



## Del existencialismo espiritualista al existencialismo dialéctico. La singularidad de la pregunta por la existencia en la obra de Miguel Ángel Virasoro

*From spiritualist existentialism to dialectical existentialism. The singularity of the question about existence in the work of Miguel Ángel Virasoro*

Florencia Zalazar Castro

Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), Argentina  
florezalazar@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5358-2620>

Recibido 01/2024 – Aceptado 03/2024

**Resumen:** El artículo analiza el concepto de existencia en la obra del pensador argentino Miguel Ángel Virasoro (1900–1966). En el primer apartado, damos cuenta de su pensamiento sobre la existencia desarrollado en *La libertad, la existencia y el ser* (1942). En el segundo, identificamos líneas de continuidad y también rupturas entre su producción de juventud, de tendencia espiritualista, y su producción de mediados del siglo XX, que el propio autor caracterizó en términos de un “existencialismo dialéctico”. Por último, atendemos al momento particular en el que tiene lugar la pregunta por la existencia en la cultura filosófica argentina, trasladando el foco del análisis de la obra de Virasoro hacia el contexto en el que tiene lugar su elaboración.

**Palabras claves:** Miguel Ángel Virasoro, Filosofía Argentina, Existencia, Existencialismo espiritualista, Existencialismo dialéctico.

**Abstract:** The article analyzes the concept of existence in the work of the Argentine thinker Miguel Ángel Virasoro (1900–1966). In the first section, we expose his thoughts on existence developed in *Freedom, Existence, and Being* (1942). In the second section, we identify lines of continuity and also ruptures between the production of his youth, with a spiritualist tendency, and his production of the mid–20th century, which the author himself characterized in terms of “dialectical existentialism.” Finally, we pay attention to the particular moment in which the question of existence takes place in Argentine philosophical culture, shifting the focus of the analysis of Virasoro’s work to the context in which its elaboration takes place.

**Keywords:** Miguel Ángel Virasoro, Argentine Philosophy, Existence, Spiritualist existentialism, Dialectical existentialism.

### 1. La singularidad de la pregunta por la existencia en la obra de Miguel Ángel Virasoro

La pregunta por la existencia en la obra de Miguel Ángel Virasoro (1900–1966) aparece por primera vez en su libro *La libertad, la existencia y el ser* (1942). Con este texto, Virasoro da continuidad a un trabajo titulado “Nuevas meditaciones metafísicas”, iniciado en 1937 a propósito de las *Jornadas en Homenaje al Tercer Centenario del Discurso del Método*, realizadas ese año en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Como señala Marcelo Velarde, quien ha realizado un estudio profundo sobre el pensamiento de Virasoro, la publicación de *La libertad, la existencia y el ser* inaugura el período existencialista en la trayectoria



del autor, marcando una inflexión en su itinerario<sup>1</sup>. Desde nuestro punto de vista, el análisis de este texto resulta central para comprender la singularidad del concepto de existencia en su obra, ya que en él es posible reconstruir líneas de continuidad y también rupturas entre su producción de juventud, de tendencia espiritualista, y su producción de mediados del siglo XX, que el propio autor caracterizó en términos de un “existencialismo dialéctico”.

Virasoro desarrolla el concepto de existencia en *La libertad, la existencia y el ser* tomando como punto de partida una lectura en clave existencial de las meditaciones cartesianas, que desplaza el análisis de la consciencia cognoscitiva —el *ego cogito* entendido como forma general de la representación— por el análisis de la existencia, para alcanzar otra idea de consciencia. Su texto inicia con un retorno a Descartes para profundizar en el análisis y la crítica del yo. Su lectura parte, entonces, del supuesto de que el yo estaría condicionado por una estructura anterior a su propia autoexperiencia. Asimismo, Virasoro toma distancia de la comprensión del yo como cosa y se acerca a la idea del yo como pura acción:

Somos, ya lo hemos visto, una cosa que piensa, que duda, afirma, niega, conoce, ignora, ama, odia, quiere, imagina y siente y esto, en modo tal, que, aunque las cosas externas a que se dirigen intencionalmente nuestras afecciones, las cosas que queremos, amamos, pensamos, conocemos... etc. no existan realmente en sí mismas, siempre es cierto e indubitable que nuestros estados de consciencia que denominamos pensamientos, imágenes, sentimientos existen y residen realmente en nosotros, son transformaciones o momentos constitutivos de nuestro propio yo [...] Vale, decir, que trascurren en mí determinadas mutaciones o acontecimientos psíquicos que llamamos sentir, querer, pensar, imaginar... (Virasoro, 1942a: 32).

Como se observa en este fragmento, todo nace de la acción del pensamiento: afección, sensación, percepción y reflexión constituyen instancias que simultáneamente activan otras facultades o capacidades del yo. La acción de la consciencia no está supeditada a las cosas externas a las que se encuentra dirigida intencionalmente; estas pueden estar presentes o no, puesto que los estados de consciencia, inclusive aquello que sucede o afecta la consciencia, depende de su propia acción. Las afecciones son resultado y consecuencia de la propia acción de la consciencia, que no está supeditada a la existencia de un objeto exterior a ella misma, sino que el objeto emerge del acto significativo de la consciencia. De allí que sostenga que el yo no es una cosa, sino “pura actividad”, “pensamiento, voluntad o sentimiento en acto” (Virasoro, 1942a: 33). Asimismo, afirma la primacía de la acción en relación con la pasión.

Luego, una vez que Virasoro ha establecido que el denominador común en el análisis del yo es la acción, su indagación se desplaza hacia las condiciones inmanentes de la acción:

La definición del yo, de la autoconsciencia como una cosa, ha sido rechazada unánimemente por la filosofía post-cartesiana, que ve en ambos, conceptos antagónicos. El yo tiende, en cambio, a ser concebido como pura actividad, como pensamiento, voluntad o sentimiento en acto, que encubre bajo su sustancialidad subyacente, como su última raíz existencial, el puro hacer sin sustrato, la esencial libertad originaria del ser del universo (Virasoro, 1942a: 32).

