto no puede pretenderse porque la formulación kantiana no es, a su respecto, sólo *históricamente* diferente: es también *filosóficamente* superior. Y, como quiera que sea, de ningún modo definitiva. El balance final de la filosofía —si es que tal balance es esencialmente posible— así como el de la ciencia, está todavía muy lejano. Cuando un

sibilidad de una Matemática pura que puede ser ciertamente admitida, pero, en modo alguno, comprobada, sin una deducción tal y sin que aceptemos que, todo lo que puede ser dado a nuestros sentidos (a los externos en el espacio, a los internos en el tiempo), será por nosotros contemplado tal como nos parece, no tal como en sí es” (KANT, *Prolegómenos*,... pp. 52-53).

(20) CASARES, A. J., *El problema gnoseológico en una filosofía existencial*, pág. 27.

filósofo ha dicho la que él ha pretendido “última palabra”, bajando una compuerta sobre el incontenible torrente del filosofar, las aguas de este torrente o se han infiltrado a su través o han terminado por desbordarla, para seguir un curso que sólo llegará a su punto final con el punto final del curso del hombre mismo.

IV. EL IDEALISMO FENOMENOLOGICO

La circunstancia de que Husserl haya titulado *Meditaciones Cartesianas* a una de sus obras habla con bastante claridad de su preocupación por aquella filosofía. Pero esta circunstancia no basta para mostrar con la misma evidencia su relación sistemática con ella. Con todo, el hecho es ya casi de dominio público, y, cosa extraña, no hay sobre él mayores malentendidos. Resulta en todo caso fácil hacerlo expreso, sobre la base de las declaraciones del mismo Husserl:

“El máximo pensador de Francia, Renato Descartes, ha dado con sus *Meditaciones* nuevos impulsos a la fenomenología trascendental. El estudio de las *Meditaciones* ha influido muy directamente en la transformación de la fenomenología, que ya germinaba, en una variedad nueva de la filosofía trascendental. Casi se podría llamar a la fenomenología un neo-cartesianismo, a pesar de lo muy obligada que está a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, *justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical*” (21).

Pero hay otro punto que no ofrece la misma claridad, si bien tiene parecida importancia, y es el que concierne a la relación de continuidad existente entre Kant y Husserl.

Aunque hablando con más propiedad, respecto de la fenomenología los puntos poco claros son muchos más, según puede apreciarse a través de las interpretaciones ciertamente curiosas que de ella circulan. Hubo un tiempo en que se pen-

(21) HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, pág. 3.

só que Husserl era una especie de sucedáneo de Kant, y que la relación existente entre ambos no era otra que la de desplazamiento del segundo por el primero del campo de las conquistas filosóficas. Esta opinión ha mejorado un poco últimamente, pero parece que todavía son muchos los ambientes y los círculos filosóficos que no han tomado una conciencia definitivamente clara a ese respecto.

Pero los asuntos malentendidos son, como hemos dicho, varios y de distinta importancia. Y así como a propósito de Descartes y de Kant nos hemos limitado a los aspectos más importantes de sus respectivas doctrinas, algo parecido haremos a propósito de Husserl, sólo que con un poco más de extensión. Aquí ella se hace necesaria, porque éste es el sistema filosófico en el que por primera vez se desarrolla de una manera consecuente y como programa la pretensión científica de la filosofía, problema que hemos venido considerando en forma paralela con el central de nuestro trabajo. Además, sobre Husserl no se ha escrito tanto ni tan bueno como sobre Descartes o Kant; lo cual se explica por la casi nula distancia histórica que no permite todavía una apreciación serena de sus obras, así como por el hecho de que éstas no han sido publicadas en su totalidad.

La fenomenología se desarrolló con la pretensión inicial de constituir, no una *escuela* u *orientación* filosófica, sino un método de trabajo aplicable en filosofía. Su pretendido título de *idealismo* debe ser tomado con esa reserva, porque el *ismo* del caso sólo cobija una actitud metodológica y no un *partirís* metafísico. Esta pretensión encontró su razón de ser y su fundamento teórico-polémico en los excesos del cientifismo positivista finisecular, y de manera relevante en los del psicologismo.

Todo exceso de la investigación, en cuanto es conocido como tal, desata una cautela metódica en las investigaciones ulteriores. El caso ha sido comprobado en Descartes y en Kant; en aquél por el artificio de la duda sistemática, en éste por el planteamiento mismo de los problemas. También es caracte-

rística relevante de Husserl esa cautela, esa prudencia. Sólo los motivos de unas y otras son distintos en cada caso. En tiempos de Descartes la ciencia todavía no se había consolidado en un cuerpo doctrinario congruente; en tiempos de Kant comenzaba a hacerlo, en tiempos de Husserl amenazaba ya exceder los límites de su legítima aplicación. Por eso Descartes está con la mirada puesta en el pasado; Kant con la mirada puesta hacia lo presente, y Husserl con la mirada puesta en lo que va a ocurrir, y en eso que va a ocurrir se juega el futuro de la filosofía misma. Y por eso Descartes ve sólo el problema filosófico de la filosofía, al paso que a Kant le preocupa el problema filosófico de la ciencia y a Husserl a su vez el problema científico de la filosofía. Pero en el detalle, el punto común de las tres doctrinas es uno y el mismo: el problema es siempre filosófico, aún en Husserl, en quien si se hace científico es por su misma aspiración sistemática de una filosofía como ciencia. La prudencia husserliana está informada por la necesidad de “obedecer a los hechos”, accediendo a ellos en una intelección directa, sin teorizaciones previas, sin prejuicios de ninguna naturaleza. Pero la única posibilidad de asegurar este acceso está, otra vez, en un esclarecimiento previo de las condiciones fácticas del acceso mismo, en un esclarecimiento metodológico. Esto no es nuevo: no otra ha sido la garantía ofrecida por la duda cartesiana y por el criticismo (22).

El punto de partida para obtener esa posibilidad es de fácil comprensión: en todo acto de conciencia puede distinguirse sin esfuerzo el acto mismo de aquello que es “objeto” del acto. La conciencia siempre es *conciencia de...* En lo cual

(22) “En ninguna época de su desarrollo logró justificar la filosofía sus pretensiones de ser una ciencia estricta, ni siquiera en la última época en que, a pesar de la diversidad y disparidad de las direcciones filosóficas, la filosofía sigue una marcha evolutiva esencialmente uniforme desde el Renacimiento hasta nuestros días. Bien es verdad que el ethos dominante en la filosofía moderna es que ésta, *en vez de entregarse ingenuamente al afán filosófico*, trata de constituirse en ciencia estricta mediante una reflexión crítica, *adentrándose en investigaciones cada vez más profundas sobre el método*”. (HUSSERL, E., *La Filosofía como ciencia estricta*, pp. 11-12). Los subrayados son nuestros.

hay por lo menos dos momentos irreductibles: la conciencia y lo que se coloque en lugar de los puntos suspensivos. Pero ocurre que la *existencia* de una y otra instancia no está basada con igual solidez ni con la misma evidencia sobre fundamentos igualmente decisivos. De la existencia de lo dado a la conciencia cabe dudar, ya en un plano puramente empírico; no otra cosa habría hecho Descartes. Una remisión a la esfera de lo imaginario lo corrobora igualmente. En esencia, esta exégesis recuerda las críticas de Gaunilon a San Anselmo ⁽²³⁾ a propósito de la famosa prueba ontológica recogida por Descartes en su Tercera Meditación ⁽²⁴⁾, y remite a las que Kant formula a su vez contra éste último ⁽²⁵⁾. Pero su valor reside en la apodicticidad de su evidencia. Empero esta evidencia, vista así, no está todavía completa. Porque su contraparte, si así puede llamarse, reside en la de la indubitabilidad de la conciencia misma. Ver es un acto de conciencia. Si en este momento yo *veo* realmente un águila en la habitación en que escribo, se me podrá mostrar de la manera más completa que el águila no está allí, pero esto en nada afecta a mi ver; si yo realmente la “*veo*” no habrá fuerza capaz de mostrarme que *no* la veo.

