

## LA LIBERTAD, LA EXISTENCIA Y LA DIALECTICA

EN TORNO A LA FILOSOFÍA DE MIGUEL ANGEL VIRASORO

### 1) *La Lógica*

La filosofía contemporánea debe a la Fenomenología una exploración y una explicación casi completas de la lógica pura. Husserl nos ha suministrado una crítica definitiva de la lógica psicologista <sup>(1)</sup>. Para la fenomenología los pensamientos son unidades ideales de significación, que como tales han de ser descriptos por la lógica pura. Además, las significaciones tienen una determinada morfología, la cual conduce a la gramática pura. Esta es una descripción o explicación de las formas de las significaciones. Esta lógica pura, así definida, ha de ser explorada fenomenológicamente <sup>(2)</sup>.

La lógica no es simplemente una doctrina de las formas de los pensamientos. Es además, una doctrina de los objetos y de sus relaciones esenciales. No es gramática pura. El profesor Legaz y Lacambra escribe: "...es preciso romper con la idea de que la Lógica es doctrina del pensamiento y de sus

---

(1) Se encuentra en sus "Prolegómenos a la Lógica Pura", con los cuales se inician las "Investigaciones Lógicas".

(2) Sobre la lógica pura en el sentido de la fenomenología, cfr. NIETO ARTETA, *La lógica jurídica y la reflexión trascendental*, ensayo publicado en el número 14 de "Universidad".

leyes; la lógica es doctrina del objeto, es decir, de sus relaciones reales y objetivas, independientemente de todo juicio y de toda subjetividad" (3). Esta definición de la Lógica como una doctrina de los objetos puede considerarse una adquisición irrevocable (4). En cada esfera o sector ontológico hay un conjunto de conexiones objetivas, peculiares de la respectiva ontología regional. Las diversas ontologías se distinguen por sus varios contenidos materiales, es decir, por el contenido de las conexiones necesarias de los objetos que las integran. No hay una esfera de la experiencia que carezca de sus especiales conexiones. Los objetos que constituyen a cada una de las distintas ontologías regionales están formados por determinadas relaciones necesarias y objetivas (5). La experiencia es antinómica. Las conexiones propias de cada esfera ontológica encierran determinadas contradicciones. Es la antinomia el contenido objetivo de las ontologías regionales, es decir, de las relaciones necesarias en los cuales se expresan las conexiones que integran a cada objeto (6). Las contradicciones son objetivas. Se encuentran en la experiencia. No son creadas por el sujeto cognoscente, ni por el espíritu.

Definida así la lógica, es necesario replantear el problema de las vinculaciones que existan entre ella y la dialéctica, abandonando la posición asumida ante ese problema por los autores marxistas. Expliquémosla. Se oponen la dialéctica y

---

(3) LEQAZ Y LACAMBRA, *Kelseen*, pág. 235, Bosch, Barcelona.

Hay una idéntica concepción de la lógica en Hegel, cfr. VIRASORO, *La lógica de Hegel*, págs. 7 y sigtes. y 25 y sigtes., M. Gleizer, editor, Buenos Aires, 1932. Explicando dicha concepción, Virasoro ha escrito: "...la determinación de las formas puras del conocimiento carga sobre sí, como tarea implícita, la de la determinación de los contenidos con referencia a los cuales estas formas sólo pueden ser diferenciadas las unas de las otras", pág. 9.

(4) La filosofía contemporánea es una amplia doctrina de los objetos. La fenomenología es una nueva "filosofía de las cosas", como ha explicado en un artículo periodístico Anibal Sánchez Reulet.

(5) Son muy conocidas las ontologías regionales, para que sea necesario proporcionar en este lugar un análisis de las mismas.

(6) En cuanto a la peculiaridad de las relaciones objetivas propias de cada ontología, cfr. NIETO ABTEA, ensayo mencionado, capítulo V.

la lógica y se afirma que la filosofía está constituida por la lógica y la dialéctica, solamente. Engels dice: "Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás, se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia" (7). Surge un problema conexo: explicar las condiciones en virtud de las cuales puede utilizarse la lógica, y en consecuencia, elaborar conceptos puros. Plejanov nos da una primera respuesta. La cuestión está muy claramente planteada: "...estamos colocados ante el dilema siguiente: o bien admitir las leyes fundamentales de la lógica formal y negar el movimiento, o, por el contrario, admitir el movimiento y negar las leyes" (8). La respuesta la explica brevemente Plejanov: "Lo mismo que la inercia es un caso particular del movimiento, el pensamiento, conforme a las reglas de la lógica formal... es un caso particular del pensamiento dialéctico" (9). Posteriormente, el profesor Shirokov, de la Universidad de Leningrado, ha explicado en una forma semejante una respuesta muy análoga: "Si todas las cosas son tan absolutamente alterables y fluidas, cómo podemos encontrar en el mundo diferencias estables definidas?. Si no hay estabilidad, no hay entonces exactitud en una cosa" (10). Hay, pues, el peligro teórico de pulverizar el mundo (11). La exac-

---

(7) ENGELS, *Anti-Dühring*, pág. 12, traducción castellana de Rocas, Editorial Cenit, Madrid, 1932. Además, ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pág. 61, Ediciones Europa-América. Barcelona, sin fecha. La dialéctica es supuesto teórico de las investigaciones científicas naturalísticas.

(8) PLEJANOV, *Cuestiones fundamentales del marxismo*, pág. 148, Ediciones Frente Cultural, México D. F., sin fecha.

(9) PLEJANOV, *ob. cit.*, pág. 150. Escribe Plejanov afirmaciones muy imprecisas: "...dichas leyes (las de la lógica) son válidas... en tanto que no nos impiden dejar también su parte a la dialéctica", pág. 151. "...la dialéctica no suprime la lógica formal; no hace más que quitar a sus leyes el valor absoluto que les atribuyen los metafísicos", pág. 152.

(10) SHIROKOV, *Tratado sistemático de Filosofía*, págs. 223 y 224, Ediciones Frente Cultural, México, D. F., traducción de Rosado de la Espada.

(11) A la pulverización del mundo llevaría una afirmación incondicionada de la trascendencia.

titud de las cosas, aclara Shirokov, es “una estabilidad de los tipos de movimiento; una exactitud de diferentes formas del movimiento molecular” (12). “...el descubrimiento de cada nueva etapa cualitativamente distinta de la materia, será como hasta aquí, un descubrimiento de una nueva forma del movimiento” (13).

Las reproducidas afirmaciones tienen una evidente significación: el supuesto de la aplicabilidad de la lógica y de la aprehensión conceptual de la experiencia es una esquematización de la experiencia. La estabilidad de los tipos de movimientos, a la cual alude Shirokov, es una esquematización de la realidad. Recordemos el dualismo inercia-movimiento utilizado por Plejanov.

La distinción que ha de establecerse entre la dialéctica y la metafísica conduce a la oposición que ha de aceptarse entre los conceptos lógicos y los conceptos metafísicos (14). El supuesto de esta oposición es aquella distinción. Es necesario conservar la diferencia ya explicada en un ensayo anterior, entre conceptos lógicos y conceptos metafísicos. Estos no podrían aprehender la experiencia. El concepto es la significación idéntica de las respectivas expresiones (15). Es una adecuación entre la realidad y la experiencia. Siendo ésta, antinómica, el concepto metafísico no puede establecer entre ella y el pensamiento la anhelada adecuación.

El ya explicado planteamiento marxista del problema de las relaciones entre la lógica y la dialéctica no podría ser aceptado. Supone él la concepción tradicional de la lógica, dentro de la cual se la consideraba como una doctrina de las formas

---

(12) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 225.

(14) En torno a esa distinción, cfr. NIETO ARTETA, *Posibilidad teórica de un marxismo spengleriano*, estudio que apareció en el número 42 de la revista “Universidad de Antioquia”.

(15) HUSSERL dice: “...el concepto, o la representación en sentido lógico, no es más que la significación idéntica de las expresiones correspondientes”, *Investigaciones Lógicas*, tomo I, pág. 222, Revista de Occidente, Madrid, traducción de Gaos y de García Morente. El cumplimiento o la realización de la intención significativa son inconcebibles sin la adecuación entre el pensamiento y la experiencia.

puras de los pensamientos, oponiéndola así a la ontología. Una diversa definición de la lógica lleva a un abandono de aquel planteamiento. Una concepción ontológica de la lógica permite vincular a la lógica con la dialéctica no fijando entre ambas la oposición tradicionalmente admitida por los autores marxistas. Sólo habría una irreductible divergencia entre la lógica y la dialéctica si la lógica afirmare un contenido metafísico de las relaciones objetivas propias de las esferas de la experiencia, es decir, solamente una lógica metafísica suscitara una oposición insalvable entre la dialéctica y la lógica. Pero la lógica no puede ser una concepción metafísica de las conexiones peculiares a los objetos que constituyan las varias esferas ontológicas (16).

Aceptada la ya explicada vinculación entre la lógica y la ontología adquiere un especial grado de necesidad teórica la fijación de las diferencias que han de establecerse entre la lógica y la ontología. No se quiere identificarlas, ni confundirlas. Se desea situar pulcramente la diversa esfera de la lógica y la ontología. Así se elimina el error en que incurrió el pantologismo hegeliano (17). En las formas puras de los pensamientos, unidades ideales de significación, se expresan las relaciones objetivas propias de las correspondientes esferas ontológicas. La finalidad de la lógica es la descripción de esas formas puras. "Nuestro intelecto, observa el profesor Virasoro, construye en sí mismo una forma intencional autónoma para cada clase de objetos, para cada zona de realidad" (18). Hay, pues, una determinada relación, una adecua-

---

(16) No ha de sorprender la necesidad teórica de abandonar el planteamiento marxista de las relaciones entre la lógica y la dialéctica. Algunas teorías marxistas, comparadas con las correspondientes concepciones de la filosofía contemporánea, tienen un inferior grado de exactitud. Concretamente por ejemplo, la gnoseología marxista es de una obvia inutilidad (no de una evidente inexactitud) ante la fenomenología del conocimiento y ante el método fenomenológico de la descripción eidética. Cfr. NIETO ARTETA, *El marxismo y la filosofía contemporánea* (inédito).

(17) Para una crítica del pantologismo hegeliano, cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, págs. 41 y sigtes.

(18) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 20.

ción entre las formas puras de los pensamientos y las conexiones que unen a los objetos que integran las varias esferas de la experiencia. El sentido de las investigaciones lógicas es el de una aprehensión y una descripción de tales formas puras, como ya se advirtió. La ontología es una intelección de los modos de existencia de la experiencia. Esta se desarrolla dentro de peculiares modos, cuya intelección es función y objetivo de la ontología. Los modos de la experiencia son las relaciones objetivas y necesarias propias de las varias esferas de la experiencia. Se aclara, en tal virtud, la diferencia que debe establecerse entre la lógica y la ontología. Esta analiza y aprehende las conexiones peculiares de las diversas esferas de la experiencia en cuanto son los modos dentro de los cuales la experiencia vive y se desarrolla. La lógica describe esos mismos modos en cuanto ellos se expresan en las formas puras de los pensamientos. La distinción es evidente.

El problema de la vinculación entre la lógica formal y la lógica trascendental, ofrece, dentro de la relación ya afirmada entre la lógica y la ontología, una cierta complejidad. Al parecer, es necesario aceptar una identificación de la lógica formal y la lógica trascendental en todas las posibles lógicas, sin limitarla a la lógica jurídica, la lógica del deber ser<sup>(19)</sup>. El objeto de la lógica trascendental es la constitución de los objetos en la conciencia. Mas la relación afirmada entre las formas puras de los pensamientos y las conexiones objetivas propias de cada esfera ontológica nos suministra una intelección de la constitución de los objetos en la conciencia. Ahora bien, siendo la lógica formal una descripción de aquellas formas puras, y estando implícita en esa descripción la relación entre formas puras y conexiones objetivas, cabe sostener que

---

(19) El profesor Carlos Cossio ha demostrado que la Teoría Pura del Derecho es Lógica jurídica, Lógica del deber ser. Igualmente, ha explicado la identificación de la lógica formal y la lógica trascendental en la lógica jurídica, cfr. NIETO ARTETA, *La interpretación exacta de la Teoría Pura del Derecho*, en el "Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba", año VI, 1-2, 1942.

en toda lógica se identifican las lógicas formal y trascendental. La lógica formal, o la lógica así denominada tradicionalmente, sería lógica trascendental también. La identificación de ambas lógicas respondería a una intelección muy exacta del contenido de las investigaciones lógicas<sup>(20)</sup>. Debería pues. abandonarse la teoría que sostiene que sólo en la esfera de la lógica jurídica se identifican las lógicas formal y trascendental. Sin embargo. la respuesta definitiva puede permanecer indecisa todavía, en espera de ulteriores investigaciones.

La vinculación entre la lógica y la ontología nos aclara el problema de la posibilidad teórica de descubrir y definir varias lógicas especiales, adecuadas ontológicamente el contenido de las conexiones objetivas propias de cada esfera de la experiencia. La ontologización de la lógica pura es la condición de la definición y exploración de las distintas lógicas. No es posible inventar una lógica cualquiera. Contrariamente. las varias lógicas han de adecuarse al contenido material de las relaciones necesarias peculiares de las diversas esferas de la experiencia. Estando también unida la lógica a la teoría del conocimiento no sorprenderá que no esté abandonada a nuestro libre arbitrio la creación alegre de las más dispares lógicas posibles. Una de las finalidades de los posteriores estudios e investigaciones lógicos será el descubrimiento de las varias lógicas. Hay un objetivo inmediato: la definición y descripción del contenido de la lógica social, de la lógica de la experiencia social. Un supuesto de aquel descubrimiento es la previa intelección de la materia de las esferas diversas de la experiencia<sup>(21)</sup>.

---

<sup>(20)</sup> En el estudio titulado "La lógica jurídica y la reflexión trascendental" planteé el problema de la identificación de las lógicas formal y trascendental en la lógica jurídica dentro de este supuesto: la existencia, en el pensamiento del sujeto cognoscente, como forma del mismo, de la categoría que trascendentalmente constituye al objeto jurídico en la conciencia, —cfr. capítulo IV—. Así el objeto de las lógicas formal y trascendental en la del deber ser aparecería idéntico, y en tal virtud, sería necesario identificarlas.

<sup>(21)</sup> Sobre las lógicas del ser y del deber ser, cfr. NIETO ARTETA, *La lógica jurídica y la reflexión trascendental*, capítulo V. El capítulo

## 2) *La dialéctica*

La experiencia tiene sus peculiares modos de existencia. Cada esfera ontológica posee sus modos especiales. Al definir el contenido del concepto correspondiente no ha de olvidarse que hay que abandonar el dualismo forma-materia. Los modos de existencia de la realidad son simultáneamente formas y materias, contenidos materiales y ordenaciones formales<sup>(22)</sup>. Cada sector de la experiencia existe y se desarrolla dentro de ciertos modos. Estos son las categorías fundamentales. Hay entre modos y categorías fundamentales una indubitable identificación. En cuanto modos de existencia de la total experiencia, las categorías fundamentales deben ednominarse “categorías constitutivas de la experiencia”. Se llaman “constitutivas” porque en ellas se expresan los contenidos materiales que, diferenciando a los distintos sectores de la experiencia, constituyen a esos sectores<sup>(23)</sup>. Esta identificación de los modos de existencia de la experiencia y de las categorías constitutivas de la misma nos muestra el significado del planteamiento que del problema de las categorías hace la filosofía dialéctica. Sería una interpretación muy equivocada de la citada filosofía estimar que ella rechaza las categorías<sup>(24)</sup>. La dialéctica plantea ese problema dentro del siguiente supuesto:

---

está destinado totalmente a la lógica jurídica, la del deber ser. Es necesario indagar el contenido de la lógica del ser, para ello es inevitable e imprescindible explorar el de la lógica pura, fenomenológicamente descubierto.

(22) El adjetivo “materiales” no se refiere significativamente a una realidad colocada en el tiempo y en el espacio. Indica el contenido de los modos de existir de toda experiencia, incluso la cultural o espiritual.

(23) Respecto a las “categorías constitutivas” de la experiencia jurídica, cfr. NIETO ARTETA, *Lógica, Fenomenología y formalismo jurídico*, págs. 18, 21, 22 y 23, de la separata, Universidad Nacional del Litoral, 1942.

(24) Precisamente incurri en ese error en el trabajo titulado “Virtualidad creadora de la dialéctica”, publicado en “Universidad de Antioquia”, números 48 y 49 —entrega doble—.



es necesario aprehender los modos de existencia de la experiencia. Tales modos son las categorías constitutivas de la experiencia. En la filosofía dialéctica la ontología de las varias esferas de la experiencia <sup>(25)</sup>.

La dialéctica afirma las antinomias que encierra todo sector de la realidad. Describe las contradicciones que desgarran la unidad metafísica de la experiencia. La dialéctica se opone a la metafísica y la dialéctica. Esta concibe a aquélla como una negación de las antinomias que encierra la experiencia. Engels dice: "Para el metafísico, las cosas y sus imágenes en el pensamiento, los conceptos, son objetos aislados de investigación, objetos fijos, inmóviles, enfocados uno tras otro, cada cual de por sí y como algo dado y perenne. El metafísico piensa en toda una serie de antítesis inconexas: para él, no hay más que sí y no, y cuanto se sale de ese molde no es más que fuente de trastornos y confusiones. Para él, una cosa existe o no existe, y no concibe que esa cosa sea a la par la que es y otra distinta <sup>(26)</sup>". El supuesto de la posibilidad teórica de utilizar la metafísica es explicado por Engels en la siguiente forma: "Ciertamente, mientras nos limitamos a enfocar las cosas como seres estáticos e inertes, contemplándolas además aisladamente, cada una de por sí, en el tiempo y en el espacio, no descubriremos en ellas ninguna contradicción... Dentro de las fronteras de esta zona de investigación, pode-

---

<sup>(25)</sup> Sobre la teoría dialéctica de las categorías, cfr. GUTERMAN y LEFEBVRE, *¿Qué es la dialéctica?*, págs. 125 y sigtes., traducción de García Treviño, Editorial América, México, 1939 y NIETO ARTETA, *El marxismo y la filosofía contemporánea*, capítulo I, —inédito—.

<sup>(26)</sup> El principio de contradicción es el principio fundamental de la metafísica y de la lógica metafísica, —sobre dicho principio, cfr. PRÄNDER, *Lógica*, págs. 235 y sigtes., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1938. La sola enunciación de ese principio está demostrando la vinculación que existe entre la lógica y la ontología, ya que el principio de contradicción es una concepción ontológica evidente, indica una determinada intelección de la experiencia, aquélla dentro de la cual hay que rechazar el que la experiencia sea y no sea simultáneamente. Husserl ha llegado a observar sutilmente que ese principio es regla de sí mismo —cfr. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, pág. 169—. Debe recordarse que Husserl ha advertido también que las leyes de la lógica pura son casos que caen dentro de esas mismas leyes —cfr. *ob. cit.*, tomo I, pág. 186—.

mos desenvolvemos sin contratiempo con el método vulgar de la metafísica" (27). Esta posible utilización de la metafísica supone una lógica metafísica. Los conceptos así elaborados no podrían dominarse metafísicos, pues una de las condiciones previas de esa elaboración conceptual sería la aceptación de que los conceptos metafísicos suponen una esquematización de la realidad, una prescindencia de las antinomias que la desgarran y que suscitan su permanente modificabilidad.

En nota anterior se ha advertido que la metafísica se expresa en el llamado principio de contradicción. Igualmente, se ha observado que posee dicho principio un indubitable sentido ontológico. La filosofía dialéctica afirma ante el principio de contradicción, el de la coincidencia de las oposiciones y de las antinomias (28). La dialéctica es una teoría de las contradicciones de la experiencia. Descubre la simultaneidad de las antinomias en la realidad material y cultural. Muy exactamente ha escrito el profesor Virasoro: "Para nosotros la antinomia reside exclusivamente en la realidad objetiva, en la pura substancia de la existencia. La razón, por su intrínseca naturaleza reflexiva, no crea por sí y en sí misma la antinomia, sino que la recibe dada por la realidad objetiva. Ella es el germen con que la realidad la fecundiza e impele en su proceso de ascensión hacia lo incondicionado" (29). La dialéctica afirma la unidad y división de los contrarios en la experiencia. Además, la filosofía dialéctica describe el contenido del proceso de modificabilidad constante de la realidad material,

---

(27) ENGELS, *Anti-Dühring*, página 120.

(28) En torno al principio de la coincidente de las oposiciones y de las contradicciones, cfr. PLEJANOV, *ob. cit.*, pág. 154. Überweg, según Plejanov, fué quien definió ese segundo principio.

(29) VIRASORO, *La libertad, la existencia y el ser*, pág. 64, nota (1), Universidad de Buenos Aires, biblioteca del Instituto de Filosofía, 1942. En cuanto a la teoría de la contradicción en Hegel, cfr. VIRASORO, *La lógica de Hegel*, pág. 64. Respecto a la dialéctica de los opuestos en Hegel, cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, págs. 167, 170, 171 y 172. En el capítulo destinado a la dialéctica de la naturaleza se suministrarán amplias explicaciones sobre la teoría de la unidad y división de contrarios.

y suministra una intelección de las “leyes” que informan ese proceso (30).