El gesto del filósofo de volver sobre las meditaciones cartesianas tiene por objeto arribar a un conocimiento profundo del yo, ir más allá de la autoconsciencia, avanzar tras las estructuras superficiales de la consciencia hacia un ámbito subyacente. Le interesa indagar las condiciones inmanentes a la acción, “la condición o razón última que hace que toda acción, que toda auténtica acción pueda llegar a ser realizada” (Virasoro, 1942a: 32). Sus análisis se sitúan en una profundidad que se abre tras el yo consciente, una dimensión abisal del yo, que en cuanto pura actividad requiere, no obstante, de un sustrato.

Lo que busca esclarecer en sus análisis del yo ya está supuesto de antemano: la sustancia última de la existencia, aquello que posibilita la acción, el soporte de la consciencia entendida como pura acción. A su vez, esta raíz última es entendida como realidad dinámica, una especie de fuerza o impulso espiritual que lleva cada cosa a su centro: “la última sustancia de la subjetividad, su centro de gravedad es la libertad. Ella es la fuerza que gobierna su intrínseco proceso de realización” (Virasoro, 1942a: 55). La experiencia del yo es experiencia de

---

<sup>1</sup> Según la propuesta de periodización de Velarde, Marcelo, esta etapa existencialista, que culminaría en 1960, consta de tres períodos. El primero abarcaría desde 1937 a 1948 y podría ser caracterizado como “dialéctico–existencialista”. El segundo es denominado “antagonista” y abarca desde 1949 a 1952. Por último, de 1953 a 1964 Velarde identifica un período que puede ser caracterizado como “existencialismo inmanetista” (Velarde, 2010: 96).

una realidad envolvente en la que se da el yo en la reflexión. En este sentido, podemos decir que se advierte en Virasoro una tendencia a desustancializar la consciencia que encuentra obstáculos en su formulación teórica.

Ahora bien, una vez que ha postulado esta realidad envolvente o gravitante en torno al yo, Virasoro afirma que toda actividad del yo, todos sus momentos existenciales, son solo modificaciones o mutaciones internas de la libertad entendida como pura actividad incondicionada. La libertad subjetiva reside en nosotros, está por debajo, y en consecuencia, hay algo a priori respecto del yo. Sin embargo, excede al yo dando lugar a una tensión. La tarea del análisis existencial es advertir que toda forma de existencia tiene su raíz en un movimiento de la libertad: el sentido del realizarse de la existencia en el mundo se configura como un paulatino encarnarse u objetivarse de la libertad (Virasoro, 1942a: 61). La libertad es definida por el filósofo como una fuerza, una pura potencia que se actualiza en la existencia. Advertimos que, una vez que el autor postula esta sustancia activa a la base de la existencia, sus reflexiones se encaminan a determinar este núcleo. De hecho, la idea de esta fuerza o impulso aparece y reaparece con tal recurrencia que sus textos no parecen volver más que sobre este punto. Según postula, se trata de “ir profundizando regresivamente en los sucesivos estadios o vivencias existenciales condicionantes, en función de los cuales ha podido necesariamente llegar a constituirse nuestro yo transeúnte y finito actual, hasta lograr poner al descubierto la fuente última o raíz última de la existencia” (Virasoro, 1942a: 51).

El yo es capaz de experimentar este núcleo de libertad en lo profundo de sí. No obstante, la intuición no constituye una visión clara y distinta de este, sino una visión interior capaz de descender hacia una zona abisal, un fondo de la consciencia que no se asimila a la claridad conceptual (Virasoro, 1942a: 50). El conocimiento de este núcleo por parte del yo supone la capacidad de prolongar la visión del ojo, un potente esfuerzo de visión mental tras la tentativa de perforar la envoltura material de las cosas y acceder a un sustrato último, esa unidad de la sustancia que liga a los seres unos con otros (Virasoro, 1942a: 50). La libertad es comprendida como una especie particular de fuerza que rige y habita en la totalidad del cosmos: “la libertad es el supremo principio del ser y, al mismo tiempo, su suprema esencia, su raíz existencial última y su contenido o sustancia más entrañable” (Virasoro, 1942a: 56). La libertad se constituye como impulso espiritual de cierto sentido panteísta: “la existencia, en cuanto es el resultado de la actividad autocreadora de la libertad mediante la cual esta se realiza en el ser, es síntesis de lo temporal y lo intemporal, de lo transitorio y de lo eterno” (Virasoro, 1942a: 50). En consecuencia, las formas existenciales, que son a su vez mutaciones de la libertad, constituyen momentos en sí mismos contradictorios cuya tensión impulsa la dinámica de la existencia. En efecto, la libertad que es pura potencia o puro fluir se niega a sí misma en cuanto movimiento en una forma transitoria que finalmente excede:

Toda existencia no puede tener otro origen último que un acto absolutamente libre e incondicionado (libertad originaria), auténtica creación ex nihilo de la existencia. Pero ningún ser puede realizar su libertad, su más profunda sustancia, sino mediante una negación de aquella naturaleza primaria, que ejercita su acto absolutamente incondicionado (Virasoro, 1942a: 64).

La libertad entendida como raíz de la existencia, pura potencia, se presenta como lo absolutamente indeterminado que se determina en la existencia. La existencia es la determinación de este puro impulso de ser, y en tal sentido, se concibe en términos de falta, anhelo o aspiración: “la libertad autocreadora de la existencia emerge de la nada y se confiere al ser. Posee por toda corporalidad o carnación la pura nada. Potencia abstracta y vacía en sí, se dispara hacia el ser como a su objetivo-fin o sustancia ideal de autorrealización” (Virasoro, 1942a: 69). El movimiento hacia la trascendencia que impulsa al yo a ir más allá de sí, a realizarse en la existencia, se ve acechado por una negatividad intrínseca, que se resuelve en una contradicción que signa la existencia. Este proceso de realización de la libertad en la existencia supone dos momentos contradictorios, un movimiento de expansión, de impulso vacío de la libertad hacia el ser, y un movimiento reflexivo de concentración de la libertad que se vuelve sobre sí (Virasoro, 1942a: 72). Ambos constituyen la dinámica de la existencia, su dualidad implícita: “eterna autocreación que es simultáneamente anonadamiento y muerte y, a la vez, permanente cristalización que es conservación y vida” (Virasoro, 1942a: 78).

