

EL PENSAMIENTO ARGENTINO A PARTIR DE LOS AÑOS 30

Por

ROBERTO PODESTÁ

La posibilidad de toda investigación —dice Aristóteles— supone el principio de que *la cosa es*. No es condición suficiente que existan argentinos que cultiven la reflexión sistemática, para afirmar que hay un pensamiento *argentino*. Hay fundamentos para dudar de que la cosa sea, en la medida que aquella reflexión se refiera a una problemática discutiblemente argentina y lleve su centro de gravedad a la exégesis del pensamiento de otros, si éste no conduce a plantear y a traer soluciones a problemas argentinos. Nuestra discusión se circunscribe a ciertos hombres quienes, a nuestro juicio, nos permiten estudiar como en un modelo la reacción antipositivista y exhiben como en él, realizadas al modo peculiar de cada uno de ellos, las tendencias en lo que han pensado y piensan los argentinos desde los años treinta.

Los pensadores a los cuales nos referimos están tan comprometidos en la dialéctica de la comunidad argentina que frecuentemente luchan en fracciones violentamente antagónicas y exponen con la técnica del lenguaje filosófico su propia vocación en el conflicto. Pero esa dialéctica no sólo los separa: los integra en la estructura de una síntesis que consiste en la urgencia de fundamentar el sentido del obrar; exigencia ésta tanto más crítica cuanto la comunidad argentina gesta su alumbramiento como *pueblo*. En la medida que ese compromiso exis-

ta, habrá un pensamiento argentino y nuestra tesis consiste en que éste se determina desde y hacia la reflexión sobre la *praxis*, concebida como programa de una existencia dialécticamente en juego, que nuestros pensadores traducen en términos tajantemente antitéticos.

La experiencia de los años treinta es, reiteramos, la de una comunidad en vías de alumbramiento, para la cual resultan cada vez más caducas las estructuras del patriciado y del paternalismo. Quienes maduran en el pensamiento van descubriendo, cada vez con mayor lucidez, que no somos un simple trasplante de otras tierras, aunque el hábito cultural obre en sentido contrario. En aquellos y en estos años se hace sentir la urgencia de *hacer cosas* y de traer *puños llenos de verdades*. La *gente* lee y quiere que se le diga *algo*; exige una cátedra sería que la sepa orientar; sabe criticar y muchas veces muestra en la indiferencia su más aguda crítica. Para esa *gente* —que pretendemos ser *nosotros mismos* —hablan y escriben aquellos hombres y aún lo hacen; aunque ello no implique que los sigamos como prosélitos.

Los positivistas *hicieron cosas* y trajeron los puños llenos de *sus verdades*. Los hombres del treinta y tantos empezaron por hacer las cosas de otro modo, y por oponer a aquellas verdades las suyas propias. Naturalmente, la tarea que tenía mayor prioridad era exponerlas; de ahí la necesidad y la prioridad de la exégesis, en la medida en que ella suponía poner a punto el nuevo equipo de ideas para la lucha. Por otra parte, en ese trabajo se formaron discípulos, que ya no podían ser fruto de la improvisación. El problema era que se convirtieran en pensadores formados. Supieron, así, formar escuela.

Para afirmar la existencia del pensamiento argentino e investigar su esencia haremos pivote en Romero, Astrada y Sepich y luego, desde allí, trataremos de llegar hasta el presente. La primera etapa de nuestro esbozo de investigación será el examen de cómo se desarrolla la reacción antipositivista. ¿Contra qué se manifiesta tal reacción? Las *Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía* de Ingenieros (1918) no sólo permiten

establecerlo sino que ofrecen singulares preanuncios de la reacción neopositivista del cincuenta.

En la *Proposición primera*, Ingenieros —en nombre de una posición antidogmática— enuncia el dogma según el cual se identifican la herencia escolástica y el dogmatismo social que —según él— “impidieron la renovación legítima de las hipótesis metafísicas en los sistemas filosóficos que sustituyeron a las teologías medievales”.

