

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL EXISTENCIALISMO POSITIVO DE N. ABBAGNANO.

T E S I S

Pedro Duno García

MEXICO

1955



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PEDRO JUNO GARCIA

EL EXISTENCIALISMO POSITIVO

DE

NICOLA ABBAGNANO

MEXICO

1955

TESIS PARA OPTAR

AL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

A mis padres

I N D I C E .

	Página
Prólogo	4
I.-El existencialismo positivo.	10
La Filosofía.	10
Los Existencialismos	18
La Existencia.	23
La Libertad	32
La Posibilidad	39
Posibilidad en la Ciencia	43
El Valor	49
El Tiempo	55
La Historicidad.	62
La Fé.	67
II.-El Arte, la Ciencia y la Técnica.	71
El Arte.	71
La Ciencia.	77
La Técnica.	85
III.-Posibilidad y libertad en Heidegger y Abbagnano.	90
IV.-El hombre como realización	99
Bibliografía.	105.



PROLOGO.

Las presentes páginas pretenden exponer la Filosofía de N. Abbagnano (1). Este autor es el principal representante de la Filosofía existencial italiana, corriente que ha adquirido gran desarrollo en Italia a partir del año 1939 y, sobre todo, después de la segunda guerra mundial.

Pensamos que la exposición de un existencialismo no puede eludir la referencia con Heidegger y por ello hemos tratado de hacer constantes alusiones a este

(1).- Nicola Abbagnano; n. en Salerno, 1901, desde 1936 es profesor de la Universidad de Turin, Sus principales obras son:

Le correnti irrazionali del pensiero,	Perella, Napoli,	1922
Il problema dell'arte	" "	1922
Il novo idealismo inglese e americano	" "	1927
La filosofia di E. Meyerson	" "	1929
Guglielmo di Ockham	Caraba Lanciano	1931
La física nueva	Guida Nápoli	1934
El principio de la Metafísica	Morano Nápoli	1935
La struttura dell'esistenza	Paravia Torino	1939
Telesio	Cocca Milano	1941
Introduzione all'esistenzialismo		
(I ed.	Bompiani "	1942
(II y III ed.	Taylor, Torino	1947/4
Filosofía Religione Scienza	" "	1947
Esistenzialismo positivo	" "	1948
Storia della filosofia		
Vol. I.- Filosofia antica e medioevale	UTET "	1946
" II.- Filosofia moderna fino a Kant	" "	1946
" III.- Filosofia del secolo XIX e XX	" "	1950
Filosofía de lo posible. Inédita. (El Fondo de la Cultura Económica prepara la versión española de esta obra).		

tema. No obstante que creemos necesaria una labor semejante con respecto al pensamiento de Saspers, Sastre y - el existencialismo teológico, no lo hemos podido hacer - por razones de tiempo.

Los dos primeros capítulos ("El Existencialismo Positivo y en el Arte, La Ciencia y la Técnica") constituyen una exposición de los aspectos relevantes de la filosofía de Abbagnano. El último capítulo trata de mostrar las diferencias de Abbagnano y Heidegger en lo que respecta a los conceptos de la "posibilidad" y la "Libertad". Hemos escogido estos conceptos porque al través -

Los principales artículos son:

- Metafísica e existencia en:
(Filosofía italiani contemporanei, Marzorati, Milano 2a. Ediz, 1946
- La mia prospettiva filosofica - en:
(columna colectivo, Padova, Editoria Liviana, 1950
- Esistenzialismo - en:
(Quaderno AGI, VII (Associazione Culturale Italiana. Art, Langage, Societé - en: Comprendre, Societé 1951
(Europenne de Culture, Venezia,
- Dewey: Esperienza e possibilità - en: Revista Critica.
(di storia della filosofia, fras. IV, 1951
- Sobre Abbagnano puede verse:
Enzo Paci - Pensiero esistenza valore, Milano,
(Principato, 1940), pp 188-195
- P. Filiassi Carcano - la struttura dell'esistenza (a proposito dello stesso titolo di N. Abbagnano), en - -
Logos, N. 1, 1941.
- C. Mazzantini - Nicola Abbagnano e la struttura dell'esistenza. sta. en: G. Mazzantini, Filosofia perenne e personalità filosofiche, Padova, Cedam, 1942.
- Enzo Paci - L'esistenzialismo, Padova, Cedam, 1942 - pp 51-57.
- Cornelio Fabro - Introduzione all'esistenzialismo, Milano 1943.
- Giovani Villa - L'esistenzialismo di N. Abbagnano, en --
Saggi di filosofia e filologia, Burarest, 1946 -
p 225-238.
- G. Botadini - Dall'attualismo al problematicismo, Brescia,
(la Scuola, 1947.

de ellos se muestran fundamentalmente la diferencia entre ambos pensadores y, en ellos ha fincado Abbagnano las -- más notables peculiaridades de su pensamiento.