La existencia no constituye una estructura cerrada, sino que el yo se trasciende constantemente a sí mismo. La existencia es realización de un impulso infinito en el tiempo; es, anfibia, como el alma en Plotino, viviendo en parte una vida superior y en parte una vida terrestre. También, una potencia libre que se actualiza y se realiza en el mundo de la necesidad: “la existencia, en cuanto es un momento constituyente de un proceso infinito que la trasciende, es siempre una estructura incompleta, una síntesis inacabada proyectada hacia delante” (Virasoro, 1942a: 97). Solo la muerte cierra el círculo de sus posibilidades infinitas.

La existencia que encuentra en su origen la pura libertad se lanza al ser y se realiza en medio del mundo. Su estar en medio del mundo se presenta como una relación de intercambio incesante de acciones y afecciones con los demás seres. A su vez, implica una relación con otros con los que se está en un proceso de interacción y comunicación constante. En esta línea, el autor sostiene que no estamos cerrados y replegados sobre nosotros mismos, sino que todos somos parte o participamos de una misma sustancia que no es meramente individual. Por coexistencia, Virasoro comprende un proceso continuo de intercambio mutuo de los existentes entre sí. El mundo y los otros constituyen momentos coimplicados en la noción de existencia, por cuanto no existe un yo situado fuera del mundo y sin otros:

El yo es un resultado de su propio esfuerzo de auto-creación y una síntesis de todos los impulsos, intenciones, propósitos y determinaciones inmanentes que son y subsisten como su íntima realidad, solo en cuanto son también esfuerzos, intenciones, reacciones y objetivaciones de la existencialidad universal (Virasoro, 1942a: 134).

El mundo se presenta como una multiplicidad de mónadas en el que cada una es reconocida en su alteridad como un momento constitutivo de un mismo impulso orientado hacia un mismo fin. Esta finalidad común de la totalidad de las existencias particulares tiende a la realización común de la libertad, de manera que la libertad individual no se contrapone a la libertad social, sino que son complementarias: “la libertad es así considerada en su sentido esencial, siempre coadyuvante y nunca limitativa” (Virasoro, 1942a: 143). De allí que las acciones morales deben sustentarse en la consciencia solidaria común entre todas las existencias. Se da lugar así a la idea de una comunidad reconciliada por su derivación de una misma raíz. El término que utiliza el autor para referir a la relación entre las mónadas existenciales es el de “consustanciación” (Virasoro, 1942a: 103). El mundo es concreción o síntesis expresiva de los deseos, las necesidades, los impulsos, los movimientos, las afecciones, de la totalidad de las existencias, consideradas en su conjunto ideal o sistema:

El mundo representa así un proceso de comunicación y solidarización de los entes individuales y por decirlo así como el tejido común donde las libertades fructifican, y donde las mónadas existenciales, originariamente cerradas entre sí, se abren y se comunican mediante sus autocreaciones y objetivaciones, desde que cada una de ellas asume o puede asumir como su sustancia propia todas las creaciones y objetivaciones de las demás, haciéndose gracias a esta intercomunicación esencial mutuamente transparentes sus íntimos contenidos o impulsos vitales (Virasoro, 1942a: 144).

La garantía de este universo armónico se funda en un tipo particular de creador trascendente, que libera o deja fuera de sí una infinidad de átomos espirituales no idénticos, multiplicidades existenciales que poseen en sí la capacidad de crearse a sí mismas. Podemos decir, entonces, que esta obra inicia con el análisis del yo en el plano de una psicología profunda y culmina en una especie de teodicea.

## 2. Miguel A. Virasoro, un pensador de entresiglos

Profundizando en las ideas que plantea Virasoro en *La libertad, la existencia y el ser*, nos parece oportuno señalar que la concepción del mundo como totalidad armónica, así como la noción de yo entendido como acción, constituyen núcleos centrales dentro del espiritualismo vigente en los años de formación del pensador argentino. En efecto, según señala Arturo Roig (2000) en su reconstrucción del espiritualismo en la cultura filosófica argentina, las jornadas celebradas en homenaje a Descartes, de las que Virasoro participa, son una de las últimas expresiones del neocartesianismo y del neoleibnicianismo presente en el Río de la Plata desde las primeras décadas del siglo XIX y que se extiende, con idas y vueltas, hasta 1930 aproximadamente. En su artículo, “Descartes y el cartesianismo en el Río de La Plata”, Roig señala que el positivismo cientificista de principios del siglo XX implicó un corte o alejamiento del aquel espiritualismo racionalista del siglo XIX. No obstante, alrededor de 1929, se podría señalar un renacimiento de dicha corriente, por cuanto comenzaron a circular entre nosotros los escritos de Husserl proponiendo una relectura de Descartes. En una conferencia dictada en París en 1929, Husserl da a conocer sus *Meditaciones cartesianas*. La primera edición se publica en lengua francesa en 1931. Allí, Husserl realiza una crítica de la psicología experimental que se desarrolla entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, y plantea la necesidad de una ciencia de la consciencia que parta de una crítica de la consciencia empírica. En consecuencia, pone en cuestión la sustancialización de la consciencia como *res cogitans* y sostiene la necesidad de poner entre paréntesis la pertenencia de la consciencia al mundo para acceder a la consciencia como campo trascendental desde el que el mundo aparece con sentido.

El retorno a Descartes que encontramos en la obra de Virasoro permite inferir al menos el conocimiento o la lectura temprana del texto de Husserl por parte del pensador argentino, quien también asumió una posición crítica respecto de aquella psicología experimental. Sin embargo, hay que advertir que en Virasoro el regreso a las meditaciones cartesianas está mediado por aquel espiritualismo que contó con un largo desarrollo entre nosotros. El espiritualismo constituye una corriente de ideas con fronteras teóricas de difícil delimitación, por cuanto se define en términos generales por la primacía de lo espiritual en relación con lo material. Además, en el campo de la cultura filosófica argentina resulta complejo determinar su exacta extensión en el tiempo. A los fines de nuestro trabajo, nos interesa destacar de este movimiento su concepción del yo como sustancia activa, como mónada dotada de fuerza espiritual, pues se trata de una idea fundamental en la obra de Virasoro.