Según la *Proposición cuarta*: “Siendo los objetos experimentales infinitamente variables en el tiempo y en el espacio, la perfectibilidad de la experiencia humana nunca llega a excluir la *perennidad de lo inexistencial*”. La experiencia positiva de las ciencias de la naturaleza es el fundamento de sus propias limitaciones; la *perennidad de lo inexistencial* resulta de aquellas limitaciones. Por consiguiente, es imposible trascender esa experiencia positiva. La legitimidad de las hipótesis que lo hagan está condicionada al progreso de las ciencias y éste es identificado con el progreso del hombre.

Conviene advertir la analogía entre las *Proposiciones* y las tesis neopositivistas del Círculo de Viena, cuya influencia es decisiva sobre sus epígonos argentinos. “La legitimidad de las hipótesis inexistenciales —declara la *Proposición sexta*— llegará a determinarse mediante normas que constituirán la *metodología de la metafísica* como una verdadera lógica del saber hipotético inexistencial”. El conocimiento de la trascendencia es inseguro y carece de sentido propio; la lógica de la ciencia positiva debe establecer sus normas y limitar su alcance. En estas *Proposiciones* de 1918 ya se halla la exigencia del análisis lógico del lenguaje que ha de propugnar Rudolf Carnap: “Para plantear con exactitud los problemas metafísicos es indispensable una *renovación total del lenguaje filosófico*” (*Proposición octava*).

El positivismo lleva, pues, a plantear estos problemas:

1. ¿Cuál es el sentido y la trascendencia de la imagen cristiana del hombre? Más de medio siglo de liberalismo y de positivismo hicieron que aquella imagen perdiera su intermediación,

para que se renovara y se hiciera más sólida en un núcleo de argentinos formados en la fe. Advirtieron que la fe no tiene por qué refugiarse en la intimidad ni entre las paredes de un templo y que tiene la firme vocación de transformar la vida de la persona y de la comunidad; de ese modo, tal vocación tiende a manifestarse como energía histórica, pero proyectada hacia el porvenir del pueblo argentino.

2. *La experiencia se reduce a la de las ciencias positivas? ¿Acaso no es posible una metafísica de la experiencia y una experiencia metafísica que exceda los límites de aquéllas por propio derecho, de tal modo que la primera exponga los principios que hacen posible la experiencia y que la segunda haga posible la presencia del ser y el diálogo con lo Absoluto con un hombre condicionado por su época?*

3. *¿Cuál es el sentido de la praxis y cuál su fundamento? Es absoluto o relativo a la existencia del hombre y ésta puede, no obstante su finitud, entrar en juego dialéctico con lo Infinito?*

Estos tres círculos de problemas de ningún modo están desvinculados entre sí y con la problemática y la vida de una época argentina: su solución conduce a determinar qué piensa y qué hace el hombre argentino y cuál es la imagen que concibe de sí mismo.

La reacción antipositivista no se cumplió sin que, en quienes la impulsaron, dejara el positivismo sus huellas. Por parte del pensamiento de tradición cristiana, resultaba muy difícil desprenderse de una filosofía de manual que, como lo señala Sepich en *Humanismo y existencia cristiana en la edad técnica* (1965), “creyó haber encontrado la verdad de una vez para siempre y poder conservarla, como la industria conserva los alimentos en envases herméticos”. Olvidaba, por ejemplo, la profunda novedad del pensamiento de Aquino en el siglo XIII que, no por nueva, dejó de ser honda y auténticamente cristiana.

Romero descubre —escribe en *Programa de una filosofía*— un “esquema universal” que probablemente está destinado a sustituir el esquema mecánico, que, completado y perfeccionado por

el evolucionismo de intención mecanicista (Darwin, Spencer) rigió hasta hace poco”.

La novedad del esquema universal es que pone de manifiesto que el ser es primariamente simple y secundariamente complejo; en que no responde al esquema mecánico según el cual la composición de las partes produce de sí todo. Aquel esquema consiste en la idea de *estructura* que Romero encuentra en la metafísica de Heidegger como *Dasein*, en la biología de von Uexküll como unidad individuo-medio, en la fenomenología como concepción intencional de la conciencia. El nuevo esquema corresponde en el pensamiento cristiano al descubrimiento de la fuerza de un antiguo dogma, la enseñanza de que todos los hombres forman cuerpo, cuya cabeza es Cristo, y desde allí a una concepción renovada de la Iglesia como *Pueblo*, acorde con esta época.