En la exposición hemos hecho hincapié en los -- puntos que más ha insistido y ha querido resaltar el pen- sador italiano y, en general, hemos dejado a un lado al- guna tésis que suponen y parten de los análisis heidegge- rianos.

Posiblemente toda la filosofía de Abbagnano ten- ga como pretensión el fundamentar una Etica existencial- basada en la Libertad, en la libertad que es capaz de -- fundarse y de mantenerse poniéndose a sí misma como nor- ma la elección de procedimiento, operante en todas las - actividades humanas. (2).

La filosofía contemporánea ha considerado los -

-
- M. del Pra.- Il Pragmatismo assiologico di N. Abbagnano, (en: Revista di storia della Filosofia, N. WV 3-4, 1948.
Patrick Romanell - en: Philosophical Review, July, 1949.
Antonie Droeto - Il novo positivismo esistenzialista, en (Italice, The quartely Bulletin of: The American Associe- tion of Teachers of Italian, 1949, n. e.
Enzo Paci - Il nulla e il problema del'uomo, Torino, Tavior.
Luigi Pareyson - Esistenza e persona, Torino, Taylor, 1950
E. Olgati - Religione e filosofia Nell'esistenzialismo po- sitivo di filosofia neo-scolastica, 1951.
A. Aliotta - Critica dell'esistenzialismo, Roma, Perella, (1951.
Luigi Stefanini - Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico, Padova, Cedam, 1952.

(2).- Patrick Romanell ha visto en la filosofía de - - - Abbagnano un 'existenzialismo normativo'. (The - Philosophical Review, July 1949, LVIII; No. 4).

(3).- Abbagnano - Filosofía, Religión, Ciencia; Prólogo.

aspectos menos satisfactorios y más inquietantes de la vida. "Ha perdido la fé en la existencia y trata de negar toda garantía de verdad, de bondad o de progreso, -- porque ve en la existencia sólo incomplexión, desequilibrio, precariedad, riesgo y vé en estos aspectos, -- elementos no provisorios si no constitutivos fundamentales de la existencia misma" (3).

Abbagnano trata de encontrar una orientación -- que salve al hombre de los riesgos de la existencia y le permita asegurarse una unidad equilibrada, verdadera y firme. En realidad, la filosofía de Abbagnano es una -- reacción contra los aspectos negativos y anonadantes de la filosofía contemporánea.

Como es natural, gran parte de los puntos que exponemos son comunes al existencialismo en general; sin embargo, no es posible limitarnos a considerar sólo aspectos originales, porque, éstos carecen de sentido -- aisladamente y, porque, quedarían a un lado -- sacrificados por una pretendida búsqueda de novedades -- muchas cuestiones fundamentales.

La exposición de la filosofía de Abbagnano, le hemos hecho por temas, siguiendo, en general, las principales articulaciones de la existencia. El capítulo final que, trata el tema de la "Libertad" y la "Posibilidad" en Abbagnano y Heidegger, constituye propiamente -- unas primeras conclusiones. El último capítulo, "El hombre como realización" trato de poner en claro las posibilidades de ser del hombre.

Con el presente trabajo, no pretendemos haber agotado las posibilidades de realización; si con el logramos despertar el interés por este aspecto y esta corriente de la Filosofía existencialista, estaremos, en parte satisfechos.

Pedro Dunc G.

Facultad de Filosofía y Letras.

México, D. F., noviembre de 1955.

EL EXISTENCIALISMO POSITIVO1.- La filosofía.

Aclarar el concepto de la filosofía, o tener un concepto de ella, significa hacer o tener una filosofía. De esto se sigue que el concepto de una filosofía es esta filosofía -- misma o, por lo menos, en este concepto están implicados -- los rasgos más importantes de ella. Si seguimos en una categoría cualquiera, dentro de una filosofía, su línea de desarrollo hacia un concepto capital, veremos cómo esta noción está implicada en el concepto que se tiene de las ciencias filosóficas y viceversa.

El concepto de filosofía para el existencialismo es -- también un concepto del ser del hombre, y no porque sea una investigación acerca del ser del hombre, sino porque el ser del hombre es la condición de posibilidad de una faena de -- tal naturaleza. Por otra parte, la tarea filosófica es expresión de las notas radicales de la naturaleza humana.

El que el "ser ahí" heideggeriano sea un "ser ónticamente señalado" y que lo señalado sea el "ser ontólogo", no aparece solamente como una parte de las teorías heideggerianas o como un resultado de sus investigaciones, sino que aparece como condición de posibilidad de estas teorías.