La teoría de la contradicción y de la unidad y división de contrarios suscita el problema de la immanencia y la trascendencia. La metafísica es una afirmación incondicionada de la immanencia (31). Esta se expresa en el tautológico y formal principio de identidad (32). La invariabilidad metafísica de la experiencia es la pura immanencia. Mas, si contrariamente se incurriere en una afirmación absoluta de la trascendencia, pulverizaríamos el mundo. lo evaporaríamos en una constante evasión sin retorno (33). La trascendencia nos proporciona una intelección de la modificabilidad de la experiencia; pero su afirmación incondicionada sería la disolución metafísica del mundo. La filosofía dialéctica no reincide en ninguno de esos errores, para ella la immanencia y la trascendencia se unen en toda realidad o experiencia. Hay una unidad y división de la immanencia y la trascendencia. Todo ente es un “ser en sí” —immanencia—, pero también es un “ser para otro” —trascendencia—. Ni pura immanencia, ni pura trascendencia. Ambas simultáneamente. Unidad y división de los contrarios (34). Shirokov dice: “La dialéctica parte de la exactitud interior de una cosa, como la base de su relación con la otra. Para la dialéctica, la relación de cualidades, unas con otras, no es una relación exterior fortuita; surge de su naturaleza íntima y

---

(30) Sobre tales leyes, cfr. el capítulo siguiente de este trabajo.

(31) La metafísica, negación de la unidad y división de los contrarios, es pura immanencia.

(32) En torno a ese principio, cfr. GUTERMAN y LEFEBVRE, *ob. cit.*, págs. 44 y sigtes. Para la crítica del mismo explicado por Hegel, cfr. VIRASORO, *La lógica de Hegel*, págs. 51, 52, nota (1), 126, 136 y 170. La nueva formulación dialéctica de la identidad la anuncian así Guterman y Lefebvre: “No es contradictorio más que lo que es idéntico; y ni es idéntico más que lo que es contradictorio”, —*Ob. cit.*, pág. 46—.

(33) En carta dirigida al autor del presente ensayo el profesor Virasoro ha escrito: “. . . la trascendencia sin la immanencia nos haría desaparecer la realidad, evaporada en una incansante enajenación, sin retorno; como igualmente una pura immanencia, nos llevaría al más extremado solipsismo”.

(34) Cfr. NIETO ARTETA, *Virtualidad creadora de la dialéctica*.

en la expresión de un todo que existe objetivamente y que abarca ambas cualidades relacionadas” (35). “...El “ser para sí” de una cosa, es su transición hacia otra. Cada cualidad, habiendo desarrollado todas sus posibilidades, halla su límite, y da lugar a algo nuevo” (36). La unidad y división de la inmanencia y la trascendencia es una expresión de la unidad y división de los contrarios.

La trascendencia sólo puede concebirse dialécticamente. Hay una conexión obvia entre la filosofía dialéctica y la afirmación de la trascendencia. El profesor Virasoro escribe: “Toda trascendencia en verdad sólo puede concebirse en función dialectizante, como dialéctica en acto” (37). Si la dialéctica describe la modificabilidad de la experiencia material o la unidad y división de los contrarios, solamente podrá obtener una intelección del contenido de los procesos de transformación de la realidad material o de la coexistencia de los contrarios, mediante la trascendencia. Este es el modo de existir de la experiencia material y de la existencia misma. El profesor Romero declara: “Lo que la experiencia pone ante los ojos es una trascendencia que despierta poco a poco, que se afianza y extiende, que intenta y descubre caminos nuevos, que se va tornando cada vez más general y segura de sí misma, que al final triunfa sin limitación. Aunque sea provisionalmente, puede adelantarse esta tesis: ser es trascender” (38). “...el ser rebasa la identidad... la razón rechaza el devenir” (38). “Apenas se acepta el trascender, la identidad ontológica perece” (40). Tiene la trascendencia en las distintas esferas de la experiencia, varias significaciones. En el mundo de las realidades materiales es una expresión de la variabilidad constante de tales realidades, transformaciones que están condicionadas por las contradicciones y por la lucha de las mismas. En

---

(35) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 234.

(36) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 260.

(37) VIRASORO, *La libertad, la existencia y el ser*, pág. 127.

(38) ROMERO, *Programa de una Filosofía*, pág. 8.

(39) (40) ROMERO, *Programa...*, pág. 17.

esta esfera de la experiencia material, la trascendencia supone las "leyes dialécticas" (41). En la existencia, la trascendencia es un "estar en el mundo" trascendiéndolo y creándolo. La existencia es una tendencia hacia lo que ella no es, pero llegará a ser. La existencia está siempre en acto (42). Sin la trascendencia, ni el valor, ni el sentido y las conexiones de sentido podrían comprenderse. Romero dice: "El trascender llega a su pureza y perfección en cuanto trascender hacia los valores, en cuanto limpio y veraz reconocimiento y ejecución de lo que debe ser" (43). "...es la atracción del valor lo que produce en el seno de la pura inmanencia —de la pura nada— la marea del trascender —del ser—..." (44). La conciencia es también trascendencia, pero una trascendencia dentro de la inmanencia. Nuevamente se realiza la unidad y división de los contrarios, y concretamente, la unidad y división de la trascendencia y la inmanencia (45). La trascendencia lleva al pluralismo ontológico. Así la teoría de las ontologías regionales alcanza en la de la trascendencia una otra fundamentación. Escuchemos al profesor Romero. "La pluralidad ontológica depende del hallazgo de dimensiones o planos nuevos para la realización de la trascendencia" (46). Hay así "un monismo de la trascendencia, pero un irreductible pluralismo ontológico" (47).

Ha de aceptarse una regionalización ontológica de las varias dialécticas posibles, dentro de una general teoría dialéc-

---

(41) Sobre tales ('leyes' cfr. el capítulo siguiente.

(42) Cfr. el capítulo destinado en el presente trabajo a la dialéctica existencial.

(43) Véase lo anterior.

(44) ROMERO, *Programa...*, pág. 24. Además, cfr. del mismo profesor Romero, *Trascendencia y valor*, en el número 92 de "Sur".

(45) ROMERO, *Programa...*, pág. 22.

(46) ROMERO, *Programa...*, pág. 10.

(47) ROMERO, *Programa...*, página 9. Respecto a la filosofía de la trascendencia tal como ella ha sido concebida por el profesor Romero, cfr. NIETO ARTETA, *Inmanencia y trascendencia*. — La filosofía de Francisco Romero —, publicado en el número 10 de "Sustancia". En ese ensayo se explica la necesidad teórica de unir la inmanencia y la trascendencia — unidad y división de los contrarios —.

tica. la cual sería una dialéctica pura, supuesto de la definición y descubrimiento de las dialécticas peculiares a las diversas esferas de la experiencia. La dialéctica pura afirmaría el general contenido antinómico de la experiencia e indicaría la materia de las investigaciones que deban desarrollar las dialécticas regionales. La dialéctica de la naturaleza debe describir los procesos de modificabilidad de las realidades materiales, a través de las contradicciones inmanentes a la experiencia material. Las otras dialécticas —la de la razón y la de la existencia—, no serían concebibles sin la unidad y división de los contrarios. La dialéctica pura es una ontología pura ante las dialécticas regionales, las cuales serían ontologías materiales respecto a la dialéctica pura, que a su turno sería una ontología formal (48). Esta dialéctica pura supone la teoría de la totalidad o de la estructura, común por consiguiente a las dialécticas regionales. “Entre un todo concebido como mero agregado de partes y sólo constituido por lo realmente existente en las partes, advierte el profesor Romero, y un todo estructural, hay esta diferencia. en el primero, la totalidad se limita (o se juzga que se limita) a juntar en un haz los componentes; en el segundo, el compuesto importa peculiaridad y novedad respecto a las partes, a cada una y a todas tomadas individualmente” (49). En la estructura material, es decir, en la estructura tal como ella se realiza en el mundo de la experiencia material, hay una vinculación determinada entre los cambios cuantitativos y las modificaciones cualitativas. Aquéllos ocasionan estas modificaciones. Se supera la pura agregación mecánica de partes. Hay una totalidad que une a lo cuantitativo y lo cualitativo (50). En la esfera del espíritu y

---

(48) Mas no hay que estimar a la dialéctica pura como una ontología formal, excluyendo lo material. Ella es también una ontología material. La dialéctica une lo material y lo formal — unidad y división de los contrarios —. No bastaría relativizar el dualismo forma-materia (Scheeler). Debe afirmarse la unidad y división de la forma y la materia.

(49) ROMERO, Programa..., pág. 5.

(50) Una de las leyes dialécticas de la experiencia material afirma que los cambios cuantitativos producen modificaciones cualitativas. Cfr. el capítulo siguiente.

de sus creaciones culturales y en el sector de la existencia, la estructura o totalidad dialéctica es la totalidad cultural (52). La filosofía dialéctica afirma la totalidad. Guterman y Lefebvre escriben: “Pero el pensamiento dialéctico permite concebir una totalidad abierta y ésta es una de sus novedades esenciales. Un ser vivo es ya una totalidad móvil, es infinito y finito, tiene en sí sus relaciones, sus conflictos, sus funciones los mantiene, los reproduce y los domina hasta la muerte. El pensamiento, considerado en su conjunto y en su movimiento, es otro ejemplo de totalidad abierta” (52). El profesor Virasoro también ha acentuado especialmente esta vinculación entre la dialéctica y la teoría de la totalidad: “. . . el universo (el objeto universal del conocimiento), se nos presenta como una totalidad de la que nuestras intuiciones y representaciones no logran darnos más que visiones instantáneas y parciales” (53). “. . . es esencial al conocimiento filosófico el reivindicar como su objeto propio la totalidad sistemática de lo existente. . . la función más auténtica del pensar dialéctico, la que lo define en su esencialidad, es el significar la relación de concordancia que une a cada objeto o pensamiento determinado, con el todo sistemático (de sistema abierto e ilimitado, desde luego) del que es parte” (54). “Cada concepto es verdadero sólo con referencia al todo de que hace parte y puede ser definido únicamente en función de este todo” (55).

En la totalidad se expresan la unidad y división de los contrarios. La unidad es la totalidad, mas la división es la totalidad abierta, infinitamente integrable. La totalidad es la

---

(51) En torno a la teoría de la totalidad cultural en la dialéctica existencial, cfr. el capítulo dedicado a esa dialéctica.

(52) GUTERMAN y LEFEBVRE, *ob. cit.*, pág. 41.

(53) VIRASORO, *La lógica de Hegel*, página 165.

(54) VIRASORO, *ob. cit.*, página 173.

(55) VIRASORO, *ob. cit.*, página 178. La totalidad es la unidad de la immanencia y la trascendencia. Es un supuesto teórico de la aprehensión dialéctica de la experiencia material y de las realidades culturales. Representa un abandono de la metafísica y demuestra que es posible una concepción del mundo que no tenga un contenido metafísico, en el sentido del vocablo “metafísica” ya explicado.

unidad en la multiplicidad, es la identidad y la contradicción, es la trascendencia creadora de las multiplicidades que la integran. La totalidad ofrece la posibilidad de una transformación permanente de las realidades materiales o espirituales que la constituyan. Es abierta y dinámica, creadora y múltiple, rígida y flexible. En la totalidad se expresan la unidad dentro de la multiplicidad, la estabilidad dentro de la dinamicidad, la creación dentro de la rigidez de los productos objetivos e inertes.

Si la filosofía dialéctica es la teoría de la totalidad, ella supone también la intuición. La concepción dialéctica del mundo no puede oponerse a la intuición. Más aún, encuentra en ella el modo cognoscitivo de toda realidad, las materiales y las espirituales. Se intentó demostrar anteriormente que la filosofía dialéctica afirma la unidad y división de los contrarios y la variabilidad de la experiencia material a través de las contradicciones que ella encierra. Así la dialéctica descubre lo inefable en el mundo, lo no aprehensible metafísicamente, lo inexplicable. Ahora bien, dentro de cierta perspectiva, la intuición cumple esa función lógica y gnoseológica. La intuición es siempre intuición de lo inmediato. La inmediater de la aprehensión de la realidad es lo que distingue a la intuición. Esta no es ni una explicación previa de los problemas, ni una construcción lógica u ontológica. La intuición rechaza los supuestos<sup>(56)</sup>. La inmediater de la aprehensión de la experiencia, la ausencia de supuestos y de previas explicaciones y de construcciones lógicas permiten a la intuición suministrar-nos una intelección inmediata de las antinomias que encierra

---

(<sup>56</sup>) La filosofía fenomenológica rechaza los supuestos y las previas tomas de posición. El método de la descripción eidética o de la abstracción ideatoria es incompatible, lógicamente, con la definición de supuestos o la creación de construcciones racionales. Cfr. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, tomo I, págs. 24 y sigtes. Dentro de ese rechazo de todo supuesto, la filosofía fenomenológica elimina referencia a la existencia real y concreta de los objetos mentados en la expresión o toda posición de existencia. Cfr. HUSSERL, *ob. cit.*, tomo III, págs. 132, 152, 155, 156 (además, la nota 1), 168, 172, 178, 179, 202, 203 y 217.



toda experiencia. Se elimina toda tendencia a una extinción o a un desconocimiento de las contradicciones (57). Surge una obvia consecuencia: la vinculación entre la intuición y la dialéctica. Oigamos al profesor Virasoro: "...toda síntesis de opuestos no puede realizar la identidad prometida sino mediante una intuición, y como contenido de una intuición" (58). "...la síntesis de los opuestos considerada como independiente y ajena a la intuición sería vacía e ireal" (59). La filosofía dialéctica es una aprehensión inmediata de las contradicciones. Rechaza toda previa toma de posición, toda construcción lógica o racional. La inmediatez de la aprehensión de la experiencia nos da una descripción pura de la experiencia. La dialéctica abandona así todo sistema de construcciones racionales y apriorísticas (60).

La relación ya explicada entre la intuición y la dialéctica nos aclara el contenido de la historia cultural de la dialéctica. Esta, es una filosofía de las épocas iniciales y de las postrimerías de toda cultura. Ha de recordarse la teoría spengleriana de las "épocas correspondientes" (61). Además, esa misma vinculación entre la dialéctica y la intuición nos suministra igualmente una aclaración de la conexión que media entre la dialéctica y la poesía. Muy exactamente han escrito Guter-

---

[57] El racionalismo rechaza las contradicciones immanentes a la realidad. Es el sistema y la metafísica.

(58) VIRASORO, *La lógica de Hegel*, pág. 38.

(59) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 41. Requeriría un estudio muy detenido la elucidación del carácter de la filosofía dialéctica en cuanto teoría del conocimiento. Sería necesario discutir previamente si ella es una forma de la inteligibilidad de lo real, como ha sostenido Mondolfo —cfr. MONDOLFO, *Fuerbach y Marx*, págs. 115 y sigtes., Editorial Claridad, Buenos Aires, sin fecha.

(60) Respecto al rechazo marxista del sistema, cfr. ENGELS, *Anti-Dühring*, págs. 11 y 83, edición citada, y *Ludwigg Feuerbach*, pág. 48. La tragedia intelectual de Hegel, si así pudiera expresarme, fué la construcción y la creación de un sistema, —cfr. ENGELS, *Ludwigg Feuerbach*, págs. 20, 21 y 22—. Es necesario conservar el método dialéctico y rechazar el sistema, y muy especialmente el sistema hegeliano, —cfr. ENGELS, *Ludwigg Feuerbach*, pág. 23—. Sobre racionalismo y sistema, cfr. NIETO ARTETA, *Virtualidad creadora de la dialéctica*.

(61) Cfr. NIETO ARTETA, *Virtualidad creadora de la dialéctica*.

man y Lefebvre: "La poesía debe ser restituida a la dialéctica, así como el sentido cósmico" (62). Si la dialéctica descubre lo inefable y lo inexplicable de toda experiencia, y si la poesía es lo inefable, lo indescifrable, lo inasible y lo enigmático, queda evidenciada la vinculación entre la poesía y la dialéctica.

La filosofía dialéctica crea o descubre un método: el método dialéctico. Toda concepción del mundo, y la dialéctica es una concepción del mundo, se inicia con la definición o la búsqueda de un nuevo método y de una diversa teoría del conocimiento. La concepción del mundo es una interpretación del sentido del mundo y de la vida (63). El método y la teoría del conocimiento son la vía y el sendero que conduce a la anhelada interpretación del sentido del mundo y de la vida. La concepción del mundo es además, un intento de descubrir la realidad, de aprehenderla, y el descubrimiento de la realidad supone que previamente se hayan definido y descubierto la vía y el camino que deben transitarse. El camino y la vía son el método y la teoría del conocimiento. "El método, decía Hegel, es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto podría resistir; es la tendencia de la razón a reconocerse a sí misma en todas las cosas" (64). La dialéctica descubre un nuevo método. Se verifica una vez más, la vinculación ya aclarada entre toda concepción del mundo y un método determinado y peculiar. El dualismo fundamental en el problema de los métodos es el que existe entre el método

---

(62) GUTERMAN y LEFEBVRE, *ob. cit.*, pág. 61.

(63) "La concepción del universo es la respuesta a la cuestión del sentido del universo", —MÜLLER, *Introducción a la filosofía*, pág. 274, traducción de José Gaos, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1937—. Sobre la concepción del mundo, cfr. las explicaciones que aparecen en el capítulo destinado a la dialéctica existencial, en torno a la totalidad cultural.

(64) Citada por MARX, *Miseria de la Filosofía y Crítica de la Economía Política*, pág. 335, traducción de Javier Merino, Librería Bergua, Madrid, 1933.

metafísico y el método dialéctico <sup>(65)</sup>. No podría oponerse al método dialéctico el fenomenológico de la descripción eidética en actitud fenomenológica, el cual es un método que tiende a la aprehensión conceptual de la esencia en el hecho individual y contingente. No va unido el método fenomenológico a una determinada ontología metafísica. Expresándose en dicho método la total ausencia de supuestos afirmada por la fenomenología, es compatible con la metafísica y con la dialéctica. Mas justamente por eso, por esa "neutralidad" del método fenomenológico, éste no podría suministrarnos una aprehensión exacta de la experiencia. Sólo un método que deliberadamente se inspire en el propósito de descubrir las contradicciones de la experiencia, puede proporcionarnos una intelección exacta de las antinomias de la realidad. Tal es el contenido del método dialéctico: un descubrimiento y una intelección de las contradicciones y de la unidad y división de los contrarios o de la modificabilidad de la experiencia material. Una condición ontológica del método dialéctico es la dialéctica misma. Se comprueba nuevamente la vinculación que hay entre la lógica y la ontología. El método dialéctico es uno en las diversas dialécticas peculiares. Recordemos que hay una dialéctica pura y unas dialécticas regionales <sup>(66)</sup>.

El método dialéctico muestra la condicionalidad y la mutabilidad de toda realidad. Por éso, la dialéctica, como observa Marx, es por esencia crítica y revolucionaria <sup>(67)</sup>. Describe las condiciones en virtud de las cuales toda experiencia, incluso las realidades de la esfera del espíritu, ha de transformarse

---

<sup>(65)</sup> Demuestra una total ignorancia del problema que nos ocupa, oponer el método deductivo al método inductivo. Esos dos métodos son lisa y llanamente una expresión de un unitario método metafísico.

<sup>(66)</sup> Sobre el método dialéctico en Hegel, cfr. VIRASORO, *La lógica de Hegel*, págs. 40 y 41. Como observa el profesor Virasoro, Hegel tuvo un inexacto conocimiento de su método, —cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 171—. Declara Virasoro que el método dialéctico es una "intuición mediatizada" o un "modo de conocimiento intuitivo", —*ob. cit.*, págs. 70 y 171—. Sobre el método dialéctico véanse además págs. 167 y sigtes. de la misma obra del profesor Virasoro.

<sup>(67)</sup> Cfr. MARX, *Prólogo a la segunda edición de "El Capital"*.

a través de contradicciones, si es una experiencia material, y dentro de la unidad y división de los contrarios y la totalidad dinámica, si es una realidad cultural.

El contenido del método dialéctico, aprehensión y descripción de la unidad y división de contrarios y de la variabilidad de la experiencia material a través de las antinomias, nos explica el supuesto de la virtualidad creadora de la filosofía dialéctica y de las ciencias naturales orientadas dialécticamente. Siendo objetivas aquellas aprehensión y descripción, es decir, no creando sino descubriendo ellas las contradicciones, queda asegurada así la posibilidad de una permanente integración de la filosofía dialéctica y de las ciencias naturales, o en otras palabras, no sería imposible una aceptación de nuevos conocimientos y teorías filosóficas o científicas, dentro del marco ofrecido por el método dialéctico. Este nos permitirá descubrir problemas filosóficos unidos a la afirmación de la inmanencia de las contradicciones, que anteriormente no se habían intuido o sospechado, o encontrar en la experiencia material y cultural contenidos antinómicos no aprehendidos, ni descubiertos anteriormente (68).