Romero persigue el sentido metafísico de la idea de estructura y la halla en el trascender propio del espíritu del hombre. Aquí resulta decisiva sobre su pensamiento la influencia de Max Scheler, sobre todo a través de *El puesto del hombre en el cosmos*, que Romero cita con predilección. “Max Scheler —escribe en *Temporalismo* (1940)— en la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca, asigna al espíritu, que distingue radicalmente de la psique, tres notas esenciales: libertad, objetividad y autoconciencia”. La estructura supone la trascendencia de las partes hacia una unidad desde la cual y sólo desde la cual ellas adquieren su sentido funcionalmente individual. La totalidad ha de ser el fundamento del sentido de las partes, de tal modo que ellas son inmanentes al todo, en cuanto éste las trasciende y el ser consiste en el juego dialéctico de inmanencia y trascendencia.

“El trascender —agrega en el mismo lugar— se realiza a costa de la inmanencia; por lo menos el fondo de inmanencia, a lo largo de la serie ontológica, pierde magnitud e importancia a medida que la trascendencia se robustece, y en el espíritu la inmanencia se restringe al límite, y no es sino el momento de unidad y autoconciencia del trascender”. Pero Romero quiebra

el juego dialéctico de ambos momentos en favor de la trascendencia: no tiene en cuenta a fondo el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, pues “aufheben —escribe Hegel en la *Ciencia de la Lógica*— tiene en la lengua un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. . . Lo que es eliminado es, a la vez, conservado; ha perdido su inmediatez, pero no por esto se halla anulado”. Para Romero el trascender se hace absoluto y la persona se determina en cuanto espíritu por la manera de ser de los objetos mismos. Pero la inmanencia de la *Weltlichkeit* —de la *mundanidad*— propia del *Dasein*, que es el hombre, sólo pierde su *inmediatez* en el acto de trascender y la transformación de la objetividad misma es posible justamente porque ella no se halla anulada. Por ello la idea de la historia en Romero resulta limitada en la misma medida que confiere carácter absoluto a la trascendencia y a la objetividad; la concibe todavía como un progreso lineal al modo positivista y no como un proceso dialéctico. “El ímpetu de trascendencia —escribe en *Temporalismo*— que llega a su cima en la espiritualidad, traspasa y deja atrás cualquier inmanencia, y dar a una de ellas carácter y jerarquía final es desconocer su legitimidad transitoria y convertirla en prisión”. La proyección de Romero sobre el futuro del pensamiento argentino, en cuanto éste se vea comprometido en un juego existencial que él no comprendió en toda su profundidad y que limita su visión del acontecer, tendrá las mismas limitaciones que su concepción de la trascendencia y del hombre. No obstante, frente a las limitaciones internas del positivismo, mostró la dirección que va desde el ser al trascender y, a través de la primera fenomenología de un Husserl y de sus epígonos, que todavía no había llegado a sus últimas consecuencias, supo abrir un horizonte mucho más amplio al pensamiento sistemático argentino.

Astrada tiene plena conciencia del sentido profundo del trascender: “Los hombres del presente —escribe en *Existencialismo y Crisis de la Filosofía*— están empeñados en conquistar la adhesión a su ser, rescatándolo de las estructuras “objetivas”