Este espiritualismo presente en sus textos de juventud cede ante el avance de las filosofías de la existencia y, a la vez, constituye una de las bases teóricas desde las cuales opera su apropiación y elaboración de estas filosofías. Por ello, afirmamos que su pensamiento puede ser caracterizado como una filosofía de la existencia en sentido espiritualista. En relación con esto, es importante señalar que Virasoro, si bien participa de la gestación de las ideas del siglo XX y está al día con las tendencias en auge por entonces, cuenta no obstante con un bagaje categorial característico del período de transición de nuestro siglo XIX al XX, un acervo que no abandona o que en cierta manera lo acompaña en sus reflexiones. De aquí las dificultades con que los lectores de su obra nos encontramos a la hora de enfrentar sus textos, por momentos de difícil comprensión.

La idea del yo entendido como fuerza o potencia depende, en parte, de la filosofía de Leibniz y de su reapropiación ecléctica en el siglo XIX por parte de pensadores como Víctor Cousin y Maine de Biran<sup>2</sup>. Al respecto, Arturo Roig señala que las reflexiones de este último se enlazan con “la renovación de la noción de potencia, que tiene lugar en la filosofía moderna con la formulación del concepto leibniziano de mónada, a través del cual se intenta superar el dualismo cartesiano” (Roig, 2000: 88). Los textos de Maine de Biran presentan una importante circulación en el Río de la Plata durante el siglo XIX, y hacen de marco teórico para las primeras formas de organización de la enseñanza de la filosofía hacia 1830. En su pensamiento se advierte no solo la presencia de la noción de sustancia como fuerza, sino también la doctrina leibniziana acerca de la posibilidad de percepciones oscuras, confusas o faltas de distinción en la mente (Roig, 2000: 89). A nuestro entender, es posible advertir resonancias comunes entre la intuición de la libertad planteada por Virasoro y esta idea de la posibilidad de percepciones oscuras o confusas en la mente.

En especial, en nuestra lectura de *La libertad, la existencia y el ser*, advertimos que la experiencia de la libertad entendida como un núcleo activo inmanente a la subjetividad se relaciona con la idea de libertad como sentido interno presente en las reflexiones filosóficas de Maine de Biran. Para ambos pensadores, el conocimiento de la libertad se funda en el sentimiento interior del yo respecto de su propio poder de obrar. De hecho, hacia el final de su obra Virasoro introduce una extensa cita de *Nuevos ensayos de antropología*, escrito entre 1823–1824 y publicado póstumamente, como la mayoría de las obras del pensador francés. En el fragmento que extrae de este libro está la idea de un yo atravesado por la tensión entre dos impulsos de tendencia opuesta, y de allí la necesidad de pensar la forma de vínculo entre ellos. Asimismo, encontramos la concepción de un yo que se hace presente para sí mismo por medio de la reflexión, tornándose espectador de los estados que acontecen en él. Por medio de esta introspección, el yo se reconoce como voluntad libre, como un ser con capacidad de acción libre, de autodeterminación. En síntesis, se advierte en la lectura de Virasoro de la experiencia de la libertad como sentimiento interior ecos de las ideas de Maine de Biran.

Concerniente a la experiencia de la libertad en la filosofía de Maine de Biran, Paul Janet (1874) considera la noción de “esfuerzo” como clave para comprender su filosofía del yo. Si lo que define al yo es su actividad, cumple un rol fundamental la noción de voluntad, en rechazo de la idea del yo como sustancia. El yo tiene consciencia de sí en el esfuerzo que experimenta como acción. Tal esfuerzo implica la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, esto es, voluntad y resistencia a la acción de la voluntad:

---

<sup>2</sup> Desde la escuela ecléctica francesa se impulsan las relecturas de la obra de René Descartes. Entre 1824 y 1826, Víctor Cousin edita sus obras completas y en 1866 publica “Memorias sobre la persecución al cartesianismo”. El texto de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes fue redactado en latín y su publicó por primera vez en 1641, y en 1647 fue traducido al francés. Descartes fue acusado de ateísmo por las autoridades universitarias de Holanda, con el argumento que su filosofía conducía a los lectores a dudar de Dios y se lo vinculaba a la hermandad de los Rosacruces. Luego de su muerte, sus libros fueron incluidos en el *Índice de libros prohibidos* en 1663, y en 1688 se prohíbe la enseñanza de su filosofía en Francia. A lo largo de poco más de un siglo, hasta 1824, no se volvieron a publicar sus textos (Sztulwark, 2016: 35).

Para Biran el sentimiento del yo no es adventicio al hombre, sino producto inmediato de una fuerza que le es propia, cuyo carácter esencial es determinarse por sí misma, y en tanto que así se determina, advertirse inmediatamente en su libre determinación. Además, el análisis no puede sino partir de un hecho primitivo que se hace constar por sí mismo, que no se prueba, que no se explica por otro, y, sea en un sentido o en el contrario, nada puede ser explicado, concebido o entendido sin él (Janet, 1874: 536).

Es importante remarcar que el avance del positivismo y del cientificismo en la organización de las disciplinas no supone la inmediata extinción del espiritualismo. De allí que, en lo que respecta a la cultura filosófica —y a cualquier campo del saber—, el pasaje del siglo XIX al siglo XX no puede ser entendido en términos de ruptura o corte abrupto. Más bien se advierten formas de transición entre un sistema de organización de los saberes y otro. En esta línea, Roig refiere la presencia de un “positivismo espiritualista”, expresión con la que da cuenta de esta combinación o mezcla de tesis positivistas y espiritualistas, que conviven durante las primeras décadas del siglo XX (Roig, 1972: 171). Según explica, el debate de ideas abierto en relación con el positivismo, denominado en algunas organizaciones historiográficas de nuestro pasado filosófico como “reacción antipositivista”, no supone un regreso a tendencias de pensamiento de un pasado extinguido, sino más bien la revitalización de estas corrientes, que se mantienen vigentes por esos mismos años aunque ya no ocupen una posición central en los espacios institucionales. En su artículo, Roig plantea un contrapunto con una idea de Alejandro Korn, quien expresa con cierta ironía ante la emergencia de tendencias de pensamiento que considera propias del pasado que: “nos parece contemplar algunas veces la transmigración de espíritus que suponíamos extinguidos” (Roig, 1971: 10–11). Se trata, en definitiva, de comprender la complejidad y la duración de los procesos en lo que respecta a las transformaciones y reorganizaciones de los saberes y las prácticas. Para nuestra lectura de la obra de Virasoro, la tesis de Roig sobre la pervivencia del espiritualismo contribuye a hacer notar que en su planteo de un yo activo es posible identificar resonancias de la noción de sustancia activa, característica de este movimiento. Esta subjetividad radical e indubitable no se constituye solo como reflexión noética, sino que se trata al mismo tiempo de una reflexión afectiva.