Para Abbagnano, aclarar la naturaleza de la filosofía significa aclarar su motivación, "su necesidad para el hombre, para qué es, y por qué debe ser". Es natural que acla-

rar este tipo de preguntas es un poco aclarar el contenido de su filosofía. La filosofía es la forma más radical y peculiar de operar el hombre. El hombre aparece como la condición de posibilidad de toda filosofía y, por otra parte, -- "no se puede ser hombre sin filosofar" (como pensaba Platón) ya que el filosofar se identifica con el ser mismo del hombre. (Introducción al Existencialismo, pág. 41).

El filosofar nace de la naturaleza problemática del hombre y está fundado en la radical indeterminación que constituye el ser humano. La posibilidad y la finitud serán los fundamentos de esta indeterminación.

Porque la filosofía nace de un radical problema sobre el que está cimentada la naturaleza humana, es una actividad concreta y no una operación de elaboración de conceptos y teorías. Abbagnano, pensando en esta concreción de la filosofía, la desarrolla en términos de "decisión". Cuando entremos en el tema veremos cómo la resolución y ejecución de una idea, no es menos filosófico que la investigación misma y, por lo contrario, la investigación sólo tiene sentido en la medida en que ello lleva a la resolución.

La filosofía, en cuanto es problematicidad del ser, define el estado de un ente para el cual su ser no consiste en una posesión sino en una posibilidad. El ser no pertenece al hombre como su esencia necesaria, y de otro modo no sería posible el problema del ser. A un ente, cuya esencia consista en ser, no le sería posible el plantear el problema de su propio ser. Esta condición de indeterminación en que vive el hombre es característica de su finitud. El hacer ontología cualifica al hombre de una manera esencial:Re

cordemos la tesis de Heidegger, de que la actividad óntica, que también es ontológica, es la pregunta por el ser. El filosofar, por lo tanto, no será un exclusivo privilegio de los filósofos. "La pregunta que interroga por el ser me es, en conclusión nada más que el hacer radical una tendencia de ser esencialmente inherente al ser del "ser ahí" mismo, a saber, la comprensión pre-ontológica del ser" (Heidegger, Ser y Tiempo, cap. I). La filosofía es una necesidad, es el "compromiso del hombre con su propia condición finita" (El Existencialismo Positivo, Abbagnano, pág. 14). Por otra parte, el existencialismo no será una doctrina que pretenda aparecer como una escuela filosófica, ni menos, realizando proselitismo. El existencialismo es más bien la explicación y organización teórica de una actividad humana que caracteriza al hombre. O sea, el existencialismo - en cuanto conjunto de investigaciones y teorías elaboradas por los filósofos - consiste en llevar a un plano científico lo que el hombre realiza naturalmente en su vida cotidiana.

Radizando la condición de la filosofía en la naturaleza del hombre, el problema de ella no nace como el problema de un trabajo o actividad cualquiera; por lo contrario, es el problema del ser del hombre, el problema de sí mismo, la investigación y la búsqueda de sí. Por ello el primer motivo de fuerza del existencialismo es que no solamente las doctrinas filosóficas se realizan en los filósofos que trabajan en una investigación, sino también en los otros hombres ya que el problema radica en el interior del ser humano.

Por otra parte, al hombre no se le puede conocer a la manera como se conoce a los objetos del mundo. Siendo imposible considerar al hombre como a un objeto, es la filosofía la manera más peculiar de considerarse a sí mismo en cuanto ella es la originaria posibilidad de la búsqueda -- del ser. La existencia, como modo que consiste en la finitud que debe cuidar de su ser, porque se le escapa, es la condición de la tarea filosófica.

En resumidas cuentas, la existencia es la posibilidad originaria de la filosofía, y la filosofía es la forma fundamental de la existencia. Filosofía y existencia son conceptos que se implican, y cada uno es condición del otro.

Estos caminos niegan a la filosofía la posibilidad de ser un saber divino del mundo, "No es la posesión de un saber cualquiera; es, más bien, el problema del saber, un problema que continuamente renace de las propias soluciones". (El Existencialismo Positivo, pág. 38, 39).

La filosofía, como la existencia, es problemática. Un saber problemático es un saber posible que por supuesto posee también la posibilidad de no saber (El Existencialismo Positivo; pág. 4): por lo tanto hállase incesantemente acompañado por la duda que, justamente, es el reconocimiento de la posibilidad negativa implícita en todo saber positivo: la posibilidad del error, de la pérdida y del extravío del saber posible.

El saber necesario define la vida pensante de un ser infinito. El saber problemático define la vida pensante del ser finito. El saber problemático expresa la más íntima constitución de la existencia.