en que éste se había enajenado de sí mismo. Les interesa el ser porque éste se ha tornado extraño a su existencia una ilusa trascendentalización hipostática lo ha concebido lejano y supra-temporal. Aspiran a acceder en su propio devenir humano a la historicidad del ser en una situación existencial modificada". La búsqueda del sentido de la *práxis* supone una metafísica teórica previa, que será la exégesis de la posibilidad de lo experiencial. La experiencia es un éc-stasis en el cual y por lo cual el hombre pierde su inmediatez y corre el riesgo de perderse a sí mismo. Si bien, por una parte, el signo de la teoría de lo in experiencial ha invertido su signo con relación al positivismo, según el cual, como escribía Ingenieros en la *Proposición Novena*, la metafísica está "destinada a elaborar hipótesis inexperienciales acerca de lo que excede a la experiencia de todas las ciencias", porque justamente ella ha de responder a la cuestión de *cómo es posible la experiencia misma*; por otra parte, la nueva perspectiva permite interpretar en profundidad la *Proposición Décima* del mismo Ingenieros: "*Los ideales humanos* son hipótesis inexperienciales condicionadas por la experiencia y varían en función del medio experiencial. Su valor para el hombre depende de su legitimidad. Son más legítimos los que concuerdan con el devenir de la experiencia, anticipándose hipotéticamente a lo que será realidad experiencial en el porvenir". Pero esa interpretación trascendería no sólo el positivismo, pues se dirigía a mostrar una intuición que lo excede en su inmediatez. La inmanencia enajenada en trascendencia, que se ha tornado en estructura objetiva, extraña a la existencia del hombre, condiciona los ideales humanos. El acceso al ser del hombre será la vía legítima de la realidad experiencia del porvenir. El fragmento de Ingenieros suena acá como el de un hipotético presocrático, del cual se supone que tuvo una intuición tanto más ingenua cuanto que el ser pudo dejar en él su profunda impronta; es la cera virgen de todo vicio escolar, ya que el positivismo no había penetrado más allá de la primera capa de la apariencia.

Le es aplicable a Astrada muy en particular el pensamiento de Hegel: "En cuanto concierne al individuo, cada uno es, por lo demás, hijo de su tiempo; así también la filosofía es su época concebida ideológicamente" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede). El ser, para Astrada, no es el simple objeto de la contemplación teórica, es término de conquista de la *praxis*; pero no es la conquista de algo ajeno al hombre mismo, es un rescate de lo que el hombre produjo de sí mismo. No es el simple pensamiento *sobre* el ser; es la lucha por el acceso al propio ser y este ser es anterior al ente: es el fundamento del ser del ente; es ec-sistencia que produce no simple existencia que se da. Más que el *factum* de lo que no es el hombre; el ser exhibe en sí lo que el hombre es, y la medida de su alejamiento es la misma de lo que al hombre le falta para llegar a ser hombre. Pero no es el hombre en potencia que llega a ser hombre, sino la existencia puesta en juego, que todo lo ha jugado y todo lo ha perdido. Sin embargo esta visión del hombre sería incompleta si pensáramos que el hombre ha agotado ya su humanidad. El juego es dialéctico y la dinámica de la dialéctica no se detiene. No hay de modo alguno estadios finales. La enajenación misma está sometida al juego dialéctico porque le plantea al hombre en todo su vigor el drama de la decisión: "La situación presente —escribe Astrada en *Existencialismo y Crisis de la Filosofía*— es una situación agonal en la que está en juego nada menos que el ser del hombre y su libertad. El hombre implicado en esta situación histórica, sólo podrá decidir en función de ella su destino existencial en la medida en que él sea capaz de señorear socialmente el presente para transformarlo en consonancia con las necesidades de su propio devenir..."

Nietzsche en *Der Wille zur Macht* pone de manifiesto el drama en todo su vigor cuando enuncia su programa de humanismo: "Toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarlas como propiedad y producción del hombre; como su más hermosa apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: ¡Oh! Sobre su generosidad regia, de la que él ha he-

cho don a las cosas para empobrecerse y sentirse miserable. Este ha sido hasta ahora su mayor desprendimiento, admirar y adorar y haber sabido ocultarse que era él mismo quien había creado aquello que admiraba”.