Como ya señalamos, la presencia del espiritualismo en los círculos intelectuales del Río de La Plata atraviesa el siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. Los primeros rastros de un espiritualismo de carácter ecléctico en el Río de la Plata son visibles alrededor de 1830. Las *Lecciones de filosofía*, de José Luis de la Peña (1827) constituyen un valioso documento que da cuenta de la circulación de estas ideas, marco teórico para las primeras formas de organización de la enseñanza del saber filosófico por fuera del ámbito confesional en Argentina<sup>3</sup>. En su lección sobre el origen de las ideas, De la Peña parte de la unidad sentir–pensar, sobre la cual se organizan las facultades del alma. La unidad entre la facultad pasiva y la facultad activa configuran una sensibilidad activa que es principio del conocimiento, y es en razón de esta unidad que la actividad del alma no depende de las sensaciones, sino que es ella la fuente del conocimiento.

La primera actividad del alma es desear. El deseo, a su vez, es ausencia de objeto, de allí que sea principio, parte desde sí mismo y por sí mismo movido por una falta. El desear constituye una especie de fuerza motriz: lo que pone al alma a andar. Este principio activa a su vez el juicio, pues el alma delibera sobre el objeto, elige, prefiere, se inclina. La preferencia que nace del deseo revela la naturaleza más alta del hombre, que es la libertad. Así, “el alma del hombre se encuentra ante una antinomia: su razón lo convence de que todo está sometido a la necesidad, más su sentimiento lo convence de que es libre” (De la Peña, 2006: 129–123). Destacamos especialmente el pensamiento ecléctico de José Luis de la Peña, por cuanto coincide con la forma con la que Virasoro interpreta las meditaciones cartesianas en el comienzo de *La libertad, la existencia y el ser*. No es nuestro propósito establecer una relación de influencia como tal, sino más bien advertir en la producción de nuestro filósofo cierta aproximación a este espiritualismo, evidente sobre todo en la concepción de la actividad de la conciencia como principio del conocimiento independiente de los sentidos y del mundo externo.

Hacia finales del siglo XIX, puede documentarse todavía la vigencia de estas ideas en escritos de intelectuales como Amadeo Jacques, Emilio Boirac y Wenceslao Escalante (Roig, 2006: 35). Uno de los denominadores comunes entre estos pensadores es la idea de un sentimiento vivo interno que es prueba y evidencia de la conciencia. A su vez, la noción de conciencia es entendida como principio de autodeterminación y fundamento

---

<sup>3</sup> Este proceso de organización de los saberes por fuera de lo confesional toma impulso con la creación de la Universidad de Buenos Aires en 1821. José Luis de la Peña (1798–1871) ocupó el cargo de profesor de filosofía en la cátedra de Ideología, en la que también se desempeñaron Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta. En este sentido sus lecciones constituyen unas de las primeras formas de organización del saber filosófico para su enseñanza en el Río de la Plata. En estos pensadores se advierte un regreso al cartesianismo, en la tentativa por superar el sensismo y la doctrina del sentido común presente en los primeros ideólogos, como Juan Crisóstomo Lafinur y Manuel Fernández de Agüero. Juan Crisóstomo Lafinur ocupa desde 1818 la Cátedra de Filosofía en el Colegio de la Unión del Sed creado en 1817. Sus lecciones constituyen un antecedente fundamental en lo que respecta a la organización de la enseñanza de la filosofía moderna en el Río de la Plata.

de la libertad humana. Escalante, por ejemplo, busca fundar una filosofía del derecho que permita derivar los principios jurídicos de un conocimiento profundo de la naturaleza humana, de tal manera que su argumentación jurídica se abre a un análisis del yo, del sujeto que puede conocer por sí mismo y desde sí mismo aquellos principios que se derivan de su condición de ser libre. “Nosotros partimos —afirma Escalante— de lo subjetivo a la objetivo: guiados por la consciencia reveladora de nuestra libertad interna” (Roig, 2006: 42). En este marco, la libertad es entendida como una fuerza substancial y espiritual, una realidad de la que es posible derivar los derechos y las obligaciones jurídicas.

En varios pasajes de la obra de Virasoro es posible encontrar referencias explícitas a pensadores que, según Roig, son referentes para la escuela ecléctica, tales como René Descartes, Gottfried W. Leibniz, Maine de Biran y Theodor Jouffroy. Sobre este último, el filósofo escribe en 1948 un artículo titulado “Theodor Jouffroy, filósofo del romanticismo”, incorporado como estudio introductorio de la *Organización de las ciencias filosóficas*, cuya traducción realiza por encargo de la editorial Losada. En este texto, Virasoro sostiene que el problema fundamental al que se aboca Jouffroy es el de la incertidumbre del destino humano que inquieta al hombre despierto, el cual ha perdido la seguridad que antes le propiciaba la fe. Para resolver esta inquietud metafísica solo puede acudir a la propia consciencia y, en consecuencia, su filosofía adopta la forma reflexiva de un interrogarse y preguntarse a sí. Se trata del método de la observación introspectiva, de la investigación interior (Virasoro, 1948: 276). Según la organización del saber que elabora Jouffroy, la cuestión de la incertidumbre en relación con el porvenir constituye el problema fundamental que aqueja a la humanidad y su abordaje requiere de las diversas áreas del conocimiento. La moral se ocupa de destino del hombre en el mundo que habitamos; la religión, del destino posterrenal; la filosofía, de la historia del porvenir de la humanidad como especie; la cosmología, del destino según las leyes que rigen el universo; y finalmente, la teología investiga el destino en relación con la naturaleza de Dios y su relación con el orden creado (Virasoro, 1948: 285). Es decir que la organización propuesta asciende desde el análisis del destino individual hasta el destino universal en sentido teológico, partiendo de una psicología y culminando en una teodicea.