### 3) *La dialéctica de la naturaleza*

Ubicada, en la forma que ha sido precedentemente explicada, la dialéctica pura, es necesario describir, dentro de esa general teoría filosófica, el contenido de las dialécticas regionales. Así se esbozará una concepción dialéctica del mundo.

Hay una primera dialéctica; la de la naturaleza o de la experiencia material. Ha sido definida y descubierta por los autores marxistas, y por Engels y Marx. Como es muy sabido, el marxismo tiene o encontró sus orígenes intelectuales en la

---

(68) Unida a esa infinita virtualidad creadora de la dialéctica y de las ciencias naturales se encuentra la teoría dialéctica en torno a la verdad. Esta no es, ni puede ser absoluta. Es una unidad de la verdad absoluta y de la verdad relativa. La verdad inmodificable no es aceptada por la dialéctica.

filosofía clásica alemana, la economía política clásica inglesa y el materialismo francés<sup>(69)</sup>. La dialéctica materialista del marxismo es una unión de la dialéctica hegeliana y del materialismo francés<sup>(70)</sup>. Hay en la citada dialéctica una afirmación del monismo materialista. Se identifica toda realidad con la realidad material colocaba en el tiempo y en el espacio, extensa y perceptible por los sentidos<sup>(71)</sup>. La dialéctica de la naturaleza afirma la eternidad de la materia y la eternidad del movimiento. Este es el modo de existencia de la materia. Engels dice: "El movimiento es el modo de existencia de la materia. Jamás, ni en parte alguna ha existido, ni puede existir, materia sin movimiento"<sup>(72)</sup>. Hay una determinada vinculación entre el movimiento de la materia y las contradicciones de esta última. Shirokov escribe: "El desarrollo de un proceso en todas sus etapas, es el movimiento de sus contradicciones"<sup>(73)</sup>. Guterman y Lefebvre afirman: "No es la contradicción la que es fecunda, sino el movimiento"<sup>(74)</sup>. La autodinámica de la materia, es decir, su permanente e inextinguible modificabilidad está condicionada por las antinomias que encierra toda experiencia material. Las contradicciones son immanentes, o en otras palabras, internas, esenciales

---

(69) Es un lugar común situar en esa forma los orígenes intelectuales del marxismo.

(70) El marxismo supera el materialismo mecanicista francés, el materialismo de los filósofos de la Enciclopedia. Engels se refiere en un sentido crítico, a "aquel materialismo puramente metafísico y exclusivamente mecánico del siglo XVIII", —*Anti-Dühring*, pág. 11—. Sobre ese materialismo, cfr. ENGELS, *Ludwigg Feuerbach*, págs. 31 y sigtes. y SHIROKOV, *ob. cit.*, págs. 38 y sigtes. Además, sobre la relación entre la dialéctica hegeliana y la marxista, cfr. MARX, Prefacio a la segunda edición de "El Capital".

(71) De ese monismo materialista fluirán determinadas consecuencias que serán analizadas en párrafos posteriores.

(72) ENGELS, *Anti-Dühring*, pág. 52. Cfr. ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza*, págs. 47 y sigtes., traducción de Bunge, Editorial Problemas, Buenos Aires, 1941.

(73) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 172.

(74) GUTERMAN y LEFEBVRE, *ob. cit.*, pág. 43. El movimiento es ya una contracción, cfr. ENGELS, *Anti-Dühring*, págs. 120 y 121. Es relativa la oposición del movimiento y la quietud. En esa relatividad se expresa la unidad y división de los contrarios.

a la materia <sup>(75)</sup>. Las antinomias de la experiencia material son objetivas, o sea, están implícitas en esa misma realidad. No son creadas por el sujeto cognoscente, ni por el espíritu. Sería un muy grave error hacerlas exteriores a las realidades materiales. La afirmación de la interioridad de las contradicciones lleva a la eliminación del materialismo mecanicista. El movimiento de la materia es un movimiento interior y no tan sólo mecánico y exterior <sup>(76)</sup>. Guterman y Lefebvre dicen: "... la contradicción es real en las cosas mismas" <sup>(77)</sup>. "La contradicción como tal es intolerable. Los contrarios están en lucha y en movimiento hasta que hayan superado la contradicción. superándose ellos mismos" <sup>(78)</sup>. "La contradicción como tal es destructora; es creadora en tanto que obliga a encontrar una solución y una superación" <sup>(79)</sup>. Cada tipo de movimiento tiene una peculiar contradicción básica. Leamos a Shirokov: "... para comprender el movimiento de cualquier proceso es necesario descubrir, en medio de la diversidad de sus contradicciones y tendencias opuestas, la contradicción básica determinante del desarrollo del proceso como un todo; es necesario descubrir el origen de su auto-acción" <sup>(80)</sup>. Mediante una aprehensión de la correspondiente contradicción

---

<sup>(75)</sup> Cfr. SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 257.

<sup>(76)</sup> Respecto a la concepción mecánica y cuantitativa del desarrollo material, cfr. SHIROKOV, *ob. cit.*, págs. 128, 129, 137, 170 y 173. Además, SHEGLOV, *Historia de la filosofía*, págs. 101, 102, 104, 106, 111, 123, 138, 139, 144 y 145, Editorial Problemas, Buenos Aires, 1942.

<sup>(77)</sup> GUTERMAN y LEFEBVRE, *ob. cit.*, pág. 43.

<sup>(78)</sup> - <sup>(79)</sup> GUTERMAN y LEFEBVRE, *ob. cit.*, pág. 44.

<sup>(80)</sup> SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 151. Además, la pág. 135. Se dijo antes que el movimiento es ya de suyo una contradicción. Siendo incomprensible metafísicamente el movimiento, es explicable que en la antigua filosofía griega se haya intentado demostrar la imposibilidad de aprehender lógicamente el movimiento. Recuérdense los razonamientos de Zenón de Elea y de los eleáticos. Cfr. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, págs. 89 y sigtes., Universidad de Tucumán, 1938. Mas el sentido que distingue a esa posición eleática ante el problema del movimiento es el de mostrar que el movimiento no puede ser comprensible metafísicamente, cfr. SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 132 y SHEGLOV, *ob. cit.*, pág. 29.

básica se obtiene una intelección del respectivo proceso de modificación de la determinada realidad material <sup>(81)</sup>.

Si el movimiento incesante e inextinguible es el modo de existencia de la realidad material, hay también unas leyes que son la forma del movimiento, o en los cuales se expresa el contenido del movimiento. Son las denominadas "leyes dialécticas". Son tres: la ley de transformación de la cantidad en calidad, la ley de la interpenetración y de la unidad y división de los contrarios y la ley de la negación de la negación <sup>(82)</sup>. En la autodinámica de la materia se realiza el movimiento interno de la misma, el cual existe porque existen las contradicciones. El proceso de transformación de la realidad material supone una determinada vinculación entre los cambios cuantitativos y los cualitativos. Los primeros conducen a los segundos y los producen. Las modificaciones cuantitativas ocasionan transformaciones cualitativas. En la serie de gases estudiados por la química orgánica esa ley dialéctica se realiza plenamente, demostrándose así su exactitud. En efecto, un átomo de carbono y dos de hidrógeno nos dan el metano. En cambio, dos de carbono y seis de hidrógeno nos dan el etano. En otras, palabras, una variación cuantitativa suscita una modificación cualitativa <sup>(83)</sup>. La segunda ley dialéctica es la de la interpenetración y unidad y división de los contrarios. La unidad y división de los contrarios son una expresión de las antinomias y de la lucha de las mismas. Marx advierte: "Lo que constituye el movimiento dialéctico es la coexistencia de los dos aspectos contradictorios, su lucha y su fusión en

---

<sup>(81)</sup> Cfr. SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 181.

<sup>(82)</sup> Cfr. ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 37.

<sup>(83)</sup> Cfr. NIETO ARTETA, *Posibilidad teórica de un marxismo spengleriano*, ensayo publicado en ('Universidad de Antioquia', n° 42, septiembre y octubre de 1940. Posteriormente, he encontrado en "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, los mismos ejemplos tomados de la química orgánica. Cfr. págs. 42 y 43. La citada obra de Engels fué publicada por primera vez en castellano el año 1941.

una nueva categoría” (84). Shirokov escribe: “Los contrarios no sólo se hallan en conexión indisoluble e inalienable, sino que se entrecruzan y penetran recíprocamente” (85). “No hay contradicción interior, sin una unidad de aspecto en conflicto, sin una base general del conflicto expresada en la identidad relativa de contrarios” (86). “...la dialéctica considerará la acción recíproca de un proceso como un momento del desarrollo del mundo, y nunca olvidará que la ley básica subyacente a todos los momentos, es la de unidad y conflicto de contrarios” (87). Es una tercera y última ley dialéctica, la de la negación de la negación. Hay una primera e inicial negación: las modificaciones cualitativas producidas por transformaciones cuantitativas. Luego hay una ulterior negación: unos nuevos cambios cualitativos en virtud de otras variaciones cuantitativas. La segunda negación es una negación de la negación. Engels declara: “¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley extraordinariamente general, y por ello mismo extraordinariamente eficaz e importante que rige el desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento... (88). “Negar, en dialéctica, no consiste lisa y llanamente en decir nó, en declarar que una cosa no existe, o en destruirla caprichosamente. Ya Spinoza decía: *Omnis determinatio est negatio*, toda determinación, todo deslinde, es a la par una negación. Además, en dialéctica, el carácter de la negación obedece, en primer lugar, a la naturaleza general, y en segundo lugar, a la naturaleza específica del proceso. No se trata solamente de negar, sino de cancelar nuevamente la negación. La primera negación ha de ser, pues, de tal natu-

---

(84) MARX, *Miseria de la filosofía*, pág. 340. Esta obra polémica de Marx fué publicada conjuntamente con la “Crítica de la economía política”, por la Librería Bergua, Madrid, 1933, traducción de Javier Merino. Cfr. además, la pág. 336.

(85) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 154.

(86) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 174.

(87) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 190. “La unidad de contrarios, la división de la unidad, es la ley universal del desarrollo de nuestro pensamiento”, SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 141.

(88) ENGELS, *Anti-Dühring*, pág. 144.



raleza, que haga posible, o permita que siga siendo posible la segunda<sup>(80)</sup>. Shirokov escribe: "Cada aspecto, emerge, por consiguiente, tanto afirmando como negando el otro. Además de esto, forman una unidad de contrarios, en la cual, su conflicto recíproco conduce a la negación de una unidad dada. Por consiguiente, la contradicción en movimiento de un proceso, contiene en sí, la "negación" como fase o momento" (80). "La comprensión de la negación, como negación absoluta, impide comprender, que la negación emerge como un momento de enlace en el desarrollo contradictorio de un proceso; el que la negación emerge también simultáneamente, como un momento positivo en el desarrollo de un proceso y como una afirmación de nuevas tendencias en unidad contradictoria" (81). "La negación de la negación emerge así: 1º Como resultado del desarrollo de las contradicciones de un proceso. 2º Como un momento en una unidad contradictoria de opuestos. 3º Como etapa especial en el desarrollo del proceso, que produce la siguiente fase, una etapa que denota la resolución de las contradicciones básicas, la terminación del ciclo del desarrollo y la transición a una nueva unidad de contrarios" (82). La ley de la negación de la negación conduce a la teoría dialéctica de los saltos y de las transformaciones. Shirokov ha afirmado: "La transición a una nueva cualidad tiene lugar por medio de un conflicto, en el cual, en una etapa determinada, surge una ruptura, una vuelta decisiva, un salto. En la base de todo proceso descansa un conflicto de tendencias contradictorias, y es por eso que la emergencia de lo nuevo, la transición de la vieja cualidad a su opuesta, procede no como el resultado de la acción de una fuerza externa, extraña, sino como el resultado

---

(80) ENGELS, *Anti-Dühring*, pág. 145. "La negación, es también afirmación, la "destrucción" es también conservación", SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 340.

(81) SHIROKOV, *ob. cit.*, págs. 336 y 337.

(82) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 339.

(83) SHIROKOV, *ob. cit.*, pág. 344.

del propio crecimiento cualitativo''<sup>(93)</sup>. En salto, la producción de transformaciones súbitas, de modificaciones cualitativas a través de variaciones cuantitativas, es la resolución de las contradicciones, es una negación. Pero ésta suscita nuevas contradicciones, las cuales han de ser resueltas en un nuevo salto o modificación cualitativa. Es la negación de la negación<sup>(94)</sup>. Plejanov dice: "Los cambios cuantitativos, acumulándose poco a poco, se convierten finalmente en cambios cualitativos. Estas transiciones se realizan por saltos, y no pueden realizarse de otra manera''<sup>(95)</sup>.

Esas tres explicadas leyes dialécticas son los modos de existencia de la realidad material. El descubrimiento objetivo de tales leyes, fija entre el pensamiento y la experiencia una unidad. La dialéctica materialista del marxismo afirma la unidad, mas no la identidad, del pensamiento y la experiencia. El idealismo sostiene, contrariamente, la identidad del concepto y la realidad<sup>(96)</sup>. Al aprehender los modos de existencia de la experiencia material, la dialéctica de la naturaleza descubre una categoría fundamental: la del condicionamiento recíproco y funcional. Ya se intentó demostrar anteriormente que la dialéctica no rechaza la teoría de las categorías y que tan sólo plantea el problema de las categorías dentro de especiales supuestos. Es evidente el contenido metafísico de la categoría de causalidad, afirmada por la

---

<sup>(93)</sup> SHIROKOV, *ob. cit.*, págs. 271 y 272.

<sup>(94)</sup> Sobre la dialéctica del salto, *cfr.* además, SHIROKOV, *ob. cit.*, págs. 292 y 293. Como es muy sabido la teoría gradualista de las transformaciones materiales fué definida inicialmente por Linneo. Pero la teoría de las mutaciones de Hugo de Vries ha mostrado que las modificaciones de los hechos materiales se realizan mediante saltos súbitos. Sin embargo, como ha observado Riazanov, no debe concederse una importancia exagerada a la teoría de las mutaciones. *Cfr.* PLEJANOV, *ob. cit.*, págs. 276, 277 y 278. En tales páginas aparecen unas notas de Riazanov.

<sup>(95)</sup> PLEJANOV, *Cuestiones fundamentales del marxismo*, pág. 164. El materialismo histórico es una teoría científica de las revoluciones y los saltos históricos. *Cfr.* PLEJANOV, *ob. cit.*, pág. 63.

<sup>(96)</sup> *Cfr.* PLEJANOV, *ob. cit.*, págs. 26 y 27, 35, 36 y 37.

metafísica (97). Ella establece entre la causa y el efecto una oposición rígida: el efecto no puede ser simultáneamente causa de su propia causa, simultáneamente efecto de su propio efecto (98). Es obvia la finalidad lógica de la categoría de causalidad: es una primera intelección de los procesos de modificación de la experiencia material. La dialéctica de la naturaleza descubre una nueva y fundamental categoría: la del condicionamiento recíproco y funcional. El contenido dialéctico de esta categoría no ofrece dificultades. Ella afirma una tensión funcional y recíproca entre el efecto y la causa, haciendo de ésta un efecto simultáneo de su propio efecto y transformando al efecto en una causa simultánea de su propia causa. Esa tensión funcional del efecto y la causa es una expresión de la unidad y división de contrarios y de las contradicciones que desgarran a toda experiencia o realidad material (99).

Hay una determinada vinculación entre la dialéctica de la naturaleza y las ciencias naturales. Debe dilucidarse previamente el problema de la aplicación del método dialéctico a la intelección de los procesos de modificación de la experiencia material. El profesor Virasoro ha distinguido dos grupos de objetos, los instrumentales y los existenciales (100). Los primeros no serían dialécticos. Los objetos existenciales sí podrían aprehenderse dialécticamente. Ante una presunta dialéctica de la naturaleza, el eminente catedrático argentino ha definido una dialéctica de la razón y una dialéctica de la existencia (101). Como los objetos instrumentales serían no so-

(97) Uso el vocablo "metafísica" en el sentido que le asigna la dialéctica.

(98) Engels ha advertido que para el filósofo metafísico "causa y efecto revisten la forma de una rígida antítesis", —*Anti-Dühring*, pág. 8—. Respecto a la posición de Hegel ante el problema de la causalidad, cfr. VIRASORO, *La Lógica de Hegel*, pág. 131.

(99) Sobre esa categoría, cfr. NIETO ARTETA, *La lógica jurídica y la reflexión trascendental*, cap. IV.

(100) Cfr. VIRASORO, *La libertad, la existencia y el ser*, págs. 147 y 152.

(101) En torno a esas dos dialécticas y a las teorías acuñadas por el profesor Virasoro, cfr. los respectivos capítulos posteriores de este trabajo.

lamente los valores y las esencias sino también los objetos propiamente materiales, si se rechaza la dialécticidad de los objetos instrumentales, tal vez implícitamente se rechaza la dialécticidad de los objetos materiales. Sin embargo, son evidentes la exactitud y la objetividad de la dialéctica de la naturaleza, la cual es una descripción de los modos de existencia de la experiencia material. Al aprehender tales modos, descubre la dialéctica de la naturaleza que ellos encierran contradicciones, o en otras palabras, que el contenido de toda realidad material está dado por las antinomias que ella lleva dentro de sí. Así las ciencias naturales han de inspirarse en la dialéctica de la naturaleza. Engels observa que “la naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica” (102). En un prólogo escrito para la primera edición del “Anti-Dühring” Engels dice: “Y la dialéctica es la forma más exacta de pensamiento para las modernas ciencias naturales, ya que es la única que nos brinda la analogía y, por tanto, el método para aplicar los procesos evolutivos que se desarrollan en la naturaleza, para explicar, en sus rasgos generales, sus articulaciones y el tránsito de una zona a otra de investigación” (103). En “Materialismo y Empiriocriticismo” Lenin ha escrito: “El esencial espíritu materialista de la física y de todas las ciencias naturales contemporáneas saldrá vencedor de todas las crisis posibles a condición de que el materialismo metafísico deje el sitio al materialismo dialéctico” (104). La dialéctica de la naturaleza es una de-

---

(102) ENGELS, *Anti-Dühring*, pág. 9.

(103) ENGELS, *Anti-Dühring*, págs. 392 y 393, edición citada. En estas páginas y en las anteriores y posteriores a ellas se reproduce el prólogo referido. La aceptación de la naturaleza es la máxima posición objetiva ante el problema de las antinomias que encierra la experiencia. Las contradicciones de la realidad material están implícitas en ella misma. No son creadas por la razón. Estas las descubre en la misma experiencia natural.

(104) LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo*, pág. 366, traducción de Asís de Rodas, ediciones Jason, Madrid, sin fecha. “La física contemporánea, decía Lenin, está en génesis. Da a luz al materialismo dialéctico. Alumbramiento doloroso”, *ob. cit.*, pág. 375.

finición y un descubrimiento de los supuestos teóricos de las investigaciones científicas naturalistas. Es una exploración y descripción de las condiciones de la posibilidad del conocimiento científico naturalista. El materialismo dialéctico de la dialéctica de la naturaleza es una definición de tales condiciones. Estas se expresan en el método dialéctico y en las leyes dialécticas (105). La dialéctica de la naturaleza y las ciencias naturales representan una exhaustiva aprehensión y descripción del contenido de la esfera de la experiencia material. La dialéctica de la naturaleza es la ontología regional de la esfera de la realidad natural. Ya se intentó mostrar anteriormente que las diversas dialécticas posibles son las ontologías regionales de las correspondientes esferas de la total experiencia. Pero es necesario descubrir ante la dialéctica de la naturaleza, otras dos dialécticas: la de la razón y la de la existencia. Al respecto, el profesor Virasoro ha definido teorías fundamentales. La dialéctica de la naturaleza no podría suministrar-nos una intelección total de la experiencia, no podría proporcionarnos una concepción del mundo. Ella tiene un alcance circunscrito a la esfera de las realidades materiales. Debe rechazarse así el monismo materialista de la dialéctica de la naturaleza.

