

EL DERECHO COMO OBJETO CULTURAL

Aporte para una perspectiva fenomenológico-existencial sobre la cultura y el derecho en ella.

Tesis doctoral presentada a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires en 1950.

SUMARIO: Introducción. — Capítulo Iº: Naturaleza y Cultura. § 1º Espíritu o Cultura en oposición a Naturaleza. Ciencias del espíritu y ciencias naturales. § 2º La Cultura. Los objetos culturales. § 3º La Naturaleza. Los objetos naturales. § 4º Primera aproximación heideggeriana y perspectiva sobre el tema. De si el mundo se define por la amanualidad. § 5º Para la consideración de la vida como totalidad basta con el planteo del tema de la muerte. § 6º La tarea descriptiva de la filosofía y el problema del sentido de totalidad. El pensamiento de Heidegger. § 7º Recapitulación. — Capítulo IIº: Autenticidad y valor. § 8º Las actitudes frente a la muerte como tema previo. La inautenticidad como fuente de valor. § 9º Ambigüedad básica de bienes y valores en punto a autenticidad. § 10º Bienes y valores en general y bienes y valores auténticos. § 11º Los valores de utilidad y la actitud inauténtica. — Capítulo IIIº: La Cultura. § 12º La Naturaleza como desconcretización de "mundo amanal" y la naturaleza como desafectación de valor. § 13º Planteo de Husserl sobre el tema de la Cultura. § 14º La distinción entre Naturaleza y Cultura se mantiene válida sin objeciones. § 15º La utilidad como valor derivado. Tránsito a las nuevas cuestiones. — Capítulo IVº: Los objetos culturales. § 16º Realidad como nota común de Naturaleza y Cultura. § 17º Realidades y realizaciones culturales. La creación. § 18º Discusión sobre si una intervención real en elementos reales es de la esencia de la creación. § 19º Esbozo de una sistemática sobre los objetos culturales. § 20º Observaciones y sugerencias al esquema propuesto. — Capítulo Vº: Los objetos egológicos. § 21º Los objetos egológicos en nuestra perspectiva. § 22º Objetos egológicos y vinculaciones afectivas. § 23º La acción humana como objeto egológico. — Apéndice. § 24º La acción. Aporte a la fenomenología de la voluntad.

INTRODUCCION

Desde antiguo el pensamiento de la Humanidad se ocupa de una esfera específicamente humana que hace imposible el agrupamiento del

hombre con el resto de la Creación que es, por oposición a él, "naturalidad". Según las ideologías dominantes en cada época se interpretó esa realidad específicamente humana de un modo diferente: ya como alma de esencia religiosa, ya como razón o pensamiento en el siglo de las luces, para citar las dos grandes ideologías que en la historia del pensamiento abarcan al hombre en su totalidad.

Recién con el auge del cientificismo naturalista del siglo XIX^o se llegó a perder de vista ese panorama propio del hombre y esa radical diferencia. Pero este mismo siglo nos legó los dos grandes pensadores que por su visión total y libre de parcialidades ideológicas de lo humano lo señalaron en forma tan distinta y vigorosa que hicieron posible e inevitable una investigación filosófica del conjunto y la investigación científica de las ramas. Me refiero a Jorge Federico Hegel y a Guillermo Dilthey.

Las investigaciones se centraron sobre la idea de "espíritu" aunque más adelante se elevaron voces autorizadas por su sustitución por la idea de "cultura".

Fueron Lask y Radbruch quienes primero intentaron el estudio del Derecho desde las nuevas perspectivas filosóficas. Pero es en la Argentina, por obra del profesor Carlos Cossio y su escuela, donde, sobre la base de una perspectiva existencial, se ha ahondado realmente en la investigación del Derecho como cultura.

Este trabajo intenta continuar las investigaciones en la misma dirección, contribuir al esclarecimiento de una perspectiva fenomenológico-existencial sobre la Cultura y a la ubicación del Derecho en ella.

CAPÍTULO I^o

NATURALEZA Y CULTURA

§ 1^o *Espíritu o Cultura en oposición a Naturaleza. Ciencias del Espíritu y ciencias culturales.*

Constituimos objetos culturales por actos de comprensión que nos muestran el sentido propio de un sustrato. El ser de los objetos culturales es pues el de ese sentido que encontramos mediante ese acto (1).

(1) Cossio, Carlos. *La Teoría Ecológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*. Ed. Losada, 1944. Pg. 35: "Y sin ese sentido axiológico el objeto cultural no existe como tal"; pg. 36: "pues su ser es ser un sentido". En lo sucesivo se citará esta obra con la abreviatura "Teoría Ecológica...".

Es característico del objeto cultural, y correlativamente del acto dador de comprensión, que su sustrato es dado por un acto perceptivo o a él asimilado (imaginativo, p. ej.) y que éste permite la consideración del mismo en forma ajena a la del todo cultural de que formaba parte. Este sustrato tiene pues una independencia inductiva (y en esto no tiene nada de sustrato, pues no es sustrato de ningún sentido) y una dependencia dialéctica de un sentido. En el lenguaje fenomenológico correlativo diremos que la misma intuición participa en un caso de un acto más complejo y en el otro puede funcionar aislada. Así p. ej. se puede considerar el lienzo por aparte del cuadro al cual pertenece sin embargo como sustrato propio y del cual no se lo puede separar en el objeto "cuadro", es decir, en el objeto cultural que se ofrece a un acto de comprensión. Según el lenguaje propio de HUSSERL diremos que esos objetos son noemas complejos (?).

Esas circunstancias indiscutiblemente descriptivas han llevado a considerar a la comprensión como la adjudicación de un sentido que se hace sobre la base de un acto perceptivo simple. Dilthey y su escuela denominan a este acto "revivencia", aludiendo a su carácter que sería el de actualizar en nuestra psique una materia similar a la que le había infundido su creador.

Esa denominación y ese carácter del acto están estrechamente relacionadas con la calificación general de "ciencias del espíritu" y con el lugar preponderante que, dentro de ellas, atribuía el Maestro a la Psicología. Claro que se trataba en esto de una nueva Psicología y no de la imperante hasta ese momento. Se profesaba por el Maestro una verdadera metafísica inconfesa del Espíritu y de aquí que ciencia del Espíritu y Psicología se identificasen en idea. Los problemas internos de este sistema son el esclarecimiento de las relaciones entre Psique individual (y su ciencia la Psicología entendida en el sentido más estrecho) y Espíritu Objetivo y aún Espíritu Absoluto. Los esquemas formidables que había esbozado Hegel son pues retomados por Dilthey y su escuela, pero es bien sabido que no consiste tanto en ello su efectivo mérito cuanto en el trato concreto y jugoso de numerosos problemas de este campo.

Precisamente tenemos que seguir a Dilthey en todo lo que signifique ahondar el panorama y la comprensión de sus temas; pero criterios metodológicos severos y la misma reflexión sobre los datos nos impiden aceptar sus esquemas y las consecuencias metafísicas de los mismos.

(?) HUSSERL, Edmundo. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México. 1949. Pp. 116. pág. 276 y ss. En lo sucesivo se citará: "*Ideas...*".

La Psicología como ciencia madre fundante de toda clase de objetividades culturales (o espirituales) se ha hecho en manos de Husserl primero Psicología Descriptiva y luego rigurosa y verdadera Fenomenología. Ya no será pues fundamento de cierta clase de objetividades sino de toda objetividad. Pero con este rigor metódico y esta prioridad epistemológica su contenido se ha estrechado: son los actos *en esencia* los que funcionan como dadores de objetividades y por tanto siempre será para los mismos un misterio y quedará inexplicada la creación espiritual hic et nunc. En una palabra: la Fenomenología puede dar razón del modo "significar" en general (de la esencia de la significación tal cual lo ha hecho el propio Husserl en sus Investigaciones Lógicas) pero nada nos dice sobre las efectivas significaciones en él fundadas. Podrá esclarecernos el modo estético, p. ej., pero nada nos dirá sobre las efectivas concreciones del mismo, es decir, sobre las diferentes realidades estéticas.

Erigida la conciencia pura por la Fenomenología en punto de partida absoluto, queda de manifiesto la insuficiencia de la Metafísica del Espíritu, que podríamos llamar desde ya Conciencia Impura. Esta metafísica del espíritu está subyacente en toda la producción diltheyana. Dilthey profesaba verdadera fe en el Espíritu y de ahí su confianza en constituir la Psicología (es decir la ciencia del espíritu por antonomasia, fundante de las restantes ciencias de ese campo). Pero la tal Psicología no estaba todavía constituida y la Escuela se vió obligada a estudiar el objeto supuesto (el Espíritu) con un sincretismo metódico que invalidó sus pretensiones metafísicas si bien dejó subsistentes todas las investigaciones y hallazgos particulares. En efecto: es evidente que las investigaciones de Dilthey se desenvuelven apoyadas a medias en la presunta Psicología y a medias en el resto de las ciencias espirituales constituidas y particularmente de la Historia que ocupaba hace tiempo ese lugar de ciencia general del Espíritu que ahora se atribuía a la Psicología.

Sin embargo Dilthey había señalado certeramente hacia una esfera de objetos y de métodos propios a ellos y la investigación filosófica posterior no podía desentenderse de su obra y de los problemas que planteaba. Tampoco podían desentenderse de sus aportes los investigadores de las ciencias particulares de dichos objetos.

Con la sustitución del Espíritu por la Cultura, no se lleva a cabo un cambio de denominación, sino que se allanan los inconvenientes apuntados a la concepción expresa o implícita de Dilthey. Se aparta el tema, en efecto, de la Metafísica, dejando que en ella pronuncien su palabra la Fenomenología y su continuador natural el existencialismo. No se trata ya del Espíritu, ente metafísico, sino de los bienes u objetos culturales perceptibles por los sentidos. No se trata de la entronización

metafísica, sino de la delimitación de una región óptica. En el aspecto metódico se evita el sincretismo: tenemos objetos culturales y, correlativamente ciencias culturales.

En cuanto a la Psicología, su lugar es todavía indeciso. Hay confundidas bajo ese rubro investigaciones completamente diversas por su objeto, su método y sus presupuestos. De ahí que se reúnan con esa denominación investigaciones de autores venidos de los más diversos campos de la ciencia. El tema es espinoso y, en rigor, no nos corresponde tratarlo, de modo que quedará de lado.

En nuestro país, Carlos Cossio y su escuela han hecho bien, pues, en centrar sus investigaciones sobre el Derecho en torno a las diferencias entre objetos culturales y naturales y las ciencias culturales y naturales correlativas en lugar de hacerlo alrededor de las parejas objeto natural y Espíritu, y sus ciencias correlativas. Esta oposición está gravada de todas las implicancias de una Metafísica indemostrable y de todos los inconvenientes metódicos y de planteo que hemos señalado.

En la misma dirección, esta tesis intenta profundizar en un planteo fenomenológico-existencial del tema de la Cultura y acerca de la ubicación del Derecho en él.

§ 2º *La Cultura. Los objetos culturales.*

La aceptación del concepto de Cultura en lugar de Espíritu, siguiendo en esto a RICKERT (*), nos impone la tarea de la exacta delimitación de lo que deba comprenderse en ese concepto. Los esfuerzos neokantianos del mismo Rickert por mostrar la primacía de la división "formal" de las ciencias en base a sus métodos sobre la división "material" de sus "objetos", ya no nos sirven. No se trata, en efecto, de cuestiones metodológicas a desenvolver en el recinto reservado de los especialistas de la ciencia y la epistemología. Se trata, nada menos, de Ontología la cuestión que él llama material y de gnoseología la que llama formal o metodológica. Después de los aportes de la Fenomenología tenemos que advertir que ambas cuestiones son una sola, dada la estructura intencional o trascendental de la conciencia de la cual es una mera aplicación el tan mado correlato de "ciencia" y "objeto".

Tenemos pues que afrontarnos sin reatos a la Ontología. El mismo Rickert no puede menos que ser infiel a sus declaraciones de principios y presupuestos metodológicos y ocuparse de entrada de la cuestión que él llama material. Veamos sus palabras textuales: "Por lo tanto, poner como fundamento de la clasificación de las ciencias particulares una

(*) RICKERT, Enrique. *Ciencia cultural y ciencia natural*. Espasa Calpe, Bs. As., 1945. Pgs. 38 y 39.

oposición material de los objetos, es cosa que no puede hacerse, como no sea que de la realidad total se destaquen un cierto número de cosas y procesos que posean para nosotros especial significación o importancia, y en los cuales, por ende, veamos nosotros algo más que mera "naturaleza" (*).

Pese a todos los recaudos de que está rodeada y a la falta de desarrollo de la idea, la frase encierra, en su segunda parte, el correcto planteo del tema de la Cultura. Porque efectivamente sucede que hay cosas o procesos que poseen particular significación o importancia. Son las que podríamos llamar "importancias", sustituyendo el vocablo "cosa"; que nos viene de los orígenes de la filosofía griega, que empezó siendo, precisamente, "explicación de la naturaleza", y que peca de naturalismo y de intelectualismo.

El hombre vive proyectando, anhelando, amando, ambicionando, etc. Cuando la mirada de los ojos de su cara encuentra algo (algo percibido, dado en una percepción sensible), ya la mirada de su espíritu lo hace funcionar en un plan, o se impresiona agradablemente o es rechazada, etc. No es imaginable siquiera una nueva presencia en nuestra vida que no contenga en grado mayor o menor una carga emotiva o volitiva semejante. A lo más puede suceder que la costumbre de ciertas presencias las despoje en cierto modo de la atención sobre esa carga emotiva o volitiva y las haga más "indiferentes". Pero esta indiferencia es sólo aparente y nuevamente se vuelve a descubrir toda la importancia significativa de esas presencias, cuando un nuevo suceso cualquiera, y particularmente su desaparición, llama la atención sobre ellas.

Llamamos bienes u objetos de cultura a dichos objetos o presencias en cuanto son objeto de una valoración, es decir, en cuanto son considerados en esa su presentación conmovedora o significativa. Y precisamente porque es posible aislar su presentación perceptiva de su sentido, como en el ej. del cuadro y del lienzo de que hablamos más arriba, es que hablamos de percepción a secas, es decir despojada de toda estimativa y, correlativamente a la misma, de ("naturaleza" u objeto natural. Esto será objeto de explicación detallada más adelante.

Cuando ciertas apariciones o presencias cuentan con una tradición más o menos larga de haber sido estimadas o cuando el hombre las ha fabricado ex-profeso en vista de su significación, adquieren un sello más visible de su índole propia de objetos culturales. Pero esta circunstancia no debe mover a confusión, y aunque algunos usan la palabra Cultura para designar tan sólo al círculo más estrecho, o elevado por su significación de esas creaciones, y otros exclusivamente para de-

(*) RICKET, Enrique. *Op. cit.*, Pg. 41.

signar a aquéllas que han obtenido cierto grado de aprobación ~~unánime~~ sal o consenso, es menester aplicarla con la amplitud que le hemos dado más arriba, ya que la palabra designa de esa manera un género de objetos perfectamente determinado por caracteres propios.

Aquí, y aunque parezca obvia la reflexión, conviene precaverse contra una interpretación simplista de la definición más o menos corriente de cultura como aparece p. ej. en Rickert: "ya sea lo producido directamente por el hombre según fines valorados, ya sea, si la cosa existió de antes, como lo cultivado intencionalmente por el hombre en atención a los valores que en ello residan". Dichas definiciones pueden considerarse correctas a condición de no entender en las palabras *produce* o *cultiva* ninguna exigencia material, es decir, ninguna intervención real del hombre en elementos reales. Quiero decir que en la palabra *producto* no debe entenderse que el hombre sea el autor *material* del bien, es decir que no es imprescindible que sea *causa* en el sustrato. Esto, en efecto, puede ocurrir y ocurre en la mayor parte de los bienes que se ofrecen a nuestra consideración, circunstancia que hace peligroso el equívoco que, de otro modo, sería insignificante. Pues fácilmente se puede caer en el error de atribuir carácter de esencial a lo que ocurre la mayor parte de las veces y confundir lo "cultural" con lo "fabricado". El sentido esencial que para cierta parte de la cultura pueda tener el ser *producto*, en ese sentido estrecho que ahora descartamos, quede para aclarar más adelante; pero lo que ahora nos importa es encontrar la nota genérica de lo cultural y destacar que ella no reside en que el hombre actúe como causa, sino en la *valoración* en virtud de la cual actúa o que sencillamente contempla.

La diferencia no es causal (que sería una categoría intrasistemática al concepto Naturaleza) sino trascendental, es decir, ontológica, pues se trata, precisamente, de distinguir Naturaleza y Cultura. El mismo fenómeno "*percibido*" es Naturaleza o Cultura, según como lo "miramos", según la perspectiva existencial, valorativa o no valorativa, en que funcione en nuestra vida. Según que lo estimemos positiva o negativamente o lo hayamos despojado de toda estimación. La misma pampa "*percibida*" (es decir, fenomenológicamente, que la misma percepción de pampa puede funcionar como), es formación geológica para el naturalista; pasto de ganados para el estanciero o paisaje, p. ej., para el turista. Por otra parte, y como contrapueba de lo que venimos diciendo, se puede aquilatar que definidos bienes creados, fabricados por el hombre con un sentido determinado, como p. ej. la tinta de mi escritorio, pueden ser también un trozo de Naturaleza apenas aparezca el químico inquieto y no se ocupe sino del análisis de sus elementos químicos integrantes. La intervención material o causal del hombre no es, pues, nota definitoria de la Cultura en general.

En el párrafo anterior se ha señalado la palabra “*percibido*” que es fundamental para aclarar las correlaciones fenomenológicas esenciales. No sostenemos que sea el mismo objeto la pampa geológica y la del paisaje. Vemos claramente que son “*noemas*” diferentes de actos noéticos de diferente estructura y complejidad y, precisamente por eso, de acuerdo con nuestra definición fenomenológica de objeto, decimos que son objetos diferentes que pertenecen a ontologías regionales diversas, de acuerdo a las enseñanzas de HUSSERL. Sólo que en ambos casos hay una percepción (en el lado noético) y un objeto de la percepción (en el lado noemático) idénticos.

§ 3º *La Naturaleza. Los objetos naturales.*

Hemos dicho que los objetos aparecen en una totalidad impresionante, que atraen o rechazan, que son deseados, temidos, etc., y que tal presentación impresionante es su presentación *originaria*. Pero; en cuanto tales objetos son *objetos reales* (y en todo lo que decimos no entran en nuestra consideración para nada los objetos ideales), todos ellos aparecen *con* una percepción. Y hemos dicho intencionadamente *con* y no *en* una percepción, dado que *no basta* la percepción para dar la totalidad impresionante que el objeto en principio es. Sin embargo, la percepción es siempre requerida para dar la nota de realidad necesaria.

Los bienes de la más diversa índole pueden también ser simplemente imaginados y los sentidos se convierten en sentidos de ficciones y no en sentido de realidades.

Pero por otro lado, siempre que la realidad es requerida, (y esto es fundamental para una ontología como para la ciencia dado que el acto imaginativo contiene siempre una remisión al acto perceptivo en que se da la última y definitiva impleción) podemos observar que a la multiplicidad de sentidos posibles, concomitantes, diversos o aún contradictorios, se opone la constancia necesaria de la percepción. De ahí que pueda irse de la multiplicidad de los objetos impresionantes, de los muchos bienes y anti-bienes, de las importancias positivas y negativas que nos halagan o nos amenazan, a la simplicidad única de los objetos-percibidos que, como tales, nos son indiferentes.

Estamos entonces ante los objetos “*naturales*” en el propio sentido de la palabra y por tanto, en su conjunto, frente a la Naturaleza. El objeto natural es pues el correlato que resulta a nuestra conciencia después de haber “*reducido*” su multiplicidad a la percepción. La Naturaleza es el mundo perceptible e indiferente.

Pero estamos aún con estas reducciones ante el objeto que se ofrece a la mirada ingenua previamente a toda conceptualización científica que viene más adelante. De la caracterización última de la percepción,

es decir, de la delimitación del objeto natural, depende la ciencia natural en sus modalidades específicas. Dentro de las características genéricas de "ciencia" como investigación teórica, las particulares a la ciencia natural están dadas por la estructura del objeto natural, es decir, por las modalidades propias del acto dador de percepción. Dicho más claramente: siempre que se aplique la investigación *puramente* a los hechos de percepción se hará ciencia natural.

El "globus intellectualis" de la ciencia natural se refiere pues a la aparición y desaparición de los objetos de las percepciones: a la concomitancia y sucesión de las percepciones. Se echa de ver de inmediato que la temporalidad propia de la percepción cobra relevancia señalada. También se hace visible que la totalidad de la ciencia natural comprende en su idea el campo total de lo que en conjunto podríamos denominar la Física y la Psicología que estudiarían respectivamente la aparición y sucesión de los fenómenos temporales-mensurables (es decir espaciales) y la de los fenómenos temporales no mensurables (no espaciales). De aquí surge sin esfuerzo el porqué de los reiterados fracasos del intento de arrebatar a la Psicología del campo de las ciencias naturales pues siempre habrá una Psicología que pertenezca esencialmente a dicho campo. Después de este desarrollo se comprende también mejor el error que hay en hablar de ciencias del espíritu por oposición a ciencias naturales, pues, en el sentido de esa Psicología, también el Espíritu es objeto natural.

Hay pues un conjunto de categorías ontológicas que configuran la aprehensión que hace de los datos la ciencia natural y que están dadas por la naturaleza fenomenológica de la percepción como acto dador del "objeto natural".