Bien mirado, sin embargo, en el fondo es muy poco lo que de novedoso puede encontrarse aquí. No otro es, según hemos visto, el planteo crítico previo al *cogito* cartesiano. Dudo, y en cuanto dudo no puedo dudar de que dudo. Dudar no es sino un acto de conciencia, un acto entre los múltiples actos posibles de conciencia. Otro es el pensar y otro el amar y otro el juzgar y mil otros más; todos ellos, en cuanto tales actos, llevan en sí mismos la garantía indubitable de su propia existencia, y, en razón de la universalidad significativa del *cogito*, pueden reemplazarlo sin reparos en la fórmula cartesiana. Pero de

⁽²³⁾ Cfr. SAN ANSELMO, *Proslogion*, pp. 99 y 27-28 respectivamente.

⁽²⁴⁾ DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, pp. 119 ss.

⁽²⁵⁾ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Tomo II, pp. 119 a 122.

un modo o de otro, si la conciencia es siempre conciencia, a la vez y con igual necesidad es siempre *conciencia de*. No hay conciencia que lo sea de nada. Si pienso, pienso necesariamente algo; si amo, necesariamente amo a alguien; si juzgo, debo juzgar sobre algo necesariamente. Pero la *existencia* de ese "algo" sólo puede afirmarse con certeza objetiva en cuanto el "algo" está "en" la conciencia, en cuanto se ha hecho "objeto" para la conciencia, es decir, sujeto de posibles predicaciones. La existencia real de ese algo en sí mismo es una realidad que la fenomenología no discute, pero también un problema del que no puede ocuparse: la única garantía efectiva está en la conciencia. Para hablar en general de algo es menester que ese algo sea dado a la conciencia de algún modo. Pero en cuanto se da a ella de un modo u otro, su existencia *intencional* está *eo-ípedo* garantizada. Si esto es así, lo mejor que puede hacerse es atender con todo cuidado a *los modos* en que son dados a la conciencia objetos en general. Tal el sentido de la *epoché* fenomenológica. No se pretende con ella negar la realidad extra-conciencial, sino afirmar la legitimidad de los posibles accesos a ella, mediante una absoluta neutralidad de la conciencia a que aquella realidad es dada. Esa neutralidad se traduce desentendiéndose de todo problema tocante a la existencia de los objetos mismos como tales. Desentenderse de un problema no es darle una solución negativa; suspender los juicios de existencia sobre los objetos no es encerrarse en el interior monadológico de una conciencia hermética haciendo caso omiso de ellos; la suspensión de tales juicios, y no en otra cosa consiste la *epoché*, tiene solamente el alcance de no decir ni sí ni no a la pregunta que interroga por su existencia. Basta que el objeto se dé a la conciencia; la determinación del carácter de su "objetividad" va a estar limitada y condicionada por él mismo, pero va a ser hecha por la conciencia.

"La existencia de una naturaleza —dice Husserl— no puede condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la

naturaleza sólo existe en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia” (26).

El punto de contacto con el planteo kantiano no puede ser más evidente. En un caso a través de la información categorial, en el otro a través de la intencional, lo que se capta, en uno y en otro, no es *la cosa en sí* sino aquello que se ha puesto en la cosa que nos la muestra como esta cosa determinada.

“En suma —dice en otra parte Husserl— la calidad sólo decide si lo representado ya en un modo determinado es presente intencionalmente como juzgado, deseado, preguntado, y la materia es aquello que hay *en el acto* que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación que no sólo queda determinado el objeto en general que el acto mienta, *sino también el modo en que lo mienta*. . . El problema es importante puesto que es la materia lo que presta al acto la referencia objetiva determinada” (27).

Pero las coincidencias son todavía más hondas y sugestivas. La cosa en sí o nómeneo kantiano es incognoscible —referido el problema de una manera especial al mundo real de la experiencia— precisamente porque tal cosa en sí queda fuera de esa experiencia. En el mismo campo de problemas, los objetos del mundo “real” son para Husserl igualmente incognoscibles en sí, pero por motivos diferentes: porque la experiencia en la que ellos están no puede agotar todo lo que ellos proporcionan a esa experiencia. Confróntense los siguientes pasajes y se verá confirmado nuestro aserto:

(26) HUSSERL, E., *Ideas*... pág. 118. Véase el pasaje siguiente que contiene casi las mismas palabras de Husserl: “En lo que se refiere a la causa por la cual, no siendo satisfactorio el abstracto de la sensibilidad, háse atribuido a los fenómenos, nómeneos que solamente el entendimiento puro puede pensar, descansa sobre lo que sigue la sensibilidad, y su campo, (el de los fenómenos) está limitado por el entendimiento y no puede ser referido a cosas en sí mismas, *sino al modo por el cual las cosas se nos presentan* en virtud de nuestra constitución subjetiva” (KANT, *Crítica de la Razón Pura*, tomo II, pág. 9). La notación es nuestra.

(27) HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas* (Abrev.), pp. 369 y 344 respectivamente.

“Pero, este número no es, entonces, —dice Kant— para nuestro entendimiento, un sujeto inteligible de especie particular; al contrario, puede decirse que un entendimiento al cual perteneciese es en sí mismo el de cómo conoce este entendimiento su objeto, no discursivamente por las categorías, sino intuitivamente por una intuición no sensible. *Nos es imposible hacernos la menor representación de la posibilidad de tal objeto.* Nuestro entendimiento pues, recibe de este modo una extensión negativa, vale decir, que no está limitado por la sensibilidad, pero la limita inmediatamente, llamando nómenos a las cosas en sí mismas (sin considerarlas como fenómenos)” (28).

Y Husserl: “Pero, ¿es que la percepción —como ocurre en los casos de percepción externa— nos da realmente el objeto pleno y totalmente como es él? No. El objeto aparece sólo por el lado anterior, escurzado y difuminado en perspectiva... (29).

“Ser de este modo imperfecta *in infinitum* es inherente a la esencia imborrable de la correlación cosa y percepción de cosas... Por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de una misma cosa que hayamos recorrido. No hay Dios que pueda hacer cambiar esto en un punto, o no más que el que 1 más 2 sea igual a 3, o que existe cualquier otra verdad esencial...” (30).

Sólo que ahora la inadecuación de los correlatos, es decir la incognoscibilidad de la cosa en sí misma, no depende de la imperfección de nuestro conocimiento, sino de la esencia misma de esa cosa.

En este sentido, si el idealismo trascendental es una superación del psicológico, el idealismo fenomenológico lo es, y

(28) KANT, *Crítica de la Razón Pura*, tomo II, pág. 11.

(29) HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas* (Abrev.), pág. 408.

(30) HUSSERL, E., *Ideas...*, pág. 100.

en la misma medida, del trascendental. La intuición de esencias es reconocida por ambos, pero sólo en Husserl alcanza un tratamiento sistemático, y sólo en él el rango de verdadero conocimiento. Este es, sin embargo, uno de los puntos menos entendidos de la filosofía husserliana. Se piensa, en efecto, que la descripción fenomenológica no es sino una especie de aparato técnico un poco más complejo, un poco más enredado que los otros aparatos técnicos de la filosofía, que permite arañar un poco por debajo de la superficie aparente de las cosas, pero que no puede ir más allá. Según esto, las conclusiones del fenomenólogo frente a los objetos serían obtenidas gracias a un sentido de la observación un poco más refinado, y, por ejemplo, frente a una mesa, estarían formuladas más o menos así: “esta es una mesa cuadrada, marrón, ciertamente una mesa escritorio... etc. Es decir, su formulación lo sería sólo de aquellas cualidades empíricamente visibles para todo el mundo, y a lo sumo llegaría a hacerlas intuitibles con un poco más de claridad. Esto es lo que Max Scheler llamaba *Bücherbuchphänomenologie*, fenomenología de libro de estampas.