Son dos, dentro de esa posición teórica, las críticas que han de dirigirse a la dialéctica de la naturaleza y al marxismo:

1) La carencia de una descripción y de una definición de la esencia de lo social, de la especificidad de la experiencia social. Incurre la dialéctica de la naturaleza en una identificación de lo material y lo social. Para ella la objetividad de

---

(105) Tales la vinculación que existe entre la filosofía y las ciencias. A la sociología la filosofía la suministra un determinado concepto de lo social. A las ciencias jurídicas, una concepción de la esencia de la experiencia jurídica. A las ciencias naturales, una intelección del contenido de las realidades del mundo material. Es así la filosofía una descripción y un descubrimiento de los supuestos teóricos y formales de las ciencias. Lo fáctico está condicionado por lo eidético. En cada esfera de la experiencia, aquellos supuestos son la respectiva ontología regional. Hay tantas dialécticas cuantas ontologías regionales y esferas de la experiencia.

la producción de los fenómenos sociales es idéntica a la de las realidades materiales. La dialéctica de la naturaleza realiza así el tránsito del materialismo dialéctico al materialismo histórico. Se afirma una equivocada naturalización de las realidades sociales. El monismo materialista del marxismo es la condición de esa errónea naturalización<sup>(106)</sup>. No se encuentra en los autores y obras marxistas una definición de lo social, una mostración de la esencia de la experiencia social. Ello es tanto más sorprendente cuanto que los autores marxistas utilizan constantemente expresiones como éstas: “fenómeno social”, “modo social de producción”, “sistema social de producción”, “conciencia social”, etc. Pero los citados autores no nos suministran una descripción de la esencia de las realidades sociales<sup>(107)</sup>. Se comprende la ausencia de tales explicaciones en los autores marxistas: se ha transformado al hombre en una pura y excluyente realidad material, ubicándolo ontológicamente en el mundo de la experiencia natural. El monismo materialista debía conducir a esa identificación del hombre con la experiencia material, con los hechos de la esfera de la realidad natural. El marxismo, ha prescindido así, de las realidades específicamente humanas del hombre. Toda la esfera de la experiencia social y de la cultura ha permanecido oscura para el marxismo. Analizado críticamente bajo esta perspectiva, debería declararse que es necesario eliminar esas limitaciones teóricas muy graves del marxismo, las cuales, por lo demás, responden a un general ambiente cultural o época cultural: la del monismo materialista o positivista. Bajo la inspiración fundamental de la sociología positivista se ha-

---

<sup>(106)</sup> La naturalización de las realidades sociales fué afirmada inicialmente por el positivismo.

<sup>(107)</sup> Para una crítica análoga, cfr. STAMLER, *Economía y Derecho según la concepción materialista de la historia*, pág. 69, traducción de Rocés, Editorial Reus, Madrid, 1929. Sobre las distintas concepciones de lo social, cfr. STENLER, *ob. cit.*, págs. 19, 620 y 621, nota (64). Pero Pero Stamler no define exactamente la esencia de lo social. Ella se le ha escapado. Para la tardía aparición del concepto de lo social, cfr. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, pág. 239, traducción de Salvador Echarvarría, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1941.

ce de la esfera de lo social una expresión del sector más general de lo natural. La naturaleza se realiza en dos esferas: la propiamente natural o material y la Sociedad. Mas ésta no es una realidad autónoma, que disfrute de substantividad propia. Contrariamente, ha de ser identificada con la experiencia material. Además, la descripción y la definición de la esencia de lo social son una conquista muy tardía del espíritu humano. Deslumbrado por los éxitos científicos de la metódica naturalista, el hombre olvida la necesidad teórica de afirmar la esencia peculiar de lo social. El marxismo es una víctima de ese olvido (108).

2) Además, el marxismo no ha descubierto ni creado una gnoseología de lo social. Ha afirmado incondicionalmente la teoría del conocimiento natural. Ello respondía a la identificación de la realidad material y de la social, la cual era una consecuencia inevitable del monismo materialista del marxismo. En la gnoseología marxista se afirma una adecuación entre el pensamiento y la realidad material en su doble significación natural y social (109). El marxismo no ha creado, por eso, una especial teoría del conocimiento de lo social. Mas al aplicar a la aprehensión conceptual de la experiencia social la gnoseología de lo natural, se ha cerrado a si mismo. desafortunadamente, la senda y el camino que habrían de conducirlo a una definición exacta de la teoría del conocimiento social. En el marxismo ha habido un intento por descubrir una gnoseología específica de lo social, pero ha sido un intento fallido porque ha estado condicionado por la aplicación total de la teoría del conocimiento natural a la aprehensión de la relación que se establece entre el objeto y el sujeto en el conocimiento de la realidad social.

---

(108) Misión de la dialéctica de la existencia ha de ser la aprehensión de la esencia de la experiencia social.

(109) Aun aceptando la dirección materialista del marxismo, es necesario ampliar, digamos así, la gnoseología marxista con una teoría del conocimiento de lo social. Una concepción del mundo, y el marxismo intenta ser una concepción del mundo, no podría prescindir de la teoría del conocimiento de lo social.

Carlos Marx ha escrito: “La estructura del proceso de vida de la sociedad, es decir, del proceso material de la producción, se despojará de su místico velo nebuloso en cuanto sea producto de la asociación de hombres libres y funcione bajo una inspección metódica. Pero para llegar a esto es necesario que exista una base material de la sociedad o que se den una serie de condiciones materiales que son a la vez producto natural y de una larga y penosa evolución histórica” (110). En una economía y en una sociedad capitalista las realidades económicas y las del mundo social — lo económico es un sector de lo social, mas no todo lo social — aparecen veladas tras una nebulosa envoltura. Recuérdese el “fetichismo de las mercancías” explicado brillantemente por Marx (111). Pero en esas afirmaciones de Marx está latente una identificación del conocimiento natural y el social, pues se supone, que, análogamente al conocimiento natural, en el social hay un condicionamiento del concepto y del pensamiento por la existencia exterior de la experiencia aprehendida. He ahí otra identidad entre ambos conocimientos, afirmada por la dialéctica de la naturaleza del marxismo: ambos están condicionados por la previa y anterior existencia de las realidades aprehendidas conceptualmente, existencia exterior al sujeto cognoscente. Marx afirma: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia” (112). Es decir, el ser social o la realidad social es la condición del conocimiento social, así como la experiencia natural es el supuesto del conocimiento material. La identificación de los dos conocimientos, el na-

---

(110) MARX, *El capital*, pág. 58, traducción de Pedrozo, Editorial Aguilar, Madrid, año 1931.

(111) Sobre el “fetichismo de las mercancías”, cfr. MARX, *ob. cit.*, págs. 52 y sigtes.

(112) MARX, *Crítica de la Economía política*, pág. 7 —prefacio—, Librería Bergua.



tural y el social, es evidente. ¿Cuál es el contenido de la realidad social? Disfruta de una obvia objetividad, conexas a la objetividad que distingue al conocimiento social exacto y científico. La gnoseología social ha de entregarnos la aprehensión de una realidad externa y material, ante la cual el sujeto cognoscente ha de asumir una posición análoga a la que adopta ante la experiencia natural.

La teoría del conocimiento social en el marxismo es una reproducción de la gnoseología de lo natural. Así como hay unidad del objeto y el sujeto en el conocimiento de la experiencia natural y así como la citada experiencia es exterior al sujeto aprehensor, en el conocimiento de la realidad social hay unidad del objeto y el sujeto y la experiencia social es una realidad exterior al sujeto. La dialéctica de la naturaleza del marxismo —materialismo histórico— quiere describir la realidad social en su proceso de incesante modificabilidad. Para el marxismo la realidad social se transforma incesantemente. Carlos Marx ha declarado que la dialéctica es por esencia crítica y revolucionaria: crítica, porque aprehende la realidad concreta en su proceso de modificación y revolucionaria, porque demuestra que toda realidad ha de perecer necesariamente para ser substituida por otra, a través de un movimiento cuyo contenido lo suministran las contradicciones que desgarran la unidad de la realidad —unidad y división de los contrarios—<sup>(113)</sup>. La dialéctica materialista del marxismo es una adecuación del pensamiento a los contenidos variables de la realidad natural y de la experiencia social. No se puede hacer de la realidad, en su doble manifestación natural y social, una realidad rígida e inmodificable.

La dialéctica de la naturaleza del marxismo ha incurrido en el muy grave error de identificar el conocimiento natural y el conocimiento social. Es necesario aceptar distintos

---

<sup>(113)</sup> Cfr. MARX, Prefacio a la segunda edición de "El Capital", tomo I.

modos cognoscitivos de la realidad material y de la experiencia social. Esta afirmación no indica que deba adoptarse ante el problema del conocimiento social una posición idealista que se oponga a la actitud realista asumida ante el problema del conocimiento natural. No es ese su significado. Dentro de una unitaria gnoseología debe acentuarse la distinción irreductible que debe establecerse entre el modo cognoscitivo de la realidad natural y el de la experiencia social (114). En el conocimiento natural se aprehenden realidades externas al sujeto, demostrables por intelección y dentro de la categoría del condicionamiento recíproco y funcional. En el conocimiento de la experiencia social el pensamiento describe realidades que no son ni pueden ser externas y exteriores al sujeto y que sólo pueden ser comprendidas, pero no demostradas por intelección. Tienen distintas legalidades específicas el mundo de lo natural y la esfera de la experiencia social. Deben ser, pues, diversos los modos cognoscitivos del primero y de la segunda. La naturaleza y la cultura o el sector de la sociedad son las dos esferas fundamentales (115).

#### 4) *La dialéctica de la razón*

El problema de la razón ha tenido la siguiente significación tradicional: establecer una adecuada relación entre el pensamiento abstracto y la experiencia. Esta es lo individual y lo contingente y la razón es lo necesario y universal. Hay un mundo sensible y un mundo inteligible. El problema de la razón era el planteamiento de las relaciones que deberían establecerse entre ambos mundos. La razón es la esencia, el a priori. La razón es la inmanencia. Por eso, el racionalismo va unido a la inmanentización. El profesor Romero escribe:

---

(114) La filosofía dialéctica es una teoría integral del conocimiento, mas también una ontología. No podría la dialéctica ser transformada en una pura gnoseología. Es ontología y teoría del conocimiento.

(115) Respecto a la teoría del conocimiento de lo social, véase el siguiente capítulo.

“...lo verosímil es que la inmanentización sea por lo menos uno de los supremos recursos racionalizantes; lo presumible es que inmanentización y racionalización sean una y la misma cosa” (116). Siendo el racionalismo la inmanentización se comprende que dicho sistema filosófico haya repudiado el devenir, la modificabilidad incesante y creadora de la experiencia. “La razón rechaza el devenir” (117).

Se ha incurrido así en un erróneo planteamiento del problema de la razón, pues se ha suscitado la necesidad teórica de fijar alguna adecuación, alguna armonía entre el pensamiento abstracto, un pensamiento invariable y una experiencia que se transforma constantemente, que está siempre en trance de permanente trascendencia. Pero hay una evidente divergencia entre los contenidos materiales de ese abstracto y universal pensamiento y los de la experiencia, una experiencia que varía incesantemente. Así el problema de la razón se ha transformado en un magno y grave problema. Dentro de una posición metafísica se ha deseado eliminar la oposición entre la razón y la experiencia haciendo de ésta última un conjunto de realidades invariables o modificables pero dentro de determinadas condiciones ontológicas — principio de contradicción y principio de identidad —. La filosofía dialéctica no intenta destruir las oposiciones, los dualismos, la unidad y división de los contrarios. Tan sólo los aprehende conceptualmente. Por éso, los problemas filosóficos fundamentales, como éste de la razón, tienen un diverso significado en la metafísica y en la dialéctica. Esta no desea desconocer las contradicciones, eliminándolas lógicamente. La metafísica, contrariamente, in-

---

(116) ROMERO, *Programa de una filosofía*, pág. 16.

(117) ROMERO, *Programa...*, pág. 17. Parménides es una afirmación absoluta del mundo inteligible ante el mundo de lo sensible. Desconoce el mundo de la realidad fenoménica y describe tan sólo el de la razón, el de las esencias inmutables y espectrales del ser, —cfr. GARCÍA MONENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, págs. 81 y sigtes., edición citada—. La metafísica es una proyección o una prolongación de la filosofía parmenídea. Encuentra su culminación y su perfección teóricas en los principios de contradicción y de identidad. El primero, inexacto y el segundo, tautológico y puramente formal.

tenta destruir los dualismos y las oposiciones, aun afirmando puras tautologías formales, como la del principio de identidad.

Planteado el problema máximo de la razón dentro de los ya explicados supuestos, se ha transformado en un problema irresoluble, en una imposibilidad lógica y ontológica. Existiendo la anotada divergencia entre los contenidos del pensamiento abstracto y los de la variable y antinómica experiencia, no era posible establecer una adecuación entre el pensamiento y la realidad, entre la razón y el hecho. Mas es posible aprehender conceptualmente dentro de distintas condiciones el problema de la razón. Son necesarias unas previas explicaciones. La razón tiene sus antinomias. No hay realidad, y la razón es una realidad imperiosa, que no posea sus específicas contradicciones. Justamente la finalidad de la dialéctica de la razón es una descripción y una aprehensión de tales contradicciones. Estas no podrían ser identificadas con las antinomias de la experiencia natural. Cada esfera de la experiencia ofrece y presenta sus peculiares contradicciones. Los correspondientes dialécticas regionales persiguen una definición y una descripción de esas respectivas antinomias. La finalidad de la razón es una adecuación entre el pensamiento y la esencia de la experiencia o de la realidad. La razón no persigue el conocimiento de una experiencia concreta y contingente, individual y diversa. La razón sólo desea una aprehensión de "la" experiencia. En medio de esa incesante tarea, o actividad lógica, la razón como tal permanece inmodificable. No se transforma. Estaría muy fuera de lugar y sería además una actitud muy errónea afirmar la transformación material de la razón. Así se distinguen las contradicciones de la experiencia natural y las antinomias de la razón. Aquéllas nos suministran una intelección de las variaciones de la realidad material, pero las antinomias de la razón no podrían proporcionarnos una intelección de las modificaciones de la razón. Esta es invariable. Sería por eso, una posición muy equivocada hacer de la dialéctica de la razón una descripción de las

modificaciones materiales de la razón. Hay que distinguir pulcramente las contradicciones de la experiencia natural y las de la razón. Esta es la "facultad de lo incondicionado", como dice acertadamente el profesor Virasoro <sup>(318)</sup>. Lo que podría denominarse en expresión inadecuada "la vida de la razón", se expresa en la aprehensión de las esencias. El logos es la esencia, pero es una esencia de contenido material determinado. La "vida de la razón" se manifiesta en el proceso lógico mediante el cual la razón aprehende esas peculiares esencias de especiales contenidos materiales. Ahora bien, el citado proceso lógico ofrece contradicciones, o en otras palabras, el contenido de ese proceso es un contenido antinómico, y por ende dialéctico.

Las referidas contradicciones son de muy sencilla explicación: hay que fijar una clara distinción entre la concepción racional cuando ella es una adecuación entre el pensamiento y la realidad y los conceptos puros de la razón. Aquella concepción no tiene un contenido antinómico autónomo. Si en ella hay un contenido dialéctico, no será otro que el indicado por la materia misma de los procesos de transformación de la experiencia natural o por el desarrollo histórico de la existencia, mas no puede dicha concepción distinguirse por un autónomo contenido dialéctico. Contrariamente, los conceptos puros de la razón si tienen un contenido dialéctico propio y autónomo. No hay concepto puro que no sea dualístico. es decir, que no lleve dentro de sí la afirmación y la negación, lo positivo y lo negativo. El profesor Virasoro ha escrito: "La dialéctica de la existencia se manifiesta, en el plano del conocimiento, por la naturaleza antinómica de la razón; o facultad del pensamiento de avanzar en función de sus propias contradicciones interiores" <sup>(319)</sup>. Al parecer, el profesor Virasoro ha establecido entre la dialéctica existencial y la dialéctica de la razón la siguiente vinculación: Aquélla

---

<sup>(318)</sup> VIRASORO, *La Libertad, la existencia y el ser*, pág. 46.

<sup>(319)</sup> VIRASORO, *La Libertad, la existencia y el ser*, pág. 119.

se proyecta en la segunda a través de un peculiar contenido del pensamiento, contenido que no será otro que el indicado por las contradicciones mismas de la existencia. Pero así se eliminaría la autonomía de la dialéctica de la razón, ya que sería una adecuación entre la razón y unas antinomias exteriores a ella, ajenas a la razón y ubicadas ontológicamente en diversas esferas de la total experiencia. Podría también afirmarse que la dialéctica de la naturaleza se expresa en el plano de la razón por la índole antinómica de la razón, en la cual se manifestarían las contradicciones mismas de la experiencia material. Si la dialéctica de la existencia es paralela a la dialéctica de la razón, cómo establecemos la adecuación entre el pensamiento y el contenido antinómico de la existencia, un pensamiento universal abstracto e inmodificable y una materia contradictoria y variable?. Surgiría así, nuevamente, el problema de la razón en su tradicional planteamiento.

He aquí unos varios conceptos puros de la razón: ser-no ser; cualidad-defecto; unidad-pluralidad; posibilidad-imposibilidad; infinito-finito; autonomía-dependencia; sustancia-accidente; y objetividad-subjetividad. El concepto del ser, si fuera posible un concepto del ser, es impensable sin el concepto del no-ser, de la nada. El concepto de lo infinito no es lógicamente concebible sin el concepto de lo finito. Idénticas consideraciones pueden hacerse en torno a los restantes conceptos puros. Todos ellos se intercalan o insertan en la general y pura categoría de modalidad. Distingue a esta categoría una significación especial: en ella se expresa el general modo de existir de cualquiera experiencia. La realidad o las diversas experiencias tienen sus peculiares modos de existir. Es una función de las dialécticas regionales describir y aprehender los modos de las varias esferas de la experiencia. Pues bien, la razón persigue un conocimiento de los modos generales de existir de la experiencia. No describe los modos de esa esfera, o los de ésta otra. Hay una abstracción racional del contenido concreto de la experiencia individual de las varias esferas ontológicas. Distingue a los conceptos puros de la razón una

prescendencia de los contenidos variables de la concreta experiencia. Por eso, todos ellos se unen en la categoría general de modalidad. Por otra parte, dentro de los distintos pares de conceptos puros hay una específica realización de la categoría de modalidad. Tendríamos así la siguiente tabla: ser-no ser (existencia); cualidad-defecto (modo); unidad-pluralidad (cantidad); posibilidad-imposibilidad (contenido); infinito-finito (límite); autonomía-dependencia (relación); sustancia-accidente (conexión); y objetividad-subjetividad (situación). Es decir, hay unas especiales categorías modales, dentro de la general y pura categoría de modalidad. La pureza racional de los conceptos enumerados disuelve lógicamente toda peculiar distinción entre los diversos contenidos de las varias esferas ontológicas de la experiencia. Los conceptos puros de la razón tienen por éso, una vigencia incondicionada. Los conceptos puros de unidad y pluralidad y la categoría modal de cantidad a ellos unidos, se aplican en la lógica del ser y en la lógica del ser y en la lógica del deber ser, la lógica jurídica. Puede hablarse de una unidad y una pluralidad de normas jurídicas. Los conceptos puros de autonomía y dependencia y la conexa categoría modal de relación son simultáneamente de la lógica del ser y la lógica del deber ser. Puede hablarse de normas independientes o autónomas y de normas dependientes, de hechos jurídicos independientes y de hechos jurídicos dependientes (120).

Cabe aludir en este lugar a las categorías significativas y a las objetivas formales o puras de la lógica pura en el sentido de la filosofía fenomenológica (121). Las mencionadas categorías son “realmente” conceptos puros de la razón. Se suscita el problema de las relaciones entre los conceptos puros

---

(120) Estaría fuera de lugar explicar el sentido de las expresiones “normas independientes”. Sobre los hechos jurídicos independientes y dependientes, cfr. SCHREIER, *Concepto y formas fundamentales del Derecho*, págs. 145 y sigtes., Buenos Aires, Losada, 1942, Biblioteca del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social.

(121) Cfr. HUSSELM, *Investigaciones Lógicas*, tomo I, págs. 246, 247 y 248.

de la razón y tales categorías y entre la lógica pura y la dialéctica de la razón. La lógica pura tiene un doble contenido, analizada desde esta perspectiva. Es un supuesto formal y teórico de las varias posibles lógicas, así como la dialéctica pura es una condición igualmente formal y teórica de las distintas dialécticas. Así como a cada dialéctica regional corresponde una lógica igualmente regional, a la dialéctica pura va unida una lógica pura. Cada ontología regional tiene su lógica regional. La ontología pura —dialéctica pura— también posee su lógica pura. Hay un conjunto de lógicas y ontologías regionales condicionadas por la lógica y la ontología puras (122). Mas para que la lógica pura sea la lógica que corresponda a la dialéctica u ontología pura, es necesario que sufra una fundamental modificación. La lógica pura habrá de abandonar la defensa de todo contenido metafísico. En las “Investigaciones Lógicas” de Husserl, la lógica pura es una lógica metafísica. Pero es posible modificar el contenido de la lógica pura en un sentido dialéctico (123).

La lógica pura tiene un segundo contenido: es una descripción del dualismo de los conceptos puros de la razón. Las categorías de la lógica pura son conceptos puros de la razón, cuando tales categorías son categorías objetivas formales o puras. Husserl enumera estas categorías objetivas formales o puras: objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, etc. (124). Las categorías de unidad y pluralidad, insertadas dentro de la categoría modal de cantidad, son evidentemente conceptos puros de la razón. La categoría de relación encierra los conceptos puros de autonomía y dependencia. La categoría de situación objetiva es el concepto puro de objetividad, el cual, unido al de subjetividad, se inserta en la categoría modal de situación. La categoría de

---

(122) Quedan esbozadas las bases para una definición de todas las lógicas posibles.