Pero la ciencia no se limita a la aprehensión intuitiva de los objetos sino que llega a la aprehensión conceptual. En rigor, debe tomar los hechos como casos individuales de un género. En esto acierta RICKERT, pero pensamos que se equivoca al considerar que ésa es característica distintiva de la ciencia natural frente a la ciencia histórica. Esa es una característica de todo conocimiento científico como conocimiento conceptual que necesariamente es. Pues es evidente que el concepto individual puede servir para el uso diario del "reconocimiento" pero, a fuer de pura nominación no es el concepto de que se puede valer la ciencia. Por más que se hable del conocimiento histórico como conocimiento de individualidades es evidente que no son conceptos individuales los que pueden servir a ese conocimiento. Es evidente que nada aprendemos de nuestro objeto con el nombre Napoleón u otro cualquiera de relevancia histórica. Si algún significado encierra, si nos da algún conocimiento, no es por su contenido propio, (como concepto individual), sino por las

ideas, complejos estructurales, y otros conceptos genéricos a los que está asociado e indisolublemente ligado.

Esta aprehensión conceptual que hace la ciencia se logra merced a las categorías gnoseológicas que se superponen así a las categorías ontológicas de la pura intuición de que hablamos antes. Es el papel, respectivamente, de la Estética trascendental y de la Analítica trascendental, según el lenguaje kantiano para las investigaciones que él llevó a cabo para la Naturaleza pero que es menester completar hasta abarcar el campo total de toda Ontología, según los propósitos de Husserl.

Desde luego que la "deducción" de estas categorías de las formas de los juicios, tal como la lleva a cabo el maestro de Königsberg, no puede hoy sostenerse. Hay que buscar el fundamento de las categorías gnoseológicas en las ontológicas (intuiciones puras) y en la legalidad o estructura propia del pensar o conocer. Así, p. ej., la categoría de causalidad surge de la sucesión temporal propia de los objetos percibidos en relación con la toma conceptual que hace la ciencia de sus datos como casos de un género. Cuando el conjunto de sucesión temporal se toma como caso de un género se tiene ya el "caso de una ley" (*).

Recién después de la ubicación de la región ontológica, es decir, la llamada por Rickert cuestión *material*, es dable caracterizar a la Naturaleza por la ciencia natural, criterio formal que adopta nuestro autor entendiéndolo que sigue las vías kantianas (*).

La fundamentación de un intento de caracterización ontológica ha sido llevada a cabo por Husserl en sus notables análisis fenomenológicos sobre la percepción.

(*) Pensamos que, definido el menester teórico como la aprehensión por medio de conceptos generales de datos, es decir, como casos de un género, tal como lo hemos venido caracterizando, podemos delimitar, dentro de él, las especies: Ciencia y Filosofía.

La filosofía como aprehensión de relaciones entre objetos heterogéneos pertenecientes a regiones ontológicas diversas, es decir, relaciones de fundamentación. La ciencia como aprehensión de relaciones entre objetos de la misma índole, es decir, pertenecientes a la misma región ontológica. Todavía podemos incluir una tercera especie: la Fenomenología y/o Eidética; aquí se trata de la pura descripción de intuiciones, es decir, de la captación de objetos y da como resultado los "eidos" para los que se buscan los conceptos genéricos adecuados y descriptivos. Pero; en cuanto la fenomenología deviene por intrínseca necesidad, en fenomenología trascendental al pasar al estado de pureza y ceñirse a las descripciones de la Conciencia Pura, no hay, en rigor, solución de continuidad entre Fenomenología descriptiva y Filosofía (filosofía fenomenológica que pretende ser la única verdadera, es decir, la única). La fusión de las dos especies (Filosofía y Fenomenología) y, en su consecuencia, la distinción de dos o tres especies dentro del género teoría, depende de la posición que se adopte en el debatido problema de la independencia del método y la Filosofía fenomenológica.

(*) RICKERT, *op. cit.*, págs. 29 y 30.

Sin embargo, del intento formal de caracterización pueden surgir derivaciones interesantes relativas a la justificación del empleo de principios metódicos propios de una ciencia, p. ej., la ciencia natural, fuera de su región de objetos. En principio la definición formal es secundaria y los aciertos parciales que se puedan lograr en la aplicación de métodos fuera de la región propia de objetos, sólo pueden estar justificados por una semejanza o comunidad a posteriori de categorías o por la comunidad necesaria a priori de las categorías del menester teórico-científico en cuanto tal. Incompleta como está la investigación definitiva de las regiones ontológicas y sus categorías propias, errores metódicos de esa índole son propios de los tanteos en que se desenvuelva la investigación científica en sus primeras etapas los cuales, si bien no permiten un avance notable de la ciencia, no impiden tampoco los aciertos particulares.

Tenemos pues que, purificada la aparición objetual de todos los ingredientes que no sean correlativos de la percepción, nos encontramos frente al objeto natural. Aplicada al mismo la investigación teórica y por conceptos genéricos que es la ciencia tenemos la ciencia natural.

§ 4º *Primera aproximación heideggeriana y perspectiva existencial sobre el tema. De si el mundo se define por la amaneidad.*

El planteo que hace Heidegger sobre la Naturaleza es muy semejante al que hemos insinuado más arriba. La Naturaleza es una "desconcretización" del mundo verdadero (Entweltlichung) (?).

Pero inmediatamente Heidegger acude a lo más notorio de ese mundo verdadero: el mundo de los útiles. Esto puede valer como una primera aproximación, y en efecto entendemos que así lo plantea el propio filósofo, pero que su pensamiento no se concreta a ello y que, en su consecuencia, el tema debe ser planteado con mayor amplitud. Trataremos de dar una síntesis del planteo que hace Heidegger sobre el tema y de mostrar cómo lo relativo a la amaneidad no puede ser sino una primera aproximación a un tema de mayor amplitud y que la coherencia de su propio pensamiento debe llevarlo a plantearlo de esa ma-

(?) HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. Traducción privada del Dr. Otto Erich Langfelder para los miembros del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social. Las citas se hacen de acuerdo al original alemán. En lo sucesivo se lo citará "Ser y tiempo" y también con la abreviatura "S. y T."

Con posterioridad a la presentación de esta tesis y antes de su publicación, ha aparecido la versión española de esta obra debida a José Gaos y que no ha sido posible integrar en el texto y citas como hubiese sido mi propósito.

nera; simultáneamente haremos las acotaciones a su pensamiento que nos parezcan necesarias para afinar la perspectiva existencial sobre el tema necesaria para más adelante.

La existencia diaria no tiene conciencia del mundo en cuanto tal sino de ese mundo reducido, dibujado por sus preocupaciones, que llamamos el "mundo ambiente" (Umwelt). El Umwelt no es relativo a un orden espacial porque no sólo se refiere a los objetos más o menos próximos, sino que también abarca a los sentimientos e ideas que cabalgan sobre ellos (*).

Sus realidades no son tanto cosas como útiles (*). El útil tiene una doble referencia: 1ª A otros útiles; 2ª Al Dasein. De ambas referencias (destacamos nosotros) la principal, fundante y nota descriptiva de un género más amplio es la referencia al Dasein que puede subsistir sola como en los ejemplos de aplicación directa como p. ej. en río para bañarse, etc.

El mundo tiene un modo particular de existir que es referencial: el "estar a mano" (Zuhandenheit). El uso me descubre la utilidad; el martillar la específica martillear del martillo (que es su ser—). No tenemos un conocimiento "desinteresado" de los objetos y cuando lo tenemos no es nunca primario ni original^(*).

Apuntamos nosotros que estas descripciones son válidas como primera aproximación desde la vida cotidiana. Pues siendo "mundo" una estructura de la más amplia "ser-en-el-mundo", su sentido definitivo sólo podrá cobrarlo con relación a dicha estructura. En efecto, siendo "mundo" momento integrante de la estructura "ser-en-el-mundo", sólo con relación a la raíz última e indiferenciada del Dasein tendrá sentido y respuesta posible la cuestión de si "amanualidad" es la categoría de mundo. Porque, si como dice Waelens mundo es "la transcripción objetiva y el campo unificado de las posibilidades del Dasein"^(*); es evidente que en ninguna parte se sostiene que todas las posibilidades del Dasein se refieran a la amanualidad. Tenemos pues que confirmarnos en nuestra opinión de que la afirmación heideggeriana "Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem wie es' an sich' ist"^(*) es sólo la que corresponde a una primera aproximación y de ningún modo definitiva. Esa afirmación de que la amanualidad es la estructura ontológico-categorial del ente sólo vale para una parte del mundo.

(*) HEIDEGGER, *op. cit.*, págs. 66 y 68.

(*) Id., *id.*, pág. 68.

(*) Id., *id.*, pág. 71.

(*) WAHLENS, A. de. *La Filosofía de Martín Heidegger*. Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid, 1945. Pág. 52.

(*) Cit. por Waelens, *op. cit.*, pág. 48 en nota.

Como acotación importante podemos decir acá que las cosas sólo son amañables *para un plan concreto*. El útil es tal sólo en relación a un plan determinado, a un propósito en sentido estricto. Pero la libertad en estado naciente no tiene pro-pósitos; es, eso sí, pro-yecto. Sólo el proyectarse de la libertad le permite a ésta fijarse propósitos. La libertad está proyectada hacia un futuro indefinido cerrado por la muerte. Cualquier propósito no es sino un mojón puesto en ese futuro indefinido que lo hace "definido" hasta el mismo: es una acotación del tiempo futuro. Pero de dónde le viene a la libertad ese poder de acotar su futuro, de ponerse mojones en el tiempo, metas, propósitos?

Pues únicamente del valor. De la escala de valores que actúan como "categorías materiales de futuridad" como muy bien vió Cossio. Por tanto, entre los valores debiéramos hacer una gran escisión entre el valor "utilidad", por un lado, y los restantes valores, por otro, pues el valor utilidad surge siempre en relación a un plan concreto, determinado, y los otros valores son los que determinan, precisamente, ese plan dentro de las posibilidades limitadas de la libertad. Mientras el útil es siempre una cosa útil-para, aquello *para* lo cual es útil ya no es una cosa sino una situación de nuestra vida que no es, en sí, útil-para. La situación de nuestra vida es valiosa o deseada y sólo se la puede considerar en conexión con un orden axiológico. En ese orden axiológico se encuentran, por cierto, valores últimos; y así podemos decir que la situación deseada o valorada de nuestra vida encuentra en la referencia a dichos valores su última justificación racional. Pero, sin embargo, es evidente que dicha referencia no la podemos caracterizar como una de la especie de "útil-para". La relación de fundamentación en el valor, que da por tanto validez a una situación cualquiera y que permite instituir la como propósito, es una relación completamente diversa. Una relación de esta naturaleza es la que permite entender el qué, la determinación existencial de la libertad y es por tanto el centro del problema de la creación.

Tomemos p. ej. estos útiles que me rodean: la máquina de escribir, el papel, la goma, los lápices, el escritorio, los libros mismos que componen en este momento mi biblioteca. Son los útiles característicos de escritorio y carecen de todo sentido si no es con relación a este proyecto mío de escribir esta tesis. Esos útiles *son-para* la tarea de escribir. Pero a su vez el hecho de escribir esta tesis recibe su fundamentación de una adhesión mía a este tipo de trabajos: prefiero ahora escribir que no irme p. ej. de paseo. Esa preferencia denota que en mi escala de valores la "actividad intelectual" ocupa una jerarquía más elevada. Esto, por su parte, quiere decir que la verdad tiene para mí una gran importancia moral; que lo verdadero me parece bueno. Por último este valorar como bueno un hacer en contraposición a otro que parece frente

a él como malo o menos bueno quiere decir que yo no soy escéptico ni indiferente.

Vemos así cómo un proyecto concreto se fundamenta racionalmente en la aceptación de un valor y a su vez, ésta, en un valor más elevado y por último todos ellos en una actitud de no indiferencia, de no dar lo mismo una cosa que otra.

Esta fundamentación difiere esencialmente de la que dá sentido al útil. No es un *para*. La máquina es *para* escribir la tesis; pero, por su parte, escribir la tesis no es *para*, la verdad o la bondad. Escribir la tesis es ya, en sí mismo, verdad (supuesto que la tesis sea correcta); es realización del imperativo categórico moral de veracidad y sólo de esta manera y no por ser un “algo para” —como el útil— es que recibe su sentido definitivo de ese valor.

Al advertir que la creación del hombre se refiere únicamente a *sentidos*, ya que físicamente no hay alteración alguna en la cantidad de materia y energía, se hace patente en qué perspectiva se encuentra el tema de la Cultura cuyo ser es ser un sentido.

La fundamentación de las decisiones en el valor y del valor en valor o valores últimos es pues el tema capital. Sin relación al mismo también pierde su sentido la utilidad de los “útiles”. A pesar de que el primer planteo que hace Heidegger sobre el tema de la Naturaleza como desconcretización del mundo de útiles parece darles a éstos una posición privilegiada ya advertimos que esa apariencia surgía de una primera aproximación al tema desde la vida cotidiana (ya veremos más adelante que hay relaciones muy especiales entre vida cotidiana y útiles en general) pero que el tema tenía una dimensión de profundidad propia que requería un planteo más amplio y, en general, el de Naturaleza como desconcretización de “Cultura”.

Esa dimensión de profundidad está abonada por numerosos textos del propio Heidegger, algunos de los cuales será bueno tener presentes para nuestro tema de fundamentación de decisiones y de valores tal como quedó delineado más arriba. Veamos algunos textos de “*Ser y tiempo*”:

“La existencia lapsaria ... es la repulsa de asumirse a sí mismo. Veremos que esta huida de sí mismo es, en última instancia, huida ante la muerte” (23).

“Por muy encerrado que esté el hombre dentro del horizonte de la banalidad diaria, sin embargo, todo sentido profundo conserva una relación, oscurecida tal vez, pero real, con la totalidad del ser y de nosotros mismos”; nos dice por su parte autorizadamente Waehrens (24).

(23) “*Ser y tiempo*”, págs. 390, 424.

(24) *Op. cit.*, pág. 125.

¿Qué es lo que puede provocar la angustia sino el mundo mismo, el mundo como tal? Porque la ausencia de "apetito" respecto de los objetos del mundo no significa la desaparición del mundo como tal. El mundo está tanto más próximo cuanto... los objetos más desaparecen del horizonte visual —esos objetos que de ordinario nos encubren el mundo reduciéndolo al pequeño campo de nuestra actividad habitual⁽¹⁵⁾.

No se puede dudar: la confianza segura de la existencia diaria es menos fundamental que el extrañamiento que produce la angustia; aquélla es algo adventicio, en cierto sentido algo derivado respecto de ésta⁽¹⁶⁾.

La preocupación no es sino una forma derivada del cuidado en cuanto que el Dasein concentra toda su atención sobre ese mundo ambiente, y ese vivir en esa preocupación es la forma casi universal de su existencia⁽¹⁷⁾.

La posibilidad de mi muerte me revela mi posible imposibilidad⁽¹⁸⁾.

Y acota Waehrens: "Es la irrupción irresistible de la contingencia radical. El descubrimiento de la muerte insinúa que la vida es una historia contada por un idiota", como ya dijo Shakespeare.

Este último giro de la cuestión nos lleva a nuestro próximo párrafo, pues entendemos que una cosa es el descubrimiento del tema de la muerte al que debe seguir un planteo neutral de él, y otra cosa es la solución que se le dé. El descubrimiento de la muerte plantea el tema escatológico, pero la solución atea es la que sostiene que "la vida es una historia contada por un idiota", es decir, la tesis del sinsentido total de la existencia.

§ 6º *Para la consideración de la vida como totalidad basta con el planteo del tema de la muerte.*

Si la vida en su conjunto no tiene valor; ¿qué valor podrán tener cualesquiera realizaciones en ella? La descripción existencial muestra que no renuncia a concebir la vida como totalidad (paso necesario para hablar del valor de la vida) pero muestra también que sólo la consideración de la muerte abre una verdadera posibilidad de hablar de la vida como totalidad. Estas descripciones existenciales están perfectamente acordes con los hechos de la historia humana, pues efectivamente el tema de la muerte ocupa un lugar bien destacado en el sen-

(15) *Ser y tiempo*, pág. 187.

(16) *Op. cit.*, pág. 189.

(17) *Id. id.*, pág. 333.

(18) *Id. id.*, págs. 250 y 255.

timiento religioso de los pueblos; el único o el fundamental en las religiones que han perdurado. Y las religiones son, precisamente, los intentos históricos de encontrar un sentido de totalidad, así como la religiosidad es el sentimiento subjetivo que se refiere a un sentido de totalidad (20).

Pues la vida del hombre puede ser, en efecto, tomada en su conjunto, sopesada como totalidad y sólo en este caso verdaderamente *asume* uno su propia vida. Aquí estamos en general frente a lo que, en terminología de Heidegger, debemos denominar "vida resuelta". Esta actitud de tomar la vida como totalidad, de asumirse, de responsabilizarse, este sentimiento trágico de la vida, como dijera Unamuno, de "no diversión", es la actitud que abre el horizonte específicamente religioso y, con el tema de la muerte, el escatológico. Basta con mirar de frente a la muerte para que así suceda, pues, de hecho, la diversión frente a ella existe ya de antes como una ignorancia o un ocultamiento de la muerte y su sentido.

Pues, como anota bien Waehlens, frente a la muerte no caben más que dos actitudes: la aceptación o la diversión (21), y, en consecuencia, uno puede "asumirse" y tomar la vida en serio o "divertirse" de ella y de sí mismo, es decir, tomarla a chacota.

Ahora bien; entendemos que Heidegger, confiado por supuesto en la solidez de su solución, confunde el planteo mismo del tema con la solución que él le da, que para nosotros está gravada de pesimismo. Pero no es el momento de discutir un tema tan importante y menos somos nosotros los llamados a hacerlo. Lo que basta a nuestros propósitos es que, si distinguimos entre el planteo del problema y su solución, podemos ser fieles al existencialismo como filosofía descriptiva sin compartir, o sin pronunciarnos sobre, la tesis de Heidegger sobre él.

Heidegger entiende que la *interpretación* religiosa de la muerte es una desinterpretación dictada por el Man. Pero con ello se anulan diferencias descriptivas importantes; pues evidentemente esta supuesta diversión del religioso frente a la muerte es bien distinta de la real, común y conocida diversión del que en verdad vive desentendido de ella. Correlativamente a dichas diversas actitudes es también diferente, en cuanto carece de sentido de conjunto, de totalidad, una vida desentendida del problema de la muerte de una vida religiosamente orientada. Esta búsqueda de un sentido unitario para la vida como totalidad, que

(20) SPRANGER ha tratado con profundidad y ha escrito páginas hermosas sobre el tema de la religión como sentido de totalidad. Véase SPRANGER, Eduardo, *Psicología de la edad juvenil*. Rev. de Occidente, Bs. As., 1946, pág. 259 y ss. y del mismo *Formas de vida*, Rev. de Occidente, Bs. As., 1946, pág. 253 y ss.

(21) WAEBLENS, *op. cit.*, pág. 154.

era el verdadero tema que guiaba toda la investigación, se logra visiblemente con la mera "asunción de vida", que significa el planteo consciente del tema de la muerte y, en consecuencia, de la vida como totalidad, cualquiera sea la solución que se le dé.

La fundamentación de los valores en un valor supremo, de los sentidos en un sentido de totalidad puede pensarse que en verdad no corresponde a la real conducta de los hombres. Que los propósitos, de hecho, no admiten tal referencia y que la misma sólo surge de una consideración a-posteriori tendiente desesperadamente a dar unidad y poner orden en lo que en principio se presenta como un caos: el mundo de los impulsos ciegos. Esta consideración es lo que se ha dado en llamar irracionalismo y ha realizado avances notables en el pensamiento contemporáneo que lo han aproximado a la quiebra suprema del suicidio. Pues evidentemente es una especie de suicidio del pensamiento la declaración de su abstinencia y de la primacía de lo irracional.

El irracionalismo contemporáneo tiene, indiscutiblemente, su origen más profundo y remoto en la quiebra que en la Edad Moderna sufre la hegemonía del pensamiento religioso encarnado por la Iglesia. Pero sería desnaturalizar el verdadero curso de las ideas pensar que surge de la bancarrota que sufrió más adelante el racionalismo de la Ilustración y quedarse en un punto de vista de la mera Dialéctica de las Ideas que no corresponde a la historia real del pensamiento. El irracionalismo contemporáneo es mucho más profundo y es la consecuencia de la bancarrota simultánea de todas las convicciones, de todas las ideas, al ser tratadas como Ideologías o Utopías. Este proceso de auto-destrucción del pensamiento ha sido muy bien estudiado por KARL MANNHEIM desde su punto de vista de constituir la Sociología del Conocimiento. La idea absoluta del irracionalismo como consecuencia de esa autodestrucción de la razón ha sido también por él perfectamente expresada: "...la completa desaparición del elemento utópico del pensamiento y de la acción significaría que la naturaleza y el desarrollo humanos adquirirían un carácter completamente nuevo. La desaparición de la Utopía produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en una cosa. Tendríamos que enfrentarnos en tal caso con la mayor paradoja imaginable, a saber, la de que *el hombre que ha llegado al más elevado dominio racional de su existencia, privado de ideales, se convertiría en una criatura de meros impulsos*"⁽²⁾.

Resulta interesante investigar si el existencialismo, o al menos Heidegger tienen algo que decir sobre el valor supremo o si son decididamente irracionales.

(2) MANNHEIM, Karl. *Ideología y Utopía*; Fondo de Cultura Económica, Méjico, Pág. 230.

A esta tesis de la primacía de los impulsos ciegos, característica del irracionalismo, se opone la tesis tradicional de la racionalidad de la conducta humana, es decir, que la conducta real de los hombres se determina en verdad por valores que hacen referencia a valores supremos. Que los valores son en verdad racionales en el sentido de que se presentan como estructuras inteligibles y que se puede determinar en ellos un orden también inteligible.