Tener de la fenomenología una concepción como esa —que, como hemos dicho, es más frecuente de lo que sería deseable— está denunciando los dos únicos hechos que la hacen posible: o que no se ha leído a Husserl, o que de esa lectura no se ha comprendido absolutamente nada. La posición, acrítica, que se asume en esos casos frente, por ejemplo, al problema de las esencias, que nos está ocupando, tiene a su vez su origen en la creencia de que dichas esencias son entidades situadas en un trasmundo ideal y externo a las cosas mismas, y que entre unas y otras, hay a lo más una relación de género a especie, cuando no de Idea (en sentido platónico) a cosa (también en ese sentido); y que en definitiva, las esencias sólo son conocidas por la mente divina, como quiera que se la bautice. Y como Husserl habla de una “ciencia de esencias” como de una *ciencia de objetos ideales*, se le atribuye sin otro examen previo una filiación platónica que está tan lejos de tener cuanto con menos razón le es atribuida. Ciertamente que la fenomenología

logía distingue con todo cuidado la intuición esencial de la intuición individual; pero lejos de colocar a las esencias en un *topos ouranos* metafísico, sostiene que se aprehenden en los objetos mismos en que están individualizadas, y esto mediante la conciencia humana, que, modesta como es, puede hacerlo. Las esencias pues, por un lado, se aprehenden en lo que son, y por otro, *en los objetos mismos* de los cuales ellas son esencias. Como se ve, y con todas las nuevas reservas del caso, la doctrina fenomenológica, en líneas generales, está mucho más cerca de Aristóteles que de Platón. Y no menos puede verse que el aporte que representa es mucho más decisivo de lo que aquella mala inteligencia supone.

El punto se aclara mucho si se da a la *epojé* el alcance que realmente tiene: no ser un mero desentenderse de la realidad "exterior", sino un prescindir de toda afirmación o negación de su existencia. Tanto da decir, entonces, un prescindir de toda postura *metafísica* frente a ella. El hacer a un lado el problema de la existencia de esa realidad permite y asegura el acceso al de su *consistencia*: ahora bien, el consistir de las cosas es desde siempre su esencia⁽³¹⁾. De otro modo no podrían entenderse las reiteradas declaraciones de Husserl sobre la objetividad de la disciplina.

Mediante el principio general de la intencionalidad de la conciencia, tomado de Brentano, y que se encuentra implícito en Descartes, puede llegarse, y Husserl llega, a la formulación de una serie de principios de evidencia tan absoluta como la del *cogito*.

De todos ellos, el más importante es tal vez la doctrina de los actos objetivantes, que ha venido a fijar de una manera definitiva la teoría de uno de los sectores más representativos de la actividad concienical. Según esa doctrina, hay entre la percepción y el juicio una característica esencial, que radica en su común calidad de actos objetivantes. Tales actos son los que, como su nombre lo indica, *constituyen una obje-*

(31) Puede verse HUSSERL, *Fenomenología y Antropología*, y A. MERCADO VERA, *Fenomenología Trascendental y Teoría del Conocimiento*.

tividad; el más relevante de todos ellos y punto de partida para la correcta descripción de los demás es por eso mismo y sin ninguna duda la percepción. Pero este acto no es el único; también la mención es un acto objetivante, sólo que lo es de otro modo: en el modo de la significación. La intencionalidad de la conciencia es la misma en ambos casos, es decir objetivante, pero en diferentes modos de objetivación. Por medio de la intencionalidad perceptiva, el objeto es siempre percibido como el mismo a través de todas las distintas percepciones posibles; en la mención, el objeto mentado es a su vez el mismo en todas las posibles menciones (32). Cuando a su vez es lo mismo lo percibido y lo mentado con mismidad, se da el conocimiento. Obviamente, la adecuación de lo mentado y de lo intuido no se da siempre del mismo modo ni con la misma perfección: en el mundo de la realidad exterior hay siempre una esencial inadecuación, determinada por el hecho de que la percepción sensible tiene siempre un halo de imprecisión condicionado por la propia estructura espacial de sus objetos, según ha sido dicho más arriba (33).

En la intuición de esencias, en cambio, lo mentado y lo intuido coinciden con una absoluta mismidad; por esto el principio ontológico de la identidad de los entes juega de distinto modo en cada esfera de la objetividad en general y se ofrece con una apodicticidad mucho mayor en la de los objetos ideales en particular. Basta pensar en la Matemática para tener una clara comprensión del punto (34).

(32) Puede verse COSSIO, C., *La intuición, el pensamiento y el conocimiento jurídicos*.

(33) Cfr. *supra*, texto de la nota (30).

(34) Se reactualiza así, según bien puede verse, el problema de la legalidad científica, sobre todo de la Física. La Física trabaja sobre intuiciones —por lo menos hasta el aporte de la nueva física cuántica— y da una formulación matemática a lo obtenido en ellas. Sobre el carácter esencial de la legalidad así expresada puede decidir sólo una consideración cuidadosa del modo de conocimiento obtenido. Así, nos dice Husserl: “Lo que se fundamenta en la ley de gravitación no es la ley tal como la fórmula la astronomía, sino esta otra proposición: en la medida de nuestros conocimientos actuales es una probabilidad bien fundada teóricamente que, para la esfera de la experiencia asequible por nuestros

Se llega así a otro de los postulados básicos de la fenomenología: el de la necesidad de una delimitación metodológica previa de la esfera regional sobre la que va a llevarse a cabo cualquier investigación determinada. Lo cual se comprende si, a su vez, lo que la fenomenología considera de una relevancia decisiva no es la esfera misma de los objetos sino su modo de darse a la conciencia. Por donde la garantía previa del conocimiento debe venir *de este modo de darse*, según se ha visto y según Husserl lo establece con toda pulcritud en la distinción de los diferentes actos de conciencia, configuradores en ocasiones de otras tantas regiones ontológicas, que hace a lo largo de las *Investigaciones*.

La sistemática de Husserl se hace con todo esto manifiesta; pero tal vez no quepa ver en ella todavía más que una reminiscencia lejana, y en todo caso conectada con aquélla en un sólo punto, del *cogito* cartesiano. Y si bien el punto es único, no menos es esencial.

Y nuevamente debemos remitirnos a los textos.

“También la percepción exterior —dice Husserl— (que no es apodíctica, ciertamente) es sin disputa experiencia de la cosa misma —‘ella misma está ahí’— pero en este estar ahí ella misma tiene para el sujeto de la experiencia un horizonte abierto sin término e indefinidamente universal, de realidades propiamente no percibidas ellas mismas, pero franqueables —tal está implícito en ella como presunción— en una experiencia posible. Pues bien, análogamente abarca la certeza apodíctica de la experiencia trascendental mi “yo existo” trascendental en la indefinida universalidad de un horizonte inherente a él” (35).

medios presentes, es válida la ley de Newton... Las leyes de las ciencias naturales exactas, desde el punto de vista epistemológico, sólo son ficciones idealizadoras, aunque *cum fundamento in re*; hacen posibles las ciencias teóricas, realizan el supremo objetivo de toda investigación científica de hechos, el ideal de la teoría explicativa, de la unidad por leyes, hasta donde es posible en los límites del conocimiento humano. Pero no nos dan un conocimiento absoluto, sino probabilidades, altas probabilidades, que encierran todo el saber asquible respecto a la realidad” (*Investigaciones Lógicas* (Abrev., pág. 57).

(35) HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, pág. 41.