Una aclaración del concepto de la filosofía requiere preliminarmente una alcaración de la naturaleza del hombre. Esta naturaleza no es un estado apresable ni determinable para siempre. No es una realidad objetiva, ni una subjetividad universal, es solamente la "trascendental problematicidad del problema del hombre" (Ob. cit. pág. 41).

La creencia aristotélica de que "todos los hombres — tienden por naturaleza a conocer" (Metafísica A) y de que la ciencia filosófica "es la única libre de las ciencias, — pues ella es la única que existe para sí", nos revela que la filosofía ha sido desde sus orígenes tenida como un hacer radicalmente humano, fundado sobre una característica, de la naturaleza humana. Para Aristóteles la ciencia filosófica es privilegio de Dios; pero el hombre quiere participar de ese privilegio porque "no sería digno el no tratar de adquirir la ciencia que corresponde a la naturaleza divina". (Aristóteles; Metafísica A). (1).

La primera gran polémica del existencialismo es contra la posición objetiva que trata de conocer al hombre a la ma

(1).- Para el existencialismo la filosofía no puede — ser una ciencia divina; por el contrario, es la ciencia humana por excelencia. A Dios le está negada la filosofía porque la filosofía tiene como condición de posibilidad la finitud y la indeterminación del ser del hombre. Mientras que para Aristóteles la ciencia filosófica es una tendencia arraigada en la naturaleza del hombre, para Heidegger el hacer filosofía es nota esencial del ser del hombre. No obstante la frase "todos los hombres tienden por naturaleza al conocer", parece decir que entre el concepto de hombre y el de conocer

nera como se conocen los objetos del mundo natural. Todos los existencialismos coinciden en que la existencia es "La investigación del ser en la cual el hombre está empeñado -- singularmente". (Introducción al Existencialismo, pág. 41).

La filosofía es indagación particular de sí mismo y, - al mismo tiempo, es decisión en torno a sí mismo.

La filosofía no es una investigación teórica acerca de un ser al cual el investigar mismo le resulte indiferente. (Obra cit. pág. 41).

El objetivismo reduce al problema del hombre y del ser a un problema de conocimiento. El problema no se puede reducir a posibilidad de conocer.

La conciencia presenta siempre una condición polarizada en la cual el objeto se distingue y se opone al sujeto; pero estos polos suponen la totalidad objeto sujeto - el mundo - que no puede a su vez ser conocida. Este grave problema es el que nace del objetivismo, pero el objetivismo no es capaz de resolverlo.

Por su parte el subjetivismo hace perder el sujeto en la totalidad despersonalizada.

hay una relación de fundamental esencialidad. El Dr. - José Gaos, en la nota 112 de la Antología Filosófica - (Casa de España en México; 1940), dice "que la extensión y la comprensión del concepto hombre aparecen expresadas o aludidas en el "todos" y en la "naturaleza" - respectivamente, y que por ende hace recordar la definición clásica del hombre, animal racional, sin embargo no tanto define la naturaleza humana por la tendencia al conocimiento, cuanto presenta esta tendencia arraigada en la naturaleza humana".

El problema del ser no puede tener cabida en este mundo necesario e impersonal ya que la pregunta "¿Qué es el ser?" sólo nace de la radical inseguridad e inestabilidad del individuo. Además, el absoluto con su orden perfecto y la concatenación de lo necesario, no dá lugar a situación problemática alguna, condición de toda filosofía.

Siendo la estructura humana una manera de ser filosófica, un problematizar conciente su propio ser; la forma auténtica de ser hombre es siendo filosóficamente. La actitud previa al problematizarse concientemente, es también una actitud pre-existencial. Como dice Karl Jaspers - La Filosofía, cap. XI, pág. 99, ed. castellana - "la voluntad de la vida filosófica mana de la oscuridad en que se encuentra el individuo, del sentirse perdido cuando sin amor se petrifica, por decirlo así, en el vacío, mana del olvido de sí mismo que hay en el ser devorado por los impulsos, cuando el individuo de repente despierta, se estremece y pregunta: -- ¿qué soy? ¿qué estoy dejando de hacer?, ¿qué debo hacer?".

Filosofar es hacerse presente a sí mismo, no dejarse perder en el mundo y, fundamentalmente, "cuidarse", ayudarse a sí mismo, velar por este ser nuestro que se escapa.

"El hombre es un ente cuyo ser consiste en irle éste. Para cada uno de nosotros, ser es irnos nuestro propio ser, este jugárnoslo - al ser o no ser, en que consiste radicalmente nuestra vida, nuestro vivir, a cada instante de él. - La pregunta ontológica es un modo de ser..." (J. Gaos; Introducción a El Ser y El Tiempo).