El tema es pues: si en verdad los valores en su fundamento de sentido de totalidad funcionan dando los sentidos concretos de nuestra vida o si ese fundamento de totalidad surge sólo como consecuencia de la reflexión a-posteriori que hace el filósofo o el moralista. Heidegger tiene la suficiente pasta de metafísico como para dar al tema la solución de mayor profundidad: el fundamento de sentido de totalidad funciona en verdad, determina la posición de valor, al menos en la vida auténtica y no es una construcción del pensamiento. Pero Heidegger, que toca tan de cerca el tema total de la religiosidad, siguiendo en esto a Kierkegaard, no puede terminar su tarea: no puede dar un contenido a su vida auténtica, a su vida resuelta que afronta conscientemente la muerte. Y no puede sencillamente porque ha partido de la descripción filosófica y la posición suprema de valor no surge, como tema auténticamente religioso, sino en un acto de fe. La descripción existencial puede plantear el tema; la solución se logra por vía religiosa.

La posición de Heidegger sobre el tema no llega a ser decisiva y no es extraño que muchos lo hayan tomado como exponente del irracionalismo y que se hable del filósofo existencialista como un espíritu "demoníaco" (22).

§ 6º *La tarea descriptiva de la Filosofía y el problema del sentido de totalidad. El pensamiento de Heidegger.*

Siguiendo el pensamiento existencialista-descriptivo, tal como se presenta en Heidegger, tenemos, recapitulando algunas afirmaciones más importantes, que:

- 1) La existencia se completa, y es por tanto susceptible de ofrecer un sentido de totalidad, con la inclusión de la muerte.
- 2) La existencia es pues auténtica cuando está preparada para morir. Cuando la muerte aparece dando su sentido al vivir momentáneo que, por tanto, se integra en esa totalidad que es la vida y adquiere sentido de totalidad.

(22) Fritz KAUFMANN, cit. por Wachlens, *op. cit.*, pág. 81, nota 86.

En tanto la filosofía es tarea descriptiva, es decir, en tanto es científica por su referencia a hechos, vivencias y en general intuiciones de los cuales pretende ser descripción neutral, cede que el existencialismo ofrece esas afirmaciones como inatacables.

Pero Heidegger no se ha contentado con esas afirmaciones, sino que ha adelantado algunos pasos más. Ha rechazado ciertas interpretaciones de la muerte, y por tanto de la vida auténtica, y ha esbozado una interpretación propia. Estas afirmaciones no pertenecen ya al existencialismo como filosofía descriptiva y auténtico continuador en ese sentido de la tendencia fenomenológica sino al filósofo particular. A un acto de fe o no-fe al que se quiere dar categoría de descripción o de interpretación filosófica de hechos cuando en realidad tiene una naturaleza completamente diversa. Por obra de esta distinción que tratamos de presentar en la forma más pulcra posible es que no hay una sola creencia existencialista sino varias. Que hay filósofos existencialistas creyentes y ateos, pesimistas y optimistas, etc.

Lá vida auténtica nace en el Dasein que escucha el "grito del cuidado" que lo invita a reconocer que la finitud lo penetra enteramente. Aceptando lúcidamente esas condiciones de existencia, el Dasein penetra en el reino de la falta original. La confesión de su culpabilidad, repulsa de toda ilusión mundana, reduce en adelante al Dasein a sus posibilidades de ser más propias y personales⁽²³⁾.

Estamos pues ante la autenticidad que es la "Vida resuelta". Consiste en escuchar el llamado de la conciencia y asumir en silencio y con angustia la propia culpabilidad fundamental, preimplicación de todas las posibilidades del Dasein⁽²⁴⁾.

La existencia resuelta es ante todo un modo privilegiado de conocimiento. Este modo privilegiado de conocimiento no cambia la materialidad, el contenido. Lo que cambia son las perspectivas; la luz que lo esclarece⁽²⁵⁾.

Finalmente la existencia resuelta no trata tampoco de arrancarnos de nuestras tareas cotidianas; mas quiere que no nos perdamos en ellas, que las veamos en su valor real, *que es no tener ningún valor*. La existencia resuelta no nos aparta de nuestras preocupaciones, pero nos libera de su obsesión y tiranía, haciéndonos considerarlo todo sub-specie mortis, a la luz de la hiperpotencia de nuestra perfecta impotencia⁽²⁶⁾.

⁽²³⁾ *Ser y tiempo*, págs. 273, 287, 294, 296, 317. Cit. por Waehlens, *op. cit.*, pág. 177.

⁽²⁴⁾ *Ser y tiempo*, pág. 297. Cit. por Waehlens, *op. cit.*, pág. 178.

⁽²⁵⁾ *Ser y tiempo*, págs. 297, 298. Cit. por Waehlens, *op. cit.*, pág. 179.

⁽²⁶⁾ *Ser y tiempo*, pág. 384. Cit. por Waehlens, *op. cit.*, pág. 180.

Hasta aquí la glosa fiel a nuestro autor a través de su comentarista más autorizado; sólo hemos subrayado en ella una frase que tiene especial importancia a nuestros propósitos.

El que lleva una vida auténtica procede pues *igual que los demás*; se diferencia de ellos sólo por la conciencia de que ese proceder es, en definitiva, *nada*, que "lo mismo dá" una cosa que otra. No tenemos otra posibilidad que concluir que el patrón de todas las realizaciones de una "vida resuelta" semejante será nuestra voluntad, nuestra gana. Pero nuestra gana es una gana que está desganada por la íntima inapetencia que implica la aceptación de que todo es nada. De que todo es vano. Véase aquí la notable coincidencia con el pensamiento de Mannheim, expuesto más arriba y se concluirá que esa "Religión sin Dios" de que se acusa a Heidegger está muy cerca del irracionalismo.

Pero el existencialismo y la filosofía tienen en sí mismos poder suficiente para salir de esa inanidad frente al tema del valor y del valor supremo. En Heidegger mismo está perfectamente claro el camino: se trata de saber sencillamente qué papel juega el conocimiento en general, y en particular, la filosofía, para la vida total del Dasein. Se trata sencillamente de que la filosofía funcione en su propio campo que, como ya adelantamos, es descriptivo y no puede dar fines, móviles ni consejo alguno a la libertad metafísica que se limita a describir. Al tema del valor supremo y del sentido de totalidad de la vida, se puede *llegar* por vía filosófica y, puestos de relieve sus diferentes momentos constitutivos y las posibles soluciones, dejar que la fe y no el pensamiento dé su solución. Y esta discriminación de esferas es posible sencillamente porque esa solución buscada *no es una solución teórica*, sino sencillamente una solución de vida. Y la prueba definitiva de ello es que figuras señeras, de las que no se pone en duda el sentido de totalidad de sus vidas han ignorado *filosóficamente* el tema.

La "vida resuelta" o auténtica es pues la vida resuelta a todo. Pero ¿a qué? Pues a nada en particular. *Al menos la filosofía no puede decir nada sobre ello* (21).

Efectivamente la filosofía debe respetar descriptivamente el dato de la libertad y no puede ni debe indicar un qué a sus realizaciones. Pero la filosofía puede, en el planteo neutral del tema, comprobar que las realizaciones valiosas están determinadas por la aceptación de un valor como auténtico valor y no como nada. Y también que la aceptación de ese valor como auténtico se fundamenta en la "aceptación de vida", es decir, en el sentimiento de que la vida en su totalidad tiene valor y sentido. Pues; si nada vale la vida, ¿qué valor han de tener las realizaciones en ella? Y de nada importa que una conciencia obscura o con-

(21) *Ser y tiempo*, pág. 298.

fusa niegue en la superficie el valor supremo de la vida como ~~totali-~~dad, pues, si esa vida hace algo valioso, *cada acto será una afirmación del valor de la totalidad.*

Nuestro planteo debe ser pues inverso al de Heidegger y al soportar la vida como totalidad, para lo cual es necesario verla encaminada hacia la muerte, no la veremos anonadada por la muerte sino valiosa. Pues no puede "dar lo mismo", a nuestra vida, una cosa que otra. La consideración heideggeriana elimina toda distinción entre "obrar por el sentido del valor" y "obrar por impulso ciego" o no respeta las diferencias descriptivas. Si las tales diferencias son reductibles; todavía será necesario, para nosotros, ver si son reductibles a uno u otro de los términos, antes de decidirnos por el irracionalismo.

Todo obrar implica para nosotros la posición de un valor e, indirectamente (inconcientemente) la vida valiosa, es decir, el valor de la vida. De ahí que, a despecho de la muerte, de la certidumbre completa de la muerte, el hombre haya edificado el más allá y la supervivencia.

Pensamos pues que el intento de solución heideggeriana no es consecuente con los datos. Nos parece evidente que de hecho no da lo mismo un hacer que otro y que nuestra sola gana no es el único patrón del valor de nuestro hacer. De hecho es perfectamente visible que distinguimos nuestros "gustos" y nuestros "hobbys" de nuestra vocación o "realizaciones de sentido trascendente" o como quiera que llamemos a aquella parte de nuestra vida que reclama imperiosamente un fundamento "objetivo"; a la que juzgamos, sentimos, objetivamente valiosa (28).

§ 7º *Recapitulación.*

La delimitación del terreno de la Cultura en oposición a la Naturaleza nos ha llevado al valor y a una perspectiva existencial necesaria, pues el valor sólo aparece en la vida humana.

(28) Apelemos a un sentimiento de verdadera profundidad para resolvernos, por el momento, este importante tema. Somos p. ej. existencialistas convencidos y padres. Como padres queremos el bien de nuestro hijo y como existencialistas estamos convencidos que el "bien" es llevar una vida auténtica, es decir, que nuestro hijo realice sus más propias posibilidades. ¿No es cierto, sin embargo, que ya hemos tomado partido y que queremos para nuestro hijo (aunque no intervengamos para ello) una vida plena de realizaciones de valor, es decir, *de ciertos valores*, que poseen *cierta objetividad*? Seguramente que no nos dá lo mismo que nuestro hijo "sea feliz" realizando valores que no gozan de esa objetividad o dedicándose p. ej. a la disipación, al libertinaje, etc. Y no habría manera de convencernos de que *ése* es su verdadero ser y que en ello encuentra realización su autenticidad.

En Heidegger nos hemos encontrado con que la Naturaleza aparece en una primera aproximación como una "desconcretización de la amañualidad". Pero nosotros pensamos que algo es amañuable, útil, sólo para un plan concreto; para un propósito en sentido estricto. Pero, ¿de dónde vienen los propósitos? Pues de ver algo como valioso. Y este valor no puede ser el de utilidad.

La Naturaleza será para nosotros, pues, el resultado de haber despojado a las "cosas" (objetos de percepción) de su valor, cualquiera que sea. Estamos pues, nuevamente en la oposición de naturaleza y cultura.

Pero a su vez los valores están en el aire. Están necesitados de una última fundamentación definitiva, que es la de la vida misma. pues si la vida nada vale, nada han de valer los pretendidos valores que en ella se encuentran. Esta es la consideración de la vida como totalidad, la consideración religiosa que funciona pues como fundamento de todos los valores incluidos en la vida y también de los valores de utilidad.

La consideración del "mundo" como amañualidad era pues una primera aproximación desde la banalidad cotidiana. El mismo Heidegger nos declara que el mundo como tal nos lo descubre la angustia⁽²⁹⁾.

Nuestra tarea será pues descubrir cómo se fundamentan en el "mundo" los seres intramundanos ya que la angustia nos descubre el mundo con relación al poder ser global⁽³⁰⁾ y no el ser intramundano de tal o cual de nuestras posibilidades particulares.

¿Qué actitudes caben pues frente a la angustia y cómo surgen de ellas los seres intramundanos?

En otros términos: ¿qué relaciones hay entre la autenticidad o inautenticidad y los valores que nos permiten constituir un ser (cultural) intramundano que sólo por "desconcretización" será Naturaleza, sólo por desvalorización o neutralidad estimativa?

CAPÍTULO II

AUTENTICIDAD Y VALOR

§ 8º *Las actitudes frente a la muerte como tema previo: La Inautenticidad como fuente de valor.*

Decíamos que el mundo como tal es la fuente de la angustia, o, mejor dicho, que nos angustiamos por el mundo. Pero el mundo es un

(29) *Ser y tiempo*, pág. 186.

(30) *Ser y tiempo*, págs. 167, 191, 342.

momento de la estructura del Dasein y, por tanto el Dasein se angustia por sí mismo⁽²¹⁾. Mas, dado que su estructura sólo es completa con la inclusión de la muerte, tenemos que en verdad la angustia es angustia de la muerte⁽²²⁾.

Nuestra pregunta por el fundamento y el origen de los seres intramundanos debe ser pues precedida por el tema de las actitudes frente a la muerte.

En primer lugar tenemos la actitud de "di-versión" propia de la inautenticidad cotidiana, solución propia del Man. Frente a la muerte se puede caracterizar como una "desatención", como una suerte de ignorancia que tiene algo de buscado y de querido. El mismo Man nos da una interpretación sobre esta actitud: se trataría de una verdadera "aceptación de la vida" y un "rechazo" de la muerte. Pero esta interpretación del Man que pretende hacer pasar su actitud frente a la muerte como la "varonil" "fuerte", etc. y al cuidado de la muerte como propio de espíritus débiles, choca con la dificultad descriptiva fundamental de que la muerte *forma parte integrante de la vida y que le presta sentido de totalidad*. No hay pues ninguna "aceptación de vida" que lleve aparejada un rechazo de la muerte.

La afirmación que hemos subrayado y que ya hemos repetido en este texto en varias oportunidades, tiene una importancia muy grande: a partir de ella es uno solo el problema del sentido de la vida (pues siempre que se habla de sentido de la vida se entiende, desde luego, sentido de totalidad) y el problema de la muerte. Según esto, la "solución" de la actitud cotidiana no es, en verdad, una solución. La desatención o la diversión con respecto a la muerte no puede, en modo alguno considerarse una "aceptación" de la vida, pues rehusa nada menos que a la vida misma al negarle un sentido de totalidad. Lo que hay entonces verdaderamente en esta actitud es una "dispersión" de la vida. La pretendida aceptación de la vida es en realidad aceptación de sentidos para realidades dentro de la vida, en general de sentidos para un tiempo muy breve (cuéntese con tiempo existencial) de la misma.

Como mayor sea el tiempo cronológico insumido para tiempos existencialmente más breves tanto más espantosa es la dispersión de la vida⁽²³⁾.

(21) S. y T., pág. 187.

(22) S. y T., págs. 183 y 344 y muchos otros.

(23) Piénsese, p. ej., en una persona que ha pasado todas las noches de su vida desde los dieciocho años jugando al billar en el café; en la "parla cotidiana"; en la lectura minuciosa que se hace de los grandes rotativos y que puede insumir hasta media mañana, etc.

Hay indiscutiblemente una relación pavorosa entre el tiempo físico y el existencial (del mismo modo que el Dasein está arrojado entre

Tenemos pues que la actitud cotidiana frente a la muerte no es, en verdad, una solución, porque no encara lo que pretende solucionar. Esto justifica que hablemos de inautenticidad pese a que Heidegger ha dicho, como es sabido, que el término no implica ningún defecto en la valoración sino que se emplea en forma puramente descriptiva.

Sin embargo dicha actitud inauténtica es fuente de valores y comenzamos con esta afirmación nuestra respuesta a la pregunta sobre el origen de los entes intramundanos del reino de la Cultura. Y es fuente de valores de signo positivo. Desde luego el valor utilidad que se adapta a cualquier plan concreto y, por tanto, también a los planes concretos originados en una actitud de "dispersión" de la vida o de diversión o desatención de la muerte que es lo mismo.

Pero hay también los objetos propios que se fundamentan exclusivamente en la inautenticidad y sólo tienen sentido con relación a ella. Estos objetos son, en primer lugar y particularmente, los "hobbys". Es menester aquí irse con algún cuidado en emplear apresuradamente la palabra "distracciones", que parecería equivalente. Pues las "distracciones" se entienden generalmente con relación a una vida "honestamente trabajadora y burguesa" y como ésta a su vez se puede concebir como diversión o distracción de la muerte, tendríamos el raro ejemplar de las "distracciones de distracciones". Más adelante volveremos sobre esto; pasemos al "hobby", que es más sencillo de analizar porque es un caso altamente depurado de distracción e inautenticidad.

El verdadero "hobby", aparte de llevar consigo la confesión de su falta de seriedad, de su ser distracción, lleva también consigo la posibilidad de dedicarle una vida entera, o sea de dedicarse a él por completo, ya que ambas expresiones deben ser equivalentes para el tiempo existencial. Algunas otras actividades o haceres humanos, como p. ej. el amor, el trabajo, la investigación científica, también llevan consigo esa posibilidad de entregarse a ellos "por completo" de *dedicarse*, pero en cambio no confiesan una falta de seriedad, un ser apenas "distracción" que lleva consigo el hobby. Lo que diferencia al "hobby" de la distracción es que la distracción es distracción de algo en lo que "algo" encierra el concepto serio y esencial, importante, de la vida. Pero al encerrar el "hobby" la posibilidad de dedicarse a él por completo, reniega de su esencia misma de ser distracción. A través del "hobby" no hay forma de entender de qué vida sería sea él distracción y entonces se advierte perfectamente cómo la reflexión sobre el hobby nos lleva a la

los entes). Esta relación está vinculada a la encarnación, es decir, a la relación con el propio cuerpo (que goza de un lugar de privilegio) y consiste en la duración de la misma, es decir en el plazo cierto e indeterminado de vida.

raíz de donde surge: la falta de seriedad de la vida, es decir, su carencia de sentido.

§ 9º *Ambigüedad básica de bienes y valores en punto a autenticidad.*

Después de los "hobbys", cuya idea más que concepto hemos separado más arriba, podemos considerar como objetos propios de la inautenticidad a... todas las realizaciones humanas o a... ninguna de ellas. La afirmación parece a primera vista sorprendente y paradójal, pero no cabe más remedio que confesar que así se presentan los datos.

La autenticidad y la inautenticidad, más que categorías son dos ideas que infiltran simultáneamente todo hacer humano. Ante el hombre que se extasia con un trozo de música selecta, ante el que lee un libro, ante el que trabaja abnegadamente, ante el que ama, ante el que reza, junto a la afirmación de autenticidad que brota espontáneamente de nuestro natural generoso, se desliza la sombra maliciosa de la sospecha de inautenticidad que corroe hasta su misma entraña cualquier hacer humano. Para una doctrina como la de Heidegger, p. ej., la mayoría de los valores y de los bienes son un apartamiento de la muerte y por tanto inauténticos. No compartimos esa modo de ver, que nos parece gravado de pesimismo. Nuestra opinión puede resumirse de la manera siguiente:

En cada caso es menester escarbar en el bien y en el valor hasta el fondo: cuando no encontremos otra cosa que fuga a la muerte, falta de seriedad de la vida, falta de sentido de totalidad, distracción, dispersión de la vida, estaremos ante valores de inautenticidad. Cuando por el contrario, encontremos aceptación de la totalidad de la vida, sentido de la vida, seriedad, etc., nos encontraremos ante valores de autenticidad. Desde luego, que no es fácil decidir en cada caso; y aún en cosas tan importantes, p. ej., como el amor hace mucho tiempo que vienen en pugna la concepción de un amor que participa de la vida auténtica y otra que lo reduce a mera distracción sin poderse poner nunca de acuerdo los teóricos del tema (*).

Es muy difícil, por tanto, excluir a priori alguna especie de actividad o hacer humano de la sospecha de inautenticidad. Sin embargo, según nuestro modo de ver, y del mismo modo que hemos apartado arriba como inauténtico al "hobby", creemos que pueden excluirse de esa sospecha la creación religiosa, la moral autónoma, la investigación

(*) Ya en el Simposio —el banquete— habla Platón de dos especies de amor: el de Venus popular y el de Venus urania o amor celeste, que ha dado, precisamente, lugar a la expresión "amor platónico", generalmente muy poco entendida. V. PLATÓN, *Diálogos* (El Banquete). Espasa Calpe, Bs. As. 1938, pág. 118. En el mismo diálogo Sócrates habla ya de la fundamentación absoluta del amor (Id., id., pág. 153).

creadora intelectual y cierta clase de creación artística en que la "distracción" no ocupa, evidentemente ningún lugar. Se observará que se incluyen exclusivamente actividades creadoras, pues respecto de las no creadoras siempre queda abierta la posibilidad de que, por más que materialmente estén al servicio de valores con dignidad de autenticidad, en realidad acaezcan como mero acatamiento al Man, en cuyo caso desaparece todo vestigio de autenticidad. Tal sucede p. ej. con la llamada generalmente moral "heterónoma", cuando el acatamiento a sus preceptos no proviene de un llamado de la conciencia sino de una mera circunstancia de la coexistencia en un ambiente social (Man) determinado y del acatamiento a su dictadura. Por cierto que la exigencia de ser actividades creadoras no excluye la autenticidad de las que no lo son, pues una conducta cualquiera puede ser sólo *conforme* al Man, pero no acatamiento de éste.

Exponiendo el tema con un lenguaje familiar en Filosofía, aunque quizá no sea acá del todo adecuado, diremos que hay condiciones *materiales*, referentes al *contenido* de una creación. Sobre ellas no se pronuncia, como ya vimos, la filosofía sino la fe. Hay además condiciones *formales* referentes al nacimiento y origen de la creación humana. Estas últimas deben llenarse *en cada caso* y exigen que la conducta no sea por acatamiento al Man, sino libre decisión conciente de una vida "resuelta".

Al decir nosotros que ciertas actividades humanas nos parecen exentas de la sospecha de inautenticidad, englobamos en la enumeración aquellas que, por su contenido, creemos que lo son y exigimos que se trate de creaciones para obviar con evidencia las condiciones formales.

Aparte de las señaladas como auténticas y como inauténticas necesariamente dijimos que todas las actividades humanas pueden pensarse simultáneamente sometidas a las modalidades del ser auténtico e inauténtico. Incluso el "hobby" que separamos como idea de actividad inauténtica y las creaciones de gran dignidad que apartamos como auténticas, sólo lo son si se "supone" cierta materialidad, es decir cierto contenido al valor supremo. Aquí sólo podemos apelar a la fe, y, en caso contrario, incluso debiéramos llamarnos a silencio en esos casos extremos.