(123) La lógica pura no ha de ser forzosamente lógica metafísica, así como la descripción eidética no es inevitablemente un método metafísico.

(124) Cfr. HUSSERL, *ob. cit.*, tomo I, pág. 247.



combinación está ya implicada en la relación. Carece de substantividad propia y autónoma. Las categorías de número y cantidad son análogas. La categoría de objeto es un concepto puro que supone el de sujeto. El conocimiento es una categoría modal que expresa la relación entre objeto y sujeto.

La dialéctica de la razón queda incluida en la dialéctica pura y en la lógica pura correspondiente a la dialéctica pura. Así se aclara la significación de la lógica pura como una aprehensión o descripción de los conceptos puros de la razón. Mas la lógica pura no es tan sólo definición de esos conceptos puros. Ya se intentó mostrar que ella es una condición formal de las varias posibles lógicas, así como la dialéctica pura es un supuesto igualmente formal de las diversas dialécticas regionales (125). No sería exacto identificar la lógica pura y la dialéctica de la razón. Tiene la dialéctica de la razón una peculiaridad: no es posible en ella oponer la lógica a la ontología. En la dialéctica de la razón hay una unidad de la lógica y la ontología, y no una simple identidad (126). Debe rechazarse toda concepción de la lógica pura que la conciba como la lógica de la dialéctica de la razón, o como la lógica que corresponda o haya de corresponder a la esfera ontológica de la razón. Poseen una distinta significación de pureza la lógica pura y la lógica que corresponde a la dialéctica de la razón. La pureza teórica de aquella primera lógica está condicionada por su carácter de supuesto formal de todas las posibles lógicas. Contrariamente, la de la lógica de la dialéctica de la razón responde a la abstracción del contenido de las varias posibles experiencias. En tal virtud, la lógica de la dialéctica de la razón carece de substantividad propia ante esa dialéctica, ya

---

(125) Debe advertirse que el adjetivo "formal" no supone una oposición rígida y metafísica entre lo formal y lo material. Hay una unidad y división de la forma y la materia —unidad y división de los contrarios—. La forma tiene ya un contenido material, así como la materia lleva dentro de sí una forma determinada. La dialéctica rechaza la irreductibilidad del dualismo forma-materia.

(126) Vinculado a ese problema está el de la general identificación de las lógicas formal y trascendental en todas las lógicas regionales.

que ésta supone una abstracción de los contenidos de las distintas experiencias de las diversas esferas ontológicas. Prescindiendo de tales contenidos, la dialéctica de la razón describe y aprehende sus conceptos puros.

Habría una segunda posible actitud errónea: hacer de la dialéctica de la razón un supuesto de todas las otras dialécticas, transformándola así en la dialéctica pura. Esta no es la dialéctica de la razón, La abstracción racional de los contenidos de todas las posibles experiencias suscita la imposibilidad de que la dialéctica de la razón sea la dialéctica pura. La dialéctica de la razón es una dialéctica regional dentro de la dialéctica pura. Está, según se explicó en páginas anteriores, afirma la unidad y división de los contrarios como contenido de toda experiencia. Ahora bien, el dualismo de los conceptos puros de la razón — contenido de la dialéctica racional —, es una expresión de esa unidad y división de los contrarios, siendo así dialéctica de la razón una dialéctica regional respecto a la dialéctica pura. La dialéctica de la razón es pura lógica. En ella hay una unidad de la lógica y la ontología <sup>(127)</sup>. Por éso, se dijo ya, que en la dialéctica de la razón la lógica carece de substantividad propia ante la ontología. Esta especial vinculación entre la lógica y la ontología en la dialéctica de la razón no debe sorprender. Se quiso demostrar en el respectivo capítulo del presente trabajo que la lógica y la ontología guardan entre sí peculiares relaciones, siendo aquélla una doctrina de las formas puras de los pensamientos como expresión de las diversas conexiones objetivas propias de las varias esferas de la experiencia y siendo la ontología una descripción de tales conexiones.

---

<sup>(127)</sup> Afrmando Hegel la dialéctica como una dialéctica de la razón, no es sorprendente que haya incurrido en un equivocado panlogismo. Siendo la dialéctica de la razón pura lógica, si ella se identifica con la dialéctica, ha de afirmarse incondicionadamente la lógica. He ahí el panlogismo.

## 5) *La dialéctica de la existencia*

Hay un contenido general de la filosofía en la época que precedió al descubrimiento de la esfera de la existencia. El mundo se ha objetivado. La razón lo construye y lo sistematiza. El racionalismo ha producido el materialismo. Esta general objetivación lleva a la afirmación de la universalidad de las leyes que informan el desarrollo incesante del mundo histórico. La finalidad de la razón ha de ser la aprehensión de esa universalidad de las leyes. Su descubrimiento es el objetivo de toda meditación sobre la experiencia. En cualquiera esfera de la realidad hay leyes y leyes universales. En el pórtico de su obra inmortal "El Espíritu de las Leyes", Montesquieu ha escrito: "Las leyes, en su significación más extensa, no son más que las relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, los animales tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes" (128). También la experiencia social tiene sus leyes. Se afirma una naturalización de las realidades de la esfera de la historia. Es la sociología positivista una primera expresión y una inicial definición de esa naturalización. El hombre sufre una socialización. Se le somete a leyes de fatal cumplimiento, leyes que se identifican con las del inerte mundo natural (129). Hay una

---

(128) MONTESQUIEU, *Espíritu de las Leyes*, tomo I, pág. 1, traducción de Estévez, Garnier hermanos, París, 1939. Esa "naturaleza de las cosas" responde a una determinada concepción "inmanentista" del desarrollo de la experiencia material y de la realidad histórica. Se persigue la aprehensión de las condiciones internas que hacen posible ese desarrollo. —Cfr. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, págs. 23, 53, 54, 56, 61 y 62 traducción de Imaz Fondo de Cultura Económica, México D. F., año 1943.

(129) En el materialismo histórico, el materialismo sufre una "socialización", es decir, se transforma en una concepción sociológica. Cfr. NIETO ARTEA, *Dos dialécticas* —MARX y PROUDHON—, estudio aparecido en "Universidad de Antioquia, números 46 y 47.

espontaneidad en el desarrollo de las realidades históricas, como también la hay en el proceso de modificación de la experiencia material. Se realiza una laicización de las leyes del mundo histórico, es decir, se declara que tales leyes, respondiendo a la naturaleza de los hechos sociales, disfrutaban de una peculiar objetividad, no condicionaba, hipotéticamente hablando, por la existencia de la Divinidad <sup>(130)</sup>. El mundo se desarrolla y se modifica siguiendo sus propias y espontáneas tendencias, dentro de inmanentes supuestos. Se descubre así, es verdad, el sentido de necesidad que distingue al proceso de la vida histórica del hombre, pero se obtiene ese descubrimiento a expensas de la eliminación de lo que es específicamente humano en el hombre. Este queda transformado en una realidad idéntica a la natural o material. La ilustración no carece de conciencia histórica, como pretendió demostrar el romanticismo. Pero en ella, esa conciencia se expresa en la afirmación de la necesidad implícita en el fatal desarrollo del mundo histórico <sup>(131)</sup>.

La racionalización es la inmanentización, y ésta, aplicada al hombre, es una esquematización de sus tendencias e impulsos vitales. Estos y aquéllas no se describen en su múltiple y rica complejidad, en sus variadas manifestaciones y en sus complejas realizaciones históricas. Se tiene una concepción parcial del hombre, que sólo quiere descubrir en él tendencias o impulsos que excluyen a los restantes. La inagotable y creadora fecundidad de la vida humana desaparece. Se concibe así que se definen teorías como las del "homo economicus" y del "homo juridicus", hombres impulsados y dirigidos por motivaciones económicas o jurídicas que excluyen a las restantes <sup>(132)</sup>.

---

<sup>(130)</sup> Recuérdese la frase de Grocio en torno al derecho natural, cfr. CASSIRER, *ob. cit.*, pág. 231.

<sup>(131)</sup> En torno a la conciencia histórica en la época de la Ilustración, cfr. CASSIRER, *ob. cit.*, págs. 191 y sigtes. Mas la Ilustración, como toda época revolucionaria creyó en la inmodificabilidad del sistema social que ella implantaría. Fué inhistórica ante la sociedad liberal.

<sup>(132)</sup> Sobre la teoría del "homo juridicus", cfr. LEGAZ y LACAMBRA, *Introducción a la teoría del Estado nacional sindicalista*, págs. 72 y

Hay en todo ello un desconocimiento de la esencia de las realidades sociales. Se niega la especificidad de las mismas. Hay una equivocada naturalización de la experiencia social. El supuesto de aquel desconocimiento, de esa negación y de esa naturalización es una errónea concepción de la índole o esencia de la existencia. De esa errónea concepción fluye una inexacta intelección de las realidades sociales, dentro de la cual se afirma una materialización de la experiencia social <sup>(133)</sup>.

Pero esta objetividad racionalista aplicada a la descripción y al análisis de la existencia hace crisis. El motivo de esta crisis es la necesidad teórica de explicar al mundo no en sí mismo considerado sino en relación al hombre. Se transforma el contenido de la vinculación entre el hombre y el mundo. Anteriormente se estimaba que el hombre era un sector del mundo, o una realización diminuta de todos los más varios sectores del mundo. Es la teoría del microcosmos y del macrocosmos <sup>(134)</sup>. El hombre se explicaba y se analizaba en función del mundo, y dentro del mundo. Ahora se desea concebir al mundo en función del hombre y no se hace de éste un sector del mundo. Hay un abandono total de la posición anterior. En esta nueva actitud se encierra un planteamiento diverso de todos los problemas filosóficos <sup>(135)</sup>. Se describe una realidad distinta: la existencia. Se objetiviza la aprehensión de esa realidad. La filosofía deberá suministrarnos una intelección de los modos de existencia de la misma. Como toda realidad tiene sus modos de existir, la existencia no puede ser una excepción, y en tal virtud tendrá también sus modos de existir. La función de la

---

sigtes., Bosch, Barcelona, 1941. En torno a la del "homo economicus", cfr. GINE y RISR, *Historia de las doctrinas económicas*, págs. 585 y sigtes., Reus, Madrid, 1927.

<sup>(133)</sup> No se quiere significar que la filosofía de la existencia haga de la realidad social una experiencia inmaterial.

<sup>(134)</sup> Cfr. WINDELHAND, *Historia de la filosofía*, tomo IV, págs. 76 y 77, versión española del profesor Francisco Larroyo, Antigua Librería Robredo, México D. D., año 1943.

<sup>(135)</sup> La filosofía existencial supone una concepción del mundo. La dialéctica de la existencia, expresión exacta de esa filosofía supondrá pues, toda una concepción del mundo.

filosofía de la existencia será la descripción de los modos de existir de la existencia. Hay que situar exactamente el significado de esta objetivación del análisis de la existencia. No es una reproducción de la posición racionalista. Se declara que la referida objetivación no elimina la irracionalidad de la existencia. El racionalismo hacía de la existencia una realidad racionalizada. El mundo es para el racionalismo un conjunto de realidades inteligibles racionalmente. La objetivación de la existencia no destruye, ni podría aniquilar la irreductible irracionalidad de la existencia. El racionalismo residiría en una determinada concepción del proceso de realización de la existencia, si así puedo expresarme. Se haría de dicho proceso una realidad inteligible racionalmente, aprehensible dentro de la pura razón. Se establecería una identificación entre lo lógico y lo existencial. Se transformaría la existencia en una realidad que exigiría una intelección racional, y que sólo sería aprehensible dentro de aquellas categorías de la razón que hacen de toda realidad una realidad racional, racionalizable o racionalizada. Mas la existencia es lo irracional, lo alógico. Aun cuando sea misión de la filosofía describir los modos de existir de la existencia, no hay en esa objetivación del análisis de la existencia un sentido racionalista <sup>(136)</sup>. La aprehensión conceptual de los modos de la existencia no tiene una significación racionalista. Toda realidad, y la existencia es una realidad, posee determinados modos de existencia. También tendrá sus modos peculiares la existencia propiamente tal. Este general realismo ontológico impide que se establezca entre el racionalismo y la descripción de los modos de existir de la existencia una especial vinculación. No es una actitud racionalista la objetivación del análisis y de la descripción de la existencia.

La dialéctica es una descripción de los modos de existir

---

<sup>(136)</sup> Hay en la existencia una cierta relación entre la razón y la libertad. Ha observado Virasoro que toda realidad encierra significaciones irracionales: "...la realidad, que debe reconocer en sí siempre factores irracionales irreductibles", —*La lógica de Hegel*, pág. 13.

de la misma existencia, los cuales ofrecen o tienen un contenido antinómico o contradictorio. En ellos se expresa la unidad y división de los contrarios, como se mostrará paulatinamente en los párrafos que siguen. La existencia es una realidad. Es necesario explicar el sentido del vocablo "realidad". Su significado se restringe grandemente. No se identifica lo real con lo físico. La existencia trasciende la pura realidad orgánica del hombre. La Antropología Filosófica no es una análisis naturalista del hombre. Se concibe la existencia como la realidad específicamente humana del hombre. Para la filosofía existencial el hombre como tal no es un sector del mundo orgánico y sensible. No es un animal. La filosofía existencial supone una descripción eidética de la existencia, la cual nos proporciona una aprehensión de los modos de existir de la misma existencia. La dialéctica de la existencia es una descripción de esos modos. El profesor Virasoro ha afirmado que el problema de la dialéctica existencial será "la investigación de la raíz absolutamente incondicionada de toda serie existencial posible" (137). Dentro de una determinada interpretación de la afirmación que hace Virasoro podría considerarse que ella supone que el objeto de la dialéctica existencial es una descripción de los modos de la existencia. En efecto, la raíz incondicionada de la existencia es la condición de tales modos. Ahora bien, el supuesto de aquella descripción es una aprehensión de esa condición. Además, la raíz incondicionada de la existencia es un modo ella misma. Así se podría vincular la afirmación reproducida con la teoría que señala como contenido de la dialéctica existencial la descripción de los modos de la existencia. Virasoro escribe: "A la dialéctica existencial se contraponen una dialéctica racional (o refleja). mediante la cual nuestro intelecto o razón va resolviendo y superando en síntesis cada vez más complejas y de más alto grado de realidad, las con-

---

(137) VIRASORO, *La libertad, la existencia y el ser*, página 56. Para el profesor Virasoro la raíz incondicionada de la existencia es la libertad. Mas ésta es ya un modo de la existencia.

tradiciones immanentes a la pura existencialidad, que reconoce como su raíz profunda, la libertad antinómica originaria. La primera origina la antinomia en el acto inmediato en que se crea a sí misma, y como constituyendo su substancia última. La segunda trabaja en cambio en anular y disolver la antinomia, conciliando sus términos contrapuestos en una síntesis o categoría superior. Ambas constituyen el proceso único en el que se realiza el mundo como existencia y como esencia, como vida irradiante (dialéctica) y como espíritu" (138). La finalidad de la dialéctica existencial es la descripción y aprehensión de los modos de la existencia. La misión de la dialéctica racional es el análisis de las contradicciones de la razón, las cuales se expresan en el dualismo de los conceptos puros de la razón. La dialéctica pura es la intelección de los supuestos formales de la definición de las varias dialécticas regionales (139).

La existencia va unida a la trascendencia, porque la existencia es un estar en el mundo. Heidegger dice: "...la trascendencia la definimos ahora como estar-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). El mundo pertenece a la estructura unitaria de la trascendencia" (140). "...ser-sujeto quiere significar: ser-ente en trascendencia y como trascendencia" (141). "La tesis: de la esencia del Dasein como tal, es propio el estar-en-el-mundo, encierra el problema de la trascendencia" (142). La trascen-

(138) VIRASORO, *La libertad, la existencia y el ser*, págs. 66 y 67.

(139) Respecto a la dialéctica hegeliana como una dialéctica del logos, cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 71. Mas yo estimo que la dialéctica racional es la descripción del dualismo de los conceptos puros de la razón —antinomias de la razón pura—.

(140) HEIDEGGER, *Esencia del fundamento* (o de la razón), pág. 13, edición especial, Tucumán, 1940. El trabajo de Heidegger fué publicado en "Sustancia", marzo de 1940. Lo tradujo Augusto Goller de Walther.

(141) HEIDEGGER, estudio citado, pág. 12.

(142) HEIDEGGER, ensayo mencionado, pág. 15. Cfr. además, el capítulo segundo del trabajo de Heidegger. Respecto a la filosofía heideggeriana, cfr. WAGNER DE REYNA, *La ontología fundamental de Heidegger*, Biblioteca filosófica dirigida por el profesor Romero, Editorial Losada, Buenos Aires, 1939. En cuanto a la crítica de la filosofía heideggeriana, cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, págs. 127, 195, 204, 205 y 226. La dialéctica existencial es una rectificación de la Analítica Existencial o una síntesis de Heidegger y Hegel, —cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 175.



dencia sólo es inteligible dialécticamente. Tiene la trascendencia una diversa significación en las varias esferas de la experiencia. En la realidad natural la trascendencia señala el sentido o proceso de modificabilidad permanente de esa realidad. En la esfera de la cultura la trascendencia indica la tendencia hacia el valor, hacia lo que la realidad no es en sí misma considerada. El valor es incomprensible sin la trascendencia. Por eso, ha dicho muy exactamente Virasoro: "Toda trascendencia en verdad sólo puede concebirse en función dialectizante, como dialéctica en acto" (143). La trascendencia es un modo de la existencia. Ya se dijo que la dialéctica existencial es una descripción de los modos de la existencia. Hay tres vías o momentos trascendentalizadores, explicados por el profesor Virasoro: la trascendencia se realiza como proceso de fundamentación, como proceso de finalidad o totalización y como proceso de coexistenciación (144). "...la existencia, dice Virasoro, es en sí misma y en última instancia, trascendencia y dialéctica" (145). Pero la existencia no es tan sólo pura inmanencia. Es unidad de la inmanencia y la trascendencia. He ahí la unidad y división de contrarios, contenido de los modos de la existencia. Virasoro declara: "Este acomodarse de lo interior a lo exterior y a su vez de lo trascendente a lo inmanente, de la objetividad a la subjetividad, mediante el cual la objetividad y la trascendencia son asimiladas por la subjetividad y convertidas ellas mismas en subjetividades, y a su vez la subjetividad se ha trascendido a sí misma alcanzando una mayor objetividad, y mediante el cual subjetividad y objetividad, los dos momentos fundantes del proceso dialéctico se han conciliado y unificado en una síntesis superior, en una nueva esencia existencial o nuevo estadio de su autorrealización trascendental, es lo que auténticamente y en verdad, constituye el movimiento dialéctico — existencial — que es siem-

---

(143) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 127.

(144) Cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 128.

(145) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 195.

pre movimiento de integración de la existencia finita, con referencia sus potenciales contenidos immanentes” (146). Si se afirmare unilateralmente la trascendencia destruiríamos la dialéctica existencial y con ella la posibilidad de aprehender exactamente la existencia. Nuevamente la dialéctica se expresa como una descripción de la unidad y división de los contrarios (147). La unidad y división de la immanencia y la trascendencia nos suministra una intelección de los momentos de la negación peculiares a la existencia. Hay una unidad y una multiplicidad, una interioridad y una dispersión, una objetividad y una subjetividad, una alteridad y una mismidad. Virasoro escribe: “En la dialéctica existencial, en cuanto es movimiento, transmutativo de estados o contenidos existenciales, no de nociones o conceptos, el momento de la negación se manifiesta como una autotransformación del yo, como una disolución o descomposición de la subjetividad y subsecuente acomodación y reconstrucción en el plano de la “alteridad” (148).

La trascendencia nos descubre la vinculación que hay entre la libertad y la existencia. El profesor Virasoro dice: “Trascendencia y dialéctica son, por tanto, procesos correlativos que se desenvuelven en el seno de la libertad, determinando los momentos constitutivos de ésta” (149). La libertad es estar en el mundo trascendiéndolo: “El tras-paso hacia el mundo, afirma Heidegger, es la libertad misma” (150). “...la

---

(146) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 212.

(147) Heidegger hace de la immanencia una trascendencia: “En la trascendencia, el Dasein va primeramente hacia aquel ente que él es, es decir, va hacia él en tanto que “él mismo”. La trascendencia constituye la Selbstheit, la ipseidad, el sí-mismo”, —estudio citado, pág. 13—. Tal es la crítica que se debe hacer a la filosofía heideggeriana: “Su error, advierte Virasoro, estriba en una voluntariosa ceguera para ver y aprehender la dialécticidad inherente a la libertad y a la existencia...”, —*ob. cit.*, pág. 195—. Para una interpretación contraria de Heidegger, cfr. GURTVITCH, *Tendencias actuales de la filosofía alemana*, págs. 254 y sigtes., Losada, Buenos Aires, 1939.

(148) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 214.

(149) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 219.