Y un poco antes: "Que el *ego sum* o el *sum cogitans*, puede calificarse de apodéctico; que encontramos, por ende, bajo nuestros pies, una primera base apodéctica de realidad, es cosa vista ya, como es sabido, por Descartes, el cual pone de relieve la indubitabilidad de la proposición, y que incluso el "yo dudo" presupone el "yo existo"... Está claro, después de las consideraciones que hemos hecho precisando las cosas, que el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el *ego* por medio de la reducción trascendental responde efectivamente al concepto de la apodicticidad expuesto por nosotros antes" (36).

La vigencia del principio cartesiano no podría ser más patente. Vemos así cómo se acusa una definida línea de investigación filosófica que, sobre su base, va procediendo, por evidencias, a una elucidación cada vez más precisa y objetiva de sus problemas, y esto mediante una tenaz tarea crítica acerca de las condiciones de su validez. Filosofías han habido muchas después de Kant, y antes, a la vez y después de Husserl. Pero la trayectoria iniciada por Descartes, al desentenderse, en el tratamiento sistemático de los problemas, de todo prejuicio a-crítico, ha ido acrecentando, lenta pero seguramente, un acervo filosófico cuya riqueza de contenido se levanta con una solidez hasta ahora desconocida en la filosofía, frente a las tentativas personales que aspiran a este título de filosofía pretendiendo conservar el de personales. Los resultados hasta ahora obtenidos constituyen en efecto una colección de principios cuyo rigor constrictivo emana de la esencia misma de los objetos en cada caso estudiados. El desenfreno metafísico y el desenfreno científico han sido contenidos; se ha dado a cada uno su sitio y se trata de llegar a formulaciones cuya aceptación está condicionada, sólo, esté dada, sólo, por esos objetos mismos que les sirven de puntos de partida.

Pero con todo esto no se cierra una segunda compuerta hegeliana sobre la progresión natural e incontenible de la fi-

(36) *Ibid*, pág. 39.

lososofía. Lejos de cerrarse el camino, se ha abierto, a través de la madurez de los frutos que han comenzado a recogerse; madurez que no puede hacer olvidar que son, precisamente, primeros.

V. LA FILOSOFIA EXISTENCIAL

Llegamos así a un sector del pensamiento filosófico en el que las tergiversaciones, desinterpretaciones y valoraciones apresuradas de los sistemas por parte de la crítica —profesional y de la otra— se acentúan de un modo incalculable.

El fenómeno tampoco es nuevo; ya ha sido visto a propósito de Kant, de Husserl y del mismo Descartes, cuya significación filosófica, por lo menos en lo que concierne al establecimiento del *cogito*, no debería a la fecha ofrecer equívocos, si se atiende a la montaña de papel escrito que de él se ha ocupado hasta hoy.

Del mismo modo se malentende a Kant cuando se valora algunos de los postulados de la *Crítica de la Razón Pura*, por ejemplo los que se refieren a la Metafísica. Se piensa todavía que Kant “atacó” la Metafísica; que la “negó”, así, a secas.

Esto último es rigurosamente exacto; la negó, sí, pero no como Metafísica, sino *como ciencia*, que no es lo mismo. Interpretadas las cosas sin esta discriminación, resulta justificado el alborozo conque cierto sector de la crítica habla de un “cambio de posición” de Kant después de aquella su obra máxima. Si se entiende que allí negó Kant la posibilidad de la Metafísica sin más, nada más fácil que mostrar su inconsecuencia al haber escrito las dos *Críticas* posteriores.

Pero vistas las cosas a la luz de esa discriminación, que hace el mismo Kant, se aclaran dos cosas importantes: una, que la preocupación de Kant por establecer una filosofía rigurosamente exacta es en todo momento consecuente, aunque no siempre sea expresa; otra, que lo que Kant ha dicho de Dios no es que de él sea imposible hablar, sino que es impos-

sible hablar de él *científicamente*. Lo cual, se ve claro, deja perfectamente intacta *cualquier otra manera de hablar de él*. E incluso Kant tiene su *manera*, haciendo apelación de la conciencia moral.

Ahora bien, no otra cosa hemos dicho más arriba, a este propósito, al afirmar que a toda problemática de este cariz y con este objeto central debe negarse el título de filosofía. Lo cual vale si lo que se pretende es una filosofía de rigor científico. Caso de que esto último no ocurra, los reparos desaparecen, y entonces el filósofo que de tales temas se ocupe será tan "filósofo" como el que más; todo lo cual no podrá impedir que estemos de nuevo a fojas uno del problema. En tal caso, los caminos de progreso de la filosofía se habrán cerrado sin remedio, con Kant o sin él.

Pero, como es de esperar, las desinterpretaciones no se especializan en serlo de Kant. Otro tanto hemos visto a propósito de Husserl. Según la opinión corriente, dijimos, la fenomenología sólo se propone hacer un poco más claro lo que es visible para todo el mundo. Con esto se pierde de vista la dimensión fundamental de la fenomenología: su acceso a la esfera de la esencia misma de las cosas. No se trata de hacer más expreso el mecanismo productor de los actos de conciencia, o más preciso su cuadro clasificatorio, sino de ver *en qué consiste* eso de ser un acto, acto de conciencia. Como se ve, el punto es decisivo; se trata nada menos que de la captación, no de la dimensión óptica de los entes, sino de su dimensión ontológica⁽³⁷⁾. Justamente esta pérdida de vista de lo esencial de la doctrina y en la doctrina de Husserl es lo que mejor pone de relieve hasta qué extremos llega su falsa interpretación.

Pero está claro que una vez comenzada a ejercitarse en este plano inclinado la exégesis "crítica", ya no puede dete-

(37) Así puede decir Cossio: "Y justamente porque el pensamiento lógico está dirigido al objeto en general, tanto Husserl (Inv. Lóg., VI) como Heidegger (The Essence of Truth) pueden afirmar que la verdad, en su última raíz, es la *patencia del ser del ente*". (La bi-valencia de la verdad y el error como fuerza de convicción y como arbitrariedad). El subrayado es nuestro.

nerse. Y de esto surgen, también, "cambios de posición" que cabría verificar en Husserl. Lo cual no es menos exacto que en el caso de Kant, sólo que mediando parecidas reservas. La doctrina husserliana de los actos, aún y con todas las modificaciones introducidas en ella en el tránsito de las *Investigaciones* a las *Ideas*... presenta una trabazón sistemática en la que muy pocos puntos pueden ser tocados sin perjudicar grandemente todo el conjunto y la objetiva evidencia de los resultados obtenidos. Así por ejemplo, la distinción que hace Husserl, en *Investigaciones Lógicas*, de los actos en objetivantes y no objetivantes, circunscribiendo a los primeros el dominio de la lógica, se encuentra modificada en el párrafo 117 de *Ideas*..., mediante la nueva distinción entre "actos actualmente objetivantes" y "actos potencialmente objetivantes", siendo los primeros los estudiados en la primera obra. Esta nueva dimensión ahora introducida no hace más que afinar la descripción; pero la hecha en primer término en nada resulta afectada por las posteriores (38).

Otro tanto dígase del análisis de la *materia* y de la *calidad* de los actos, análisis al que ya nos hemos referido, y cuya precisión y objetiva evidencia hacen imposible suponer a su respecto el menor cambio doctrinario de Husserl (39):

(38) Con amplitud de detalles y el rigor conceptual habituales, ha tratado el tema CARLOS COSSIO, en el primero de los trabajos de la serie correspondiente al ciclo de investigación que dirigiera en la Facultad de Derecho de Buenos Aires bajo el título general "Posibilidades de la Lógica Jurídica según la Lógica de Husserl". Dicho trabajo, que lleva el título *La norma y el imperativo en Husserl*, fué publicado en el N° 23 de la Revista de dicha Facultad. Puede verse especialmente pág. 217 ss. del mismo.