Resumiendo podemos decir: 1) la forma problemática de la filosofía no es apariencia y provisoriedad, sino sustan-

cia. 2) La filosofía constituye, por lo tanto, un saber pro
blemático que define y expresa el modo de ser de un ente fi
nito; este ente finito es el hombre y su modo de ser es la_
existencia. 3) La filosofía no puede constituirse como auto
contemplación desinteresada del hombre, por ello no es cono
cimiento ni creencia. 4) El conocimiento y la ciencia nacen
junto con la filosofía, dado que la problematicidad consti-
tutiva del hombre incluye al hombre mismo en los términos -
de sus problemas. (Abbagnano: Existencialismo Positivo; Cap.
6; pág. 51).

2.- Los existencialismos.

Siendo la existencia una referencia al Ser o, mejor, - un conjunto de referencias ontológicas, el problema del Ser fundamentará radicalmente a la filosofía existencial. Sin embargo, en este punto, radican especialmente las diferencias de los distintos existencialismos.

Heidegger piensa que el fundamento de la existencia radica en el hecho de que ~~se~~ se destaca de la nada. En este caso, la nada está determinando la naturaleza de la existencia (Introducción al Existencialismo, pág. 46). La existencia queda definida en este caso como "la imposibilidad de que no sea la nada".

Jaspers considera como dato sobresaliente de la existencia su referencia con el Ser, su trascendencia hacia el Ser. La entera doctrina de Jaspers está fundada sobre la polaridad de razón y existencia, "razón" que es trascendente y clarificante del fondo oscuro de la existencia. En este caso la existencia está definida por su imposibilidad de ser el Ser.

Abbagnano considera que el aspecto más relevante de la existencia es la "referencia" misma con el ser en que consiste la existencia. En este caso, la existencia se define como la posibilidad de ser referencia al Ser.

En esta tercera posición el problema del Ser encuentra su fundamento como problema. "En las otras dos posiciones - el problema es anulado en cuanto tal" (Introducción al Existencialismo, pág. 47).

Sin embargo, el problema sobre el cual se montan más radicalmente las diferencias de los existencialismos, es el problema de la posibilidad. Abbagnano ha destacado este asunto en todas sus obras y, principalmente, en "La Filosofía de lo posible". Justamente, a propósito de los puntos de vista que se tengan acerca de la noción de posibilidad, Abbagnano ha llamado a los existencialismos como "positivos" y "negativos".

La primera respuesta que se ofrece al asunto de las posibilidades es el reconocimiento de la equivalencia absoluta de todas las posibilidades humanas. Reconocimiento que implica que toda elección, por el hecho mismo de ser tal, está justificada, y que el hombre es esencialmente libre, vale decir indiferente, frente a todas las posibilidades que se le presentan. Esta es la respuesta del último existencialismo francés (Sartre, Camus). E indudablemente es la respuesta más obvia, pero también la más paralizante. Una elección que no esté apuntalada por la fe en el valor de lo que se elige, es imposible; pues el reconocimiento de la equivalencia es ya la renuncia a la elección. Aquel reconocimiento equivale, por lo tanto, a la anulación y pérdida de todas las posibilidades indistintamente, luego también, a la negación de la existencia como tal.

La segunda respuesta a las mismas preguntas es el reconocimiento de la equivalencia de todas las posibilidades humanas menos una: aquella que expresa y reúne la nulidad posible de todas y de cada una de las posibilidades particulares, la posibilidad de la muerte. Tal es la respuesta de Heidegger. Desde este punto de vista, la única elección po-

sible para el hombre es la de vivir para la muerte, y frente a ésta las otras resultan ficticias e impropias. Esta — respuesta, ciertamente, representa un progreso con respecto a la primera. Implica la posibilidad de una elección; mas — esta posibilidad es de hecho una necesidad, porque la elección posible es una sólo. Pronto se ve cómo, desde este punto de vista, la problematicidad de la existencia se ha convertido en su opuesto, la necesidad. La única auténtica posibilidad de existir es la imposibilidad de existir. Ahora, bien, imposibilidad es necesidad, y si la existencia es problematicidad, no puede reducirse a una imposibilidad. Una vez más, la existencia como posibilidad es negada en el acto mismo de su reconocimiento.