(150) HEIDEGGER, *estudio mencionado*, pág. 32.

libertad, en tanto que trascendencia por su esencia, coloca al Dasein como un poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, en su destino” (151). El estar en el mundo es también una creación del mundo. La libertad se expresa en la existencia como una creación del mundo. Toda existencia tiene su mundo. Esta creación del mundo no puede ser comprendida como una autonomía plena de la existencia en la labor de formarse el mundo, su mundo. Debe rechazarse toda afirmación de la autonomía del yo, de las concretas e individuales existencias en la creación del mundo. Esa autonomía supondría una posición idealista ante el problema de la relación entre la existencia y el mundo. Es tal vez la actitud asumida por el profesor Virasoro. Escribe: “. . . la concepción idealista moderna, que se caracteriza ontológicamente por haber hecho de la libertad la categoría suprema de lo real” (152). Una afirmación incondicionada de la libertad sería el idealismo existencial. La libertad no es una categoría de lo real sino un modo de existir de la existencia. La definición de la libertad como una categoría de lo real llevaría a una concepción absolutista de la libertad. Leamos al profesor Virasoro: “Esta raíz o esencia última, que se postula como absolutamente incondicionado, como determinándose a la existencia por su propia potencia o fuerza interior es la libertad. Libertad que se expresa originariamente en un puro acto autocreador, que partiendo de su no-ser, o potencia vacía, se realiza como autocreación absoluta. Acto absolutamente libre y al mismo tiempo absolutamente primario, del que se origina la serie de las condiciones o momentos existenciales que hacen posible nuestra experiencia actual, y consecuentemente, nuestro propio ser actual en el acto mismo de la experiencia actual, y consecuentemente, nuestro propio ser actual en el acto mismo de la experiencia” (153). “La raíz de toda existencia sería entonces el

---

(151) HEIDEGGER, estudio citado, pág. 40.

(152) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 163.

(153) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 55.

yo, considerado en su contenido originario como libertad radical. Libertad que fluye perennemente desde los oscuros abismos de la nada, como libre querer de sí misma, como absoluta autocreación. Libertad puramente virtual o potencial en su origen, pero cuyo destino inmanente es realizarse como libertad plenaria y absoluta” (154). “Como pura ansiedad la libertad es también absoluta dispersión y autoenajenación. Potencia o energía abstracta (sin contenido) de autoexpansión y disgregación” (155). Dentro de esa concepción absolutista de la libertad, es necesario que el profesor Virasoro afirme la creación de la materia por la libertad misma: “La libertad engendra, en cambio, debe realizar su potencial substancia, en modo progresivo y mediato. De la progresividad de su movimiento surge el manantial del tiempo. De su mediatividad se origina la materia. Desde que por su finitud no se basta a sí misma, para realizarse, sino que debe ser complementada, mediada, servirse de órganos e instrumentos” (156).

Afirma el profesor Virasoro una divinización del mundo, concebible y comprensible dentro de la ya explicada concepción absolutista de la libertad: “En cuanto el mundo entonces, es una desubstanciación de la primitiva substancia o energía divina, una objetivación o cristalización de los esfuerzos existenciales finitos y plurales al través de aquella energía trascendente (circular y permanente), una acomodación de este sistema de energías o substancias a los fines de su autorrealización; representa con respecto a la realidad primordial una caída, una depreciación o rarefacción que sólo puede ser redimida en la medida en que la libertad, al través de ella, pueda ir verificando su plenitud ideal; conformándola como instrumento de su acción inmanente a los fines de la realización de su absoluta substancia libre” (157). Pero el mundo es un conjunto de hechos y realidades naturales y un conjunto de rea-

---

(154) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 87.

(155) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 224.

(156) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 232.

(157) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 146.

lidades sociales. El mundo así concebido es formado por la existencia, pero como se explicará inmediatamente, la existencia crea el mundo dentro de la necesidad. Hay una unidad de la libertad y la necesidad en la existencia.

Hay también una unidad y división del mundo y la existencia. Esta es un estar en el mundo. El mundo sólo es tal para una existencia determinada y concreta. Dentro de su dualidad irreductible, el mundo y la existencia constituyen una unidad, la cual tiene su condición ontológica en la creación del mundo por la existencia <sup>(158)</sup>. “El mundo, dice Heidegger, pertenece a la estructura unitaria de la trascendencia” <sup>(159)</sup>. El mundo es, para la existencia, una simple posibilidad que ha de ser realizada <sup>(160)</sup>. El mundo es, por eso, la libertad actuando <sup>(161)</sup>. El mundo es la “libertad congelada”. <sup>(162)</sup>. Ello indica que al realizar la creación del mundo, la existencia pierde su libertad. Por eso, la libertad de la existencia es una libertad dentro de la necesidad. La unidad y división de los contrarios es el contenido de los modos de existir de la existencia. Es objeto de la dialéctica existencial describir esa unidad y división de los contrarios. Esta unidad y división de la libertad y la necesidad en la existencia posiblemente nos esté indicando que debemos abandonar toda con-

---

<sup>(158)</sup> La creación del mundo responde a la ontología de la existencia, la cual no es una realidad hecho sino una realidad hecho si no una realidad que debemos hacernos. Ortega y Gasset dice: “...para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como el hombre que es, sino meramente posibilidad de ello y esfuerzo para lograrlo”, —*Ensimismamiento y alteración*, pág. 95, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939—. “La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer”, —*ob. cit.*, pág. 96—. Cfr. RECASÉNS SICHES, *Vida humana, Sociedad y Derecho*, págs. 24 y sigtes., México, 1939.

<sup>(159)</sup> HEIDEGGER, ensayo mencionado, pág. 13.

<sup>(160)</sup> Cfr. HEIDEGGER, estudio citado, págs. 28, 38 y 40.

<sup>(161)</sup> Cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, págs. 143 y 144.

<sup>(162)</sup> Cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, págs. 154, 155 y 156. Sobre el mundo como creación de la voluntad finita, cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, págs. 233, 234 y 235.

cepción absolutista de la libertad, ya que ella sería incompatible con la unidad formada por la libertad y la necesidad <sup>(163)</sup>.

“La trascendencia, advierte Heidegger, correspondiendo a las dos maneras de fundar, es a un tiempo, excedencia y privación” <sup>(164)</sup>. La creación del mundo es privación, porque la realización de una de las varias posibilidades que se ofrecen al Dasein es eliminación de la realización de las restantes posibilidades. La existencia es una permanente realización de posibilidades. He ahí la significación poética de la existencia. La poesía es una expresión de estados y situaciones inasibles e indefinibles. Lo poético es lo enigmático y lo imprevisible. Lo poético es lo posible. Siendo la existencia una constante realización de posibilidades, tiene una indestructible significación poética. Por eso, la dialéctica de la existencia es poesía. Nuevamente llegamos a la vinculación que media entre la dialéctica y la poesía.

Si bien la unidad y división de la libertad y la necesidad ha de ser aprehendida como una expresión de la unidad y división de los contrarios, también el problema de la coexistencia de la libertad y la necesidad permite un planteamiento sociológico. En otras palabras, deben ser analizadas las condiciones sociales de la unidad y división de la libertad y la necesidad en la existencia. Tales condiciones están vinculadas a los modos de producción. Estos son la economía capitalista y la economía socialista. Tales economías son las únicas posibilidades que se ofrecen al hombre respecto a la forma social de la producción industrial. Pues bien, en la economía capitalista hay una evidente desigualdad económica, ya que es una economía basada en la existencia de diversas clases sociales. La desigualdad económica es la condición de la necesidad. Dentro de ella no es posible una libertad absoluta. Mas, la referida necesidad no aniquila la libertad. Los hombres que

---

<sup>(163)</sup> Respecto a esa unidad, cfr. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, págs. 439 y 440, Tucumán, 1938.

<sup>(164)</sup> HEIDEGGER, estudio mencionado, pág. 35.

pertenecen a las clases explotadas disfrutan de libertad para crear su mundo, pero dentro de los límites de la necesidad. Por otra parte, los hombres que integren las clases que gozan de la posesión de las riquezas y las mercancías no tienen una absoluta libertad. En ellos la realización de la libertad se coloca dentro de ciertas condiciones de necesidad. Además, si se realiza una posibilidad, creándose así el mundo, se abandona la realización de las otras posibilidades. En una economía socialista también cabe afirmar la unidad y división de la libertad y la necesidad en la existencia. La razón es obvia y fluye evidentemente de las observaciones anteriores. El hombre de una economía socialista no es absolutamente libre. Es libre en cuanto disfruta de más amplias condiciones para la realización de las posibilidades que se ofrecen a él en el fluir mismo de la propia existencia <sup>(165)</sup>. Mas realizada una de esas posibilidades, estamos en el reino de las necesidades, caemos dentro de la necesidad.

Puede afirmarse que los modos de la existencia son independientes de toda condición social de la misma existencia. La ontología de tales modos, es decir, la dialéctica existencial, nos indica que ellos son invariables y que no están condicionados por supuestos sociales determinados. No se quiere sugerir que la denominada “naturaleza humana” sea inmodificable e inhistórica. La inmutabilidad de los modos de existir de la existencia no es la invariabilidad de la naturaleza humana <sup>(166)</sup>.

Para una más detenida exploración del problema de la

---

<sup>(165)</sup> En el sentido que tiene la frase de Engels. “La humanidad, decía Engels aludiendo a una economía socialista, salta del mundo de la necesidad al mundo de la libertad”, —*Antidühring*, pág. 311, traducción de Roces, Cenit, Madrid, 1932—. Sería muy inexacta la afirmación de Engels si ella significare que el hombre en una economía socialista será absolutamente libre. La economía socialista no podrá destruir la necesidad porque ella responde a la ontología misma de la existencia humana, la cual no es absolutamente libre.

<sup>(166)</sup> Creo que en alguna de sus obras Marx advierte que la naturaleza humana es la naturaleza que se realiza a través de la historia. En “El Capital” declara que el hombre al actuar sobre el mundo exterior, modificándolo, también transforma su propia naturaleza.

unidad y división de la libertad y la necesidad en la existencia es necesario describir el contenido de la primera. Se puede afirmar que la libertad tiene una estructura dialéctica, la cual ha sido descripta por el profesor Virasoro. La libertad es lo irradiante y lo unificante, la dispersión y la unidad dentro del movimiento mismo de la libertad (167). Virasoro escribe: "En esta condición de la libertad de ser acto único constituido interiormente por dos procesos de desigual naturaleza, y, en su consecuencia, de ser, en cuanto a su contenido, substancia unívoca que se transfunde, sin dejar de ser sí misma y una consigo misma, en dos substancias antagónicas, pero igualmente originarias, consiste lo que hemos llamado "estructura dialéctica de la libertad" (168). "Su análisis fenomenológico (el del acto único de la libertad) nos lo muestra, en efecto, constituido simultáneamente, por un movimiento de expansión, intencional, transubjetivo, en que se abre la libertad hacia el ser, impulso vacío de autorrealización, de irradiación y de dispersión, en el que su substancia íntima se diluye y vaporiza; y por otro movimiento inverso, de concentración, sintetizante y reflexivo, mediante el cual se cierra la actividad del acto sobre sí misma, delimitándolo y dándole mediante esta auto-determinación un contenido concreto y efectivo" (169). El proceso irradiante de la libertad "puede ser definido como tránsito de la unidad a la multiplicidad, de la concentración a la disgregación" (170). "La libertad se realiza simultáneamente como proceso de multiplicación en el seno de la unidad y al mismo tiempo como proceso de unificación en el de la multiplicidad" (171). Ante esta estructura dialéctica de la

---

(167) El profesor Virasoro afirma que la ley dialéctica de la unidad y división de los contrarios se refiere al logos, mas no a la existencia, —cfr. *ob. cit.*, pág. 71—. Mas la existencia encierra una unidad y división de contrarios. Aprehenderla conceptualmente es misión de la dialéctica existencial.

(168) (169) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 72.

(170) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 77.

(171) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 78. "Ninguo acto sería verdaderamente acto, acto integral, si no se cumplieran y realizaran en su immanente unidad, ambos movimientos contradictorios", VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 73.



libertad la función de la razón dialéctica es la de “reconducir la multiplicidad de los fenómenos a su fuente originaria; comprender la pluralidad como contenido inmanente a la unidad” (172). La estructura dialéctica de la libertad puede explicarse finalmente en esta forma: “Un movimiento de irradiación, de expansión y multiplicación, mediante el cual y en el cual se abre el acto a su realizarse y cumplirse, y un movimiento de reintegración, de reflexión y unificación, mediante el cual el acto, al cumplirse, se cierra sobre sí mismo, se circunscribe y autolimita, dándose una forma y un contenido efectivo y actual” (173). El movimiento de irradiación o proceso irradiante de la libertad tiene él mismo un contenido contradictorio: “El proceso irradiante de la libertad, proceso de autocreación y acrecimiento, es al mismo tiempo, según se ha visto, un proceso de dispersión y de caída: en ello reside su particular antinomia” (174).

Esa estructura dialéctica de la libertad está vinculada ontológicamente a la unidad y división de la inmanencia y la trascendencia en la existencia. Nuevamente debemos aceptar que el contenido contradictorio de la existencia se expresa en la unidad y división de los contrarios. El modo de la existencia es la unidad y división de los contrarios. Virasoro dice: “Pero este incesante salir del yo fuera de sí mismo es un salir que desemboca siempre en la interioridad de su ser. Ausencia y permanencia del yo en la irrebasable intimidad de sí mismo, que constituye el eterno juego dialéctico de la existencia. en cuanto reconoce, igualmente consubstanciales a su esencia, dos momentos o fuerzas de sentido y naturaleza contradictorias” (175). La trascendencia es el “estar fuera de sí”, “estar

---

(172) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 79. La razón dialéctica es aquella razón que establezca entre el contenido contradictorio de la experiencia y el pensamiento una adecuación gnoscológica. Pero las antinomias de la razón tienen otro contenido.

(173) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 171.

(174) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 78. Pero la “autocreación” no puede ser absoluta.

(175) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 61.

fuera del ser" (176). Pero la trascendencia es una trascendencia dentro de la immanencia. Unidad y división de los contrarios (177).

Hay en la existencia una unidad y división de la objetividad y la subjetividad. La existencia está ubicada en un mundo de significaciones intemporales. En la vinculación entre ese mundo y ella, se expresa la trascendencia de la existencia. "La estructura interna de todo momento existencial, declara Virasoro, ya nos sea dada como experiencia inmediata en el yo, o como idea pura de la razón, en la libertad, revela así un idéntico trascenderse a sí misma hacia objetivaciones, significaciones o esencias extrínsecas a su concreta e inmediata actualidad" (178). La existencia es una tendencia a lo espiritual: "La existencia es así siempre una espiral o progresión abierta, pero no únicamente con respecto a su irremisible, e inalcanzable, en cuanto tal, acabamiento en la muerte; sino también hacia lo espiritual" (179). "La existencia es un proceso de autorrealización de la libertad en el tiempo, que lleva implícito un proceso de acrecentamiento y participación en lo intemporal y lo increado. La vida humana es por ello, en cuanto a su existencia, autocreación, y en cuanto a su ser o esencia, participación" (180). Lo actual es en la existencia lo espiritual trascendente. Pero la trascendencia a las significaciones es una trascendencia dentro de la immanencia. Las significaciones son la objetividad. La immanencia es la subjetividad. Esta unidad y división de la objetividad y la subjetividad lleva a un abandono de la inexacta posición comunemente adoptada respecto a una irreductible divergencia de la obje-

---

(176) Cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 74.

(177) El mundo es también "una unidad dialéctica immanente —trascendente", —VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 116—. La conciencia es una unidad y división de la immanencia y la trascendencia, —Cfr. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas, investigación V*, tomo III, págs. 127 y sigtes.

(178) VIRASORO, *ob. cit.*, I.º, pág. 61.

(179) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 98.

(180) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 75. El tiempo es también un modo de existir de la experiencia material.

tividad y la subjetividad. O se afirma incondicionadamente la objetividad o se concibe absolutistamente la subjetividad. Es decir, se hace metafísica, porque se elimina la unidad y división de la objetividad y la subjetividad. La Antropología Filosófica de Scheler es una expresión de esa actitud metafísica, porque Scheler no acepta la unidad y división del espíritu y la vida, oponiéndolos dentro de una divergencia mecánica y exterior. Las tres características esenciales del espíritu son para Scheler, la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo <sup>(181)</sup>. “Espíritu, es, por tanto, objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos” <sup>(182)</sup>. “El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia de sí, como ya vió Leibniz. El animal no se posee a sí mismo, no es dueño de sí; y por ende tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre” <sup>(183)</sup>. Siendo la objetividad una característica esencial del espíritu, el conocimiento ideatorio de las esencias es el acto fundamental del espíritu <sup>(184)</sup>. La vida es intimidad de los entes vivos consigo mismos <sup>(185)</sup>. Scheler ha explicado una teoría de los impulsos para aprehender el contenido de la vida. Es una teoría que regionaliza ontológicamente los impulsos. Hay

---

<sup>(181)</sup> Cfr. SCHELER, *Ei puesto del hombre en el cosmos*, págs. 76 y sigtes., Biblioteca filosófica dirigida por el profesor Romero, Editorial Losada. Buenos Aires, año 1938.

<sup>(182)</sup> SCHELER, *ob. cit.*, pág. 77.

<sup>(183)</sup> SCHELER, *ob. cit.*, págs. 81 y 82.

<sup>(184)</sup> Cfr. SCHELER, *ob. cit.*, págs. 95 y sigtes. La objetividad es la separación de la esencia y la existencia: “Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás”, pág. 98. “La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu”, pág. 80.

<sup>(185)</sup> Cfr. SCHELER, *ob. cit.*, pág. 35.

estos impulsos: el impulso afectivo (la planta), el instinto (el animal), la memoria asociativa y la inteligencia práctica <sup>(186)</sup>. El hombre es una unidad de todos esos impulsos y de aquéllos que le son inherentes a él, en su condición de ente humano: "...el hombre contiene todos los grados esenciales de la existencia, y en particular de la vida; y en él llega la naturaleza entera (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada unidad de su ser" <sup>(187)</sup>. "Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general" <sup>(188)</sup>. Ese principio es el espíritu, el cual se opone a la vida. Advierte Scheler que lo más poderoso es lo inferior y lo débil es lo superior. El espíritu será lo débil ante la vida, la cual es lo poderoso: "La ordenación primaria que existe entre las formas superiores e inferiores del ser, de las categorías de valor, de las fuerzas y potencias en que aquéllas se realizan, queda caracterizada en los siguientes términos: "Originariamente, lo inferior es poderoso, lo superior es impotente". Toda forma superior del ser es, con respecto a las inferiores, relativamente inerte, y no se realiza mediante sus propias fuerzas, sino mediante las fuerzas de las inferiores" <sup>(189)</sup>. "Lo más poderoso que hay en el mundo son, pues, los centros de fuerza del mundo inorgánico, que son ciegos para las ideas y las formas y que constituyen los puntos de acción inferiores del "impulso" <sup>(190)</sup>. El espíritu es lo débil y la vida es lo vigoroso. Hay una oposición entre la vida y el espíritu: "La antítesis, que encontramos en el hombre y que también subjetivamente es vivida como tal, pertenece a un orden mucho más alto y más profundo; es la antítesis entre la vida y el espíritu. Esta antítesis penetra en el principio de todas las cosas mucho más profundamente que la antítesis entre la vida y lo inorgánico..." <sup>(191)</sup>. Hay una coordinación entre la vida y el espíritu.

---

<sup>(186)</sup> Cfr. SCHELER, *ob. cit.*, págs. 34 y sigtes.

<sup>(187)</sup> SCHELER, *ob. cit.*, pág. 43.

<sup>(188)</sup> SCHELER, *ob. cit.*, pág. 75.

<sup>(189)</sup> SCHELER, *ob. cit.*, pág. 119.

<sup>(190)</sup> SCHELER, *ob. cit.*, pág. 120.

<sup>(191)</sup> SCHELER, *ob. cit.*, pág. 142 y 143.

“Pero aunque la “vida” y el “espíritu” son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre, según nuestra concepción ya expuesta, en relación mutua: el espíritu idea de la vida; y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual” (192). “El espíritu y la vida están mutuamente coordinados; y es un error fundamental colocarlos en hostilidad primordial o en estado de lucha” (193). Existiendo esa antítesis entre el espíritu y la vida, es posible que el hombre dirija y oriente a la vida, dominándola. Es posible que el hombre sea un asceta de la vida: “El hombre es, según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida —vida que le estremece con violencia—. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones” (194). Este ascetismo de la vida es una afirmación del espíritu ante la vida misma. Hagamos una síntesis final de la Antropología Filosófica de Scheler: la vida es un conjunto de tendencias e impulsos y el espíritu es una afirmación de la objetividad y de la subordinación posible de la vida a él mismo. El espíritu puede subyugar la vida. El dualismo vida-espíritu es una expresión de la oposición que existe entre lo lógico y lo objetivo, lo puramente existencial y lo exclusivamente esencial, lo primariamente subjetivo y anárquico y lo sistemático y objetivo (195).

La Antropología Filosófica tal como la ha concebido Sche-

---

(192) SCHELER, *ob. cit.*, pág. 144.