(39) Por este motivo resulta sumamente aventurado justificar algunas "descripciones" fenomenológicas de Sartre por el supuesto "cambio de posición" de Husserl. Tales descripciones no tienen de fenomenológicas más que la pretensión de serlo. Incluso su imprecisión terminológica hace posibles confusiones que no tienen en el fondo ni aquél, ni ningún otro justificativo; máxime cuando para abonarlas se cita en forma reiterada las obras de Husserl. Así por ejemplo "La matière de l'image mentale est plus difficile à déterminer. Peut-elle même exister en dehors de l'intention?" (J. P. SARTRE, *L'Imaginaire*, pág. 31). La imprecisión terminológica reside en que "image" actúa a la vez como acto intencional y como objetointencionado, como noesis y como noema. Por

Lo mismo, en fin, en lo que hace a la *nueva* dimensión del yo puro que Husserl introduce en las *Meditaciones*. Aquí es también necesario ponerse de acuerdo sobre el significado de *nueva*, que a lo mejor en modo alguno quiere decir *distinta*. Es que en efecto, así como las segundas *Críticas* en nada modifican los fundamentos teóricos de la primera o su validez en el ámbito que tiene asignado, en nada cambian las *Meditaciones* los de las *Investigaciones Lógicas*; sólo que en aquellas se va un poco más a lo profundo, pero siempre por el mismo camino.

Con la filosofía existencial todos estos equívocos asumen un relieve inesperado. Se asiste aquí a la sublimación del malentendido, a la perfección de la desinteligencia, cuando no al más refinado ejercicio de la mala fe. En otro lugar ⁽⁴⁰⁾ nos hemos ocupado largamente de esta cuestión, con referencia concreta a los problemas de la nada y de la angustia tal como se hallan tratados en Heidegger. Insistir aquí sobre ellos nos apartaría del que ahora estamos tratando. Que, como las desgracias nunca vienen solas, tampoco ha sido rectamente entendido.

En efecto, mal podría hallarse en Heidegger una vigen-

eso la expresión "la materia de la imagen mental" resulta equívoca por lo menos en tres sentidos: si por "materia" debe entenderse la *materia del objeto*, la naturaleza de la materia de la imagen sería difícil de determinar porque no se cuenta con el apoyo concreto de trazos, líneas o colores, elementos todos dados en la foto o la caricatura. Todo lo cual es la expresión *materia de la imagen*, se llama "imagen" al noema del acto imaginativo, el problema desaparece porque los noemas son objetos ideales y carecen de toda materia en el sentido no fenomenológico de esta palabra. Y por último, si la expresión *materia de la imagen* se refiere a la imagen como acto, es decir al acto imaginativo o noesis imaginativa como se ha distinguido, el problema también desaparece, pero ahora en términos de estricta ortodoxia fenomenológica, porque la materia del acto imaginativo es lo imaginado en cuanto tal, es decir su noema. En rigurosa fenomenología lo único que importa es la *materia del acto* en este último sentido; nunca la del objeto, que es a la que Sartre atiende en todo este pasaje.

⁽⁴⁰⁾ *Positividad ontológica y descripción de la Analítica existencial sobre la nada*, especialmente el *Prefacio* y la *Conclusión*.

cia directa del *cogito* como la que ha podido comprobarse en Kant, y en Husserl a título expreso.

Pero el que esa vigencia no se dé de la misma manera —cosa que hacen imposible las características de la obra de Heidegger y la temática que abarca—, no autoriza a concluir que no se da en forma alguna o que ella se reduce a la negación lisa y llana de la efectividad del *cogito*. Nada más lejos de la realidad. Y nada mejor que así lo compruebe como las declaraciones del mismo Heidegger.

El Ser y el Tiempo se inaugura, como es sabido, con una “Explicación de la pregunta que interroga sobre el sentido del Ser” (41). Un paso decisivo para su esclarecimiento es el planteo de “El problema de una destrucción de la historia de la ontología” (42). Mediante él se está en condiciones de “hacer adquirir su verdadera concreción a la pregunta que interroga por el sentido del ser” (43). Por esto “la destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*; su función negativa resulta indirecta y tácita” (44). “Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, *llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser...*” (45).

Ese hilo conductor, de importancia capital en la exégesis que se intenta, debe pasar, según Heidegger, por una interpretación ontológica de uno de los elementos del *cogito*:

“Con el “*cogito sum*” pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo “radical” es la forma de ser de la *res*

(41) HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, Introducción.

(42) *Ibid.*, parágrafo 6.

(43) *Ibid.*, pág. 31.

(44) *Ibid.*, pág. 27.

(45) *Ibid.*, pág. 26. El último subrayado es nuestro.

cogitans, o más exactamente, *el sentido del ser del 'sum'*. El poner de manifiesto los tácitos fundamentos ontológicos del "*cogito sum*" llena la parada en la segunda estación del camino de regreso destructor por la historia de la ontología" (46).

La preponderancia asignada a la fórmula cartesiana en lo concerniente al propósito central de su obra capital evidencia bien a las claras la preocupación de Heidegger por ella y la vigencia que ésta tiene en su propio planteo el problema. Este punto no necesita mayor explicación. Pero el sentido de esta preocupación —y nótese de paso cómo el tema surge de las expresiones del propio Heidegger— se da como un hacer expresamente manifiestos "los tácitos fundamentos ontológicos del *cogito sum*".

Esta última expresión de Heidegger, que se aparta de un modo singular de la cartesiana por la supresión del *ergo*, que la segunda utiliza, nos pone en camino de comprobar cuál puede ser aquel sentido. Se trata —y esto viene a confirmar nuestra interpretación hecha más arriba— de una indisoluble unidad cuyo nexo de unión carece de importancia ya que la unión misma es inmediata. Ahora bien, sobre esa fórmula ha trabajado Husserl, haciendo un tratamiento exhaustivo y expreso de los modos de ser del *cogito* en la unidad de las vivencias, unidad que alcanzan en la garantía intrínseca de su propio existir, según se ha visto. Pero ni Descartes ni Husserl han visto o investigado, respectivamente, la dimensión ontológica, los modos de ser del *sum*; esto es precisamente lo que va a intentar Heidegger, siempre dentro de esa misma indestructible unidad. Que ella no es pérdida de vista en ningún momento es cosa que puede comprobarse a todo lo largo de *El Ser y el Tiempo*: "Aquello por lo que teme el temor es el ente mismo que se atemoriza, el 'ser ahí'". Sólo un ente al que en su ser le va éste mismo puede atemorizarse. El temer "abre" este ente en su "ser de peligro", en el "estado de abandonado" a sí mismo. El temor desemboza siempre, aun-

(46) *Ibid.*, pp. 28-29. El último subrayado es nuestro.

que de manera más o menos expresa, al “ser ahí” en el ser de su “ahí” (47).

Hay en todo el pasaje claras resonancias husserlianas. El tema de la intencionalidad se encuentra en el “abre”; sólo que ya no se trata de la intencionalidad concienical sino de la existencial. Esta dimensión fué siempre ajena para Husserl, para quien, como es sabido, la filosofía existencial constituye una derivación peligrosamente desviada de la fenomenología. Así, dice:

“Debe mantenerse constantemente ante la vista que esta fenomenología trascendental no hace otra cosa que interrogar al mundo, justamente a éste que en todo momento es para nosotros el mundo real (el vigente para nosotros, el que se nos revela, el único que tiene sentido), que interrogar intencionalmente al mundo por sus fuentes de sentido y de validez en las que, evidentemente, se encierra su verdadero ser. De este modo conquistamos, y sólo de este modo, todos los problemas mundanos concebibles y todos los problemas de ser que van surgiendo trascendentalmente por encima de los mismos —por tanto, no sólo los viejos problemas— elevados a su sentido trascendental” (48).

En otras palabras, aún la garantía de apodicticidad que se verifica en la experiencia del mundo gracias a la *epojé*, postula una irreductible dualidad de instancias por cuyos fundamentos cabe preguntar, desde que no son temáticos.