Dejemos todavía para más adelante los indicios del sentido de tal contenido del valor supremo y dediquemos nuestra atención al tema de las distracciones en general tal como prometimos más arriba. Este tema nos llevará de la mano a plantear con generalidad el tema del valor para establecer luego, dentro del mismo, las diferencias que hacen la autenticidad y la inautenticidad.

Dijimos más arriba que en la esencia de la distracción está el ser distracción *de* algo y que ese algo implica el concepto "serio" de la vida, del cual y en oposición al cual son distracciones otras actividades y se definen como tales. En el lenguaje común los valores "serios", con relación a los cuales se define la distracción, son los encarnados en una "vida honestamente trabajadora y burguesa". Con lo que está dicho que en una vida semejante residen los valores que se consideran generalmente auténticos. Pero este supuesto está muy lejos de ser defendible y, por el contrario, si seguimos p. ej. a Heidegger, llegaremos a tener que admitir que una vida semejante realiza más bien valores de inautenticidad.

Si por nuestra parte apuramos al hombre común con la pregunta: ¿para qué vivir?, con que generalmente se plantean ingenuamente estos temas de sentido de la vida, nos convenceremos, apenas ahondemos en su desconcierto y titubeo y le hagamos fundar sus posiciones, de que, si bien en ciertos momentos está convencido de que las distracciones son de una vida "honestamente trabajadora y burguesa", también a veces está a punto de confesar que *esos trabajos se los toma, precisamente, para darse esas satisfacciones*. Con lo que las distracciones pierden, desde luego, su carácter de tales al cobrar un sentido independiente.

Aunque no se confiese, una situación indecisa en modo semejante aqueja a la mayor parte de nuestros contemporáneos y ya no saben a ciencia cierta qué es valioso en verdad y qué es placentero. Apenas si algunas instituciones o haceres del hombre como el matrimonio por amor, el cuidado gozoso de la prole, el trabajo por vocación, parecen reunir simultáneamente los caracteres de complacencia y seriedad, es decir, ser realizaciones de sentidos de valores de autenticidad.

§ 10º Bienes y valores en general y bienes y valores auténticos.

Los valores son pues como las "fuentes de sentido" de la vida o de las cosas que se encuentran en ella; pero hay realizaciones de sentido que no aluden para nada a un sentido de totalidad y hay en cambio otras que aluden co-ípsa a un sentido de totalidad de la vida y que son, por tanto, valores de autenticidad.

La estimativa nos posibilita la aparición de bienes, de sentidos valiosos o disvaliosos y el "agrado" actualiza esa posibilidad; es la "marca" o "señal" del valor. Este "movimiento del alma" (ex-profeso se emplea una expresión nada técnica y completamente vaga que no prejuzga nada sobre el objeto y permite la libertad del análisis) que "descubre" el valor o "impulsa" a las realizaciones dotadas de sentido (valioso) en una *dirección positiva de nuestra afectividad* que recibe los nombres de "agrado", "simpatía", "deseo", "complacen-

cia", "interés", etc., según se refiera a éste o aquél valor, éstas o aquellas realidades de sentido, o a la expectativa, a la realización, a la contemplación, al recuerdo. Carecemos pues de una expresión adecuada para este género muy importante de actos.

Se refiere indiscutiblemente a la afectividad, pero esta palabra no alude claramente al carácter de actualidad que tiene el concepto que necesitamos y además es susceptible (por su sentido amplio) de comprender al acto dador de autenticidad o inautenticidad, de que trataremos más adelante y que debe ser distinguido, pues necesitamos la señal común de lo valioso, ya sea auténtico o inauténtico. La palabra interés sería quizá más amplia, pero no alude claramente a la radicación de este tipo de actos en la esfera de la afectividad. Con las salvedades expuestas emplearemos pues el término "agrado".

El "agrado" (o "desagrado") nos descubre pues toda realidad valiosa o toda realización de sentido valioso y, en ellos, el valor que encierran. Esto independientemente de su autenticidad o inautenticidad. Con esto no queremos decir que la autenticidad no tenga que ver con el valor, pues, precisamente la autenticidad *consiste* en la verdad del valor y será la manera de distinguir los valores ilusorios de los verdaderos. Todo lo que queremos decir es que el "agrado" nos muestra el bien o realidad de sentido valioso sin una referencia inmediata a la autenticidad. En este sentido, son igualmente valiosos la carrera que se corre el domingo en Palermo y el concierto que se toca en el Colón y únicamente mi decisión particular de irme al Colón o a Palermo decide en este caso cuál tiene más valor para mí. El "agrado" define sencillamente lo valioso: el término de una dirección de nuestra afectividad.

Pero el "sentido de seriedad" nos descubre que algunos de estos bienes son vanos, que "nada queda" de ellos, que ese agrado era momentáneo y, por tanto, engañoso, y que de él "salimos vacíos": se trata en este caso de valores de inautenticidad los que hemos hallado. No se trata, entiéndase bien, de una *reflexión* sobre la vanidad de las realidades de sentido; no es un pensamiento; se trata más bien de una *sensación o sentimiento* de dicha vanidad. No es nada, por tanto, que pueda expresarse con palabras sino que éstas no tienen más misión que aludir a la experiencia interna a la que hay que acudir para saber sobre el verdadero contenido de ese sentimiento. Esta sensación prosigue inmediatamente a la enajenación causada por el valor o el bien de inautenticidad (es el "post coitum omnia triste" de los romanos) o aún se presenta espontáneamente a "aguar la fiesta" (*).

(*) Bécquer lo ha captado magníficamente en aquella hermosa rima (LV) que empieza: "Entre el discorde estruendo de la orgía acaricié mi oído música lejana..." y que termina: "En qué piensas! me dijo. — En nada... — En nada y lloras! Es que tengo alegre la tristeza y triste el vino".

Quando el "desencanto" de la vanidad precede ya al atractivo del agrado hemos convertido la realidad de sentido en una "distracción" en sentido estricto: hemos quitado toda seriedad, todo sentido de totalidad, a dicha realidad de sentido y vamos a ella por "mero placer" sin "entusiasmo". Una transformación de una situación a otra, de la "revelación" de un sentido de totalidad en un trozo de cultura a la reducción a "mera distracción" o poco menos, puede suceder y no es raro que suceda con las obras de arte de gran envergadura. Hay un momento (que puede durar por cierto bastante), en la gustación de las mismas, que encierra la *revelación*, es decir que la obra ilumina de algún modo el arcano maravilloso de la vida y en ese momento la "gustación" estética no es tal porque en ella van confundidos y ocupan el primer plano los intereses de la vida, el "tema" (religioso, amoroso, heroico, etc.). Después de ese instante supremo las cosas vuelven a un cauce normal y se vuelven a encontrar en la obra de arte valores "específicos", es decir, en este caso estéticos. Una resonancia semejante del arte es más fácilmente observable en la juventud y, particularmente en la primera adolescencia y esto es perfectamente explicable, pues en estos períodos hay mucho "ser" por revelar (la revelación se refiere en última instancia al ser-en-el-mundo) (*).

La existencia de una vivencia de "revelación" en cierto período de la gustación estética es un elemento que pertenece de suyo a una perspectiva existencial sobre la cultura. La fundamentación metafísica del arte y la indagación de su esencia a partir de una vivencia semejante, de ser posibles, pertenecen ya más propiamente a una estética. De todos modos es una sugestión interesante ver en qué relación con la vivencia descrita se encuentran las interpretaciones del arte como "imitación" o como "expresión" de la vida, aunque también estas dos tesis tienen entre sí importantes diferencias.

El mismo "sentido de seriedad" que nos descubre en ciertos casos la inautenticidad, vanidad y falta de sentido de realidades que, sin embargo, se muestran en principio como valiosas a la mirada ingenua del "agrado"; nos descubre en otros casos que no tenemos "mero placer" más o menos sustituible, que nos sentimos infinitamente "llenos" y que "algo queda" para siempre en nosotros desde ese momento. Esa sensación de plenitud que nos da una perspectiva sobre el valor total de la vida es la que nos pone frente a valores de autenticidad.

(*) Reflexiones semejantes en el plano de la Psicología y sobre la importancia de la imaginación en la juventud como formativa de la personalidad se encuentran en SPRANGER, *Psicología de la edad juvenil* Cap. III^o. *La vida, y las creaciones de la fantasta en el adolescente*. págs. 60 y sigs.

No se trata, tampoco en este caso, de un pensamiento o reflexión que sobrevenga al encanto del "agrado". Se trata de un sentimiento o de una calidad del sentimiento que tiene pues toda la inmediatez dadora de una "intuición". En el campo de la afectividad, nuevamente tenemos que acudir al poeta quien nos expresa, mejor que la reflexión descriptiva, la hondura y el sentido de un sentimiento o sensación semejantes:

"Hoy la tierra y los cielos me sonrían;
Hoy llega al fondo de mi alma el sol;
Hoy la he visto . . ., la he visto y me ha mirado . . .,
Hoy creo en Dios!

Así expresa nuestro gran poeta romántico, refiriéndola al amor, esa sensación de totalidad, de absoluta plenitud, de entusiasmo, que se opone diametralmente a la sensación de vanidad y de vacío y que determina la dación misma de lo auténtico por oposición a lo inauténtico; de lo que da sentido a la vida de lo que no puede dárselo.

Se trata, pues, en estos casos, de valores de autenticidad que contienen una *revelación* sobre esto: *que la vida tiene sentido y valor y que el valor actualmente descubierto forma parte del valor o valores fundamentales que dan sentido a la vida.* Ese es, más o menos, el contenido teórico que podemos desentrañar de una vivencia como la que admirablemente capta Bécquer en la rima transcrita más arriba.

La vivencia en cuestión es exactamente el "entusiasmo" según el significado originario de esta palabra vinculado a la "posesión" o descubrimiento de Dios. Es el sentimiento de plenitud o totalidad al que nos venimos refiriendo desde un principio como de contenido propiamente religioso.

De acuerdo con las reflexiones precedentes relativas a la vinculación entre autenticidad y sentido de totalidad de la vida, y a su vez, entre sentido de totalidad (o sentido de la vida) e inclusión de la muerte; podemos también concretar una fórmula a-posteriori sobre la autenticidad, que no tiene el valor "dador" de la vivencia de autenticidad que intentamos describir más arriba, pero que puede servir muy bien de contraprueba. Cuando los valores realizados se presentan como trascendiendo a la propia vida; cuando *incluida mi muerte valen*, estamos frente a valores de autenticidad. Pues es evidente que *toda mi vida* recibe sentido de valores que la trascienden (y que *sólo* de ellos puede recibirlo). Se ve también de aquí la intrínseca necesidad del fracaso de toda construcción moral que postule como absoluto un principio hedonístico-egoísta; pues es evidente que el encerrarse en sí mismo no

puede nunca dar satisfacción al postulado de autenticidad que hemos esbozado.

Por último debemos advertir, para la recta inteligencia de todo este párrafo relativo a la autenticidad y a los valores que la realizan, que las palabras sentido de "seriedad" o "sentimiento trágico", con que se ha caracterizado al peculiar sentido o sentimiento dador de la autenticidad e inautenticidad, aluden exclusivamente a eso: a que la vida tiene sentido y no se lo elude. No deben tomarse esas expresiones como significando que la autenticidad sea fundamentalmente trágica o aburrida o como que los valores de la gracia o comicidad están a-priori excluidos de la autenticidad. Sobre lo primero basta por cierto el ejemplo puesto sobre el amor; sobre lo segundo nos parece que es menester vivir en cada caso la comicidad para saber qué queda de ella.

§ 11º *Los valores de utilidad y la actitud inauténtica.*

Si bien es prudente no apresurarse a prejulgar sobre la autenticidad o inautenticidad de ciertos bienes o valores, hay algunos cuya relativa frecuencia en la vida cotidiana los hace, desde luego, presumiblemente inauténticos. Así sucede, dentro de lo estético, con cierta clase de comicidad, pese a lo que dijimos al fin del párrafo anterior, y así sucede en general con la utilidad. Pues salta a la vista que entre inautenticidad cotidiana y valores de utilidad hay una relación de todo punto especial que ahora nos interesa.

En general se puede caracterizar a la actitud auténtica como de "profundidad" o "conciencia" frente a la inauténtica como de "superficialidad" o "inconciencia". Es notorio que la fundamentación conciente del útil en el proyecto concreto, del proyecto concreto en el valor y del valor en una última actitud frente a la totalidad de la vida y la muerte, es evidente que la claridad sobre estas cosas, *implica ya cierta dosis de autenticidad* y que, al menos conceptualmente, nos lleva a afrontar la vida como totalidad y por ende a la muerte.

Ahora bien; esto es lo que a toda costa evita o trata de evitar la actitud inauténtica, pues en ello consiste su contrapartida. Para ello la inautenticidad se aferra fervientemente a su plan concreto, a su proyecto inmediato y no fundamentado y *rehuye toda fundamentación y toda discusión* del mismo. Este saludable dogmatismo de la autenticidad (que no la preserva empero del asalto de la angustia) la lleva a buscar el punto más distante de la fundamentación radical y por ello, paradójicamente, los útiles y valores de utilidad que son los más necesitados de fundamentación (pues es patente que por sí solos no se los puede postular como absolutos) son los favoritos de la inautenticidad cotidiana.

Puede considerarse como una degeneración enfermiza de este sano dogmatismo de la inautenticidad a aquella en que el centro de gravedad se desplaza del Dasein al útil mismo y éste adquiere un raro predominio con algo de fetichismo, como p. ej. en nuestra sociedad contemporánea respecto de algunos útiles particularmente perfectos o valiosos, como el automóvil, etc., en los que hay un momento en que se pierde la noción misma que les sirve de fundamento. En realidad la consecuencia no debe ser tan sorprendente. Huyendo de una última fundamentación, el valor decisivo de la totalidad, el entusiasmo religioso, debe aparecer en algún lado y aquí en lo inmediato que es lo único que cuenta. Es la versión moderna de la idolatría.

Este sano dogmatismo que la mueve a sujetarse a los valores de utilidad sin buscarles fundamentación ni admitir discusión alguna sobre ellos, caracteriza a la actitud cotidiana. Por ello seguramente Heidegger, según ya destacamos más arriba, parte de una primera aproximación, que es el mundo como amanejabilidad para llegar a la Naturaleza como desconcretización del mundo.

Pero Heidegger mismo tiene una visión más amplia y más exacta cuando dice que el "Umwelt" no es relativo a un orden espacial, porque no sólo se refiere a los objetos más o menos próximos, sino que también abarca a los sentimientos e ideas que cabalgan sobre ellos^(*).

CAPÍTULO IIIº

LA CULTURA

§ 12º *La naturaleza como desconcretización del mundo amanejable y la naturaleza como "desafectación" de valor.*

La última frase de Heidegger que acabamos de citar nos permitirá, extrayendo de ella todo su jugoso contenido, volver sobre el tema del acápite y, centrada y consolidada una posición inobjetable y un punto de vista sobre la cultura, desarrollar más adelante el tema de los diversos objetos culturales.

Nuestro mundo inmediato se refiere pues también a los sentimientos (y Heidegger lo dice en la frase citada). Tomemos pues como dato y como hilo de reducción la presencia de una persona querida en la que está tanto su cuerpo físicamente presente como la simpatía que tiene, que le "adjudicamos" por un acto nuestro. No hay en este dato así

(*) S. T., pág. 66.

descrito nada que haga referencia al valor utilidad y es evidente que podemos despojarlo de su "afectividad" y mantenernos en lo meramente perceptivo-sensible: en este caso estamos también ante un trozo de naturaleza como p. ej. cuando estudiamos la estructura ósea para averiguar, como médicos, el origen de una dolencia.

Incluso en el campo más restringido de los "objetos" en el sentido popular de la palabra (que implica la *existencia material*, o sea el ser percibidos, y la *exclusión de las personas*), encontramos los "hermosos" que no son, precisamente, útiles.

Del campo total del mundo, deslindada la "naturaleza" como lo atinente a las "meras percepciones", hay que desbrozar cada realidad dotada de sentido de acuerdo con el valor que se lo presta, para encontrar las diversas realidades culturales y sus sentidos; pero aún antes de esta investigación *dentro* de ese campo, se lo puede tomar en su conjunto como la totalidad de las realidades (y realizaciones) dotadas de sentido, es decir valoradas y se obtiene el reino mismo de la cultura.

La crítica de estrechez que hemos hecho al planteo de Heidegger (que se explica como hemos dicho por tratarse en verdad solamente de una primera aproximación a partir de la actitud de banalidad cotidiana) nos permite coincidir en nuestra perspectiva existencial sobre la cultura con los resultados aceptados generalmente en la filosofía contemporánea. Pues si se piensa con ésta, que Cultura y Naturaleza se reparten el territorio completo de la realidad, es una hipótesis innecesaria y hasta contradictoria pensar en una suerte de "mundo de útiles" como una materia primigenia.

Otra cosa, que queda al margen, es el tema que resulta de la elevación a claridad absoluta sobre la contextura de estos dos reinos de la realidad o de la conceptualización científica y sistemática y si se reserva para la misma las denominaciones "naturaleza" y "cultura" en toda su propiedad.

Antes de proseguir con el hilo de nuestras reflexiones vamos a someterlas a un examen importante comparándolas con los planteos que ha adelantado Husserl sobre estos temas. Pues nosotros nos proponemos dar una perspectiva fenomenológico-existencial sobre la cultura y hemos partido, sin mayores críticas, del concepto que nos da Heidegger sobre la Naturaleza como desconcretización de la "amanualidad", pero este mismo pensamiento puede no resultar objetivamente aceptable o pacífico y no se trata de dar un argumento de autoridad. La confrontación con los adelantos (pues Husserl no los ha tratado expresamente, en las obras publicadas) que sobre estos temas nos ha dado el fundador de la Fenomenología puede servirnos muy bien para considerar el grado de objetividad de nuestras reflexiones y para tratar de encontrar un punto de partida libre de objeción.

§ 13. Planteos de Husserl sobre el tema de la Cultura.

Se hace necesario transcribir algunos párrafos de nuestro autor en que se ocupa de estos temas.

“De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia y sin poder evitarlo, en relación conciente a uno y el mismo mundo. Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero *no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes*, un mundo práctico. Sin necesidad de más encuentro las cosas ante mí porteehadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas o feas, gratas e ingratas, agradadas o desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay cosas que son objetos de uso, la “mesa” con sus “libros”, el “vaso”, el “florero”, el “piano”, etc. *También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes constitutivamente a los objetos que están “ahí delante” en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos “amigos” o “enemigos”, mis “servidores” o “jefes”, “extraños” o “parientes”, etc. (37).

El párrafo transcrito es bien claro. Cosa y “bien”, o sea objeto cultural, están puestos en un mismo plano de inmediatez a la conciencia. En cuanto a la abundancia de los ejemplos puestos referentes a útiles, sólo se la puede considerar, como ejemplificación que es, no intencionada y partiendo de su mayor abundancia. Es decir, que de ningún modo se limita el campo de los “bienes” a los “útiles” y los enunciados teóricos hablan efectivamente con toda amplitud de valores y de bienes sin limitación alguna. En lo relativo a los ejemplos baste reflexionar que los puestos como “florero” y “piano”, p. ej., contienen una remisión esencial a “flor” y a “melodía” o “música”, que ya no serían útiles sin dejar por ello de ser bienes.

Sigamos a nuestro autor:

“En el estar vuelto valorando a una cosa está encerrada también, sin duda, la aprehensión de la cosa; pero no la mera cosa, sino la *cosa valiosa* o el valor *es* (sobre lo cual volveremos a hablar extensamente) *el pleno correlato intencional del acto valorante* (38).

“En actos de la índole de los valorantes tenemos, pues, un *objeto intencional en un doble sentido*: necesitamos distinguir entre la *mera “cosa”* y el *pleno objeto intencional del acto valorante*, y, paralelamente, una doble intención, un doble estar vuelto” (39).

(37) HUSSERL, E., “*Ideas...*”, pf. 27, pág. 66.

(38) HUSSERL, E., *Op. cit.*, pf. 37, pág. 84.

(39) HUSSERL, E., *Op. cit.*, pf. 37, pág. 84.

“En todo acto impera un modo de la atención. Pero siempre *que* el acto no sea un acto de simple conciencia de cosas, siempre que en semejante forma de conciencia se funde otra en que se “tome posición” relativamente a la cosa, se separan la cosa y el pleno objeto intencional (por ejemplo la “cosa” y el “valor”) y asimismo el atender y el tener a la vista del espíritu. Pero a la vez es inherente a la esencia de estos actos fundados la posibilidad de una modificación por medio de la cual sus plenos objetos intencionales se tornan objetos atendidos y en este sentido “representados”, que por su parte son susceptibles de servir de sustratos a explicitaciones, referencias, apresamientos conceptuales y predicaciones. Gracias a esta objetivación estamos, en la actitud natural, y por ende en cuanto miembros del mundo natural, no frente a meras cosas naturales, sino a valores y objetos prácticos de toda índole, ciudades, calles con instalaciones de luz, habitaciones, muebles, obras de arte, libros, instrumentos, etc. (40).

Este párrafo merece un nuevo comentario. En primer lugar por la fundamentación que se hace en él de las ciencias culturales. En segundo lugar porque, si bien Husserl es muy cauteloso y la “fundamentación” de los actos no es sino una diferencia descriptiva que no importa pronunciarse sobre prioridades de “originariedad”, sin embargo, se nota cierta preferencia por la percepción y su correlato la mera “cosa”. En el último período Husserl nos dice que “gracias a esta objetivación... estamos... frente a valores y objetos prácticos”. No es lícito interpretar esta “objetivación” de que nos habla Husserl como un acto contrario al que Heidegger llama desconcretización. La expresión no ha querido significar otra cosa que esa posibilidad esencial a todo acto complejo de tomarlo como sintético, es decir como apuntando en una sola intencionalidad a un solo objeto, idea fundamental que ya se encuentra perfectamente clara en las “Investigaciones Lógicas” (41).