En el texto “La estructura existencial en los tres momentos del cuidado”, publicado en el año 1949, Virasoro avanza hacia la indagación de los estados anímicos que cobran especial interés en el marco de las filosofías de la existencia pero todavía se advierte tópicos espiritualistas. Establece un diálogo con algunas tesis presentes en pasajes de *Ser y Tiempo*, aunque la cuestión del encontrarse a sí mismo en la existencia anímicamente templado adquiere una dirección singular en su tratamiento. En efecto, el temple anímico no subsiste sobre sí mismo, sino que nos remite a algo más primordial, a “una substancia actuante de la cual el temple anímico sería una cristalización posible” (Virasoro, 1949a: 14). Así, de ningún modo puede haber actos o estados subjetivos anteriores a una voluntad activa por la cual llega a manifestarse el acto. Estas reflexiones resultan particularmente ilustrativas de cómo la idea de una sustancia activa de inspiración neoleibniana, formulada por el pensador en su juventud, reaparece, sujeta a variaciones, en su producción de mediados del siglo XX. En este artículo, remite a la experiencia íntima de la libertad tematizada por Maine de Biran cuando expresa que “un individuo se distingue de otros por la manera fundamental como siente su vida y por consiguiente por cómo se siente” (Virasoro, 1949a: 14).

Por último, nos interesa destacar la indagación de la subjetividad como observación introspectiva, la meditación como acceso cognoscitivo a la subjetividad que se da en el juego de conceptualización teórica y experiencia personal. En particular, podemos afirmar que sus indagaciones pueden pensarse bajo la forma de una meditación nocturna por cuanto se configuran en un sumergirse en el mundo interior, un tocar un fondo, un encontrar una certeza en la oscuridad.

Hasta aquí hemos rastreado líneas de continuidad entre la producción de juventud de Virasoro y su producción posterior, haciendo especial referencia a la idea de un yo entendido como una fuerza o potencia y a la experiencia íntima de la libertad simultánea a la autopercepción del yo. Ahora nos focalizamos en algunas líneas de discontinuidad puesto que, aproximándose la mitad del siglo XX, advertimos en sus textos la puesta en cuestión de la concepción del mundo como totalidad armónica con la que ha concluido su libro *La libertad, la existencia y el ser*. Para comprender este pasaje desde un mundo reconciliado y armonizado a un mundo signado por la contradicción, es conveniente primero hacer referencia al texto “Amor y dialéctica” (1942b). Aquí también aparece la idea de un mundo entendido como una multiplicidad de mónadas, en el que cada una es reconocida en su alteridad como un momento constitutivo, como una parte de un mismo impulso orientado hacia un mismo fin. Es decir que ya adopta explícitamente la terminología leibniana, sosteniendo que las mónadas tienen en sí la capacidad de producirse a sí mismas, determinadas por un núcleo activo que el autor denomina “libertad potencial”. Asimismo, defiende la idea de una comunidad entendida como un conjunto de individuos ligados afectivamente.

Se han señalado las implicancias políticas de esta idea de mónada en tanto símbolo del individuo liberal de la sociedad burguesa del siglo XVIII. En otras palabras, la búsqueda metafísica por determinar el yo está inmersa, o al menos no desligada, del ámbito de lo político y de lo social en el que tiene lugar. Virasoro, no obstante, introduce una variación en la noción de mónada. Para él no son más que puertas y ventanas y, necesariamente, se encuentran conectadas entre sí unas respecto de otras. A nuestro entender, si aceptamos que la idea metafísica de libertad concebida como un núcleo activo constitutivo de la subjetividad no debiera ser interpretada sin atender a sus implicancias políticas y filosóficas, igualmente la operación semántica del pensador sobre la noción de mónada requiere ser analizada en un marco más amplio, junto con otras operaciones de traducción que tienen lugar en la época. Con esto nos referimos, particularmente, a una serie de adaptaciones del discurso político de intelectuales críticos del liberalismo económico, en la búsqueda por fundar una posición política solidaria en lo social.

Ahora bien, la concepción del mundo como universo armónico y la organización social entendida en términos de un solidarismo entre mónadas libres e iguales, está presente también en Carlos Norberto Vergara, para muchos el último krausista. Según Alberto Caturelli, el krausismo es el modo alemán del eclecticismo y constituye un racionalismo armónico que busca conciliar las filosofías de Kant, Fichte, Schelling y Hegel<sup>4</sup>. Estos nombres aparecen una y otra vez en los textos de Virasoro, por lo que un análisis que coteje el tratamiento que reciben las doctrinas de estos pensadores en su obra con su significación dentro del sistema krausista, puede contribuir a profundizar la comprensión de sus ideas. Si bien no es objeto de nuestra investigación la influencia del krausismo en la obra del pensador argentino, sí nos interesa hacer notar que la idea del mundo como totalidad armónica, al tiempo que visibiliza la permanencia de aquel espiritualismo de principios de siglo, permite también anticipar ciertos rasgos de su producción de mediados del siglo XX.

El pasaje de una idea de mundo reconciliado y armonizado a la idea de un mundo signado por la contradicción se visibiliza sobre todo en la intervención “Existencia y dialéctica” (1949b) que Virasoro presenta en el *Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Aquí, el mundo entendido como unidad reaparece, pero como el contexto de enunciación ha cambiado, la idea de armonía y equilibrio entre las partes que conforman una comunidad cede ante la idea de ruptura, de conflicto y de enfrentamiento. De aquí la necesidad de elaboración de lo que el autor denomina “existencialismo dialéctico”, concebido como un modo de análisis capaz de dar cuenta de las contradicciones y tensiones que signan la existencia humana en su devenir histórico. Su texto, al igual que el de muchos otros intelectuales que participaron en el congreso, expone un diagnóstico del presente percibido en términos de cambio, inestabilidad, crisis. Según Virasoro, la crisis tiene lugar hacia el interior de la comunidad, en la que, lejos de primar la unidad, las relaciones entre sus miembros son vistas como fuerzas sociales enfrentadas y contrapuestas entre sí: “no puede hablarse de una moral universal, ni de verdades universales, ni de valores universales. En toda vivencia existencial pugnan en lucha titánica dos fuerzas contrarias e irreconciliables” (Virasoro, 1949b: 1098–1099). Luego, agrega que aquellos valores que desde el punto de vista de unos son esperanza y amor, para otros representan formas de explotación, mala fe, hipocresía, mientras que, a la inversa, lo que para estos otros es libertad, autenticidad y responsabilidad, para aquellos resulta soberbia, ceguera, desesperación. En esta misma línea, en otro texto de la época sostiene la necesidad de dejar de lado la hipótesis de una armonía preestablecida entre las diversas formas del ser y entre las múltiples consciencias individuales independientes, puesto que esta hipótesis supone siempre un creador trascendente y exterior a las mismas de orden más bien teológico que filosófico (Virasoro, 1954: 21). En consecuencia, plantea la necesidad de encontrar un principio de justicia capaz de restablecer un equilibrio entre las partes.