Cuando Husserl afirma: “Respondemos, con alguna similitud con Descartes, y sin embargo no idénticamente que él: aunque la existencia del mundo, en cuanto primera que ha de ser fundada, se me haya hecho cuestionable, yo, el que inquiera, el que ejercita la *epojé*, soy pese a todo. Y de que soy, tengo conciencia y puedo establecerlo inmediatamente en forma apodictica” (49), está postulando una garantía tras-

(47) HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, pág. 163.

(48) HUSSERL, E., *Fenomenología y Antropología*, pág. 60. El subrayado es nuestro.

(49) *Ibid.*, pág. 51.

cedental del *sum*, así como era subjetiva la de Descartes, pero no una garantía *existencial*. Es decir que da nueva dimensión al *cogito sum*, pero sobre la base de una explicación del fundamento ontológico del *cogito*.

Ahora bien, si se trata de una unidad tan inescindible, cabe ver con todo rigor fenomenológico que, desde el punto de vista del *sum*, precisamente, la situación originaria es que el *sum* no se da nunca en la formalidad pura de lo trascendental; que incluso para que la reducción fenomenológica del mundo sea posible, ese mundo debe ser de antemano el *habitus* del *sum*.

Esto es lo que ve Heidegger, y por eso llama "estructura fundamental del ser ahí" a su "ser-en-el-mundo". Esto significa, con toda claridad, establecer los fundamentos ontológicos de la posibilidad de toda reducción fenomenológica trascendental ulterior. Claro está que, a su vez, la exégesis de la estructura y ella misma deben aprehenderse en un análisis rigurosamente fenomenológico de las vivencias en que son dadas. Asumidas las cosas con este rigor, muestra Heidegger su exigencia de neutralidad y su objetividad frente a tal tarea. Así, dice:

"No es que el hombre "sea" y encima tenga un óntico habérselas relativamente al 'mundo', el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El "ser ahí" no es nunca "inmediatamente" un ente exento de "ser en", por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una "relación" al mundo. Echarse a cuestras relaciones al mundo sólo es posible *porque* el "ser ahí" es como es en cuanto "ser en el mundo" (60).

Vistas las corrientes desinteligencias del pensamiento de Heidegger que se pueden comprobar, hay que poner de relieve el significado de la última frase. No se dice en ella que el "ser ahí", si no "es en el mundo", no es en modo alguno, ni cosa parecida. Lo más que puede interpretarse es: cuando el

(60) HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, pág. 68.

“ser ahí” no es en el mundo, es de otro modo que como “cuando es en el mundo”. Pero “ser ahí” mismo, no es posible más que como ser en un mundo, desde que el “ahí” del “ser ahí” es precisamente su mundo.

Lo que sea antes o después, es un asunto del que no hay la misma garantía apodíctica, ni, ajustando un poco los tornillos, la menor seguridad. Si se conecta el pasaje transcrito con la problemática escatológica, se ve que en él no se afirma ni se niega la inmortalidad del alma. Si del “ser ahí”, cuando deja de “ser en el mundo”, algo queda y sobrevive, tanto mejor; en todo caso este algo, sea lo que fuere, no podrá ser nunca el “ser ahí” mismo que es en el mundo, sino cualquier otra cosa, mejor o peor, divina o superdivina, pero siempre distinta de él.

En lo cual está en todas sus partes conforme la dogmática cristiana, sin cambiar una letra. De modo que no se ve con claridad el por qué del alboroto que este pasaje y otros que a él se conectan provoca en el sector de la crítica filosófica católica.

Se trata de —otra vez— deslindar con toda pulcritud los dominios ontológicos, y de acotar de un modo definitivo los límites de aquél sobre el que se trabaja.

La inevitable “mélange” que se produce cuando no se ha hecho esto se evidencia en la crítica de Berdiaeff que transcribimos:

“La dificultad, en esta filosofía, es comprender de dónde viene la voz de la conciencia, Heidegger es anti-platónico; y el espíritu está ausente de su filosofía. Por su pesimismo, es menos la filosofía de la existencia que la del ser-en-el-mundo. Para retomar su expresión, su ontología es la ontología de “una nada que anonada”⁽⁵¹⁾. “Lo que es la existencia

(51) Sobre este punto puede verse *Positividad ontológica...*, antes citado, especialmente pp. 105 y 110. Por lo pronto nótese que la cita de Heidegger comienza en “una nada”, de modo que la afirmación de que su ontología lo sea de esa nada corre por cuenta y riesgo de Berdiaeff.

en tanto que no está arrojada en el mundo, él no nos lo descubre" (52).

Esto último es rigurosamente cierto. Pero cabe preguntar a Berdiaeff: ¿Acaso hay alguien que pueda descubrirnoslo de una manera objetiva? Y Berdiaeff dirá que sí, que la fe, o la gracia, o la revelación, o no importa qué otra cosa por el estilo. Todo lo cual es sumamente respetable, pero cuestionablemente filosófico; porque de todo ello lo único *objetivo* que puede inferirse es: Berdiaeff piensa de este modo. Y con él quienquiera que como él piense.

En cambio la vigencia de la actitud filosófica inaugurada por el *cogito* se hace patente en ese hablar de aquellas cosas de las cuales puede hablarse con un mínimo de acuerdo en lo que sobre ellas se diga.

A la vez puede comprobarse la superación filosófica del *cogito* en la investigación de los fundamentos ontológicos de la filosofía trascendental que tiene en él su punto de partida.

A su establecimiento cartesiano sigue la investigación de la estructura trascendental en Kant. Este nuevo avance culmina en la unificación de la intencionalidad trascendental de Husserl. Con esto, en grandé rasgos, se cierra la posibilidad de avance en la esfera de lo trascendental puro. Y la investigación se continúa en el sentido de la exégesis ontológica de sus fundamentos en Heidegger.

En el mismo sentido progresan las adquisiciones filosóficas dentro del campo de la problemática de la verdad. Aquí, como en casi toda su obra, parte Heidegger del esclarecimiento y reactualización semántica de los conceptos primitivos de la especulación. Es notable la fuerza expresiva que alcanzan algunos pasajes gracias a esta "filosofía característicamente filosófica o lingüística" como la llama Gaos. Así todos los que se refieren a la existencia "decaída" o "impropia", en los que la crítica se ha empeñado en ver, a través de estas calificaciones, un matiz peroyativo que no existe. *Verfallen* es tra-

(52) BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, pág. 57.

ducido por Gaos⁽⁵³⁾ como *caída*. El sentido se aclara un poco más si se lee *de-caída*, y, todavía con más rigor, *caída-de*, expresión en la que el *de* señala con más precisión la idea de *procedencia*. La existencia de-cae; de-cae desde su autenticidad hacia el mundo, pierde su autenticidad, y se diluye en la cotidianidad del “se”: “se habla”, “se dice”, incluso “se muere”, dominio en el cual nadie es auténticamente “sí mismo”. Pero “los dos modos de ser de la “propiedad” y la “impropiedad” —*expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas*— tienen su fundamento en que todo “ser ahí” se caracteriza por el “ser, en cada caso, mí”. Pero la impropiedad del “ser ahí no significa algo así como un “ser menos” o un grado de ser “inferior”. La impropiedad puede, antes bien, determinar al “ser ahí” en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar”⁽⁵⁴⁾.

Como se ve y el mismo Heidegger señala en el subrayado que hemos hecho en el pasaje, para estar en condiciones de interpretar rectamente el sentido de las expresiones que consideramos, es necesario asumir previamente con toda corrección su valor etimológico. El caso es singular pero no único: puede decirse que uno de los trabajos más importantes de Heidegger, *De la esencia de la verdad*, tiene como punto de partida y enfoque temático la exégesis ontológica del concepto griego de *verdad*.