En las *Ideas*..., cuando Husserl profundiza en la estructura noético-noemática de los actos fundados nos da una idea más terminante de su pensamiento.

“Si emprendemos esta última dirección (de intencionalidades fundadas en las representaciones que elevan a formas de “posición” nuevas pero fundadas) tropezamos con las *noesis*... *afectivas, apetitivas, volitivas*, que están fundadas en “representaciones”, en percepciones, recuerdos, representaciones por medio de signos, etc. (42).

(40) HUSSERL, E., *Op. cit.*, pf. 37, pág. 85.

(41) HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1929, Investigación Quinta, pf. 38, T. III^o, pág. 257.

(42) HUSSERL, E., *Ideas*..., pf. 116 pág. 277.

“En el noema de grado superior es, digamos, lo valorado en cuanto tal un núcleo de sentido rodeado de nuevos caracteres téticos” (40).

“A la esencia de toda vivencia intencional es inherente tener por lo menos una, pero por lo regular varias “tesis” o “caracteres de posición” ligados en el modo de la fundamentación... Así están empaquetadas como posiciones las de sentimiento con las dóxicas (41).

“Toda conciencia es actual o potencialmente tética” (42).

“Según una ley esencial puede toda tesis, cualquiera sea su género, convertirse en una posición dóxica actual por virtud de los caracteres dóxicos inquebrantablemente inherentes a su esencia. Un acto posicional pone, pero cualquiera que sea la cualidad en que ponga, pone también dóxicamente; sea lo que sea lo puesto por él en otros modos, está también puesto como algo que “es”, sólo que no actualmente” (43).

Y como corolario definitivo de las opiniones desarrolladas nos dice Husserl: “El resultado de todo esto es que *todos los actos en general —incluso los actos del sentimiento y de la voluntad— son “objetivantes”, “constituyentes” originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y por lo tanto de las ontologías correspondientes” (44).*

Hagamos la pausa necesaria para comentar este párrafo que resume tan admirablemente las conclusiones fundamentales. Al subrayado original de Husserl hemos agregado nosotros lo de “fuentes necesarias de las diversas regiones del ser”... etc. Destaquemos aún nosotros el “originariamente” que resuelve sin apelación alguna el motivo fundamental de nuestra pesquisa.

Veamos como el mismo Husserl ejemplifica a continuación: “Por ejemplo, la conciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica” que es nueva frente al mero mundo de las cosas, o que es un “ente” de una nueva región, en cuanto que justo por obra de la conciencia valorativa en general quedan diseñadas las tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetividades de un nuevo contenido —valores— como “mentados” en la conciencia valorativa. En los actos de sentimiento están mentados afectivamente, viniendo mediante la actualización del contenido dóxico de estos actos a estar mentados dóxicamente y luego como lógicamente expresados” (45).

La posición de Husserl es pues neutral y recoge meramente dos hechos descriptivos: 1) que cada acto es dador de una objetividad diver-

(40) HUSSERL, E., *Ideas...*, pf. 116, pág. 278.

(41) HUSSERL, E., *Ideas...*, pf. 117, pág. 280.

(42) HUSSERL, E., *Ideas...*, pf. 117, pág. 281.

(43) HUSSERL, E., *Ideas...*, pf. 117, pág. 281.

(44) HUSSERL, E., *Ideas...*, pf. 117, pág. 283.

(45) HUSSERL, E., *Ideas...*, pf. 117, pág. 283.

sa; 2) que en la base de los actos que no son representaciones hay siempre una representación "fundante". En ningún modo se pronuncia en el sentido de que la "objetividad" dada por ella sea una "desconcretización" de las más complejas, pero tampoco se pronuncia por el ser "derivado" de estas objetividades más complejas frente a la correlativa de la representación fundante.

§ 14. *La distinción entre Naturaleza y Cultura se mantiene válida sin objeciones.*

La posición de Husserl es pues rigurosamente descriptiva y suficientemente cautelosa, pues si en verdad hay entre las diversas objetividades un grado diverso de "originariedad", según su fundamentación en el tiempo fenomenológico, esa relación no está todavía en cuestión.

Nosotros, en cambio, hemos seguido quizá con algún apresuramiento a Heidegger al decir que la "cosa natural" es una desconcretización del "útil". Ciertamente que hemos ampliado, como era necesario, la objetividad "desconcretizada" hasta hacerla coincidir con el campo total de la Cultura; pero hemos aceptado quizá apresuradamente una posición derivada para la Naturaleza.

Nuestro propósito era en verdad buscar el fundamento de la distinción propia de la Naturaleza para delimitar a nuestra vez el campo de la Cultura buscando constatar que toda la realidad no tiene sino estas dos regiones ontológicas. De allí que nuestra crítica de estrechez al primer planteo de Heidegger sobre el tema, dirigida fundamentalmente a ello, no se cuidase de revisar la posición "derivada" en que quedaba la Naturaleza y si la misma estaba en verdad justificada.

A nuestro juicio esta discrepancia importante en el pensamiento de los grandes filósofos es actualmente insalvable. Mientras la Fenomenología no haya dado término a su tarea, (y ello parecè muy lejano, dada la enorme labor emprendida y la desaparición de su genio creador máximo), no podrá pronunciarse definitivamente sobre puntos como éste. Su pronunciamiento debe ser provisorio y de completa neutralidad y respeto a todos los datos en su modo de darse.

Si existe una coincidencia entre el existencialismo y la Fenomenología o si hay, (lo que muchos ajenos a esas corrientes desde luego pretenden) una discrepancia fundamental, es cuestión que sólo tiene sentido respecto de los *resultados* o *soluciones* que se proponen a los temas y que sólo podrá definitivamente resolverse el día en que esté concluída la gran empresa de Husserl. Mientras tanto opinamos que una filosofía no se define por sus resultados sino por sus principios y en este sentido ambas pretenden ser descriptivas, "acudir a los hechos mismos". No

hay por tanto ni puede haber discrepancia alguna entre ambas. Cualquiera diferencia notable no será pues imputable a la filosofía como tal sino al autor que se ha equivocado en su análisis. La última palabra la tienen los hechos y lo que se busca es un pensamiento coherente y sistemático de los mismos que no los avasalle y que respete lo dado. El lector debe hacer en cada caso él mismo de filósofo y acudir a los hechos, pues ni la Fenomenología es Husserl ni el existencialismo Heidegger (ni se trata tampoco aquí de ampliar la nómina para ser completos o exactos), ni vale en filosofía el principio de autoridad por más grande que sea la de los autores. Hay una idea de la Fenomenología y una idea del existencialismo de la que tenemos que sacar en cada caso el contenido de nuestras reflexiones actuales (⁴⁹).

Pero para nuestro planteo podemos dejar sentado lo siguiente: que esta diferencia que en este punto hemos anotado en el planteo que hace Heidegger y el que hace Husserl *no es significativa para nuestra tarea*, pues, tanto si con Heidegger aceptamos la tesis del ser "derivado" de la Naturaleza como si con Husserl nos limitamos a anotar los modos de "darse" el mismo con relación a los modos de darse otras regiones ontológicas, *en ambos casos delimitamos las dos esferas de la realidad conforme a sus fundamentos* (en la Conciencia Pura o en el Dasein).

La crítica a Heidegger nos ha servido mientras tanto para afinar la perspectiva existencial sobre el tema y para poder quizá atacar con la misma el gran tema de la región óntica ya delimitada que es la Cultura buscando sus estructuras, esencias específicas, etc.

Pero queda ya aclarado que la delimitación inicial entre Naturaleza y Cultura está fundamentada y que a partir de ella podemos continuar la investigación del nuevo reino (la cultura) independientemente de la

(⁴⁹) WAEHLENS, *Op. cit.*, pág. 282. Se refiere al existencialismo en estos términos que resumen para él las conclusiones fundamentales: "Llegamos así a la tesis central de toda la filosofía de Heidegger: "... la estructura de la existencia humana determina y contiene todas las cuestiones y todas las respuestas que el hombre puede plantearse y darse legítimamente. Es imposible pasar más allá. La trascendencia tal como ella funciona es el fundamento... La trascendencia es la fuente de toda verdad ontológica. Si en este momento algún espíritu insatisfecho se aventura a preguntar porqué, Heidegger responderá de una vez para siempre y sin rodeos que esta cuestión no tiene sentido".

Lo que dice Waehlens me parece plenamente exacto (siempre que a la palabra *hombre* se le quite ese matiz real-empírico de la Antropología y se la deje en la pureza de las descripciones existenciales). Ahora pregunto yo al lector familiarizado con Husserl qué diferencia hay entre ese principio supremo del existencialismo y el de la fenomenología en que el objeto se define por el ser dado de algún modo a la conciencia. Véanse numerosos pasajes de Husserl, p. 21, *Ideas...*, págs. 122, 115, 239, 340.

validez de aquella afirmación que nos sirvió de hilo: “La Naturaleza es resultado de una desafectación de los valores dados en los objetos que son, por de pronto, culturales”.

§ 15. *La utilidad como valor derivado. Tránsito a las nuevas cuestiones.*

Tenemos pues un campo plenamente justificado de estudio en la cultura y algunos de los principios rectores o hilos que permiten la incursión en el mismo.

Pero antes de emprenderla será conveniente volver una vez más sobre el tema del acápite, pues de su descuido nacen equivocaciones irremediabiles. Pues efectivamente sucede que la gran masa de los bienes, la mayor parte de los mismos, son útiles y ocurre entonces confundir lo que sucede la mayor parte de las veces con lo que sirve de fundamento y llegar hasta la aberración de considerar que algunas cosas son hermosas o buenas y en general valiosas, porque son útiles cuando en verdad sucede todo lo contrario.

Intentaremos resumir las principales ideas que sobre este tema se han esbozado ya en este trabajo y agregar algo a lo ya dicho.

Aparecen útiles como objetos cuando la estimativa o disposición valorativa del sujeto consta (*ya*) de un plan o proyecto concreto. Algo es útil sólo para un proyecto concreto.

La gran mayoría de los proyectos son *ya* concretados por la tradición, la historia, etc., que proveen de un repertorio de proyectos a la libertad en estado naciente. Pero fundamentalmente la mayoría de los proyectos son *ya* concretos por la tiranía del Man, es decir, por la esencial decadencia que aqueja a la vida humana que es, por de pronto, inauténtica y de la cual hay que extraer trabajosamente la autenticidad. Pero pese a dicha fundamental decadencia, y reflexiónese bien en esto, *para cada instante de la vida humana, para cada momento de la libertad, está la posibilidad de generar un proyecto “nuevo”*. La noción misma de la libertad exige esta posibilidad y si no fuese de este modo la Historia y la Cultura no serían más que la monótona repetición de sentidos iguales (no habría modo de distinguir el acto libre del instintivo-animal).

La génesis de un proyecto *nuevo* no es explicable por su remisión a otro proyecto (concreto) ya dado. Esto es de todo punto evidente. Es también de toda evidencia que todo proyecto *ya dado* tiene su génesis, en algún momento de la Historia, en algún proyecto rigurosamente nuevo. Es decir, que los que ya nos son dados como proyectos concretos por el Man o la tradición no son, en su verdadero origen, ya dados, sino que han sido alguna vez auténticos y nuevos.

Nuestra tarea sería pues centrar la atención en la génesis de los proyectos "nuevos", en la libertad en estado naciente, pues es allí donde encontraremos en su pureza el tema de los valores y de la cultura: en la creación.

Pero aquí tropezamos con que este tema no abarca por completo el campo de la Cultura, sino que hay una distinción que le es previa y que resulta el punto de partida más importante del cual derivan los demás temas en forma natural: la distinción en "realidades" en sentido estricto y "realizaciones". Esta distinción abarca la raíz misma del problema de la Cultura en la realidad y a la exclusión de los objetos ideales como posibilidades culturales.

Pero éste en verdad será el tema de los próximos párrafos. Quede por ahora en claro que el proyecto nuevo es origen necesario del "ya dado" y que el útil sólo lo es para un proyecto concreto. Que, por lo tanto, el útil tiene un origen directo o indirecto en un proyecto nuevo y que los fundamentos de este último serán pues también fundamentos de los útiles.

CAPÍTULO IV

LOS OBJETOS CULTURALES

§ 16. *Realidad como nota común de Naturaleza y Cultura.*

Los valores se refieren exclusivamente a la realidad; en otros términos: los objetos ideales (números, figuras espaciales, geométricas, etc.) son neutros al valor. La razón de ser de esta comprobación no es difícil: los objetos ideales son el correlato de una conciencia meramente intelectual, de un mero "pensar". La ideación como tal no contiene estimativa de ninguna especie.

Pero junto a la representación dadora de existencia real que es la percepción, puede suceder en efecto que esa existencia dada impresión o interés y que junto y paralelamente a la representación y a las representaciones en general (lo que constituirá el campo de la Naturaleza y de la ciencia natural) nazca la estimativa, actúe mejor dicho la estimativa y nos dé el "objeto cultural". Las significaciones relativas a éste, si son susceptibles de una fundamentación sistemática, nos permitirán entonces hablar de ciencia cultural. Por eso ante cualquier realidad dada como tal por la percepción, tenemos simultáneamente la doble posibilidad de tomarla como Naturaleza o como Cultura, pero el elemento de realidad es siempre necesario.

Aquí advertimos sin más que hay una más estrecha conexión entre la Realidad tal como la venimos abordando y la Naturaleza y no con la Cultura. Este tema se conecta con la distinción entre realidades en sentido estricto y realizaciones y también con la mayor "objetividad" de que goza la Naturaleza (y correlativamente la ciencia natural).

Y esto sucede así porque el dato de la percepción (en el que consiste la dación misma de la realidad) *es el solo objeto naturaleza* (la naturaleza es su noema) y por tanto el único objeto de estudio de la ciencia natural. En cambio el objeto cultural, sobre el mismo soporte perceptivo dador de realidad, se edifica con relación a un acto más complejo, en que intervienen actos que no son por sí dadores de realidad y éstos son los *definitorios del objeto cultural*.

Y esto tanto es así que la estimativa que constituye el objeto cultural puede funcionar sobre la base de un acto que no sea propiamente una percepción (dadora de realidad), sino p. ej. un recuerdo o un fantasma imaginativo. Desde luego es cierto que tales actos contienen una remisión a la percepción y que por tanto el elemento realidad se encuentra siempre, si no actualmente al menos potencialmente.

De allí surge también una mayor "objetividad" en la naturaleza (y por lo tanto en la ciencia natural) que consiste en definitiva en una mayor independencia con relación al sujeto. La ciencia natural opera puramente con representaciones; las intuitivas y las significaciones de ellas. El sujeto, pues, interviene en la constitución de su objeto en la medida gnoseológica exacta de las categorías ontológicas de la percepción y de las categorías gnoseológicas de la concepción (Estética trascendental y analítica trascendental respectivamente, según el lenguaje kantiano).

En la Cultura, en cambio, aparte de la intervención de que acabamos de hablar, siempre necesaria, el sujeto interviene en la captación valorativa (valoración estimativa) y recién al objeto así constituido sobreviene la concepción con sus categorías propias. Hay pues una mayor intervención del sujeto en la constitución del objeto cultural y la aprehensión que hace la ciencia la hace de datos que son, en sí, más complejos, más elaborados por el sujeto. Ciertamente el sujeto constituye tanto su objeto natural como su objeto cultural, pero esa constitución es en una medida, distinta. Hay un plus de constitución subjetiva en materia cultural.

Como aplicación de lo dicho al campo propio del Derecho podemos comprobar cómo están condenados desde siempre al fracaso los esfuerzos del racionalismo por eliminar a la valoración en el conocimiento jurídico. Ese esfuerzo descabellado es sencillamente el resultado de no advertir que la norma o los conceptos jurídicos se refieren a una realidad que es ella misma una realidad valorativa. Pretender que las nor-

mas es refieren a realidades a-valorativas y que al conocimiento del Derecho basta el conocimiento de los contenidos de las normas (tomados de esa manera) es un absurdo. Los más sencillos conceptos jurídicos suponen una valoración puesto que se refieren a una realidad valorada y las aporías más formidables del conocimiento jurídico surgen de desconocer una verdad tan evidente. Véase si no el ejemplo de la causa en el Derecho Penal donde han surgido tantas teorías para poner cortapisas razonables a los mismos inconvenientes surgidos de la teoría al introducir un concepto pretendidamente a-valorativo.

§ 17. *Realidades y realizaciones culturales. La creación.*

En los dos últimos párrafos hemos tocado ya esta distinción vinculada a la relación necesaria entre realidad y cultura de que hablamos en el párrafo anterior y a la que dá su real contenido.

Para hacer comprensible la distinción en su verdadera magnitud procederemos primero de acuerdo al método solipsista (el solipsismo metódico preconizado por la fenomenología y el existencialismo) y recién después de haber alcanzado de ese modo su contenido procederemos a ampliar el campo del sujeto hasta el límite necesario.

El universo de bienes o de realidades valiosas se nos ofrece, por de pronto, como un conjunto de “*realidades*” que están “ahí afuera”, unidas de un valor que nosotros no hacemos sino reconocer. Pero a poco que ahondemos y esclarezcamos nuestra mirada nos convenceremos de que “hay” realidades valiosas que “todavía no están ahí” que debemos “*realizar*”.

Es el caso de cualquier proyecto “nuevo”, tal como lo hemos caracterizado en un párrafo anterior; es el caso de cualquier *creación*. (En este momento es de suma importancia que cada uno se remita a un instante creador de su vida para completar la insuficiencia de las descripciones con el recuerdo efectivo de los datos).

Pero es posible que no se desprenda a la palabra creación de cierta fácil referencia a “valores superiores” o consagrados y en ese caso la proposición queda reducida a un ámbito muy estrecho. No la empleamos en ese sentido, sino en el que surge de los desarrollos adelantados. De acuerdo con ellos fijémonos que entra en el caso cualquier acción nuestra. Es decir que las realizaciones abarcan el campo entero de la moral. Una acción ajena puede en efecto presentárenos como una realidad que está allí afuera y que es moralmente valiosa^(*); pero una

(*) Los franceses tienen la expresión “*beau geste*”, que alude muy exactamente a ese carácter de exterioridad que acerca lo bueno como tal, a lo hermoso, llevando el acento de lo moral de su verdadero origen que es la intimidad, a ser algo más exterior.

acción nuestra (y es acá donde el tema moral tiene su verdadero origen) *no se nos presenta en principio como una acción hecha sino originariamente como una acción a hacer*. Como un deber ser, como un imperativo, según dijera Kant. Para designar esto mismo nosotros diremos que se nos presenta como una realización, porque en efecto sólo al hacerse realidad la acción existe y de este modo destacamos la nota común con la realidad en sentido estricto, nota común que se da siempre en la Cultura.

Advertimos con esto que las realizaciones ocupan ya un lugar algo más importante de aquél que les adjudicábamos a primera vista. Si ahora nos preguntamos cómo distribuye esta distinción el campo total de la Cultura obtendríamos, sujetos siempre al solipsismo metódico, el esquema siguiente:

- 1) Realidades stricto sensu: a) Paisaje (en general la "naturaleza" estética)
b) Obra de arte. Util.
c) Conducta ajena (Moral heterónoma. Derecho)
- 2) Realizaciones:..... Conducta propia (Moral autónoma)

Pero si ahora abandonamos el solipsismo metódico para darle al tema la dimensión que exige, nos convenceremos de que, como por milagro, la mayor parte de las "realidades" se nos van trocando en realizaciones al punto de que al ampliar el tema hasta considerar como sujeto a la Humanidad toda, los papeles se han cambiado por completo y son ahora las realizaciones las que ocupan prácticamente todo el campo de la cultura y en cambio las realidades stricto sensu ocupan un lugar bien estrecho. Obtendríamos ahora el esquema siguiente:

- 1) Realidades stricto sensu: Paisaje (en general la "naturaleza" estética)
- 2) Realizaciones: a) Obra de arte. Util.
b) Conducta ajena. (Moral heterónoma. Derecho)
c) Conducta propia. (Moral autónoma).

La mayor parte de los bienes, realidades de sentido u objetos culturales no tienen por tanto el carácter de "realidades dadas", sino el de "realizaciones" de la Humanidad, es decir, del hombre, apenas se abandona, como es necesario hacerlo, el solipsismo metódico que puede servir de punto de partida.

La distribución de diversas subregiones dentro de la cultura, que se observa en los esquemas que anteceden, es sólo provisoria y será

tratada con más detalle más adelante. En los esquemas sirve sólo para ejemplificar la diversa amplitud de las dos categorías (realidades y realizaciones) según se abandone el solipsismo metódico.

En cuanto al solipsismo metódico, la palabra misma indica claramente que se descarta el metafísico. El existencialismo no acepta la existencia individual aislada sino la existencia que es *coexistencia* como se dan, en efecto, los datos descriptivos. Nosotros personalmente tenemos opinión formada y adelantada acerca de que esta dimensión coexistencial se integra en su dimensión más amplia hasta abarcar a la Humanidad y también acerca de la importancia metafísica de la Humanidad frente al individuo, buscando en la integración de ambos el fundamento absoluto. Pero este tema no es aquí directamente atinente; veamos algunas otras cosas que quedan en claro después de nuestros esquemas.

Ahora podemos ver con claridad que la definición de Cultura que nos da Rickert ha sido hecha teniendo a la vista los objetos que nosotros hemos agrupado en el segundo esquema bajo el grupo 2 a), es decir ejemplos como Obras de arte, útiles, etc. No tenía seguramente en vista Rickert el particular objeto que es la misma conducta que al perseguir ciertos fines realiza ya ciertos valores que son, precisamente, valores de conducta. Hay pues una verdadera ampliación en la tarea y en la definición de Cossio que le permitirá hablar de objetos "mundanales" y "egológicos", distinción que usaremos aún, más adelante.