La tercera respuesta dice que todas las posibilidades de la existencia son equivalentes por su común imposibilidad de ser más que posibilidades, es decir, de aferrarse al ser que está más allá de ellas, a la trascendencia. Es la respuesta de Jaspers, que aunque simétrica y opuesta a la de Heidegger, lleva a idéntica conclusión. Para Heidegger, la existencia es la imposibilidad de emerger de la nada y ser algo; para Jaspers es la imposibilidad de ser el Ser, — de alcanzar y conquistar la trascendencia. Una y otra respuesta reducen la existencia a una imposibilidad fundamental; niegan, empero, su problematicidad, que la hace vivir y constituirse a través de las posibilidades concretas. La enseñanza que surge del cuadro de estas corrientes del existencialismo contemporáneo, es que la equivalencia de las posibilidades constitutivas de la existencia, que es su presupuesto común, conduce a la negación de la existencia misma.

como posibilidad. Si todas las posibilidades que constituyen la existencia son, por uno u otro motivo, equivalentes, la existencia es imposible.

Admitidas estas críticas, veremos en seguida que con ellas se pretende abrir el camino para preguntar por la posibilidad de un existencialismo que considere el valor y la normatividad. Se trata de encontrar un existencialismo que sea contrapuesto al de la "posibilidad imposible". En la obra "Filosofía, Religión, Ciencia", Abbagnano mantiene la tesis de que hay que encontrarle una solución "positiva" a este problema: "el problema que se presenta cada vez con mayor urgencia; es el saber, si es posible, - no cerrando los ojos a la inestabilidad de la existencia, sino aceptándola y realizándola radicalmente - encontrar la guía y la orientación para una existencia sana, ordenada y humana". (Ob. - cit. Introducción, pág. 6).

En realidad, lo que se pretende es postular un "existir para ser", "un existir realizándose" para oponerlo al "existir para la muerte" heideggeriano, y al "existir para la libertad" sartriano. Cuando examinemos detenidamente el capítulo referente a la posibilidad y a la libertad, veremos cómo la libertad es libertad para ser, y no una libertad caótica que niegue el ser y se anule a sí misma.

Veámos esta frase de Sartre: (El Ser y la Nada, pág. - 76), "Mi libertad es el único fundamento de los valores y nada, absolutamente nada, justifica el adoptar tal o cual valor, tal o cual escala de valores", para oponerla a esta de Abbagnano: "Es claro que si la existencia humana es una posibilidad, un criterio de valoración no es extraño a la -

posibilidad misma" (Filosofía de lo Posible; 1; 7). Estas -
citas nos muestran la raíz misma de las intenciones de Sar-
tre y Abbagnano, lo mismo que hacen resaltar sus diferen-
cias y oposiciones.

3.- La existencia.

La capacidad de una ciencia cualquiera se mide por la posibilidad de poner en cuestión sus conceptos fundamentales. Igualmente la importancia de un problema se mide por la crisis en que pueda sumirse dicho problema. Un problema auténtico no es producido por la ignorancia, el olvido, o la incapacidad; si así fuera, podría ser resuelto en un momento dado, con lo que se anularía la posibilidad del problema. La existencia es un problema auténtico en cuanto es la posibilidad del propio problema. El problema de la existencia no es producido por una circunstancia X; sino que la existencia consiste en ese "problema de la existencia": la existencia es un modo de ser para el cual el ser le es problemático. El hombre no es todo lo que puede ser y debe --- ser; al hombre se le escapa el ser: de acá la autenticidad del problema.

La estructura de la existencia es la problematicidad. Esta problematicidad consiste en una serie de referencias críticas consigo mismo, que a la vez ^{son} ~~es~~ referencias al mundo, a los otros. El hombre, en el problema del ser, consiste en un estado de indeterminación. Ahora bien; el hombre existe en tanto y cuando se constituye en su indeterminación trascendiéndola; es decir, reconociéndola como su problema y poniéndola como problema de su ser. Existir es traspasar la indeterminación en cuanto se retorna a ella, asumiéndola y haciéndose cargo de ella en su más honda radicalidad. Por supuesto que este retornar no significa en abso-

luto una objetivación de la indeterminación y menos una negación de la posibilidad del problema; por el contrario, es te movimiento de retorno a la indeterminación, sólo significa llevarla a un plano de radicalidad que muestra todos los matices del problema y las posibilidades del problema.

Si la indeterminación es el ser como posibilidad, el existir es el fundamento y la condición de tal posibilidad, es la posibilidad trascendental. Existiendo el hombre hace suya su naturaleza originaria: la trasciende aceptando o negando: decidiéndose. En este sentido veremos más adelante - por qué podemos llamar al existencialismo una filosofía de la decisión.

Por medio del acto en que se apresa la problematicidad y la indeterminación originaria, el hombre es sí mismo; el hombre se decide, aún en el caso de no querer decidirse, está realizando una decisión indecisa. La diferencia estaría en que mientras un acto es positivo en cuanto el hombre dice "soy yo mismo lo que soy y quiero ser lo que soy"; y el otro acto es negativo en cuanto el hombre dice "no soy yo mismo, ni quiero ser ésto o aquello".