No obstante, pareciera que la redención del hombre, el acceso a su propio ser tiene el sino de convertirse en un monólogo del hombre consigo mismo. ¿Acaso es posible que el hombre descubra algo más que su propia finitud? ¿No ocurrirá que aquello que se les ha tornado extraño a su existencia es el Ser Infinito y que éste sea algo más que una simple trascendentalización hipostática? ¿Acaso es imposible el diálogo con ese Ser, y es cierto que su presencia empobrece al hombre y supone la pérdida de su libertad? Reconocer la existencia de un Ser Infinito consiste sólo en reconocer que existe un Ente Infinito, o bien la de un Ser que abre al hombre la posibilidad de la gracia sobrenatural? ¿Por qué sólo el hombre ha de ser regiamente generoso? Pareciera que la dialéctica de la enajenación agota su propia dinámica confiriendo al hombre substancia divina. “Lo de apeteer ser como Dios —escribe Aquino en la *Summa Theologica*, I q.63,a3— por semejanza se puede entender, a su vez, de dos maneras. La primera, en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios, y el que de este modo apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido; esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ella por fuero de justicia, como si fuese debida a su esfuerzo y no a la acción divina”. La dimensión demoníaca nietzscheana supone ese fuero de justicia y convierte así al pecado de soberbia en fundamento de la hiperpotencia del hombre.

“En la Edad Media —escribe Astrada en *La revolución existencialista* (1952)— culmina y se agota la imagen cristiana del hombre y con ella las posibilidades de que éste, temeroso de todo lo terreno, continúe considerándose candidato a plácido inquilino en la ultra vida”. Pero ¿se ha agotado la imagen cristiana del hombre? Examinemos, pues, los rasgos fundamentales de ella.

“Yo soy la Vid, vosotros los sarmientos —dice Cristo por boca del evangelista Juan (15-5)— Quien permanece en Mí y Yo en él lleva mucho fruto, porque separados de Mí no podéis hacer cosa alguna”. La trascendencia de la vida cristiana no se reduce a la de una ultra vida, ni el cristianismo es un simple candidato a una vida sin dolor, ni deja en suspenso su existencia finita y tampoco la enajena. El fruto también se lleva en esta vida, a condición de que la trascendencia de Cristo se haga immanente a la comunidad de los hombres y a cada uno de ellos. En la misma medida que la presencia Infinita haga que la existencia finita pierda su intermediación, ésta ha de adquirir sentido sacramental y la vida se convertirá en camino de perfección. El cristiano no es el siervo que muestra Hegel en la dialéctica del señorío. No es *para otro*: “Yo no os llamo más siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor, sino que os he llamado amigos, porque todo lo que aprendí de mi Padre, os lo he dado a conocer”, vuelve a decir Cristo (Juan, 15, 12-16). El cristianismo no es una imagen diluida del hombre. Lo que se ha diluido es el diálogo entre Dios y el hombre por la enajenación del hombre, por una parte, en la existencia cotidiana y, por otra parte, en la trascendentalización hipostática de un pretendido fuero de justicia que lo conduce a confiar en la profundidad de su monólogo existencial.

La filosofía cristiana ha abandonado hoy los envases de conserva. Por mi parte, no creo que la exégesis de Aquino, por una parte, sea suficiente —y de hecho no lo es: los trabajos de Karl Rahner y su influencia en el Concilio Vaticano II, la labor teológica de nuevo cuño que se manifiesta a través de la revista *Concilium*, lo prueban— y tampoco creo que Aquino y Escoto dejen de ser maestros de la filosofía, como lo es Kant, y el mismo Astrada en la filosofía argentina. La filosofía cristiana excede los moldes de los manuales neoescolásticos, en los cuales se advierte frecuentemente la ausencia del genuino espíritu medieval, junto a una ansiedad por reducirlo todo a esquemas.

“El hombre de hoy —escribe Sepich en *Humanismo y existencia cristiana en la edad técnica*— aprende a pensar según el modelo de la reflexión científica y a circunscribir su pensamiento al campo limitado de las ciencias positivas (de la naturaleza y del espíritu) de las que deriva la técnica de la transformación del mundo. El hombre del mundo de hoy cambia su actitud interior: de la espontánea y natural, conectada inmediatamente a la realidad dada, pasa a la reflexiva y crítica, que se apoya en la realidad pensada o representada. Este cambio es registrado con toda seriedad y realizado con extremo rigor y persistencia. El mejor elogio del hombre de hoy consiste en haberse vuelto el enemigo irreconciliable del “macaneador”. La Edad Moderna fue un extravío en cuanto el individualismo moderno sacudió el sentido de comunidad del hombre medieval e hizo olvidar la posibilidad del diálogo; pero fue positiva en cuanto formó un hombre crítico y serio, tan reflexivo como el modelo que representa Kant para todos los que pretendemos reflexionar y formarnos como filósofos.