En cuanto a nuestra propia distinción entre realidades stricto-sensu y realizaciones, que se nos ocurre de toda generalidad, se superpone como un criterio independiente a la de Cossio, dando así entre los dos criterios el esquema que explicaremos más adelante.

La comprensión del ser de las "realizaciones" es, entre tanto, de particular importancia para comprender la creación y a la cultura como creación humana. Es también un camino para aquilatar la definición de Cossio de los valores como "categorías de futuridad" y para comprender lo ontológico que encierra la comprensión valorativa.

El tema de la creación se refiere pues a la génesis del objeto cultural. Porque en una "realidad" en sentido estricto dada, la participación del hombre en la misma es puramente trascendental o gnoseológica: la adjudicación de un sentido. Así ocurre p. ej. con el paisaje que contemplamos, la flor silvestre que admiramos, el fruto que deseamos, etc. En las "realizaciones" ocurre de manera muy diferente, pues el "euerpo" de su realidad, no está todavía "ahí afuera" y todo lo que "hay" es un sentido al que dar una realidad que sea realidad de ese sentido, que sea su sustrato. Esta realización no se agota, por tanto, con la relación gnoseológica de "adjudicar" un sentido a una realidad o viceversa; no se "agota" con la "comprensión" dialéctica de un conjunto cultural en su sustrato y su sentido y la mutua implicación

dialéctica de ambos, pues *todavía no está el conjunto* como todavía ~~está~~ está la realidad del mismo.

A lo más podemos decir que la relación existirá entre el sentido y un fantasma imaginativo que, como tal, no es estrictamente real, dada la relación necesaria entre realidad y percepción, sino que contiene una remisión a la realidad ⁽²¹⁾.

A partir de dicha constitución imaginaria el hombre debe avanzar hasta la realización en sentido estricto y para ello debe echar mano, desde luego, de la realidad ya dada (pues la creación no se refiere a ella, el hombre no es creador ex-nihilo como Dios y siempre está ya en una situación dada). Pero la realidad dada no es infinita; tiene un repertorio limitado, con estructuras ya determinadas, (algunas de ellas ya informadas de sentidos culturales) para ofrecer y nada más. Este repertorio limitado constriñe a su vez los sentidos posibles de la nueva realización y una nueva estructuración, una nueva combinación de dichos elementos dados será la nueva realidad cultural informada por un solo sentido, que es a su vez resultante de la tarea creadora.

Ahora que la nueva realidad cultural ya "está ahí", sí puede la mera constitución del objeto cultural por vía de la comprensión dialéctica, ser suficiente para "darlo". Pero ha sido necesaria previamente otra forma de constitución (la "realización") que es de índole bien diferente.

Elijamos un ejemplo bien sencillo por razones de claridad y abandonemos la necesaria generalidad con que, por razones de exactitud, ha sido hasta ahora expuesto el tema. Tomemos el ejemplo del alfarero que hace la primera jarra. Los datos reales con que él se encuentra son: 1º) *la arcilla* (elemento más o menos estrictamente real-natural) y 2º) *las ánforas sin asa*, cuya factura y técnica ya domina (elemento cultural en que ya funcionan valores de utilidad y estéticos). Por otra parte y como antecedentes "no reales" de esta creación encontramos la insatisfacción o defecto de utilidad que presenta el ánfora simple para llevarla o para volcar su contenido. A su vez el elemento estético actúa ya sobre la posible solución que se dé a este defecto de utilidad.

Para la *realización* de la jarra, es decir del ánfora con asa, es evidente que el alfarero *tiene que emplear sus manos*, tiene que meterlas en la arcilla, tiene que combinar todos esos elementos reales-naturales y reales-culturales con que ya contaba hasta que respondan, más o me-

(21) Esta relación constantemente destacada por nosotros entre realidad y percepción es una idea que se encuentra claramente en Husserl en numerosos párrafos de sus obras. Así p. ej. define el objeto real como el objeto posible de una simple percepción (v. Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*. Investigación VI, pf. 47, pág. 158).

nos, a la insatisfacción o defecto de utilidad que era el sentido que, por lo pronto, estaba iluminando toda la creación.

Recién terminada la tarea podemos decir que objetivamente hay un objeto cultural jarra y señalar a su sustrato y su sentido. Recién terminada la creación verdadera, la "realización" podemos reducir la posición del hombre frente al objeto cultural a una "comprensión" gnosológica. Pero eso ya implica desentenderse de un aspecto muy importante cual es el origen, que descriptivamente debemos respetar. La caracterización del objeto cultural no está en este caso completa si no se alude al mismo. De aquí que muchos autores, si bien no pertenecientes al campo estricto de la filosofía, como p. ej. Unamuno, hablan en estos casos de "re-creación". El término es, evidentemente, autocontradictorio, pero con él se alude gráficamente a la realidad que estamos destacando.

Este aspecto de la creación no debe ser de ningún modo descuidado; la creación es siempre "realización" y la realización se refiere siempre a un sentido cultural. En la creación estamos frente al (en sentido amplio) "homo faber". El hombre para crear debe mezclarse, como hombre natural, con la naturaleza y, en general, con lo ya dado, para agruparlo, separarlo, combinarlo y disponerlo de modo que responda al fin, como "realidad cultural", al sentido que, más o menos indeterminado, lleva él al principio y que recibe su completa determinación en la obra misma.

La creación del hombre consiste pues siempre en una modificación, agrupación, separación. etc. de lo "ya dado" o más exactamente en una estructuración nueva de lo mismo, siendo el sentido que sirve a dicha estructuración el sentido de la estructura resultante (22).

(22) Este es el motivo por el cual se puede hablar casi indiferentemente de "cultura" y de "estructura" y, paralelamente, de ciencias "culturales" o "estructurales" (así p. ej. Spranger denomina a su Psicología "comprensiva" o "estructural" sin mayores diferencias. Entre nosotros p. ej. LANDABURU LAUREANO (h.) se refiere al delito como estructura, etc.). Los términos estructura y estructural son correctos, pero se refieren más al acceso metódico de conocimiento que a la peculiaridad ontológica. Tratándose de objetos culturales, es decir, de realidades de sentido, es evidente que las partes reciben su sentido del todo en el que se integran y que el conocimiento del sentido de ese todo debe preceder necesariamente al de las partes. Actualmente éste puede considerarse un postulado en el conocimiento de las realidades de sentido de cualquier orden.

Nosotros, por nuestra parte, al buscar la dependencia de los sentidos parciales con relación a un sentido de totalidad de la vida no hemos hecho, pues, sino llevar a sus últimas consecuencias ese postulado. (v. pfs. 5º, 6º y 8º).

§ 18. *Discusión sobre si una intervención real en elementos reales es de la esencia de la creación.*

En las descripciones del párrafo anterior se habla de una intervención real en elementos reales (la palabra real está tomada en sentido riguroso de acuerdo con Husserl).

Pero puede parecer quizá que el ejemplo puesto haya facilitado esa conclusión y que, sin embargo, no sea ésa una nota esencial. Sin embargo los ejemplos en general favorecen con evidencia la tesis sustentada. El asunto se hace en cambio oscuro y puede decirse que hace crisis en la creación literaria y particularmente en la poética. Evidentemente no nos sentimos inclinados a dar tanta importancia a los grafismos como para sostener que en los mismos estriba la modificación real necesaria (en cambio sí resulta p. ej. clara la importancia de los sonidos en la música).

El tema tiene para nosotros una vía de aclaración en la índole peculiar de la poesía y de la literatura dentro de las artes. Pues aunque se hable de la música y de la pintura como "lenguajes universales", esto no pasa de ser una metáfora tendiente a aclarar, más mal que bien, la índole de las artes. Lo cierto es que la poesía y en general la literatura, a diferencia de las otras artes, se basan en un elemento previo: el idioma o lenguaje. De la esencia misma del idioma como "comunicación", como conjunto de actos comunicativos, surge que el elemento real necesario o la modificación de elementos reales está dado por él.

La formulación en palabras del sentido vivido es, como lo prueba la experiencia poética o literaria de cualquiera, el momento de la creación o realización poética. Poco importa que dicha formulación sea en grafismos o fonemas (aunque es evidente que los grafismos remiten a los fonemas, que éstos son "originarios"); pero lo importante es que esa formulación en palabras es ya un "acto idiomático" necesario. En cuanto a la reproducción imaginativa de las palabras remite desde luego a las palabras propiamente dichas, es decir a la percepción fonética, y no constituye por sí sola el acto idiomático necesario a la creación poética del mismo modo que la reproducción imaginativa de una melodía musical no la constituye realmente.

En la formulación de palabras, y más precisamente en la formulación fonética, se encuentra el auténtico sustrato de la poesía (bien entendido que se trate de palabras, es decir de un sentido idiomático inteligible). A medida que se torna más y más mera expresión de una significación pasamos insensiblemente de la poesía a la literatura en general. Cuando desaparece la palabra como p. ej. cuando la significación tiene importancia tan exclusiva que se hace necesario reemplazar

a la palabra por un simbolismo cualquiera (que no tiene vinculación secundaria con un fonema sino que es primariamente el signo de una significación unívoca) como ocurre p. ej. en la química, la aritmética, la contabilidad, etc., desaparece la posibilidad estética.

El signo fonético, cuya importancia destacamos tan particularmente en la poesía, no se reduce en su significado estético a las cualidades específicas de sonido (en sentido estricto) sino que abarca también la duración, cesuras, ritmo, rima, etc., todos elementos vinculados evidentemente con el sustrato sonoro de la poesía (ritmo, pausa, etc.). De lo que decimos se deduce la raíz de la diferencia que la preceptiva literaria hace entre poesía y prosa y cómo esta diferencia más que una división tajante, tiende a convertirse en una serie gradual entre dos ideas, como puede advertirse con formas como el verso libre, etc. Pero la raíz misma de la diferencia podemos encontrarla sencillamente en este acto: que la poesía se dice (más que se recita) y la prosa en cambio se lee. Y si efectivamente podemos leer poesía, veamos cómo al leer no leemos de corrido (como p. ej. cuando leemos una novela en que pasamos rápidamente del grafismo a las significaciones que encierra, lo que nos permite leer una mayor cantidad de palabras —páginas enteras y nutridas— en una unidad de tiempo) sino que leemos con detención en cada palabra y en cada elemento sonoro, *reproduciendo imaginativamente los sonidos y las pausas*.

Pero esta digresión sobre géneros literarios no es en verdad nuestro tema, sino más bien una de las proyecciones del mismo. Lo que en la discusión del acápite interesa dejar sentado es lo siguiente: que tanto con la expresión escrita como con la oral está dado un acto comunicativo idiomático y que está dado por lo tanto un sustrato. Que por tanto la existencia de un sustrato material (sentido vulgar) es necesaria y la modificación real en elementos reales es también necesaria a toda creación literaria (comprendiendo la poética). De estas conclusiones recibe su sentido preciso y último el sentido de la "realización", tal como la hemos caracterizado.

La confusión que se plantea a primera vista deriva de la existencia del grafismo que es en verdad signo de un signo (del fonema), a consecuencia del cual el acto comunicativo-idiomático puede ser llevado a cabo indiferentemente por una u otra clase de signos, *pero siempre necesariamente* por alguno de ellos. Cosa diferente ocurre con la música, en que la notación actúa sí como signo, pero el sonido ya es per se el objeto depositario del valor⁽⁸²⁾.

(82) Para la correcta inteligencia de la palabra signo véase HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, Investigación 1ª, pf. 1º, tomo IIº, págs. 31 y ss.

El caso límite que podemos tomar de ejemplo para ver la diferencia que separa a la literatura de las demás artes y que provoca ese desconcierto es el siguiente: supongamos que, sin mayores conocimientos de asiriología topamos con dos tablillas en una de las cuales encontramos representado un animal y en la otro eso que llamamos "caracteres cuneiformes", sin que nosotros sepamos por supuesto que son tales. Es evidente que para la primera tablilla estamos sin más en situación de impresionarnos estéticamente y que en cambio para la segunda necesitaríamos la posesión del idioma y no tenemos en esos caracteres elemento alguno para verlos como sustrato de un sentido estético (para ver p. ej. lo que nos dice la poesía que encierran).

La poesía pues y en general la literatura son creaciones culturales de segundo grado basadas en algo que ya es una creación cultural: el idioma. Pero en el idioma juega papel primordial el elemento comunicación. La escritura o el fonema son pues necesarios pues permiten la comunicación esencial al idioma.

La vivencia creadora obtenida en la mera captación imaginativa de un verso (y nótese que contiene una remisión a una auténtica percepción sonora) sólo se refiere a un "objeto" si a esta palabra le damos un sentido más restringido de "objeto para una mera subjetividad", pues, caso contrario, es imposible distinguir el tal "objeto" de la subjetividad de que deriva y anotar otra cosa que una modificación psíquica en ella. Mientras tanto, es sin embargo posible que el propio sujeto la haya desprendido de sí mismo, y, colocándola idéntica en la memoria, la haya en cierto modo "objetivizado". Pero esta situación es puramente subjetiva del mismo sujeto y científicamente no nos permite decir sino que ha sucedido tal proceso en su subjetividad. Científicamente no podemos hablar de "objeto" en sentido propio dada la esencial radicación de la objetividad en la intersubjetividad.

Esta radicación en la intersubjetividad se cumple, en los objetos naturales, y aún en los culturales que son realidades *stricto sensu*, por la *presencia* misma garantizada por la percepción, uniforme en su esencia en los diversos sujetos. Se trata pues efectivamente entonces de un objeto para la *conciencia pura*. El objeto pues existe ya que radica en la intersubjetividad (*Conciencia Pura*) *necesariamente* pues su ser mismo está definido por esa forma de radicación. No ocurre lo mismo con la intersubjetividad relativa al *sentido* y ya adelantamos al respecto algunas consideraciones generales (necesitadas hoy por cierto de una aclaración profundizadora) al referirnos en particular al derecho⁽²⁴⁾.

(24) En nuestro trabajo titulado *Vigencia y validez en el Derecho*, en Revista "Universidad" del Litoral, año 1948, N° 20, pág. 119 y ss. pfs. 3º, 4º y 5º. (Hay separata del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social).

Pero con las realizaciones ocurre por el contrario que, por de pronto, existen en la mera subjetividad. La esencial radicación de la objetividad en la intersubjetividad, de la que venimos hablando, hace que el sujeto busque, en mayor o menor medida la "comunicación" hasta llegar a la intersubjetividad ya que sólo en ella puede alcanzar su pleno ser el objeto cultural dado y ser verdaderamente un objeto (26).

Con las consideraciones de este párrafo y la conclusión a que llegamos de que es efectivamente necesaria una intervención real en elementos reales (material, según el sentido vulgar) a la creación cultural, nos vemos forzados a hacer justicia a lo que hay de esencial en la definición de Rickert y a corregir en esta medida la crítica que le hicéramos en los primeros párrafos. Aquella crítica, orientada exclusivamente a hallar una nota definatoria que abrazase sin distinguos a todo lo cultural, desatendía algo que es esencial a la mayor parte de ello: el ser producto de la actividad humana. Con lo que efectivamente el hombre actúa como causa, pero sus movimientos obedecen a un sentido valioso con lo que no hay riesgo de retrotraer la diferencia entre Cultura y Naturaleza a un concepto, como lo es el de causa, intrasistemático al de Naturaleza. En efecto; no se nos ocurre hablar de "producto" o de "fabricado" para referirnos p. ej. a la electricidad desplegada por el corazón en sus movimientos cual sería el ejemplo estrictamente causal.

La confusión entre cultural y "fabricado" contra la que allá preveníamos resulta en cambio acertada para gran parte de los objetos culturales tomada en sentido amplio y aún tomada en el sentido más estrecho define a cierta región de "realizaciones".

Aún tenemos que hacer más justicia a la definición de Cossio pues, en efecto, "todo lo que hace el hombre actuando según valoraciones" abarca con exactitud, sin más ni menos, todo lo que nosotros hemos llamado "realizaciones". Evidentemente la mayor exactitud de la definición de Cossio es debida a que tenía en cuenta como objeto de cultura a las acciones humanas, campo "egológico" que no entraba seguramente en la consideración de Rickert.

§ 19. *Esbozo de una sistemática sobre los objetos culturales*

Basada en la permanente nota de realidad hemos obtenido en párrafos anteriores la distinción entre "realidades" stricto sensu y "realizaciones" distinción que, en sus dos modalidades, de estar referida al solipsismo metódico o suficientemente ampliada, nos permitirá un in-

(26) Ver sobre esto el ejemplo puesto en mi trabajo citado; en su nota 2.

tento de esbozo de sistemática de la Cultura. Pero para que la clasificación sea completa tenemos que combinarla con la distinción entre objetos "mundanales" y "egológicos" cuya perfecta claridad se debe al profesor Carlos Cossio (64).

La clasificación que proponemos se superpone con la de "mundanales" y "egológicos" dando entre ambas el verdadero esquema que aclara las subregiones dentro de lo cultural. Pero hemos de advertir que la distinción de Cossio se hace particularmente importante en nuestro grupo 2º pues establece en él una subdivisión. En cuanto a los grupos 1º y 3º de nuestro esquema puede observarse que "mundanal" y "egológico" tienden a convertirse en la idea misma de ellos. Dicha idea, según puede verse claramente en el esquema que proponemos se refiere respectivamente a lo óntico y a lo ontológico. La intervención de lo ontológico, del hombre, en la estructura de los objetos culturales es siempre necesaria; pero hay una intervención mínima que es la de los actos valorativos (la estimativa en general), intervención que marca la distinción entre Naturaleza y Cultura y que constituye, por sí sola, nuestro grupo primero, y hay una intervención más amplia (pues la anterior queda comprendida en ella) que se refiere a la *creación* en sentido estricto y no a la constitución gnoseológica y que se extiende por nuestros grupos 2º y 3º. Pero la creación no juega el mismo papel en ambos. Los objetos del grupo 2º (desde muchos puntos de vista los más numerosos e importantes) ya "están ahí" y en esto se comportan como los del grupo 1º; y, sin embargo, se observa claramente que están fundamentados en el grupo 3º. Esta particular fundamentación da, en nuestra opinión, un sentido completamente necesario a la palabra "egológico" y constituye lo ontológico que particularmente se encuentra en cualquier objeto "egológico" dado que muestra una fundamentación de todo punto particular en la libertad metafísica, punto absoluto de partida.

La distinción de Cossio se hace pues particularmente importante en nuestro grupo 2º ya que dentro de él señala diferencias en la constitución y fundamento de los objetos. Por ello es perfectamente comprensible que al atacar dicho autor la distinción (65), parece más bien tener en cuenta a los objetos que nosotros caracterizamos en nuestro grupo 2º, es decir, la Cultura como creación del hombre. Sin embargo,

(64) La distinción se puede buscar ya en la obra del mismo Dilthey y se la puede encontrar más adelante en diversos autores significativos como Freyer, etc., pero recién alcanza una formulación clara y terminante en la obra de Cossio. V. sobre el punto el trabajo de GARCÍA OLANO, Fernando, *El derecho en la sistemática de la Cultura*, en "Anales", t. XVI, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de La Plata.

(65) *Teoría Egológica...*, págs. 115 y ss.

ereemos que la amplitud total de la distinción es evidente y, en efecto, así la presenta nuestro autor en el contexto general de sus obras.

Presentamos pues nuestro esquema advirtiendo aún sobre él dos cosas. La primera: que presentación y origen se refieren respectivamente a cómo se presenta la cultura al solipsismo metódico (v. supra, pf. 17) o a la investigación que lo amplía hasta el sujeto propio de la Cultura, es decir, la Humanidad. Pues cultura y hombre se definen y se implican mutuamente y a su vez el hombre no se entiende aislado y una correcta consideración lleva a verlo como miembro de la Humanidad. La segunda: que la discusión queda abierta respecto del objeto que coloco en el tercer grupo, pues confieso de antemano que se trata (para una concepción existencialista) de la misma libertad metafísica. Y mientras en el grupo 2º podemos decir con COSSIO, que esa libertad está fenomenalizada (lo que justifica tratarla de "objeto" y aún de "objeto de una ciencia") aquí no podemos decir lo mismo.

No hemos renunciado a ubicarla no sólo por un afán de simetría sino porque se nos ocurre que su inclusión ilumina con una luz esclarecedora y útil todo lo referente a la Cultura. No podríamos hablar aquí jamás de un objeto correlativo de una ciencia pues la falta de una experiencia compartible destruye esa posibilidad. Pero seguimos pensando que el problema encarado es acá el del sentido de la vida como totalidad y que una posición no teórica sino de fe religiosa es la que cabe frente al mismo. Las consideraciones hechas en párrafos anteriores sobre este tema y la inclusión aquí del grupo 3º se complementan por lo tanto.

ESQUEMA DE LA SISTEMÁTICA PROPUESTA

GRUPO	DISTINCIÓN DE REALIDAD		SUBSTRATO	CLASES DE OBJETOS COMPRENDIDOS
	<i>Presentación</i>	<i>Origen</i>		
1º	Realidad	Realidad	Mundanal	Paisaje (En general la "naturalaleza" estética o útil)
2º	Realidad	Realización	Mundanal Egológico	Obra de arte. Util Conducta {Moral heterónoma ajena <i>Dercho</i>
3º	Realización	Realización	Egológico	Conducta {Moral autónoma propia Política

§ 20. Observaciones y sugerencias relativas al esquema propuesto

1) Los objetos mundanales son, indiferentemente, creación humana o "encontrados" sencillamente con su valor "ahí afuera" por el

hombre. El ejemplo puesto, para uno y otro caso respectivamente, de la obra de arte y el paisaje es suficientemente ilustrativo; pero no se piense que ello limita esta característica a los objetos de la estética. Todo lo contrario es también perfectamente posible encontrar útiles "naturales", como p. ej. el río donde nos bañamos, el sol donde nos calentamos, etc.