En sí, el hombre es lo que decida ser; lo que decida realizar y este acto constituye su sustancialidad: soy lo que decido realizar en mi sustancia. La sustancia es la constitución normativa del acto existencial y nace o, mejor, se muestra en la finitud y la limitación que llevan a la individuación. La sustancia es individualidad; pero individualidad significa referencia al otro, que no soy y al mundo. En la medida en que me realizo sustancialmente, en que tengo sentido de mi existencia, mi posición en el mundo se de-

fine y el mundo se define frente a mí adquiriendo su verdadera realidad. Por otra parte, mi existencia, por el hecho de ser mía, es también existencia con los otros. Existir es coexistir. El ser de los otros, para mí, depende de mi decisión; pero no de una decisión objetiva a la manera como se puede decidir acerca de un objeto del mundo natural; sino de una especial decisión en la que está comprometido mi propio ser: los otros son lo que yo soy para mí.

La individualidad funciona como base de la existencia de los otros y del mundo. "La sustancia es el fundamento de la coexistencia. La existencia es el movimiento que me lleva siempre más allá de mí mismo, no solamente en el mundo -- sino también hacia los otros" (Introducción al Existencialismo, pág. 65).

Por otra parte, el fenómeno del aislamiento "es una -- forma dispersa e impropia de la existencia. No debe confundirse con la soledad en la que se refugia el hombre para escuchar mejor la voz de los otros y de sí mismo". (Cb. cit., pág. 67).

La condición de posibilidad de la comprensión simultánea del hombre, del ser y de la coexistencia en el mundo, -- es la corporeidad. La corporeidad es una estructura irreducible. El individuo no es tal sino por referencia a una totalidad que lo comprende. El hombre no puede ponerse como hombre si no se pone en el mundo: Recordemos que el hombre originariamente es un ser en el mundo.

La posibilidad del hombre aparece como necesidad de utilización actual o posible de las cosas del mundo en cuanto instrumento. La decisión del hombre es, por lo tanto, ac-

ción en el mundo, fabricación, utilización, técnica, producción, trabajo; retirarse del mundo, para el hombre, no es posible, porque no es posible él ser sí mismo, sino en la conexión con el ser, con los otros y en el mundo.

La existencia, como se desprende de los párrafos anteriores, no es una estructura que vive de la intuición de las esencias como una actividad pacífica y paciente ante el ser; o sea ~~una~~^{una} actitud que Max Scheler llamó "la unilateral espiritualidad e intelectualidad de nuestros padres; por lo contrario, la existencia es una estructura enérgica, activa, pragmática.

Pero la estructura existencial no es solamente en el mundo, con los otros, por mor de, para, etc.; sino que es fundamentalmente una estructura temporal.

La problematicidad, en su aspecto temporal, es la nulidad posible del hombre, posibilidad que está conectada a todas las posibilidades que el hombre pueda elegir o haya elegido. La decisión auténtica, cuando es auténtica, no elimina la problematicidad temporal, sino que la asume y trata de realizarla. La aceptación del tiempo significa la aceptación de la propia finitud; ya que temporalidad significa finitud.

No hay que dejar de advertir que la finitud es, en última instancia, la condición de posibilidad del filosofar; en cuanto el filosofar es búsqueda del ser que no se posee de manera absoluta y necesaria porque se escapa, porque es finito. El existencialismo "exige que el hombre se comprometa en su propia finitud; que en la búsqueda del ser que constituye la sustancia de cada actitud cotidiana o excep-

cional, no olvide o desconozca esta sustancia, ni que tal búsqueda sólo tenga un sentido o fundamento en virtud de su limitación constitutiva y de su insuficiencia e inestabilidad y que; por lo tanto; cada paso en la búsqueda no hace más que consolidarlo en la finitud de su naturaleza. Tal exigencia le cierra ciertas perspectivas, pero de inmediato le abre otras mucho más fecundas. Le cierra la perspectiva de una satisfacción final, de un poseer definitivo e inajetable, de una espera demasiado confiada e inerte; pero le abre la perspectiva de lucha, la realización de sí y la conquista. Y en tal perspectiva las cosas cambian. El hombre no debe lanzarse hacia el ser con la pretensión de aprehenderlo y poder, a su voluntad, dominarlo por entero; no debe nutrir la ilusión de convertirse en él y de identificarse con él - ilusión que le prepara la caída inevitable en el extravío y en la dispersión. Por el contrario, debe consolidarse en su capacidad de búsqueda y de adquisición, aceptando y reconociendo sus propios límites y trabajando dentro de estos límites en profundidad y renunciando a toda dispersión. Este compromiso es simultáneamente el reconocimiento de la naturaleza última del hombre y su autodefinition metafísica como finitud; el hombre es la originaria, trascendental posibilidad de la búsqueda del ser". (Existencialismo Positivo; pág. 14).