Así por ejemplo: “Cuando traducimos *aléitheia* por “des-ocultación” en lugar de traducirlo por “verdad”, esta traducción no sólo es más “literal”, sino que encierra además la indicación de repensar la noción corriente de verdad en el sentido de la corrección del enunciado, reconduciéndola al aspecto, todavía incomprendido, de des-ocultación (*Entborgenheit* y des-ocultamiento (*Entbergung*) del ente. Entregarse a la des-ocultación del ente no es perderse en ella sino efec-

⁽⁵³⁾ Cfr. *El Ser y el Tiempo*, pág. XXII.

⁽⁵⁴⁾ HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, pág. 51.

tuar un retroceso ante el ente, a fin de que éste se pat-entice en lo que él es y como es; de suerte que la adecuación re-presentante tome de él su medida rectora. Semejante dejar ser significa que nos ex-ponemos al ente como tal y que trans-ponemos en lo abierto todo nuestro comportamiento. El dejar ser, es decir la libertad, es en sí ex-ponente, ex-sistente. El esenciair de la libertad, visto a la luz del esenciair de la verdad, se muestra como ex-posición en la des-ocultación del ente” (55).

En la explanación del problema se ve como Heidegger atiende por primera vez, en el desarrollo histórico del *cogito*, a sus fundamentos ontológicos. La *res cogitans*, hemos dicho, sólo puede ser aceptada como hipótesis de trabajo, en la que dichos fundamentos carecen de una adecuada interpretación. El ahondar en la búsqueda del sentido del ser de la *res*, del *cogitans* y de la *extensio* coloca a Heidegger ante las puertas del problema ontológico de la libertad. Pero la “medida rectora” está proporcionada por el ente mismo. Por eso el mostrar ontológico de los entes sólo puede darse en la medida en que ellos mismos a-parecen al pensar re-pre-sentante de su ser.

Viene a confirmarse de este modo la exégesis heideggeriana del pensamiento de Kant, pensamiento que si bien representa el golpe de gracia a una determina metafísica, es a la vez la piedra angular de otra distinta, cuya aspiración ya no es explicar el ser por un ente, sino ir al ser del ente por este ser mismo.

Puede pues decirse que la crítica trascendental cosecha ahora lo que antaño sembrara. Una larga maduración de cinco siglos se ha ido constituyendo cada vez con mayor rigor en el cimiento definitivo del edificio metafísico. Lo que informa este proceso con un peculiar sello es una ineliminable pretensión de rigor. La crítica gnoseológica-metodológica de la filo-

(*) HEIDEGGER, M., *De la esencia de la verdad*, cap. IV. Los guiones reiteradamente usados en la traducción quieren acentuar el valor etimológico de las palabras que los contienen.

sofía, que comienza con el *cogito*, culmina en forma brillante y exhaustiva en Husserl. Sólo queda ya llevar a orden de su aplicación en un terreno concreto este proceder por evidencias, y realizar en consecuencia el ideal por él formulado: "...lo que más necesita nuestra época es la ciencia filosófica."

VI. LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

En todo el desarrollo que se ha llevado a cabo, este tema sólo ha sido bordeado, y en última instancia hasta lo ha sido de una forma que puede estar todavía menesterosa de una expresa aclaración.

El hecho de que haya recurrido allí a la frecuente ejemplificación con la ciencia física, puede ser interpretado en efecto como que de la expresión "filosofía como ciencia" debe seguirse por lo menos uno de estos dos postulados: o bien la filosofía debe alcanzar *el mismo* grado de objetividad de la física, o bien un grado sólo parecido, pero *de la misma manera*. Sin embargo, de ninguna de ambas cosas se trata.

Cuanto a lo segundo, resulta a todas luces inoperante pretender que la filosofía alcance grados matemáticos de evidencia, sea mediante axiomas, sea mediante formulaciones algebraicas de cualquier grado. El ejemplo de la física vale para la filosofía como muestra de *rigor*. Después de todo, como dice Husserl, "imperfectas, son todas las ciencias, aún las tan admiradas ciencias exactas" (56). El mal no es éste: el mal está en que "la filosofía no sólo no dispone de un sistema de doctrina incompleto y sólo imperfecto en los detalles; es que no dispone de ninguno" (57). Y se ve con claridad que el darle uno no puede significar la necesidad de que éste sea precisamente el de la ciencia.

Cuanto a lo primero, en fin, surge su intrínseca imposibilidad de lo que se acaba de decir. Y es que la filosofía es

(56) HUSSERL, E., *La Filosofía como ciencia estricta*, pág. 13.

(57) *Ibid.*, pág. 14.

histórica y está engastada en la roca viva de la total existencia humana; puede imponerse al hombre —cualquiera sea y donde quiera y como quiera viva— la constrictiva evidencia de un axioma matemático; pero no puede ocurrir otro tanto con uno solo de los más rigurosos postulados filosóficos, porque en este caso juega ya el hombre concreto mismo en toda su plenitud existencial para adherir a él o rechazarlo.

En suma, el ejemplo de la física es para la filosofía paradigma, no arquetipo. Pero si es así, cabe preguntarse qué es lo que quiere decirse al afirmar la posible *cientificidad* de la segunda. Husserl lo ha dicho en forma expresa:

“En ellas (la matemática y las ciencias de la naturaleza), no caben “opiniones”, “intuiciones” o “puntos de vista” privados. Si en un caso particular los hay, la ciencia no es ciencia todavía, sino ciencia en formación, y así se juzgan universalmente” (58).

Y más adelante:

“Y si, interpretando el sentido de nuestra época, nos volvemos a este gran objetivo, tenemos que comprender también claramente que sólo podremos alcanzarlo de un modo: no aceptando, con el radicalismo que es propio de la genuina ciencia filosófica, nada preconcebido, nada tradicional, que tengamos que considerar como principio, y no dejándonos deslumbrar por ningún nombre por grande que sea, antes bien procurando obtener los principios en libre entrega a los problemas mismos y a las exigencias provenientes de ellos” (59).

Y de esto se trata. El hecho de que la filosofía sea histórica no autoriza a diluirla en la historicidad biográfica de lo personal.

Mientras la filosofía sea un problema glandular, y si se queda en ello, sus conclusiones —llamémoslas de algún modo— serán sólo verificables, en último término, por adhesión sim-

(58) HUSSERL, E., *La Filosofía como ciencia estricta*, pág. 14.

(59) *Ibid.*, pp. 96-97.

pática, por afinidad subjetiva, y entonces toda posibilidad de progreso serio habrá quedado excluida de su seno.

Pero con esto sólo no se ha asegurado lo bastante el terreno. Excluida la posición personal frente a los problemas, es necesario todavía ver cuáles de éstos pueden alcanzar rango y denominación filosóficos. Esto ha sido dicho ya con alguna extensión, pero no siempre resulta lo suficiente claro como para excusarnos de reiterarlo ahora.

En lo esencial, son dos los problemas que, después de haber movido al pensar filosófico a lo largo de dos mil años, han quedado decididamente en entredicho: el problema de Dios y el problema del alma.

El primero se hizo casi unívoco en Occidente con la aparición del cristianismo, pero no ocurrió lo mismo con el segundo. Porque del alma fué posible ocuparse como de algo *que estaba en el tiempo* y en consecuencia sujeto al devenir. Con lo cual se planteó *eo ipso* el problema enorme de si le era posible escapar a él.

El entredicho fué formulado por Kant.

No se trata pues de que frente al problema de su ser, de Dios o de su muerte el hombre se encoja de hombros y los deseeche o se arroje con los brazos abiertos en la desesperación. Con palabras de Kant, lo primero es imposible, porque va contra la naturaleza misma del hombre. Pero hay que reconocer con honestidad esto otro: ante el hecho de mi muerte toda mi certeza culmina en serlo de ese hecho mismo: sé que voy a morir. Y de nada sirve argüir que no puedo imaginarme mi muerte, porque la muerte no es para imaginada sino para vivida. La muerte se vive, no se imagina. Tampoco puedo imaginarme vivo, y no podría negar que lo estoy. *Hasta* ese momento de mi muerte, puedo plantear el alcance, la significación de mi existir y esto por dos cosas: porque sé que existo, lo que legitima el problema, y porque a la vez y en una directa intuición, sé que lo estoy formulando, lo que legitima su planteo; y ambas cosas en un plano estrictamente filosófico.