En cuanto a las diferencias específicas entre útiles y objetos estéticos (que parecen ser las únicas posibilidades culturales de las "cosas" propiamente dichas) podemos decir que, mientras el útil se refiere (como ya lo destacamos más arriba) a un proyecto nuestro concreto *funcionando* en él; lo bello, en cambio, sorprende y asalta originariamente a nuestra estimativa y está desconectado como tal de nuestro proyecto concreto, es decir, de lo inmediato. Ya hemos visto más arriba (v. pf. 10) la degradación que sufre lo estético como tal toda vez que se lo hace funcionar en un plan concreto y cómo nos coloca frente a la especie "distracción".

Paralelamente a la idea de Heidegger de caracterizar a los útiles por el "estar a mano" es interesante, según lo que venimos diciendo, la idea de definir a lo estético por el "no estar a mano", por la lejanía. Ejemplo claro de esta idea se puede encontrar en la luna que tradicionalmente simboliza lo inasible y simultáneamente a lo poético. La idea la encontramos desarrollada por Bécquer (una vez más) en su rima XI cuando el tema del poeta enamorado de la poesía (es decir, de la belleza en general) le inspira la última estrofa:

"Yo soy un sueño, un imposible;
vano fantasma de niebla y de luz;
soy incorpórea, soy intangible;
no puedo amarte. Oh ven tú; ven tú."

La investigación adecuada de esta pista exigiría la descripción del acto propio del "gustar estético" y descubrir en él que significa esa particular "falta de realidad" que le acompaña como nota esencial y permanente. Pues evidentemente el dolor que experimentamos al asistir a la representación de una tragedia, p. ej., no es el mismo que experimentamos ante una desgracia que afecta "verdaderamente" nuestra vida.

Ya Husserl nos adelanta una descripción que está en íntimo contacto con lo que venimos diciendo cuando dice al paso en las "Ideas"... "Un sentir agrado estético está fundado en una conciencia de neutralidad de contenido perceptivo o reproductivo..."⁽²⁹⁾.

2) Las realizaciones como tales, y por tanto los objetos egológicos del grupo 2º que necesariamente lo son, se fundamentan en las realiza-

(29) HUSSERL, E., *Ideas...*, pf. 116, pág. 277.

ciones más estrictas del grupo 3º, es decir las realizaciones-realizaciones según nuestra nomenclatura. Ciertamente que todo sentido reposa en el campo de la conciencia individual en últimos términos, pero la fundamentación de la que hablamos es particular dentro de aquella más general. Esta fundamentación particular establece para los objetos mundanales un *origen temporal en el grupo 3º* y para los objetos egológicos (del grupo 2º) *que son ellos mismos actualmente* conducta propia, que pertenecen esencialmente al *grupo 3º* y que sólo por tomarlos "por fuera" se los ve en el segundo.

Todas las realidades radican en la "realidad radical" que es la vida humana (ORTEGA Y GASSET). Pero, aparte de esta radicación genérica hay una fundamentación específica de los objetos que hemos apartado en nuestro grupo 2º; ellos encuentran su fundamentación en el objeto más propiamente egológico del grupo 3º: la conducta propia.

Los objetos mundanales nos demuestran un origen temporal en la conducta propia: en algún momento dado de la Historia estos objetos mundanales del grupo de las realidades-realizaciones han sido creados temporalmente, *realizados* por el hombre. La conducta propia del grupo 3º es, en algún momento el verdadero origen del objeto mundanal.

En cierta data, la vida humana libre y creadora se posó sobre un trozo de materia exterior y la conformó hasta que respondiese a un sentido.

En cuanto a los objetos egológicos, ellos mismos pertenecen, por derecho propio, al grupo 3º: son conducta propia. Al ser tomados "por afuera" (es decir, como conducta ajena) muestran ser susceptibles de ser tomados "desde dentro" y que sólo son conducta ajena por esa modalidad de su aprehensión por el sujeto cognoscente que en ese momento está ubicado fuera de ellos, pero que, a iguales títulos, puede estar colocado dentro.

Esto hace que los objetos egológicos estén constituidos por un sustrato óntico-ontológico, es decir, susceptible de esas dos visiones (por dentro y por fuera), pese a que la aprehensión inicial es necesariamente óntica por definición. Pero esa aprehensión óntica lleva necesariamente consigo la posibilidad de advertir el plano ontológico ya que ese objeto, es a la vez un sujeto, es decir se dan en él la valoración y la libertad.

El valor de la conducta propia abarca por igual todos los valores y en él se fundamentan directa o indirectamente todos los bienes. Si llamamos Moral a la regla que determina los sentidos de esa conducta propia como tal (esta sería la moral propiamente autónoma), entonces vemos que esta disciplina tiene una pretensión de universalidad en el terreno axiológico y pretende juzgar sobre toda clase de bienes y valores cualesquiera que sean.

De aquí la eterna vinculación entre la Moral, la Metafísica y la Religión, pues la Moral en este sentido trata de abrir juicio sobre toda realización de valor dado que toda realización de valor es simultáneamente realización de conducta y la Religión o la Metafísica son las que pueden brindarle la posición o afirmación del valor absoluto que necesita poseer para abrir juicio sobre las realizaciones.

Esta relación debe ser aún destacada pues de este modo se verá claramente cómo los valores religiosos de totalidad y de afirmación de la vida fundamentan la moral y, en definitiva pues, todas las realizaciones.

Ante todo debemos observar que este campo estrictamente egológico se refiere nada menos que a la libertad metafísica por decirlo así en ('estado naciente'). Un conocimiento de la conducta propia como tal no sería pues otra cosa que... Metafísica. Ya hemos advertido en párrafos anteriores, al hablar de la autenticidad, que la labor de la filosofía termina allí con la presentación de la libertad como fundamento absoluto, pero que al llegar a ella la filosofía forzosamente enmudece, respetuosa del dato de la libre decisión, y nada puede decirnos sobre el qué de la misma. Una posición respecto al uso de esta libertad, posición de todo punto de vista necesaria, no la puede dar el conocimiento metódicamente científico que llamamos metafísica sino que ha de venir por otra vía y, en definitiva, por la fe.

Un verdadero conocimiento de nuestra conducta como tal no es pues otra cosa que un conocimiento metafísico. Sin embargo sucede que efectivamente aplicamos los cartabones comunes de la moral (heterónoma) o del Derecho para juzgar nuestra propia conducta y esto parece contradecir la tesis sentada más arriba. Lo que sucede en verdad en estos casos es que consideramos nuestra conducta como si en verdad no fuese nuestra sino de otro. Consideramos la conducta por fuera y esta visión óptica de ella (que es ya por cierto algo ontológica) no es por cierto la visión estrictamente ontológica que le corresponde por derecho propio: la posición de un valor. Y el lenguaje axiológico puro es pues no sólo necesario sino el único lenguaje que legítimamente podemos emplear.

Decimos que, en cierto sentido de la palabra, la Moral abarca este campo por completo. Se trata de la sencilla hipótesis (que es necesaria como fundamento) de considerar todas nuestras acciones posibles sin tener ya de antemano ningún patrón para juzgarlas. Evidentemente sólo una decisión auténtica de nuestra libertad puede aquí abrirnos el camino. Si hablamos en este caso de moralidad o de problema moral es evidente que toda realización posible cae bajo la hipótesis y es determinada en su valor por la moral. Sostenemos aquí que sólo la religión, es

decir una última posición ante la totalidad de la vida (y de la muerte) puede fundamentar suficientemente esta moral así descrita.

Sin una aceptación religiosa de un valor supremo se podría p. ej. postular como máxima absoluta de la moral la del utilitarismo pero se choca entonces con el vacío de la palabra felicidad. Supongamos que ese vacío se llena con el respeto al prójimo llevado al punto de considerar que él es la medida de su propio bien. Se cae entonces evidentemente en el relativismo de cada uno. Quizá sean esos los resultados mejores para *esta vida*, para la convivencia puesto que se garantiza una urbana y civilizada tolerancia pero veamos sus resultados: 1) carecen de todo sentido los males sobre sí mismo (masturbación, envejecimiento, etc.); 2) carece de sentido lo elevado y lo bajo en sí; 3) en cuanto al prójimo no puede haber más norma que su propia subjetividad: hay que ayudarlo al suicidio, conseguirle cocaína, etc. Su destrucción misma no es mala con relación a su conservación.

Ahora bien; como estas conclusiones (y particularmente la segunda) *no se dan*, es evidente que la moral no puede basarse en una máxima como la adoptada ni en general en cualquier otra máxima relativa.

3) De lo dicho sobre el objeto egológico del grupo 3º se deduce fácilmente la imposibilidad de hacer ciencia propiamente dicha sobre tal objeto. A nosotros nos interesa destacar que el Derecho se ubica en el grupo 2 en la clase de los egológicos y que por tanto no le alcanza esa imposibilidad.

Lo que tienen de realidad ya dada, de exterioridad, de óntico, los bienes de este grupo, permite establecer sobre ellos una intersubjetividad que dará la "objetividad" necesario al conocimiento científico. Los objetos egológicos contienen, sin embargo, en esa misma dación exterior el dato de que son tales realidades stricto-sensu *nada más que por ser tomados desde afuera*, en esa visión óntica ineludible pero que *pueden ser mirados desde dentro*.

Esta remisión a un ser mirados desde dentro debe ser vivida y actualizada en cada constitución comprensiva del objeto, si el mismo no ha de ser desnaturalizado, y es la que permite, desde esa base común, la "comprensión" a partir de la conducta propia.

4) Por último tenemos que hacer una observación referente al lugar de la política, no entendida en el sentido de ciencia del Estado (que hoy hemos resuelto con Kelsen en "ciencia del derecho"), sino en el sentido común en que la política apasiona a hombres muy distantes de una inquietud acerca del conocimiento científico del Estado.

Ciertamente que también aquí se mezcla el sentimiento o el concepto del Estado; pero dando por conocida esa magnitud o dejando la solución de su incógnita para otro momento, se nos hace evidente que *la Política se refiere al advenir de ese ente colectivo y que ocupa res-*

pecto de él, en nuestro tercer grupo un lugar del todo semejante ~~a~~ ^{de} moral respecto del individuo. La Política está pues también emparejada con la Metafísica y la Religión.

Pese a ese paralelismo no cabe duda que es posible abarcar también dicha conducta política del individuo en un concepto de moral así que las reflexiones anteriores sobre la moral omnicomprensiva de la conducta propia como tal no pierden su validez e incluyen a la política.

En forma aparentemente contradictoria con nuestra caracterización de la Política se pronuncia la muy importante corriente sociológica del pensamiento contemporáneo, que considera la materia propia de su estudio las situaciones de poder. Esta opinión, dominante, es profundamente respetable, pero precisa, en nuestra opinión, ser clarificada. En efecto, es necesario dar su alcance exacto a la palabra poder. Supongamos que tiene el poder quien se encuentra en situación de prescribir eficazmente conducta. Aún ahora hay que esclarecer cómo se determina materialmente el *contenido* de esas conductas, es decir, que no basta el punto de vista formal de quien, en apariencia, es el vocero de dónde emana la prescripción.

Se echa de ver entonces que verdaderamente tiene el poder no quien emite órdenes de un contenido cualquiera o predeterminado, sino quien sujeta la conducta de los demás a su verdadero e íntimo arbitrio. En el plan de vida o proyecto del político están (o deben estar) contenidos e integrados los planes de vida de los miembros de la Comunidad en su conjunto y, por ende, el plan de vida total de la Comunidad.

Es verdaderamente detentador del poder (y lo es en dicha medida) no quien tuerce su plan para dar mandatos eficaces, renunciando por ello a determinar el contenido de dichos mandatos y conformándose con una *apariencia* de poder, sino quien somete los planes de los demás al suyo propio y da mandatos eficaces cuyo contenido él libremente determina. Desde luego que ésta es la pura idea del poder y que en la realidad es menester transar permanentemente con el deseo de los sometidos o con las "conveniencias", (más frecuentemente que con ninguna otra cosa con el poder de otros). Por eso se dice y repite al cansancio que en política no es posible la integridad, que hay que ser contemporizadores, etc. Pero cada una de estas transacciones, entiéndase esto bien, contradice en sí misma la esencia del poder. Se justifica en él como un medio, pero nunca como un fin; se justifica si mediante ella se conseguirá una proporción más grande de realización del propio plan, es decir verdadero ejercicio del poder.

Ahora vemos con claridad que no hay una verdadera contradicción entre ambos conceptos de política, uno de los cuales hemos aceptado y diseñado en nuestro trabajo, sino que ambos se integran necesariamente. Pues si el político es el que lleva a la realidad un plan en el que se

encuentra la conducta de los miembros de la Comunidad, y por ende la conducta de la Comunidad en su conjunto, si la técnica más notoria de esta realización es la del mandato eficaz; entonces se entiende perfectamente que el político no se define solamente por el hecho del mandato, sino por la realización de ese plan de vida colectivo y estamos en la segunda acepción de la palabra Política, que cuenta por cierto con fuerte apoyo en la tradición, que nosotros aceptamos y que es completamente necesaria.

CAPÍTULO Vº

LOS OBJETOS EGOLÓGICOS

§ 21. *Los objetos egológicos en nuestra perspectiva.*

Tenemos ya una perspectiva general sobre la cultura y nos interesa ahora afinarla en lo que se refiere a los objetos egológicos del grupo 2º, entre los cuales habremos de ubicar al derecho, como ya hemos adelantado.

Del objeto egológico en sentido originario, de la conducta propia caracterizada en nuestro grupo 3º, no habremos ya de decir nada más que lo necesario cuando juegue en la comprensión o fundamentación de nuestro tema. En realidad haberlo caracterizado como objeto sólo fue posible aceptando investigaciones metafísicas. Esto nos parece, desde luego, necesario; pero no debe descuidarse que entonces no tenemos un "objeto" de la ciencia.

Vamos pues a los objetos del grupo de las realidades-realizaciones que se presentan por de pronto como realidades conclusas en sí mismas, pero que encierran una remisión a un origen humano. Observemos el diferente comportamiento de los objetos mundanales y egológicos en este grupo donde, ya lo hemos dicho, la distinción adquiere particular importancia.

El sustrato de un objeto mundanal nos es dado por nuestros sentidos en una percepción sensible, pero en principio, (y aparte de la vinculación que entre ambos establecemos precisamente por nuestra comprensión) el sustrato es independiente del sentido. El sustrato está constituido por la materialidad del objeto y el sentido no tiene que ver con ella. Pongamos p. ej. un sombrero: su sustrato material será fieltro o paja y a pesar que nada hay en la paja de fieltro ni viceversa, su sentido será, sin embargo, el mismo. Un arma será p. ej. un gas asfixiante, un cuchillo, la red que usaban los ripuarios, etc., y aunque nada de común tienen esos diversos sustratos, tienen sin embargo un solo sentido ge-

nérico. Y como el ser del objeto cultural es ser un sentido, resulta que el sustrato (siempre necesario para dar la nota de realidad) es más o menos indiferente e intercambiable.

En los objetos egológicos el sustrato no es meramente el cuerpo físico en reposo o movimiento. Estos pueden funcionar perfectamente como sustratos de objetos mundanales como ocurre p. ej. con el bailarín o en los saltos ornamentales. El cuerpo es todo el sustrato para el bailarín igual que para la estatua, como lo comprueba la idéntica alteración que para ambos significa una mutilación. Podemos admirar una estatua o a un bailarín mancos, pero son *nuevas* cosas respecto de una estatua o un bailarín enterizos.

En cambio, en los egológicos, el cuerpo es solamente parte del sustrato egológico, porque éste es conducta ópticamente aprehendida. En esta aprehensión óptica está aprehendido ópticamente también lo ontológico característico de estos entes. Por eso decimos que este sustrato es óptico-ontológico, sin desconocer por ello la mera aprehensión óptica.

El sustrato no es, pues, en los objetos egológicos el cuerpo físico sino la persona, el sujeto. Es decir que en modo puramente intuitivo, en un solo acto con la percepción sensible, nos está dado (*aparte del centro común de imputación psíquica que vale también para los animales, pero que no rebasa lo meramente óptico*) que ese centro tiene categoría de persona, de otro yo, de campo egológico (en sentido estricto ahora, es decir, del grupo 3º) en que se dan autónomamente las valoraciones y la libertad, la racionalidad y la realización.

Que tal intuición no meramente sensible o percepción de persona (aunque fundada por cierto en una intuición sensible), exista, no es dudoso. Recordemos el ejemplo del niño cuya primera expresión inteligible es la de reconocimiento de sus semejantes ante los que sonríe o pensamos en nuestra experiencia diaria frente a nuestros semejantes.

Si dicha percepción de persona existe, y si ser persona consiste en esa relación con los valores, naturalmente que en esa remisión a un sujeto que encontramos en la percepción de persona encontramos esto otro: que en ese sujeto debe estar de algún modo dado el mismo sentido que nosotros le ponemos. Aquí radica la diferencia que en la estructura conjunta del objeto egológico trae la distinción que al principio se refiere sólo a su sustrato: que ese sustrato (en el egológico) ya posee el sentido que nosotros le estamos dando. Y todo esto está contenido en la mera dación intuitiva de ese objeto.

Si ahora denominamos a dicha dación, aprehensión *óptica*, tendremos el siguiente esquema con relación a los objetos: que la aprehensión *óptica* nos conecta con:

- 1) los entes en su ser óntico en los objetos naturales;
- 2) un sustrato óntico en los objetos mundanales;
- 3) un sustrato óntico-ontológico en los objetos egológicos.

El sustrato de los objetos egológicos es pues un sustrato óntico-ontológico, como ya ha señalado Cossio. De aquí que la distinción entre lo óntico y lo ontológico, siempre necesaria, en los objetos egológicos se refiere a dos aspectos de la misma realidad y no establece una escisión en ella. A su vez la comprensión se completa en todos los casos con la intuición de valor o aprehensión ontológica que nos da el sentido remitido por la comprensión al sustrato en forma dialéctica.

En terminología fenomenológica podemos decir, pues, que el objeto cultural es, en general, el correlato de un acto de comprensión. Ese acto de comprensión es, a su vez, un acto fundado que remite una intuición de valor (o aprehensión ontológica) como perteneciente al correlato objetivo de un acto fundante en el que figura siempre una intuición sensible o percepción. O dicho en términos más correctos: sobre la base de una intuición sensible se edifica una captación de valor y el acto complejo resultante (al que llamamos comprensión) tiene como correlato objetivo (noema) al objeto cultural.

La diferencia entre los objetos culturales mundanales y los egológicos estriba en que en los primeros la intuición sensible funciona directamente fundando la captación valorativa mientras que en los segundos el acto que fundamenta la captación valorativa es ya, a su vez, complejo, pues sobre la mera intuición sensible se edifica la captación de persona y sólo ésta fundamenta la captación de valor.

Pero, si partimos del postulado, tantas veces explicado, de que una intuición sensible es siempre necesaria, advertiremos que tampoco en los objetos mundanales es estrictamente necesario que ella fundamente *directamente* la captación valorativa (sea la depositaria del sentido). Podemos perfectamente *ver* la vida, es decir, intuir además del color y el movimiento (datos de la intuición meramente sensible) al animal p. ej. Y atribuimos un sentido a ese sustrato constituyendo pues un objeto cultural.

Concluimos pues nuevamente que la diferencia entre objetos mundanales y egológicos estriba en que en los segundos el sustrato es persona, es decir, ontológico captador de sentidos y valores. Cualquiera que sea la complejidad de actos que en fundamentación nos dan un objeto mundanal, en ellos no está contenida la dación de persona. Cuando la comprensión corona los actos con la atribución de un sentido valorativo ya los actos fundantes, en el objeto egológico, hacen alusión clara a esa posibilidad: la *existencia* de sentido y de valor está "ya dada" y "ahí afuera"; se descubre una identidad entre lo que está dado ahí afuera y nuestro mismo acto dador de sentido.

La atribución de un sentido nos lleva siempre a lo ontológico, a nuestra propia vida plenaria en cuya intimidad encontramos el valor que luego nos sirve para alumbrar con su sentido el sustrato de realidad y constituir de este modo el objeto cultural. Pero mientras en el objeto mundanal la intuición nos da un sustrato meramente óntico, en el objeto egológico la intuición de persona nos da un sustrato óntico-ontológico. Nos da un sustrato que es óntico sólo porque lo estamos viendo por afuera. Pues no se trata, al verlo por afuera, en rigor de un Ego (se trataría en este caso del objeto que apartamos en el tercer grupo de nuestro esquema, es decir, la *conducta propia*), sino de un Alter Ego, el otro.

Pero con esto de que es Otro está dicho que él también es un Yo, está dicho su ser ontológico. Pues, precisamente, en eso consiste la peculiar dación intuitiva de persona: en la remisión a un centro que es un Yo, sujeto de libertad y capaz de valoración. Valga aquí una vez más la cita de Heidegger, cuando dice que la característica óntica del hombre es ser ontológico.

§ 22. *Objetos egológicos y vinculaciones afectivas.*

Pero si el objeto egológico es el sentido que tiene la persona ajena, parece que confundimos el campo del Derecho y la Moral (que hemos ubicado entre los objetos egológicos o sea en el grupo 2º de nuestro esquema) con el campo de la "afectividad" en el sentido más estrecho que se refiere a la afectividad de persona a persona, es decir, de la persona en cuanto objeto del amor, del odio, la amistad, la simpatía, etc.

Dejando de lado toda pseudo cuestión relativa al "origen" de dichos sentimientos en un comportamiento objetivo moral o justo o la contraria que pretende deducir la moralidad de la simpatía, nos urge averiguar las diferencias descriptivas que hacen que se trate en verdad de realidades diferentes.