(193) SCHELER, *ob. cit.*, pág. 155.

(194) SCHELER, *ob. cit.*, pág. 102.

(195) Cfr. respecto a la oposición que consecuentemente ha establecido Scheler entre una sociología cultural, sociología del espíritu, y una sociología real, sociología de los impulsos, SCHELER, *Sociología del saber*, págs. 5 y sigtes., Editorial Cultura, Santiago de Chile, 1936.

Para sendas críticas de la filosofía scheleriana, cfr. GURVITCH, *Tendencias actuales de la filosofía alemana*, págs. 156 y sigtes. y ASTRADA, *El juego metafísico*, págs., 105 y sigtes., Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1942.

ler es una oposición metafísica de la vida y el espíritu. Se afirma un dualismo mecánico y exterior entre lo vital y lo lógico o espiritual. Se supone una contradicción exterior entre la objetividad y la subjetividad. Mas la unidad y división de lo objetivo y lo subjetivo, de lo espiritual y lo vital impide que se afirme una divergencia puramente mecánica entre ambos términos o hechos de la existencia. Es una actitud muy equivocada toda tendencia teórica que conduzca a una eliminación de la unidad y división de la vida y el espíritu, de la objetividad y la subjetividad. La finalidad de la razón metafísica es la extinción lógica de las contradicciones. El contenido de la razón dialéctica es una aceptación y descripción de las antinomias y de los dualismos, rechazando toda inclinación hacia su eliminación. No debe aceptarse una simple coordinación de la vida y el espíritu, como quiere Scheler, sino una unidad y división del espíritu y la vida en la existencia. Evidentemente, si Scheler no hubiese aceptado la coordinación de la vida y el espíritu no habría podido obtener una aprehensión conceptual del hombre, porque una lucha constante del espíritu y la vida, lucha que sea incompatible con la unidad del espíritu y la vida, haría del hombre una realidad inaprehensible. No hay tan sólo una división de los contrarios. Existe también una unidad de los mismos. Sin la coexistencia de la unidad y división de los contrarios la experiencia no podría ser representada conceptualmente. La afirmación de la pura división sería una concepción absolutista de la trascendencia, dentro de la cual se nos evaporaría la realidad. Mas tampoco podemos concebir como lo incondicionado la unidad de los contrarios, no podemos hacer de ella el único contenido de la experiencia o de la realidad. Ni pura immanencia, ni pura trascendencia. La unidad y división de immanencia y trascendencia. Ni la afirmación del espíritu, ni la de la vida, ni la coordinación simple de vida y espíritu. Unidad y división de vida y espíritu (190).

---

(190) Sobre vida y espíritu en la filosofía scheleriana, cfr. ASTRADA *ob. cit.*, págs. 147 y sigtes.

El profesor Virasoro ha explicado una determinada crítica de la filosofía scheleriana. Distingue el espíritu inmanente y el espíritu trascendente. Lo que Scheler llama vida, es denominado por Virasoro "espíritu inmanente" (197). El espíritu inmanente es "el espíritu concreto y activo, que organiza y dinamiza aquellas formas muertas; el espíritu no ya considerado como opuesto a la vida sino como inmanente a ella" (198). "Postulada la vida como un impulso ciego, toda posibilidad de acceso al mundo de las ideas, deviene en absoluto inexplicable, desde que si la vida fuera por su naturaleza tan ciega como Max Scheler se complace en afirmar, también lo deberá ser para las esencias y valores espirituales, y no se comprende entonces cómo ella podría sentirse determinada a realizarse de acuerdo con aquellos valores y esencias de los que por hipótesis no podría tener nunca notificación alguna. Es indispensable reconocer entonces en la vida una immanencia espiritual, y consecuentemente, en el espíritu que es su substancia subyacente una fuerza de autorrealización autónoma. La realización de lo espiritual no representa para la vida una autonegación de su propia esencia, sino la afirmación profunda de su esencialidad última. No la represión de sus instintos, sino su potencialización absoluta, potenciación realizada mediante una certera jerarquización de los mismos, subordinando y haciendo servir las formas inferiores del vivir a las formas biológicamente superiores. Tan instinto esencial a la vida es el que lleva al puro conocimiento de las ideas, como el que se propone como objetivo la perpetuación de la especie, o la afirmación de un poderío material sobre la naturaleza. Aunque aquél debe considerarse más elevado, y en su consecuencia, la vida que ha adquirido por su mediación consciencia de sus altos fines, debe estructurarse y coordinarse de tal manera que sus instintos inferiores se sientan constreñidos a colaborar en la

---

(197) Cfr. VIRASORO, *La Lógica de Hegel*, pág. 154.

(198) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 156, advierte el profesor Virasoro que la subordinación del espíritu a la vida, en Scheler, responde a una interpretación abstractista del espíritu, -cfr. VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 155-

realización de sus instintos superiores, y no a contradecirlos'' (190).

Si bien es muy exacta esta distinción del espíritu inmanente y el espíritu trascendente, podría hacerse en torno a ella esta leve observación crítica: habría en esa distinción una suspensión de toda consideración de la unidad y división del espíritu y la vida en la existencia, y una ampliación de la esfera del espíritu, ampliación que no es, desde luego, errónea (200).

La unidad y división del espíritu y la vida se expresa también en la unidad y división de la objetividad y la subjetividad y en la unidad y división de los valores y la existencia. Hay también en este problema de la unidad y división de lo objetivo y lo subjetivo dos actitudes teóricas: la dialéctica y la metafísica. Esta, establece una pugna irreductible y mecánica entre la objetividad y la subjetividad, entre el valor y la existencia. La metafísica se expresa en una lucha absolutista de la escuela axiologista y la escuela existencialista. Para la teoría que afirma incondicionadamente lo existencialista, la existencia es una expresión del sentido histórico del hombre y un conjunto de impulsos y tendencias alógicos y avalorativos. Contrariamente, para la concepción axiologista la existencia no posee ninguna significación histórica y está inmersa en un mundo de sentidos intemporales y sujeta a ellos (201). La afirmación de lo puramente existencial sería una eliminación de la significación espiritual de la existencia, y de las esencias

---

(190) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 156.

(200) Cfr. lo que se dirá posteriormente en torno a la distinción entre espíritu objetivo y espíritu subjetivo, y la teoría de la comprensión. Esta es el modo cognoscitivo de las realidades espirituales. La comprensión como acto del espíritu supone la totalidad cultural.

(201) Una expresión de la escuela axiológica es lo que denomina exactamente Ortega y Gasset "beatería de la cultura", -cfr. ORTEGA y GASSET, *Ensimismamiento y alteración*, págs. 41 y 42, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939. Respecto a la imposibilidad ontológica de separar el hombre y la cultura, cfr. MEDINA ECHAVARRÍA, *Sociología: teoría y técnica*, págs. 53 y sigtes., Fondo de Cultura Económica, México, 1941.



valorativas materiales de la conducta humana. En tal virtud, la dialéctica existencial supera la “irreductible escisión” entre la escuela axiológica y la escuela existencialista (202). Hay en la existencia una unidad de la objetividad y la subjetividad, a través de la unidad de lo axiológico y lo propiamente existencialista. Virasoro escribe: “El valor es siempre una creación, consciente o involuntaria, del yo (en cuanto existencia). Aparece por eso, siempre, con respecto a esta existencia, como valor objetivo” (203). Toda objetividad es creación de una determinada subjetividad: “Toda objetividad entonces es creación de la subjetividad, y por ende también todo valor (que es un modo de objetividad)” (204). La unidad de la objetividad y la subjetividad se realiza en el seno de la libertad: “Esta conciliación se ejercita en el seno de la libertad, que constituye al mismo tiempo la oculta entraña del yo, y el valor absoluto a cuya realización deberán subordinarse jerárquicamente todos los demás valores intermedios” (205). Hay una estructura dialéctica de la libertad, es decir, un proceso de autoobjetivación de la libertad. Virasoro escribe: “Pero la existencia debe, según hemos visto, para potenciar su libertad, objetivarse, proyectar su substancia ideal, en función de los valores mediante los cuales ha de ir allegándose a la realización de su absoluto fin: la libertad” (206). El proceso de autoobjetivación de la libertad es un “proceso de exteriorización que es al mismo tiempo proceso de interiorización y profundización en sus ocultas vertientes, en su inmanente substancialidad” (207). “La libertad entonces determina y crea los valores; pero a su vez los valores, en cuanto ideales, determinan el movimiento de la libertad, que debe asimilárselos y asumir-

---

(202) Cfr. VIRASORO, *La libertad, la existencia y el ser*, pág. 123.

(203 - 204) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 123. “El hombre, advierte Recaséns Siches, es la única realidad a través de la cual la normatividad de los valores puede transformarse en una fuerza real”, *Vida humana, Sociedad y Derecho*, pág. 151, México, 1939.

(205 - 206) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 125.

(207) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 126.

los como la substancia interior de su proceso de autodesenvolvimiento” (208).

La relación que media entre la libertad y los valores y la unidad y división de la objetividad y la subjetividad se vincula evidentemente a la unidad y división de la vida y el espíritu. La existencia tiene una significación espiritual. Dicha significación se expresa en la objetividad de la vida misma. La objetividad es el espíritu. Es la evasión al mundo de las significaciones. Así se rechaza nuevamente la pugna o la oposición scheleriana entre la vida y el espíritu. Hay una unidad y división de la objetividad y la subjetividad y una unidad y división de la vida y el espíritu.

La posición ya adoptada ante el problema de las vinculaciones entre lo axiológico y lo propiamente existencialista, entre la objetividad y la subjetividad lleva implícita una actitud idéntica ante el de las relaciones entre la libertad y la razón. Para una comprensión de tales relaciones se han asumido dos posiciones: o se subordina la razón a la libertad, o ésta a aquélla. La afirmación de la razón sería la eliminación de lo que es esencial a la existencia. Mas, una concepción absolutista de la libertad sería una extinción de la significación espiritual de la existencia. Hay una unidad y división de la libertad y la razón. Aquélla no es incondicionada. Está unida a la necesidad (209).

Al parecer, el profesor Virasoro ha adoptado una posición diversa ante el problema de las vinculaciones entre la libertad y la razón. Para el eminente autor, la razón es un momento del proceso evolutivo de la libertad: “. . . la razón debe reconocerse como el resultado final de un proceso evolutivo de la libertad realizado en una de sus dos fundamentales direcciones” (210). La razón está unida al momento unificante de la libertad: “. . . actividad dialéctica sintetizante, realizadora de

---

(208) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 152.

(209) La libertad no es absoluta, ni incondicionada.

(210) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 172.

la unidad al través de la multiplicidad y de la identidad del todo en función de la diversidad de sus partes'' (211). Se explicó anteriormente, siguiendo las teorías del profesor Virasoro, que hay una coincidencia de la dispersión y de la unidad en la libertad. Es posible, aún aceptando las concepciones fundamentales de Virasoro, definir una distinta aprehensión de la estructura dialéctica de la libertad. Estimo que no debe establecerse ningún vínculo entre lo unificante de la libertad y la razón. Hay un determinado contenido material, llamémoslo así, del proceso unificante de la libertad que impediría identificarlo con la razón. La unidad y la multiplicidad en la libertad es una materia del mismo movimiento contradictorio de la existencia en su proceso de realización. La multiplicidad sería el „estar fuera de sí'' de la existencia. La multiplicidad sería la pura trascendencia. Mas hay una ulterior regresión de la multiplicidad a la unidad, un tránsito de la trascendencia a la inmanencia. Del mundo, abierto ante la existencia, volvemos a la intimidad de la inmanencia. Hay un primer momento de la libertad: ir hacia el mundo, creándolo (212). En él hay una evidente vinculación entre la libertad y la trascendencia, la multiplicidad (el mundo es lo múltiple) y la trascendencia. Posteriormente, hay un regreso del mundo y de la trascendencia a la intimidad de la existencia, a la interioridad de la desnuda inmanencia. Tal es el segundo momento de la estructura dialéctica de la libertad. Mas aun cuando se opongán así dos momentos diversos, debe advertirse que ambos coexisten y se realizan simultáneamente. La existencia es una unidad y división de la inmanencia y la trascendencia. La razón no es el segundo momento de la libertad, es decir, lo unificante de la libertad. Hay una autonomía de la razón ante la libertad.

---

(211) VIRASORO, *ob. cit.*, pág. 172.

(212) La creación del mundo no es absoluta. Hay una unidad y división de la libertad y la necesidad.

Descriptos así los modos de la existencia, primer capítulo de la dialéctica existencial, se puede iniciar la elucidación del segundo gran problema de la dialéctica de la existencia: la teoría del conocimiento social. Son necesarias unas previas explicaciones. Dos son las esferas fundamentales: la naturaleza y la sociedad. Aquélla es un conjunto de realidades físicas, ubicadas en el tiempo y en el espacio, que sufren un constante proceso de modificación. Hay una inmanencia naturalista: cada realidad material encierra internamente los supuestos de sus propias variaciones. Sólo es posible una intelección dialéctica de aquel proceso de incesantes transformaciones <sup>(213)</sup>. La naturaleza es la generalidad: “La realidad, advierte Rickert, se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular” <sup>(214)</sup>. “Naturaleza, afirma en otro lugar, es la realidad total, concebida por modo generalizador e indiferente a los valores” <sup>(215)</sup>. Spengler escribe: “La historia tiene el carácter del hecho singular; la naturaleza, el de la constante posibilidad” <sup>(216)</sup>.

La naturaleza es una realidad exterior y autónoma, independiente, respecto al hombre. Las decisiones y las acciones humanas son impotentes ante el férreo transcurrir del mundo de las realidades naturales. El hombre no podría, por ejemplo, modificar a voluntad el contenido de su vida orgánica. Así la naturaleza carece de toda significación axiológica. Leamos a Recaséns Siches: “El mundo de la naturaleza física inorgánica está constituido por las series de fenómenos encañados por nexos fatales de causalidad, ciegos o indiferentes a todo punto de vista de valor, ignorantes de toda estimativa, carentes de todo sentido; pues los fenómenos de la naturaleza

---

<sup>(213)</sup> Cfr. el capítulo destinado a la dialéctica de la naturaleza.

<sup>(214)</sup> RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 59, Espasa Calpe, Madrid, 1922.

<sup>(215)</sup> RICKERT, *ob. cit.*, pág. 103.

<sup>(216)</sup> SPENGLER, *Decadencia de Occidente*, tomo I, pág. 240, Espasa Calpe, Madrid, 1934, cuarta edición, traducción de García Morente.

física se explican exhaustivamente en la medida en que conseguimos insertarlos correctamente en una cadena de causalidad'' (217). La universalidad, la inmutabilidad y la inhistoricidad son las características esenciales del mundo de las realidades naturales (218). El hombre es también naturaleza.

Es diverso el contenido de la esfera de la experiencia social. Recordemos algunas de las anteriores explicaciones. La existencia es un estar en el mundo. La existencia crea el mundo. En esa creación y al hacerla, se realizan y se desarrollan determinadas realidades sociales. La creación del mundo supone así la vida social del hombre (219). La decisión es de la esencia del Dasein. El estar en el mundo es la trascendencia, porque es un estar en el mundo trascendiéndolo. La trascendencia es inconcebible sin la decisión. La realización de las incesantes decisiones humanas es la formación de las correspondientes realidades sociales. La existencia es incomprensible sin la esfera de los hechos sociales. La existencia se desarrolla en un mundo variado y variable de realidades sociales. La peculiaridad de las decisiones y de la misma vida humana explica la significación individualizada que distingue a los hechos sociales. Por eso, la experiencia social es una experiencia individual. Jamás puede ser una experiencia general. Las notas esenciales de la experiencia social es la de los hechos individuales, mutables e históricos. Aquellas notas se contraponen a las características de la experiencia natural. Así se definen los contenidos contradictorios de la naturaleza y la sociedad (220).

---

(217) RECASÉNS SICHES, *ob. cit.*, pág. 7. Como Recaséns vincula la naturaleza a la causalidad, no estaría fuera de lugar recordar que la interpretación y aprehensión causalistas de las transformaciones de las realidades naturales representan una posición metafísica y por ende, antidialéctica.

(218) Esas tres características deben ser relativizadas, como es obvio. Las realidades naturales tienen su historia y son mudables. La teoría de la evolución lo demuestra.

(219) La existencia es una unidad y división del hombre y el mundo.

(220) Debe advertirse que como es bien sabido, lo individual no está contrapuesto a lo científico. Hay una ciencia de lo individual, como también hay una ciencia de lo general.

La dialéctica de la existencia descubre o crea una gnoseología de lo social. Definir una teoría del conocimiento de la realidad social es una imperiosa necesidad teórica (221). La gnoseología de lo social supone una previa exploración del contenido de la totalidad cultural, supuesto del hecho concreto del conocimiento social. La acción humana es la realización de la correspondiente decisión. La vida es decisión constante: "La vida, declara Recaséns Siches, radica en la decisión mía" (222). Toda decisión ha de justificarse. Ontológicamente no es concebible una decisión sin una justificación conexas de la misma. Los fines a los cuales tiendan las acciones han de ser fines valiosos. En ello reside la justificación de las decisiones humanas. "En suma, dice Recaséns, para decidir es preciso elegir, para elegir es necesario preferir y para preferir es ineludible que sepamos estimar o valorar" (223). Las vivencias valorativas son la justificación de las varias acciones y decisiones humanas. En ellas se expresa las significaciones axiológicas de las acciones humanas. En el conjunto de las vivencias valorativas que justifican las acciones humanas hay una vivencia fundamental que corresponde al valor igualmente fundamental. Toda vida humana encierra la vivencia de un valor fundamental. Es dicho valor el que fija la conexión de sentido entre las múltiples acciones y decisiones que realiza todo hombre. Dentro del valor fundamental y la vivencia del mismo las varias acciones humanas adquieren una significación unitaria, poseen un mismo sentido que las une en una totalidad, estableciendo entre ellas una peculiar conexión de sentido. La vivencia del valor fundamental es la condición de

---

(221) Para una diferenciación de lo social y lo jurídico, cfr. NIETO ARTEA, *La lógica jurídica y la reflexión trascendental*, capítulo VI, publicado en el número 14 de "UNIVERSIDAD". Sería necesario una mayor aclaración del contenido de ese capítulo. Además, la dialéctica existencial es la filosofía de lo social. Suministra, por ende, a la ciencia sociológica una determinada definición de lo social. Cfr. nota marginal (105), del presente trabajo.

(222) RECASÉNS SICHES, *ob. cit.*, pág. 28.

(223) RECASÉNS SICHES, *ob. cit.*, pág. 30.

la unidad que forman las acciones humanas. Esa unidad está obviamente vinculada a la conexión de sentido cuyo supuesto es esa misma vivencia del valor fundamental. La unidad de las acciones humanas, así condicionada por la vivencia del valor fundamental, es a su turno, el supuesto de la concepción del mundo, implícita en toda decisión y acción humanas. Se dijo ya que toda decisión debe justificarse. La vivencia valorativa es la condición de la justificación de las acciones humanas. Es también una interpretación del sentido de la vida y el mundo (224). Justamente la concepción del mundo es una interpretación del sentido del mundo y la vida (235). La existencia es un estar en el mundo. La existencia es trascender. La trascendencia es la decisión, porque la decisión es la creación del mundo. Fluye una obvia conclusión: toda existencia concreta e individual tiene una cualquiera concepción del mundo. La ontología de la existencia nos indica esa conexión esencial entre la existencia y la concepción del mundo. Es lo que ha advertido Carlos Astrada: "Concepción del mundo es la actitud que la existencia humana desde su fundamento mismo trae y merced a la cual ella es sabe colocada ante las cosas en su totalidad" (226). "El modo esencial de mantenerse en la trascendencia, o sea en el juego dinámico y sutil en que el

---

(224) "Cualquier decisión real... implica un juicio sobre el bien y el mal, sobre el sentido de la vida y del espíritu", -MANNHEIM, *Ideología y Utopía*, pág. 17, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, traducción de Salvador Echavarría. "Sin conceptos valorativos, sin un mínimo le sentido del fin perseguido, nada podemos hacer en la esfera social o en la psíquica", -MANNHEIM, *ob. cit.*, pág. 18.

(225) "La concepción del universo es la respuesta a la cuestión del sentido del universo", -MÜLLER, *Introducción a la filosofía*, pág. 274, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, traducción de José Gaos, 1937.

(226) ASTRADA, *El juego metafísico*, pág. 42., Buenos Aires, Librería El Ateneo, 1942.

(227) ASTRADA, *ob. cit.*, pág. 45. "El filósofo en tanto existe. Existir es, para él, filosofar", -pág. 45. "La convicción tiene el carácter de un impulso ontológico de la existencia humana; es una fuerza, un ímpetu que actúa consciente o inconscientemente en el ente humano", -página 42-.

(228) ASTRADA, *ob. cit.*, pág. 45.