Según nuestra hipótesis de lectura, este pasaje de la idea de un mundo y de una comunidad armónica y reconciliada por su derivación de una misma raíz, hacia la idea de un mundo y de una comunidad signados por las contradicciones, resulta una de las claves para comprender su producción de mediados del siglo XX. Su propuesta de un existencialismo dialéctico apunta en esta dirección al tratar de comprender las contradicciones, lo disonante, lo que rompe con aquella armonía. Para Virasoro, el desafío consiste en comprender el paso de aquella imagen apolínea acerca de la armonía, la legalidad y la belleza del mundo, hacia la puesta de

---

<sup>4</sup> Karl Krause (1781–1832) desarrolla un sistema de la ciencia que se funda en una metafísica de corte panenteísta. Su filosofía es conocida en términos de un racionalismo armónico. Desarrolla un método de la ciencia que consta de dos momentos claramente determinados: el analítico subjetivo y el sintético objetivo. Para Krause habría tres tipos de conocimiento posibles: el mundo exterior, el de los otros espíritus y el de nosotros mismos. Este último, el yo, constituye para él el único conocimiento que se nos presenta de manera inmediata y por lo tanto, el verdadero comienzo de la ciencia. La tarea fundamental para el comienzo de la ciencia humana es la de mirarse a sí mismo o de analizar la intuición del yo (Dussel, *el at*, 2009: 204). En América Latina pueden identificarse dos vertientes del krausismo: la filosofía del derecho, que retoma las ideas desarrolladas por Ahrens a partir de Ideal de humanidad de Krause, y otros desarrollos en la línea de lo metodológico y epistemológico a partir de la obra de Tiberghier. En la cultura filosófica argentina, los libros *Curso de filosofía* (1836) y *Curso del derecho natural* (1838) de Ahrens, son lecturas que circulan en las discusiones en torno de los procesos de organización y de fundación de la nación.

manifiesto de un trasfondo dionisiaco que se abre a la indagación en torno a un ímpetu vital de naturaleza contradictoria. Se podría decir, entonces, que su filosofía se abre al reconocimiento del estado contradictorio del mundo, al reconocimiento de una realidad fragmentada, y de aquí su necesidad de desplazar la hipótesis de una armonía y la afirmación de una voluntad divina como garante del orden. Asociadas a la idea de ruptura de ese estado armónico aparecen las nociones de caída, de contradicción, de conflicto, de lucha, y finalmente, de historia. Al respecto, podemos anticipar que no encontramos una propuesta de superación de este estado de caída con el que se refiere al mundo humano a través de una especie de retorno, sino el planteo de una redención orientada hacia un horizonte futuro que se aspira construir, lo cual abre otra dimensión en el análisis de su pensamiento.

### 3. El índice histórico de su preguntar por la existencia

Es de nuestro interés prestar ahora atención al momento particular en el que tiene lugar la pregunta por la existencia en la cultura filosófica argentina, desplazando el foco del análisis de la obra de Virasoro hacia el momento particular en el que tiene lugar su elaboración. Al respecto, Diego Pró señala que desde 1925 la cultura filosófica argentina presenta rasgos de madurez y de originalidad, pues “con la generación de 1925 se ha afianzado el proceso de maduración y crítica iniciado por la generación anterior” (Pró, 1973: 178). La consciencia filosófica se torna cada vez más densa y crítica al ganar independencia en relación con las urgencias de la vida política, y también al establecer una distancia con el paradigma cientificista de principios del siglo XX. Según este pensamiento, entonces, la filosofía perdería profundidad reflexiva cuando cae en el campo de lo político y social, y no cuando se produce la separación arbitraria de estos ámbitos. Resumiendo lo dicho a lo largo de nuestro trabajo, podemos decir que la formulación de una filosofía existencial argentina tiene lugar cuando el espiritualismo antideterminista constituido en oposición al positivismo y el cientificismo ha ganado un espacio en la cátedras, y el programa de institucionalización de la filosofía ha alcanzado un grado de desarrollo considerable ¿Qué se ha dejado fuera de la filosofía cuando se dice que la misma ha alcanzado madurez y se ha consolidado como disciplina? Una primera pista para esta respuesta se encuentra en el mismo Pró cuando refiere la autonomía de la filosofía en relación con las instituciones sociales, y que Clara Jalif también señala al observar el giro decisivo que, desde 1930, se da en el quehacer filosófico, que traslada su eje centrado en el pensamiento político y social a la intimidad de la persona –un giro que, según sostiene la investigadora, habrá de mantenerse hasta la aparición de la filosofía de la liberación en la década del 70 (Jalif, 1996: 50).

Recuperamos la tesis de lectura de Arturo Roig en relación con la institucionalización de la filosofía, comprendida como un proceso de larga duración que acompaña la organización y consolidación del Estado, la que, con sus vaivenes, se desarrolla a lo largo del siglo XIX (Roig, 1984: 256). Según este pensador, la enseñanza de la filosofía ecléctica da lugar a un fenómeno de pre-normalización del saber filosófico. El espiritualismo, que asume en su desarrollo una modalidad ecléctica y atraviesa también un momento romántico, constituye una de las primeras formas de organización del saber filosófico que no apela a lo teológico como forma del saber fundante. Hacia finales del siglo XIX, con el avance del positivismo, el espiritualismo es puesto en cuestión por el paradigma cientificista en lo que respecta a la organización de los saberes y las prácticas. No obstante, el proceso de institucionalización no se interrumpe con el positivismo, sino que se profundiza, alcanzando su culminación hacia 1930. El carácter que define a este proceso de larga duración, con sus avances y retrocesos, es el de una paulatina acentuación del orden por sobre la libertad, en cierta correspondencia con el avance en la consolidación del Estado sobre los proyectos de nación. En definitiva, lo que intenta hacer Roig es comprender la relación entre las modalidades del discurso filosófico y el sistema de conexiones que determinan una época, con una visión global (Roig, 1984: 256). Justamente, una de las premisas de su análisis es que ningún proceso de transformación en el orden de las ideas puede ser aprehendido por fuera de las transformaciones sociales y económicas de una sociedad. Estas últimas, en general, resultan reticentes a los cambios acelerados; en ese sentido se habla de procesos de larga duración, lo cual permite comprender la pervivencia de formas del saber que podrían ser consideradas como de otros tiempos, en un mismo y a la vez diverso presente. En otras palabras, la posibilidad de que al interior de una comunidad del saber las diferencias en las formas de comprensión entre sus miembros sean tales, que parezcan de distintas épocas.