Según nuestra definición de objeto, es indudable que de un modo u otro se trata de "objetos de conciencia". Sin embargo, ya el lenguaje común establece una diferencia tratando a las vinculaciones afectivas como algo "meramente subjetivo" y personal y adjudicando en cambio cierto grado de "objetividad" a la moral y al derecho (por más que éstos mismos sean "subjetivos" con relación a la naturaleza). Hay pues una diferencia de objetividad entre el conocimiento moral o jurídico de la persona ajena (y en esto hay, desde luego, redundancia) y la aprehensión afectiva de ella. Y esta diferencia es tan importante que en el segundo caso no nos atrevemos a hablar de "conocimiento" y hemos tenido que acudir a la locución aprehensión, que es más amplia

pues el conocimiento requiere cierto grado de objetividad, que permite la expresión de lo aprehendido y en cambio parece que las vinculaciones afectivas nos dejan en el plano de la pura intuición inexpressable⁽²⁹⁾.

Las vinculaciones afectivas son pues eminentemente subjetivas y *no pretenden tampoco ninguna validez* (para los demás) *objetiva*. Y ello por esta razón de peso: en nuestra subjetividad la vinculación afectiva *se asienta sobre lo más propiamente nuestro* y absolutamente inintercambiable y *concientemente sobre ello*. Odiamos p. ej. al que ha destruido nuestro hogar, al que ha dado muerte a una persona querida, etc. Nada nos interesa su verdadero "ser" objetivo y concientemente lo odiamos nosotros, por algo que nos ha hecho a nosotros en forma completamente insustituible. No pretendemos ninguna objetividad para nuestros sentimientos y no tenemos inconveniente en admitir que una persona que para nosotros es amiga, cercana a nuestra afectividad o que le encontramos la plenitud de amada, no lo sea para otro. Lo cierto es que la persona objeto de nuestra afección juega un papel muy determinado en nuestra vida y que de acuerdo a él es objeto de nuestra afección. El cómo comienza a jugar esa persona un papel en nuestra vida no varía la situación: puede ser en forma meramente ciega, como ocurre con los familiares o puede intervenir en parte nuestra libre decisión, como ocurre p. ej. con la amistad. Pero lo cierto es que la afectividad nace de la ubicación en nuestra vida en toda la concreción insustituible de ésta.

Los objetos egológicos, por lo tanto, asientan su objetividad en notas constantes, o al menos de cierta estabilidad, y comunes a diferentes conciencias reales. Los "objetos" de las vinculaciones afectivas en cambio la asientan *concientemente* en notas particulares, variables de persona a persona. Es lo que hace de ellos algo "íntimo".

Esta objetividad se la puede perseguir también por el lado del objeto y observar que en él, la vinculación afectiva busca lo más típicamente suyo, lo no intercambiable. Esa diferenciación de dos aspectos es puramente analítica; la verdadera falta de "objetividad" en las vinculaciones afectivas es una e histórica. Con ello queremos señalar la dimensión existencial concreta en que se desenvuelven, lo que tienen de acontecer, y cómo en ellas lo efectivamente sucedido determina las condiciones de posibilidad de lo que puede suceder. También la palabra histórica está correctamente empleada (probablemente sólo en este caso) si se entiende por tal el conocimiento de lo individual en cuanto tal, pues

⁽²⁹⁾ Según esta idea los sentimientos de persona a persona (p. ej. el amor) son en verdad intuiciones de la otra persona. Así en el caso del "desengaño" amoroso no habría, en rigor, una equivocación sobre la otra persona, sino una verdadera decepción de una intuición. Eso hace (en terminología husserliana) a la legitimación del acto, pero no a su esencia descriptiva.

seguramente que aquí nos encontramos de lleno en ese campo. Aludiendo a esta efectiva y concreta textura de acontecer histórico con la tremenda importancia de lo existencial, es que hemos hablado de “vinculaciones afectivas” más que de afectividad, esfera de los sentimientos, etc., que son expresiones que se ciñen demasiado al patrón conciencia-objeto y no expresan la real situación.

En contraste con este caos falto de toda “objetividad” que nos ofrecen las vinculaciones afectivas, la moral y el derecho son objetivos. Y no se piensa que esa objetividad la logran por haber sido conceptualizados, sino, todo lo contrario, ha sido posible conceptualizar esos conocimientos (y en el caso del derecho fundar una ciencia positiva) gracias a la objetividad que poseen. Y este diferente grado de objetividad se puede observar ya si se compara p. ej. el “mero” sentimiento de justicia o de bien moral con alguno de los sentimientos stricto sensu de que hablamos más arriba.

También esta mayor objetividad puede perseguirse en la dirección del sujeto y del objeto. En el sentido del sujeto encontramos que nuestros juicios morales o jurídicos pretenden en verdad una validez objetiva. Que no los consideramos como verdades que valgan tan sólo para nosotros y que por lo tanto nacen con la pretensión de imponer esa valoración, mejor dicho, con la pretensión de que esa valoración sea reconocida por los demás.

En la dirección del objeto encontramos que el juzgar ético (moral o jurídico) no se asienta sobre toda la mismidad del otro yo tal como está dada. Lo fundamental a la comprensión moral o jurídica es que exista el otro yo; no se profundiza en su mismidad que tampoco interesa como tal, sino que el encuentro con el otro yo basta para diseñar un deber ser. En ello consiste precisamente la definición de la personalidad moral.

Ello no quiere decir que la moral o el derecho se desentiendan en absoluto de las *particularidades* de un caso determinado y que por ello no deban ponerse en contacto con la individualidad. Pero aún en este caso la mismidad como tal no es su objeto: su deber ser valdría exactamente en los mismos términos para un caso exactamente igual, para un caso en que se diesen las mismas *particularidades* que se tienen en cuenta para el primero. Una proposición semejante carece de sentido para las vinculaciones afectivas.

En este orden de ideas podemos decir de nuestro conocimiento moral que diseña en forma sistemática y acumulativa un patrón o idea de perfección y que cada uno de nuestros efectivos y actuales juzgamientos o conocimientos morales surge por comparación con el tipo ideal (*).

(*) “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto”, San Mateo, V. 48.

Digamos aún algunas palabras sobre la moral antes de pasar a nuestro próximo tema.

La superposición esencial del objeto originariamente egológico, esto es la conducta propia apartada sub 3º en nuestro esquema, con el de la moral heterónoma que aquí estamos considerando, origina un problema de autenticidad que aquí es específicamente de integridad moral: la actitud moral consecuente con esa superposición es decir medirse con la misma vara con que se mide a los demás o viceversa (61). El tema de tener una sola medida es pues el de tener una sola medida para la conducta ajena y la propia. Pero el verdadero resultado satisfactorio sería decir dónde habremos de encontrar esa medida única y aquí se hace necesario nuevamente un postulado absoluto o sea religioso.

Pues si la moral no parte de un postulado absoluto, su objetividad no pasa de ser una pretensión del sentimiento moral mismo, tal como nace en el alma y esa objetividad racionalmente no puede pasar de allí: la solución auténtica hay que buscarla por los propios caminos de la propia vida. El Derecho en cambio, basado en la coexistencialidad del hombre, tiene allí una vía de acceso a la objetivación definitiva, lo que explica acabadamente que sólo él permita la constitución de una ciencia positiva (62).

La fundamentación de esa objetividad del Derecho la hemos tratado con más extensión en un trabajo nuestro que ya hemos citado, lo que nos exime aquí de mayor comentario (63).

De todos modos queda suficientemente clara la distinción que en punto a objetividad separa a los objetos egológicos (entre los que ubicamos a la Moral y el Derecho) y las vinculaciones afectivas.

§ 23. La acción humana como objeto egológico.

La diferencia que acabamos de apuntar en el párrafo anterior nos conduce a profundizar un paso más y a advertir que mientras las vin-

(61) S. Mateo, VII, 2 y 3.

(62) Mientras la norma suprema de un ordenamiento moral cualquiera, no pasa, desde el punto de vista de la ciencia y del conocimiento científico, de ser una suposición, una hipótesis no demostrada a través de la cual se quiere constituir un sistema válido de juicios y cuyo contenido podría ser reemplazado por otro, lo que daría otro sistema de juicios igualmente válido; la norma fundamental de un ordenamiento jurídico, por el contrario, es la hipótesis gnoseológica *única*, que permite explicar o comprender en verdad ciertos hechos y que da un solo sistema de juicios válido sobre esos hechos.

(63) Ver JOSE VILANOVA, *Figencia y Validez en el Derecho*, en Rev. "Universidad", de la Universidad Nacional del Litoral, año 1948, Nº 20, págs. 119 y ss.

culaciones afectivas nos afrontan a la persona ajena *total*, el sentimiento de justicia o injusticia (por simplicidad hablaremos sólo del Derecho aún cuando las proposiciones valgan también para la moral), nos afronta a una parte de la persona ajena. Que esto sea posible y qué quiera decir es lo que trataremos de resolver en seguida.

El Dasein se confunde con su conducta; la libertad es, sin más ni menos, la conducta. Hablar pues de partes de la libertad significa pues hablar de tramos de la conducta.

Pero la vida, esto es la conducta, es un continuo fluir desde el nacimiento hasta la muerte y por tanto parece resistirse en principio a esa división en tramos de conducta que llamamos acciones. Nuestro problema es pues: ¿qué es una acción?: o en otros términos: ¿cómo se delimitan los tramos de la conducta?

El tema ya ha sido planteado como ontología jurídica por Del Vecchio en su conocido trabajo sobre el "concepto" del derecho (*).

Del Vecchio señala, acertadamente, que los predicados justo e injusto se refieren propiamente a una acción y que la acción es, por lo tanto, el objeto del derecho. Se pregunta a continuación Del Vecchio qué es una acción y dice que es un hecho de Naturaleza que es al mismo tiempo un hecho de voluntad. Critica a continuación a Stuart Mill, que piensa esos elementos sucesivos en el tiempo y sostiene, por el contrario que son conexos y compenetrados.

Pero el planteo de Del Vecchio no termina de aclararnos nuestro tema. Pues es evidente que la voluntad o elemento psíquico se dá en todas las acciones, pero no es de ningún modo aceptable que *baste* para definir las.

Efectivamente el elemento psíquico interno se da también en los movimientos de los animales (pues hay un centro psíquico de imputación), pero advertimos muy bien que no podemos hablar en ellos de acciones. Esta palabra se usa en los animales en forma traslaticia de la aplicación corriente que tiene para las personas. Tampoco nos sirve el planteo de Del Vecchio para delimitarnos una acción de otra sucesivas en el tiempo, pues el elemento interno se da, notoriamente, en ambas. A lo más que se podría aspirar con ese planteo (y caso de circunscribir el elemento interno de voluntad a la vigilia) sería a distinguir las "acciones" de la vigilia de los *movimientos involuntarios* del sueño.

Las descripciones que comentamos sirven para mostrar sencillamente a la libertad, pero no para circunscribir, en ella, una acción.

Lo que interesa en ese elemento "interno", que es por cierto psíquico, pero no sólo psíquico, es que está en juego la persona, es decir,

(*) DEL VECCHIO, *El concepto del derecho*, Madrid, 1914, Hijos de Reus, editores.

un centro en que se den la racionalidad y la valoración. Ello se puede sintetizar hablando sencillamente del ser óntico-ontológico de la conducta.

Como la vida se va realizando según la proyección de valores, como los proyectos en que la vida consiste hacen referencia al valor, la realización misma de la vida debe ser contemplada de acuerdo a esos proyectos y de este modo sus tramos ofrecen un sentido unitario. De modo que cuando la voluntad recoge en la acción al proyecto, éste funciona luego como esquema interpretativo y dador de la acción. (Esto queda dicho en un lenguaje psicológico y temporal por motivos de claridad).

La investigación de Del Vecchio se queda en un plano meramente óntico, pues sólo señala la existencia de un componente psíquico y por ello no nos sirve para delimitar ni para comprender (para delimitar es necesario comprender) la acción. En la voluntad reside, ciertamente, el tema de la libertad, pero la sola voluntad nos pone frente a la libertad sin aclararnos su sentido, que es el único que nos puede señalar los tramos de conducta o la noción de los mismos. Con la mención de la voluntad sólo se abre la puerta al tema del sentido, que es el tema propiamente decisivo.

La investigación de la voluntad, con ser muy importante su existencia para la comprensión de la conducta (pues la voluntad es la conducta vista a la introspección de la Psicología), no nos sirve para determinar los diversos sentidos que tiene la conducta que determinan en ella los tramos que denominamos acciones.

La respuesta que damos al tema del párrafo queda en parte adelantada: *no hay acción de conducta sino para un conocimiento comprensivo de la misma, es decir valorativo.*

El sentido atribuido a una conducta es el que nos permite decidir si ciertos hechos, incluidos en el tiempo cosmológico forman o no parte de esa acción ⁽⁴⁸⁾.

Mediante un sentido acotamos, en el fluir facto-voluntario que es la conducta, un tramo, una acción. Volvemos después de lo acotado al sentido para perfilarlo más nítidamente y luego volvemos al facto para incluir quizá algún hecho antes no contemplado. Así se realiza el conocimiento por comprensión de la conducta que determina simultáneamente un sentido preciso y un tramo de conducta que le corresponde.

Pero el proceso de comprensión que acabamos de describir debe tener, necesariamente, un comienzo. El comienzo lo encuentra en esa identidad que hemos destacado repetidamente entre sustrato y sentido,

⁽⁴⁸⁾ P. ej. el parpadeo, o el acto de encender un cigarrillo o de fumarlo que no lo pensamos incluido en la firma de una sentencia condenatoria que hace el juez penal, en el boceto del artista, etc.

en ese "estar dado en la percepción del otro, la persona, es decir, el otro dador ontológico de sentidos".

Como ese otro no nos interesa en su mismidad, el sentido que atribuimos a su conducta para acotar en ella una acción, lo sacamos de nuestra propia intimidad sobre la base de una idéntica aptitud valorativa que está abonada por la "intuición de persona".

Constituímos así la persona moral o yo ético idéntico de individuo a individuo y a partir del cual obtenemos un sentido ético que nos permite encontrar y limitar una acción. Esa identidad es pues la que permite la primera síntesis que acota un tramo de hechos con un sentido como constituyendo una acción.

Hemos caracterizado a la acción como un objeto cultural que se presenta como un todo a la comprensión y que sólo con relación a la misma es un objeto que se presenta. Sólo por medio de la comprensión que atribuye un sentido se puede acotar un tramo de conducta, pues el factum de ella no presenta solución alguna de continuidad. Y esto es tanto más evidente cuanto que la acción, en el sentido que acá nos interesa, comprende tanto las propiamente llamadas acciones como las omisiones.

Pero esta concepción, y este modo de encarar el tema, quizá no coincide con la corriente, que, en lugar de mostrar la acción como un objeto que se ofrece, la toma como parte de la subjetividad. Es decir, que en lugar de partir de la acción ajena para su caracterización parte de la acción propia.

Nuestra tesis ha redondeado ya sus puntos sustanciales; pero pudiera suceder que se piense que nuestras conclusiones se apartan en este punto de las perspectivas que ofrece la fenomenología de la acción. Debemos pues internarnos en este campo (si bien tampoco podemos prometer el recorrido total), para ver si en verdad es ésa la perspectiva.

APENDICE

§ 25. La acción. — Aporte a la fenomenología de la voluntad.

La acción se nos presenta como un todo indivisible compuesto de dos momentos: uno interno o psíquico (voluntad o querer) y otro externo o físico, el que llamaremos factum o hecho. El primero nos es dado por la observación interior o introspección; el segundo por la percepción o intuición sensible. Al someter pues a descripción una acción nuestra nos encontramos con la indisoluble unidad de estos dos momentos diferenciables, sin embargo, puesto que son dados en dos actos completamente diferentes y tan diferentes que son precisamente, se-

gún Husserl, los que distinguen el campo de la inmanencia del campo de la trascendencia; el campo propio de la Fenomenología Pura (es decir la Conciencia Pura) del restante campo de los objetos que se dan en él ⁽⁹⁾.

Esa indisoluble unidad en que se presentan esos dos momentos nos ha hecho perder un poco el hilo. Las investigaciones distinguen así cuidadosamente el querer del deseo (su pariente más cercano en la observación interior), pero se han acostumbrado a ver el querer a través del hecho. El querer ha perdido su sustantividad propia.

Para saber si hay o no voluntad nos preguntamos si hay o no acción y, en seguida, si hay o no hecho externo con lo que resolvemos las dos cuestiones anteriores. Esto parece plenamente correcto como contraprueba, pero no como el camino propio para llegar a la voluntad en su propia dación. Nos hemos quedado en la voluntad como "correlato interno del hecho".

Esto tiene importancia en lo que se refiere a la libertad, pues es este querer en su proceso de realización el que es o no libre y la forma de verlo a través del tramo externo nos escamotea el tema de la libertad. Pues: o hay factum y por tanto es voluntad y es libre, o no lo hay y por tanto es sólo deseo. Tal parece ser el corolario de la tesis que criticamos.

Pero retrocedamos un poco hasta los datos fenomenológicos del acto voluntario y veamos si en verdad confirman esa construcción que parece tan sencilla o brindan alguna otra perspectiva.

La construcción que criticamos sería ratificada por los datos *siempre que la intencionalidad del querer fuese realmente con exactitud el factum o el hecho realizado*, hipótesis que no se confirma en los hechos.

Los movimientos corporales en que, en verdad, consiste el factum, no son intencionales. Impulsado por un querer "algo" (ya trataremos de elucidar qué) hago alguna otra cosa que me conduce naturalmente a lo querido. Quiero comer y no masticar. Quiero llegar al tope y no ascender trabajosamente escalón por escalón, aunque sea esto en verdad lo que hago. Quiero pegar efectivamente a mi contrincante y no que mi golpe se pierda en el vacío, como efectivamente sucede. Esta posibilidad puede no haberseme ocurrido siquiera. ¿No es artificioso decir que quise meramente lanzar el golpe y que el hecho de pegar o no es externo a mi voluntad? Para resolverlo, es necesario ver analíticamente cuál es la intencionalidad de mi querer y entonces se advierte que es pegar y no tirar meramente el golpe.

⁽⁹⁾ HUSSERL, E., *Ideas...*, p. 42: "El ser como conciencia y como realidad en sentido estricto. Distinción de principio entre los modos de la intuición", págs. 94 a 97.

Por cierto que no podemos querer que se produzca un eclipse y que eso sería, efectivamente, un mero desear. Sólo puedo querer situaciones más: la intencionalidad de mi querer se refiere a una situación posible en que yo figuro y surge de allí una acción que se encamina a dicha situación querida. Pero a su vez el tramo externo de esta acción no es, él mismo, el objeto de la intencionalidad de mi querer.

Si hacemos temático para nuestra conciencia este hecho externo de nuestra conducta, si llevamos al plano de la "actualidad" lo que permanecía en la penumbra y efectivamente lo convertimos en objeto de intencionalidad, si, efectivamente no "quiero" encender p. ej. el cigarrillo, sino raspar el fósforo contra la caja, entonces sí podemos decir que este acto es el querido. Pero se advierte que este acto no es "encender el cigarrillo", sino "raspar el fósforo". Ahora bien; con relación a este nuevo acto "raspar el fósforo" si reflexionamos sobre el mismo descubrimos que en él también encontramos un "hecho externo" (que no es el que dá sentido y objeto de su intencionalidad. esto es "raspar el fósforo") que queda en la penumbra, en la inactualidad de la conciencia. Pues efectivamente hay muchas maneras de raspar realmente el fósforo y todas ellas han quedado en la penumbra. Este análisis podemos hacerlo sucesivamente con los nuevos actos reflexionando sobre ellos y así sucesivamente en un "regresus ad infinitum".

Con este regreso se pierde todo sentido de la acción y no se llega a ningún lado, como puede verse al llevarlo a cabo. Inmediatamente se descubre al entrar en él que uno se aparta de la realidad tal como está efectivamente dada. En verdad las cosas ocurren de modo que podemos definir a la voluntad sólo con relación a la actualidad de la intencionalidad y que ésta sólo se explica si el sentido de un "objeto de la intencionalidad" (o noema) de dicha voluntad está ya dado. No es el resultado, externo y más o menos fortuito, el que configura la intencionalidad propia de la voluntad. Podemos decir en cambio que la voluntad edifica su propia intencionalidad (intencionalidad muy rara que se convierte en la penumbra de la inactualidad de la conciencia ya en acción) sobre la base de sentidos ya dados a la conciencia por otros actos. Esos sentidos son los sentidos de valor, los sentidos valiosos y esos actos son los actos dadores de sentido valioso, los actos de la estimativa, de los que nos hemos ocupado varias veces a lo largo de este trabajo.

El análisis fenomenológico de la acción propia confirma pues los resultados a que llegamos cuando consideramos en actitud ingenua la acción ajena: *que no hay acción sino en relación a un conocimiento comprensivo, es decir, valorativo de la misma.*

Con los resultados de ambos análisis podemos aún hacer una afirmación más especial dentro de aquella general que conserva su validez.

Y es que la primera delimitación de un tramo de conducta (como acción) se hace en base al sentido dado por los valores que configuran un proyecto. Cuando se trata de conducta ajena, esto se logra merced a la identidad esencial que ya hemos destacado; cuando se trata de conducta propia, ese hecho no requiere mayor explicación.

Ahora bien; una vez delimitada en principio una acción merced a esos valores, no es de ningún modo necesario que la comprensión se detenga en ellos. Esto serviría exclusivamente para la comprensión de la conducta propia como tal. Por el contrario, la acción tendiente a un fin valorado, ya desarrolla en su transcurso (que sólo se puede comprender en relación a ese fin por lo cual esta comprensión se hace necesaria, como hemos destacado) la posibilidad de su comprensión con relación a valores que ya son objetivos en la medida en que la existencia del hombre es coexistencia. Tal ocurre en el caso de los valores jurídicos que, por referirse precisamente a la conducta compartida, son los que ofrecen una objetividad más terminante.

JOSE VILANOVA
Miembro del Instituto Argentino de Filosofía
Jurídica y Social