(229) ASTRADA, *ob. cit.*, pág. 47.

ente humano está puesto, es precisamente la concepción del mundo" (227). "Al ponerse de manifiesto la falta de asidero, nace, para el ente existente, la sospecha de que hay posible sostén, pero como posición, como actitud. En este sentido, la concepción del mundo, como posición, es el supuesto de la filosofía" (228). "La existencia humana no tiene una concepción del mundo, sino que ella misma es ya concepción del mundo" (229).

La explicada vinculación esencial entre la existencia y la concepción del mundo plantea tres problemas, esbozados adecuadamente por Martín Heidegger: "1º Cómo la esencia del Dasein implica necesariamente, en tanto que "estar-en-el-mundo", cierta "Weltanschauung"? 2º Encarada con mira a la trascendencia, cómo la esencia de la "Weltanschauung" debe en general definirse y cómo ser fundamentada en su posibilidad interna? 3º Qué relación, según su carácter trascendental, mantiene la "Weltanschauung" con la Filosofía" (230).

La unidad formada por las acciones y decisiones humanas dentro de la vivencia, del valor fundamental aclara la relación que existe entre la decisión y la concepción del mundo. Siendo la concepción del mundo lo unitario, y formando las acciones y decisiones humanas una unidad, condicionada ella por la vivencia del valor fundamental, se evidencia en esa forma la vinculación ontológica que hay entre la decisión y la concepción del mundo. Hay dos unidades: la de las acciones y decisiones y la de la concepción del mundo. Entre ellas hay una mutua y recíproca implicación. Se realizan simultáneamente. No es posible aclarar cuál de ellas existe antes que la

---

(230) HEIDEGGER, estudio citado, pág. 26. nota (1). En cuanto al tercer problema enunciado por Heidegger, debe observarse que la filosofía es una aprehensión formal de la posibilidad de las concepciones del mundo. El filósofo como hombre, tiene una concepción del mundo, pero como filósofo no debe poseer ninguna concepción del mundo, sino comprenderlas a todas.

Se encuentren teorías muy afines a las explicadas en este ensayo, en el espléndido trabajo del profesor SÁNCHEZ REULET, *Kaiz y destino de la Filosofía*.



otra. La búsqueda de la precedencia cronológica sería un problema inútil y además, en él se expresaría una posición muy inexacta.

La unidad de las acciones y decisiones dentro de la vivencia del valor fundamental nos explican la formación de la totalidad cultural. En efecto, la unidad de las acciones y decisiones humanas, condicionada por la vivencia del correspondiente valor fundamental, unidad que es el supuesto de la adopción de una determinada concepción del mundo, conduce a la formación de una totalidad cultural, es decir, a la integración de todas las acciones y decisiones dentro de unas análogas significaciones valorativas, implícitas en la vivencia del valor fundamental. La unidad formada por las acciones y decisiones es una totalidad cultural porque está encajada e insertada en la vivencia de un valor fundamental. Nuevamente surge la relación entre esa vivencia y la unidad de sentido, a través de la respectiva concepción del mundo. Como la cultura es la esfera de los valores, cabe denominar cultural a la totalidad integrada por las acciones y decisiones humanas, porque esa unidad está condicionada por la vivencia de un valor fundamental.

La totalidad cultural es una totalidad abierta porque en ella han de insertarse todas las acciones y decisiones y sus especiales significaciones valorativas. Así la totalidad cultural es una multiplicidad dentro de la unidad, una multiplicidad de acciones y decisiones que se integran en una superior unidad. La totalidad cultural es una estructura<sup>(231)</sup>. En la totalidad cultural se expresa la unidad y división de los contrarios. Ella permite o condiciona una variabilidad permanente de las realidades culturales que la forman. Ya se advirtió que es una totalidad abierta. Así la totalidad cultural es una totalidad histórica, fluyente, dinámica, creadora. El mundo de lo histórico es la esfera de los hechos individuales

---

(231) Para la teoría dialéctica de la totalidad, cfr. el capítulo destinado a la dialéctica pura.

y concretos. Lo histórico es así lo dinámico. La integración de las acciones y decisiones humanas y de las peculiares significaciones valorativas que las distinguen, dentro de la totalidad cultural, es una integración que supera toda unión mecánica y exterior. La totalidad cultural rechaza toda unión puramente mecánica de las acciones y decisiones humanas. En la unidad de las parciales significaciones axiológicas de las acciones y decisiones hay una inasible trascendencia: la formación de una unidad superior que trasciende esas significaciones. La totalidad cultural es la trascendencia y es una estructura <sup>(232)</sup>.

La totalidad cultural aclara el problema del conocimiento social. Ella crea el mundo histórico de las individuales y concretas existencias. El hombre es un ente histórico. Se encuentra en la historia y vive en ella. La realización de las decisiones humanas suscita la formación de las correspondientes realidades sociales. El hombre vive así en la sociedad. La historia y la sociedad son las dimensiones de este ente variable y contradictorio que se llama hombre. Creadas las realidades sociales en virtud de la realización de las decisiones y acciones, se forman dos objetividades: la totalidad cultural y el mundo histórico, mas la primera existe dentro del segundo. No se podrían oponer la totalidad cultural y el fluir incesante de la dinámica vida histórica. Pero aun cuando el mundo histórico y la totalidad cultural sean dos objetividades, no se pueden oponer a la subjetividad de las concretas e individuales existencias. La totalidad cultural y la historia existen en el hombre. Hay una unidad y división de la objetividad y la subjetividad. La existencia es una unidad creadora de objetividad y subjetividad. La historia y la sociedad son una coexistencia de las decisiones variables y contradictorias y de los productos inertes y las significaciones intemporales. La

---

<sup>(232)</sup> En cuanto a la teoría de la estructura, cfr. SPRANGER, *Las ciencias del espíritu y la escuela*, págs. 45 y sigtes., Editorial Losada, Buenos Aires, 1942. Respecto a la psicología estructural, cfr. SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil*, págs. 27 y sigtes., traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929.

historia no es lo puramente temporal. Hay en ella una evasión a lo inmodificable, a lo que tiene un acento de invariabilidad e intemporalidad.

El mundo histórico es la condición del conocimiento social. Se forma dentro de una determinada totalidad cultural. No pueden oponerse, según lo aseverado anteriormente, el mundo histórico y la totalidad cultural. Esta es también el supuesto del conocimiento social. La unitaria significación valorativa de las acciones y decisiones humanas, condicionada por la vivencia de un valor fundamental, y la integración de los parciales sentidos axiológicos de dichas acciones y decisiones en una unidad superior, son el supuesto del conocimiento, porque éste es una interpretación del sentido de la vida y el mundo, y aquella unitaria significación y la mencionada integración llevan implícita una determinada interpretación del sentido del mundo y de la vida. El conocimiento social es un sector de una plena e integral interpretación del sentido del mundo y de la vida. Se ha explicado ya la relación entre la totalidad cultural y la concepción del mundo. Esta relación puede expresarse así: toda totalidad cultural encierra dentro de sí una determinada concepción del mundo. La vinculación que existe entre la totalidad cultural y la concepción del mundo y el conocimiento se puede sintetizar en la siguiente afirmación: se conoce aquéllo que dentro de las respectivas totalidad cultural y concepción del mundo ha de conocerse forzosamente, o se vive aquella concepción del mundo que dentro de la correspondiente totalidad cultural ha de vivirse necesariamente<sup>(233)</sup>. Así se responde a la pregunta: ¿Cómo es posible el conocimiento social?. Las teorías de Hans Freyer son una con-

---

(233) Freyer ha acuñado una fórmula muy distinta para explicar la formación del conocimiento social: se conoce aquéllo que se quiere conocer. Se afirma, la irracionalidad y la subjetividad del conocimiento social. El supuesto lógico y gnoseológico de ambas, en sentir de Freyer, es la identidad del objeto y el sujeto en el conocimiento social. Cfr. sobre las teorías de FREYER, *Poviña, La Sociología como ciencia de realidad, -Determinación de su concepto en Freyer-, Córdoba, 1939, Imprenta de la Universidad y Una nueva lógica de la Sociología, Córdoba, 1939, Imprenta de la Universidad.*

testación de dicha interrogación. Pero Freyer defiende un total irracionalismo y voluntarismo que disuelve toda posible aprehensión conceptual de la objetividad que distingue a los conocimientos sociales que posean determinado contenido. La los productos inertes y las significaciones intemporales. La historia no es lo puramente temporal. Hay en ella una evatotalidad cultural y la concepción del mundo son las condiciones de la posibilidad del conocimiento social. Se puede obtener dentro de esa dirección teórica una concepción exacta de la relación entre la existencia y el conocimiento social, a través de la totalidad cultural y la concepción del mundo.

La explicada vinculación entre la totalidad cultural y la concepción del mundo y el conocimiento suscita un diverso planteamiento del problema de la comprensión. De las consideraciones siguientes fluirá una modificación de la teoría de la comprensión.

La comprensión es el modo cognoscitivo de las realidades espirituales (234). A fines del siglo pasado la meditación filosófica hizo dos descubrimientos paralelos: el de la esfera de la cultura y el del especial modo cognoscitivo de las realidades ubicadas en el mundo de la cultura. Se abandona la naturalización positivista de las realidades sociales. La filosofía de la cultura y del espíritu suministraron las razones que justificaron ese abandono. Ante la intelección, modo cognoscitivo de la experiencia natural, y el único que había conocido la filosofía positivista, se afirma la comprensión, es decir, el modo de la aprehensión y el conocimiento de la nueva esfera de las realidades espirituales. "Llamamos, dice Spranger, al acto de ver la conexión internamente necesaria y llena de sentido, y por lo tanto la unidad estructural de los productos espirituales de la vida, comprensión" (235). La comprensión

---

(234) Dilthey fué el definicidor inicial de la teoría de la comprensión, -cfr. ROMERO y PUCCIARELLI, *Lógica*, 3ª edición, págs. 214 y sigtes.-. Además, PUCCIARELLI, *La Psicología de Dilthey*, en "Centro de Estudios Filosóficos", La Plata, 1938.

(235) SPRANGER, *Las ciencias del espíritu y la escuela*, pág. 69.

es “la interpretación de los fenómenos espirituales por reducción a enlaces llenos de sentido; esto es, a conexiones determinadas valorativamente” (236). “...comprender quiere decir, aprehender el sentido de complejos espirituales... Sólo comprendemos las cosas que tienen sentido” (237). El comprender “reposa en formas categoriales, en nexos de sentido, que el pensamiento imprime al material empírico de las vivencias íntimas, y mediante los cuales hace surgir del caos de los múltiples estados y procesos. órdenes y complejos en el alma que se trata de comprender” (238). “Comprender es, pues, por lo menos, revivir en formas categoriales” (239). ¿Qué es el tener sentido, el peculiar sentido de determinadas realidades, el cual es aprehendido en el acto de la comprensión?. “...tiene sentido, advierte también Spranger, lo que está incorporado a un conjunto de valor, como miembro constitutivo” (240). “...es menester que haya direcciones de sentido universales y eternas, para que puedan comprenderse las distintas manifestaciones temporales de los complejos de sentido” (241).

Una mayor aclaración del contenido del acto de comprender supone la distinción ya clásica establecida entre el espíritu objetivo y el espíritu subjetivo. “El espíritu objetivo, declara Spranger, es una estructura supraindividual, un complejo supraindividual de sentido y de acción. Sólo existe en cuanto es vivido y representado por individuos vivos. Pero es anterior a cada uno de los individuos y representa para cada uno un nexo previamente dado de condiciones vitales y de factores directivos” (242). “...el medio condicionante no es meramente naturaleza; para un ser espiritual es también siempre espíritu objetivo” (243). El espíritu objetivo vive en el espíritu

---

(236) SPRANGER, *ob. cit.*, págs. 69 y 70.

(237) SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil*, pág. 21.

(238 - 239) SPRANGER, *ob. cit.*, pág. 25.

(240) SPRANGER, *ob. cit.*, pág. 22.

(241) SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil*, pág. 36.

(242) SPRANGER, *ob. cit.*, pág. 32.

(243) SPRANGER, *ob. cit.*, pág. 48.

subjetivo: "...es siempre en el individuo humano viviente en quien vive el sentido de la cultura supraindividual y quien le fuerza a adoptar forma" (244). Mas "el alma individual está sumida desde un principio en el espíritu objetivo" (245). En otras palabras, es imposible oponer mecánica y externamente el espíritu objetivo al subjetivo. Hay una unidad y división del espíritu objetivo y el espíritu subjetivo. Unidad y división de los contrarios.

Tal es la teoría de la comprensión, definida y aclarada por Spranger. La concepción de la vinculación que media entre la totalidad cultural y la concepción del mundo y el conocimiento produce un nuevo planteamiento del problema de la comprensión. La conexión o unidad de sentido apprehendida en la comprensión responde a una unitaria totalidad cultural. En la teoría de la comprensión, tal como la ha explicado Spranger, el acto de comprender tiene una significación individualizada. Si se acepta la existencia misma de la totalidad cultural, la comprensión no podría considerarse un acto individual ni individualizado. Sería la inserción de un acto del espíritu en una compleja y estructural totalidad cultural. El acto del comprender se ubica en una totalidad abierta, la cual lleva implícita una variabilidad permanente de las realidades que la integran. Dicho acto trasciende la pura e individual comprensión de una concreta realidad. Hay dos trascendencias: la de la significación axiológica de las individuales decisiones y acciones humanas y la del sentido mismo del acto de comprender (246). La comprensión es comprensión de una totalidad cultural y no de una simple e individual conexión de sentido. Esta sólo es tal por su inserción en una integral totalidad cultural. La condición ontológica de la comprensión es

---

(244) SPRANGER, *Las ciencias del espíritu y la escuela*, pág. 56.

(245) SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil*, pág. 31.

(246) "Los complejos de sentido, desde los cuales se comprende, han de ser siempre superiores, las estructuras espirituales teleológicas han de ser siempre trascendentes, para que se perciba la inclusión de la estructura individual en complejos espirituales de naturaleza supra individual", SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil*, pág. 29.

la totalidad cultural. Spranger ha advertido que “lo que se acepta en la comprensión es una tercera cosa, un acoplamiento de sujeto y objeto, una síntesis de las configuraciones vitales” (247). “. . . se origina en el comprender una tercera cosa que, superando el simple sujeto y el objeto puro, constituye el medio espiritual de la poca correspondiente: una historia elevada a nueva actualidad” (248). Pero la tercera cosa que se origina en la comprensión, o más correctamente, que se aprehende en la comprensión es la totalidad cultural, es decir una integral significación valorativa dentro de la cual se insertan o se colocan los parciales sentidos axiológicos de las acciones y decisiones y de los productos de las mismas. Sin la totalidad cultural el acto de comprender sería inconcebible.

Además, la comprensión es un acto del espíritu. Este produce la totalidad cultural, la cual está unida al espíritu. La totalidad cultural es el supuesto ontológico de la comprensión. Así el espíritu permanece siempre en un constante estado de comprensión. Su vida es la comprensión. La comprensión es, por ende, un acto del espíritu y no propiamente un modo cognoscitivo de la realidad espiritual. Al afirmar que es un acto del espíritu se quiere significar que no responde a una presunta actividad cognoscitiva del espíritu, contingente y variable en su realización sino que es un acto consubstancial al espíritu. El espíritu está siempre en trance de comprender. Se explica así el contenido histórico del acto de comprender, es decir, la significación histórica que él posee. Spranger escribe: “. . . en las ciencias del espíritu, el espíritu históricamente condicionado es el que se conoce a sí mismo” (249). “. . . toda vida espiritual objetiva está representada por la sociedad y es un producto histórico de sus destinos” (250). “Todos nosotros vivimos, no en el espíritu en general, sino en una determinada fase histórica del espíritu y en una determinada for-

---

(247) SPRANGER, *Las ciencias del espíritu y la escuela*, pág. 72.

(248) SPRANGER, *ob. cit.*, pág. 75.

(249) SPRANGER, *ob. cit.*, pág. 72.

(250) SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil*, pág. 34.

ma nacional'' (251). La totalidad cultural proporciona una mayor evidencia de la vinculación entre historia y espíritu en el acto de comprender. La totalidad cultural es un ente histórico. Cumple una determinada funcionalidad en la vida histórica. La totalidad cultural, una totalidad abierta, disfruta de una creadora potencialidad, la cual se realiza en la historia. En la totalidad cultural han de insertarse todas las parciales significaciones valorativas de las acciones y decisiones humanas y de los productos de las mismas. En ello reside la potencialidad de la totalidad cultural. Es creadora y dinámica. La totalidad cultural condiciona la realización histórica de la concepción del mundo en ella implícita. Toda concepción del mundo debe realizarse, es decir, configurar la vida social del hombre y descubrir los conocimientos que ella misma encierre. En esa realización histórica de la correspondiente concepción del mundo se encuentra una nueva expresión de la potencialidad y virtualidad creadoras de la totalidad cultural (252).

Toda concepción del mundo encierra virtualmente un conjunto orgánico y sistemático de conocimientos y una determinada regulación de la vida social del hombre. La concepción del mundo suministra o ha de suministrar una respuesta para todos los interrogantes que inquietan al entendimiento y a la razón. La concepción del mundo es imperialista, goza de una expansión ilimitada (253). El desarrollo o realización de la concepción del mundo es la formación de los conocimientos en ella comprendidos virtualmente. La concepción del mundo disfruta de una immanencia: la immanencia de su propia realización. Tiene una interna y creadora forzosidad. Son de dos

---

(251) SPRANGER, *ob. cit.*, pág. 48.

(252) En cada cultura son posibles varias concepciones del mundo.

(253) SAMPAY, dice: "...las cosmovisiones... en la incondicionalidad de su verdad, son potencialmente imperialistas", *La crisis del Estado de Derecho liberal-burgués*, pág. 34, Biblioteca del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social, Editorial Losada, Buenos Aires, 1942-. Las concepciones del mundo "no son puntos de vista que se toleran los unos al lado de los otros, sino orbes mentales concretos que se excluyen en la incondicionalidad de su verdad", SAMPAY, *ob. cit.*, pág. 275.



clases o categorías los conocimientos encerrados en la concepción del mundo: los naturales y los sociales. Tienen entre sí estas dos categorías una identidad fundamental: están vinculados en la misma forma con la concepción del mundo. Hay una posición común y corrientemente adoptada ante este problema. En ella se establece una diferenciación irreductible entre los conocimientos naturales y los sociales. Los primeros gozarían de una evidente objetividad, mientras los segundos serían totalmente subjetivos e irracionales. La objetividad de los conocimientos naturales indicaría que entre ellos y la experiencia natural hay una perfecta adecuación, la cual no podría existir en los conocimientos sociales. La esfera de los conocimientos naturales sería una esfera libre de los intereses tiránicos y propósitos extrañamente subjetivos del sujeto aprehensor. Como la experiencia natural sería una realidad exterior el sujeto, habría en el conocimiento natural una obvia adecuación entre el objeto y el sujeto, adecuación que no se podría dar en el conocimiento social. En éste hay una vinculación evidente entre el sujeto y sus intereses sociales y además, hay una identificación entre el sujeto y el objeto —Freyer—. Por consiguiente, el conocimiento social es un conocimiento subjetivo e irracional. Así, se dice, es posible una pugna constante en torno a las teorías sociales, lucha que no podría darse permanentemente o con los mismos caracteres en la esfera de los conocimientos naturales.

La explicada actitud teórica es equivocada. La vinculación idéntica que media entre la concepción del mundo y los conocimientos naturales y los sociales establece también otra identidad entre ellos respecto a la objetividad o subjetividad que pueda distinguirlos o deba distinguirlos. No se podría oponer la objetividad inmutable del conocimiento natural a la subjetividad variable del conocimiento social. Esta distinción no responde a una aprehensión exacta del problema <sup>(234)</sup>.

---

<sup>(234)</sup> En un sentido parejo, cfr. ENGELS, *Anti-Dühring*, págs. 80 y sigtes.

Las consideraciones anteriores no intentan ser una elucidación del problema de la verdad. Tan sólo quieren explicar la vinculación que hay entre todos los conocimientos y la concepción del mundo <sup>(255)</sup>, dentro de la correspondiente totalidad cultural.

Tales la teoría del conocimiento social que podría ser definida dentro de una dialéctica de la existencia. Es una gnoseología dialéctica porque se inicia con la descripción del contenido de la totalidad cultural, una totalidad abierta y dinámica, sólo comprensible dialécticamente. Es la totalidad cultural el supuesto de la concepción del mundo y ambas son las condiciones de los conocimientos naturales y sociales. Esta teoría del conocimiento social tiene un sentido general: responde a una gnoseología integral. Con ella se podría adicionar el contenido de la teoría del conocimiento natural implícita en la dialéctica de la naturaleza. No hay, ni podría haber dos epistemologías diversas: la del conocimiento natural y la del conocimiento social. Hay una sola e integral gnoseología. Pero incumbe a la dialéctica existencial describir el contenido de la gnoseología social.

EDUARDO NIETO ARTETA

---

<sup>(255)</sup> La Analítica existencial de Heidegger ha afirmado una determinada relación entre la existencia y la verdad o el "fundamento". Pero la Analítica existencial ha desembocado en un idealismo existencial. Sobre él nada se podría decir en este lugar.