A los fines de nuestro trabajo, lo que nos interesa indagar es en aquello que queda fuera, aquello que la filosofía pierde para alcanzar su maduración. En el análisis propuesto por Roig, en la medida que se institucionaliza la filosofía como forma del saber, el ejercicio del filosofar se aleja del terreno de las contradicciones sociales, se reviste de formas académicas y de rigor establecidas según cánones y estilos europeos y va cediendo su carácter polémico y combativo (Roig, 1984: 227). Para dar cuenta de este carácter que la filosofía va perdiendo paulatinamente, pero que en ciertos momentos de emergencia recupera para devenir saber de denuncia,

propone la categoría de “espíritu ensayístico” (Roig, 1984: 227). Con este se refiere a las formas del saber combati-vas, que asumen una orientación anti-institucional en tanto que buscan mostrar la inestabilidad y la injusticia del orden social vigente. Así, contra las formas del saber que acompañan y legitiman el orden, se erigen formas discursivas que no eluden el carácter problemático y contradictorio que implica la lucha por la interpretación de la realidad. Además, es importante precisar que la filosofía normalizada no constituye toda la filosofía universitaria y, por tanto, es posible advertir el espíritu ensayístico dentro de formas del saber académico.

Sintetizando, podemos afirmar que el largo proceso de formalización e institucionalización del saber filosófico no es, en su desarrollo, homogéneo y, por tanto, es posible advertir momentos de inflexión. En el caso particular de Virasoro, advertimos que en su producción de la década del cincuenta, aquella sensibilidad primaria que nos conecta con nuestra propia existencia se transforma en una sensibilidad social en la que se aprecian las contradicciones y las luchas de una época. Es decir que su obra adquiere cierto espíritu ensayístico que conecta su filosofía con un núcleo de problemas que aquejan por entonces la vida del país y, más allá de las intenciones del autor, sus ideas se vuelven permeables a lo social.

En efecto, el problema que atraviesa su producción de la década del 50 es el de la conflictividad de las relaciones sociales y, en relación con esto, la búsqueda por recuperar un equilibrio sobre un principio de justicia. Nos habíamos preguntado por los motivos que subyacen al desplazamiento de la idea de mundo y de comunidad entendidos como unidades armónicas, hacia la idea de un mundo y de una comunidad signados por la contradicción y el enfrentamiento; qué condiciones sociales promueven el pasaje desde la concepción de una comunidad de individuos ligados afectivamente garantizada por un fundamento teológico, hacia la escena en la que el otro resulta un enemigo.

Cuando decimos que su obra muestra las contradicciones y da lugar a cierto espíritu ensayístico queremos señalar que se abre al reconocimiento de la diferencia y rompe con la percepción monológica del otro como igual. Sus textos no suprimen ya las diferencias que de inmediato median el encuentro del yo con el otro, un otro que por más próximo que se presente está afuera respecto del yo propio. La figura del enemigo muestra un extremo en el que aquel lazo afectivo primario sobre el que se establecen los vínculos intersubjetivos se transforma en una hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos. De manera que esta figura anticipa un momento de irracionalidad, de intolerancia extrema en el que los individuos que conforman el conjunto social ya no están dispuestos a limitar la violencia de unos contra los otros ¿Será entonces que más que un pasaje no se trata de otra cosa que de la contracara de la percepción unidimensional del otro como idéntico?

## Referencias bibliográficas

- De la Peña, J. L. (2006). *Lecciones de filosofía* (Ed. original de 1827). Qellqasqa.
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300–2000): Historias, temas, corrientes, filósofos. Siglo XXI*.
- Fornari, A. (1984). Miguel Ángel Virasoro y la fundación metafísico-histórica de la subjetividad como legado para la filosofía argentina. *Strómata*, (40), 135–160.
- Jalif de Bertranou, C. (1996). Recepción y elaboración de la fenomenología en Argentina. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (13), 45–84.
- Janet, P. (1874). Fichte y Maine de Biran. *Revista Europea*, (1), 535–538.
- Pró, D. (1973). *Historia del Pensamiento Argentino*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.
- Roig, A. (1972). *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Cajica.
- Roig, A. (1984). Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de Americana*, (98), 239–263.
- Roig, A. (2000). Descartes y el cartesianismo en el Río de La Plata. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, (1), 79–105.
- Roig, A. (2006). *Los krausistas argentinos*. El Andariego.
- Zstulwark, D. y Sicorsky, A. (2006). *Buda y Descartes: La tentación racional*. Cactus.
- Velarde, M. (2011). *Alteridad y Existencialismo en la Argentina* (Tesis inédita de doctorado). Universidad Nacional de Lanús y Universidad París 8.

Virasoro, M. Á. (1942a). *La libertad, la existencia y el ser*. Universidad de Buenos Aires.

Virasoro, M. Á. (1942b). Amor y dialéctica. *La Nación*.

Virasoro, M. Á. (1948). Théodore Jouffroy: Filósofo del romanticismo. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, (6), 271–303.

Virasoro, M. Á. (1949a). La estructura existencial: La dialéctica existencial en los tres momentos del cuidado. *Philosophia*, (11–12), 9–33.

Virasoro, M. Á. (1949b). Existencia y dialéctica. En L. J. Guerrero (Comp.). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (1094–1099). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Virasoro, M. Á. (1954). Existencia y mundo. *Logos*, (10–11), 9–43.