Hay otro extravío del cual habla Sepich, y que sí tiene su origen en la fosilización y la pérdida de la ingenuidad del hombre por obra de la filosofía racionalista e individualista: es la *crisis de la fe*, que según Sepich “ha sido primero una *crisis de espíritu* en el mundo de la técnica” (Op. Cit.). Por ello se pregunta “*qué posibilidad ofrece la existencia cristiana al hombre de hoy*, cuyo paso de crítica emancipada no se ha detenido y hoy revierte sobre sus pasos para preguntarse a sí mismo sobre su *condición humana* que, a ningún precio, quiere perder o desmedrar”. Llegado este punto, pareciera que ambos pensadores, Astrada y Sepich, coincidieran: “La filosofía de una fallida perennidad en su carencia de realidad fue una de las superficies de frotación contra la cual ha dado el pensamiento del mundo de la técnica hasta enardecerse”, escribe el segundo (Op. Cit.) con referencia a la escolástica de manual. Pero esa coincidencia en el mismo instante que se hace profunda deja de existir: “Esa filosofía —agrega Sepich— ignora que el hombre no crea eternidad, ni aun con las verdades eternas, pues su misión es dar expresión temporal a su com-

prensión, también temporal, aun de las verdades eternas". La perennidad de la filosofía falla en la misma medida en que ésta es *filosofar*, sometido a la temporalidad de la época y a la contingencia del hombre. Pero es tarea de ese filosofar poner en términos de esta época la intuición fundamental del filósofo, conjugar la eternidad de las verdades con la temporalidad de la finitud humana. Ese acto misterioso de dar a luz en el tiempo la luz de lo divino es semejante al misterio de la Encarnación de lo Infinito en lo finito; es semejante al misterio de la *historicidad de la Iglesia*, cuya teología, dice Sepich, "debe salir al encuentro del hombre de hoy, con un mensaje para el hombre de hoy y con un lenguaje que sea el del hombre de hoy, no del ayer". La divergencia entre ambos pensadores consiste, pues, en que en el uno la imagen de lo eterno es lo que Kant llamaba una *Scheinung*, una apariencia; y en que el otro plantea la posibilidad de una dialéctica de lo eterno, como fenómeno; esto es, como *Erscheinung* o esquema que traduce en el tiempo del hombre la presencia de la eternidad.

Fatone quizás fue quien tuvo la más honda experiencia del *sentimiento de independencia absoluta* que, según él —en *Definición de la Mística* (1943)— define a la experiencia mística, y que, con Schleiermacher, contrapone a la religión. Ella consiste en un *alumbramiento* de eternidad. Schiller en la oda *An die Freude*, que el coro entona e nel final de la Novena Sinfonía de Beethoven, expresa como ninguno esa experiencia única. Pero es justamente allí, en la vivencia de la Eternidad, donde aparece la imagen de un Amoroso Padre que concilia en la amistad la absoluta independencia de la cual El es fundamento con la unidad mística de todos los hombres en un solo cuerpo. La experiencia mística supone así la pérdida de la intermediación de la religión como cuerpo jurídico, como simple institución, y conduce a la vivencia de la *pura gratuidad del orden sobrenatural*, y de su fundamento absoluto con respecto a la finitud humana. La influencia de Fatone y con él la de la filosofía hindú se hace sentir sobre quienes inician el neopositivismo en la Argentina. Para Fatone "la filosofía india —si prescindimos de sus primeras manifestaciones— es siempre

clara —escribe en “*El extremismo de la filosofía oriental*”—. Adiestrados en el arte de la exégesis de los textos tenidos por sagrados, los filósofos aprenden a precisar el sentido de las palabras que usan, y no únicamente el de los sustantivos, sino también el de las preposiciones y hasta el de las conjunciones. Esto permite saber, siempre, de qué están hablando. Si a ello se agrega que la filosofía nunca se confunde con la política, y que nunca se ha visto obligada a desviarse de sus planteos ni a disimular sus conclusiones, la claridad se hace aún mayor. En Oriente, el filósofo no sabe qué es eso de “enmascararse”.