Con todo lo cual nada se ha dicho acerca de que deba o

no, o pueda o no, plantearme el otro problema, el que parte desde aquel momento, el que considera lo que viene después. Ese problema, no hay hombre que no lo haya planteado e incluso resuelto a su modo. Sólo que este modo ya *no puede ni debe* ser filosófico. De que existo y de que tengo mi problema no puedo dudar por una doble garantía que me permite auscultarme en mi más recóndita intimidad. Cómo soy y qué soy, puedo investigarlo tratando de captarlo en esa intimidad misma del ser que soy mediante la forma en que lo soy. Pero qué sea y cómo sea *después*, eso no tengo más que múltiples caminos para resolverlo: o todo o nada, o ambas cosas a la vez como quería Obermann y por extraño que esto sea. Y esto sólo por dos motivos: porque sí o porque no, o por ambos a la vez también; por la aceptación de un dogma que no puedo proponerme entender o por una negación absoluta que no puedo intentar justiciar. *Credo quia absurdum.*

Cuando Heidegger dice: "Mientras" el "ser ahí" existe fácticamente no es nunca pasado, pero sí que es siempre ya *sido*, en el sentido del *yo soy sido*. Y sólo *puede ser sido* mientras es... En el *encontrarse* se sorprende el "ser ahí" a sí mismo como el ente que, siendo aún, ya era, es decir, *es constantemente sido*"⁽⁶⁰⁾ está interpretando con toda corrección la entraña ontológica de un ente, de un privilegiado ente. Pero Heidegger es un arúspice del Ser, no un profeta del Misterio. Por eso no anuncia el Misterio; trata de vencerlo y doblegarlo.

Lo que el hombre es, lo es mientras es. Cuando deja de ser, deja de ser hombre, y entonces ya no tiene sentido preguntarse qué es *como hombre*. Será otra cosa. La más respetable cosa del mundo o fuera de él, pero otra. Después de todo, lo inmortal en el hombre, si es que lo hay, no es el hombre mismo en cuanto tal, sino su alma, su espíritu o lo que fuere; porque el hombre es también carne y hueso y sangre, y sostener que estos "ingredientes" son inmortales es querer hacer filosofía con milagros. Que se cree en ello; en buena hora, allá

(60) HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, pág. 377.

cada uno con su problema. Basta con que no quiera llamarlo filosófico.

Lo inmortal del hombre sólo puede llegar a serlo a condición de que el hombre mismo como tal deje de ser hombre. Quiere decirse que para hacerse inmortal debe morir. Mientras es mortal, no tiene sentido plantearse el carácter de su inmortalidad como problema. Este es el nudo ontológico de la paradoja que tuvo en vilo a dos "enormes" hombres: Unamuno y Kierkegaard.

Con todo, aunque pobre consuelo, lo es pensar que si es así, en todo caso el problema de su inmortalidad sólo puede plantearlo el hombre mientras lo es, es decir mientras es mortal. En cuanto deje de serlo, no sólo será él quien deje de ser; también dejará de ser el problema mismo en cuanto tal, pues entonces es ya imposible plantearlo.

En este plano, el único e ilevantable planteo es el de Heidegger: "El "ser ahí" es mientras "es", nos pese o no, nos guste o no.

Pero esto no es pesimismo. La visión personal queda a salvo; nada más respetable. No puede negarse a Unamuno, ni a Kierkegaard, ni a Berdiaeff, ni a Jaspers todo el legítimo derecho que tienen a vivir sus problemas como mejor les plazca o les duela. Allá ellos también, que tan hondamente los han vivido y tan bellamente nos los han transmitido.

Ellos los han entendido a su modo. Y cada uno al suyo. Cada uno cargue pues por su cuenta con sus problemas y sus derivaciones. Pero la filosofía no puede serlo ya de cada uno. Por lo menos esto no basta. Aún hay hoy gentes que no la viven en modo alguno, como quiera ella se llame o como quiera pueda ser vivida. No todos han de ser Dionisio, pero tampoco todos han de ser Platón. Los que la sentimos, desde los más diversos sectores del pensar filosófico, como una necesidad vital, debemos entender de una vez por todas que con eso sólo legitimamos nuestra necesidad de ella, y no la que ella tiene de nosotros. Que la filosofía no es eso solo ni sólo con eso puede llegar a ser lo hoy es.

ANGEL JORGE CASARES

B I B L I O G R A F I A

- HUME, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- TARSKI, A., *Introducción a la Lógica y a la Metodología de las Ciencias Deductivas*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951.
- BUTTY, E., *Introducción filosófica a las teorías de la Relatividad*, A. J. Rosso, Buenos Aires, 1924.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, B. A. C., Madrid, 1948.
- DESCARTES, R., *Discurso del Método*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.
- — *Meditaciones metafísicas*, id. id.
- CASARES, A. J., *El problema genealógico en una filosofía existencial*. En "Norte", Tucumán, octubre 1952.
- — *Positividad ontológica y descripción de la analítica existencial sobre la nada*. En "Universidad", nº 25, Santa Fe, 1952.
- BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, Paris, 1936.
- MUNHOZ DA ROCHA, G., *Os antecedentes psicologicos da dúvida cartesiana*. En "Revista Brasileira de Filosofia", vol. I, Sao Paulo, 1951.
- KANT, M., *Crítica de la Razón Pura*, Sopena, Buenos Aires, 1942.
- — *Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Jorro, Madrid, 1912.
- JASPERS, K., *Introduction a la philosophie*, Plon, Paris, 1951.
- LEIBNIZ, *Tratados Fundamentales*, Losada, Buenos Aires, 1946.
- CASSIRER, E., *Kant: Vida y Doctrina*, F. C. E., México, 1948.
- HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas* (Abrev.), R. de Occ. Argentina, Buenos Aires, 1949.
- — *Meditaciones Cartesianas*, El Colegio de México, 1942.
- — *Ideas relativas a una fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*, F. C. E., México, 1949.
- — *La filosofía como ciencia estricta*, Inst. de Filosofía, Fac. de Filosofía y Letras, Buenos Aires, -951.
- — *Fenomenología y Antropología*, Cuadernos de Filosofía, Fasc. IV, Buenos Aires, 1950 (Ed. Fac. de Filosofía y Letras).
- SAN ANSELMO, *Prosligion*, U. Nac. de La Plata, 1951.
- COSSIO, *La intuición, el pensamiento y el conocimiento jurídicos*. En "La Ley", setiembre 14 de 1951.
- — *La Norma y el imperativo en Husserl*. "Revista de la Facultad de Derecho", año VI, nº 23, Buenos Aires, 1951.
- — *La bi-valencia de la verdad y el error como fuerza de convicción y como arbitrariedad*. En "La Ley", 24 de abril de 1953.
- SARTRE, J. P., *L'Imaginaire*, N. R. F., Paris, 1948.
- — *El Ser y la Nada*, Ibero-Americana, Buenos Aires, 1949.
- HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, F. C. E., México, 1951.
- — *De la esencia de la verdad*. (Traducción privada de Otto E. Langfelder y Angel J. Casares).
- — *Kant et le problème de la metaphysique*, N. R. F., Paris, 1952.
- — *De l'essence de la verité*, J. Vrin, Paris, 1948.
- — *On the essence of Truth, Vision*, Londres, 1948.
- BIEMEL, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1950.
- MERCADO VERA, A., *Fenomenología Transcendental y Teoría del Conocimiento*, Cuadernos de Filosofía, Fasc. VI. Ed. Fac. de Fil. y Letras, Buenos Aires 1952.