Formulemos una síntesis de lo expuesto:

Empezamos por plantearnos el problema de la existencia de la cosa misma: el pensamiento argentino, tomando como referencia los años treinta hasta el presente. Romero, Astrada y Sepieh son hijos de este tiempo, como Fatone, y conciben ideológicamente a su época, muy en particular Astrada. Si aceptamos con Hegel que la filosofía es la época concebida ideológicamente y en la medida que ella exhibe la dialéctica de la comunidad argentina, hemos probado que existe algo que sea el *pensamiento argentino* de una época.

Romero descubre un esquema: la idea de estructura y la oposición de immanencia y trascendencia, con el cual supera el positivismo, para el cual hemos tomado como modelo a Ingenieros. El nuevo equipo de ideas —hemos sostenido— debió ser puesto a punto, y ello exigió una tarea de exégesis y de formación tan intensa que, frecuentemente, enmascaró el problema ideológico de contenido argentino a través de los términos en que fue planteado.

Astrada penetra en profundidad la oposición entre immanencia y trascendencia y siente y transmite el conflicto y la dinámica íntima del hombre argentino y de su época. Con su pensamiento la pseudometafísica positivista de lo inercial cambia de signo: se torna en la metafísica que se pregunta por la posibilidad y el devenir de la experiencia misma. Esa metafísica es una *metafísica de la finitud*, que supone la hiperpotencia del hombre desarraigado de su vocación de eternidad y desemboca en una *praxis* revolucionaria.

Personalmente cuestiono ante mi maestro, a través de mi exposición, que la imagen cristiana del hombre se haya agotado y, a mi vez, señalo la posibilidad de que haya en su pensamiento toda una trascendentalización hipostática de la finitud que le impide plantearse la dialéctica y el misterio de la presencia histórica de lo Absoluto, por medio de una comunidad eclesial que realiza lo eterno a través de la libertad humana.

He mostrado también cómo Sepich aprehende el sentido crítico del hombre de hoy y cómo el mismo, que ha pasado por la prueba de entenderse con los manuales fósiles de una neoescolástica perimida, muestra que la filosofía cristiana, justo por seguir el ejemplo de Cristo, debe salir al encuentro de los hombres de hoy y hablar en su propia lengua.

Finalmente, haciendo pie en Fatone, me he referido a otra de las vías en la búsqueda de lo Absoluto: la filosofía oriental y cómo desde ella, por el puente de la estricta exégesis de los textos sagrados, se pone de manifiesto, la necesidad de una filosofía que, sin tomar el contenido de la ciencia positiva ni limitarse a él, siga el ejemplo de ella en cuanto al rigor del lenguaje. Frecuentemente, la magia de la metáfora nos envuelve y, sin advertirlo, olvidando que la analogía supone no sólo algo común, sino algo diverso, razonamos a través de las palabras y les transferimos *mágicamente* la propiedad de las cosas mismas.

Estimo, por último, que toda investigación histórica no se refiere sólo al pasado. Si la historia es ciencia del acontecer y no un simple registro de lo sucedido, de algún modo debe anticipar el porvenir en sus más grandes líneas. Por consiguiente, creo que la investigación filosófica en la Argentina llegará al diálogo entre posiciones que hasta hoy monologan y que ese diálogo será triangular: por un lado, quienes interpretan esta época como un acontecer dialéctico; por otro, aquellos que superen la ingenuidad del cientificismo y que traigan, como el más positivo de sus aportes, un lenguaje filosófico estricto y depurado.

Como es inevitable, este ensayo es —como habrá resultado plena y adecuadamente evidente— un ensayo personal de *filosofía* del pensamiento argentino.