La finitud excluye la distracción, la dispersión y todo lo que rompe el vínculo existencial consigo mismo, con los otros y con el mundo. La finitud, como sustancia de la existencia, conviértese en norma de la existencia. Y esta norma, al llevar al hombre a realizarse como finito, al mis

mo tiempo lo lleva continuamente más allá de sí, pues lo consolida en su capacidad de búsqueda, en la posibilidad de su relación con el ser,

La dirección fundamental de la temporalidad es el futuro. Una interpretación que asuma como determinación fundamental del tiempo al presente, refiere el tiempo a la permanencia negando, por lo tanto, la temporalidad. Solamente una interpretación que asuma como fundamento de la temporalidad el futuro, se sustrae de este peligro e interpreta el tiempo en su temporalidad. (Filosofía, Religión, Ciencia; pág. 111).

Claro está que la interpretación del tiempo da lugar a otra alternativa: la de ignorar el tiempo y con ello la finitud de la existencia. Esta alternativa determina el pecado. La negación del tiempo impide toda búsqueda, todo empeño, decisión, ~~postura~~. Es inútil decidir y escoger; con lo que queda negada toda libertad.

No se trata de que la negación de la temporalidad y la caída en el pecado, sustraigan al hombre de su radical temporalidad; más bien consiste en que la vida queda abandonada a la temporalidad. En realidad es una forma inauténtica de llevar la estructura temporal de la existencia: el pecado es sustancialmente ausencia de empeño, de cuidado, de fe.

La autenticidad en el modo de vivir el tiempo consiste "en abrir los ojos de frente al carácter dispersivo y nulificante de la temporalidad" (Filosofía, Religión, Ciencia; pág. 116). En virtud de este reconocimiento del tiempo, el hombre puede realizar como unidad, como sustancia, como yo. Mi empeño en el futuro y el reconocimiento y la fidelidad a

mi pasado, constituyen una unidad que trasciende la temporalidad en cuanto dispersión. El constituirse como personalidad auténtica, que implica la afirmación frente a los otros y frente al mundo, lleva al hombre a la historicidad. Ello quiere decir que la verdadera interpretación de la temporalidad pone al hombre en un estado de significación y de valores. En este estado el hombre es verdaderamente libre.

El futuro se presenta como un venir al ser en la unidad y el deber ser, y nos pone frente a la posibilidad trascendental. (Posibilidad trascendental es "la posibilidad de la posibilidad, es criterio y la norma de toda posibilidad").

"En este caso, la existencia no es sucesión, y su temporalidad se expresa en la posibilidad de salvaguardar sus aspectos esenciales y de conservar y renovar el patrimonio en el que se reconoce. La consideración del tiempo implica, entonces, la consideración del valor. Allí donde faltan el compromiso y la fe en la existencia, la temporalidad aparece como sucesión; allí donde prevalecen el compromiso y la fe, se revela como posibilidad de enriquecimiento y conservación, y la amenaza del tiempo como alternativa de éxito o bancarrota". (Existencialismo Positivo; pág. 76).

En resumen, podemos decir que la existencia es un peculiar modo de ser, característico del hombre, que está articulado fundamentalmente por un conjunto de existenciales:

PROBLEMATICIDAD - (referencia crítica del propio ser).
SUSTANCIA.

TRASCENDENCIA - (reconocimiento del problema y asunción de la dispersión constitutiva).

LIBERTAD - (posibilidad de hacer la manera de ser).

POSIBILIDAD - (el ser del hombre es, en todo caso, un ser posible).

DECISION - (logro de la unidad).

YO - (unidad, individualidad, personalidad). la individualidad funciona como base de la existencia de los otros y de la realidad del mundo. Por otra parte, los otros y el mundo funcionan como base - interpretativa y determinativa - de la existencia. (2).

LOS OTROS - (existir es coexistir).

MUNDO - (ser es ser en "el mundo") (1).

TIEMPO - (la existencia es un modo de ser finito y la temporalidad es la condición de esta finitud).

FINITUD - (el ser del hombre se le escapa, lo que constituye la dimensión más radical de su PROBLEMATICIDAD). (3).

(1).- La relación de "ser en el mundo", la podemos ex-

plicar en términos heideggerianos, de la siguiente manera:

Encontrarse..... irle (írsele) "ser ahí"
el ser

írsele su ser en
Ser en el mundo.
El comprender.

El "por mor de" que y la significatividad son abiertos en el -- "ser ahí"; "el ser -- ahí es un ente al que, en cuanto 'ser en el mundo', le vá él mismo".

(2).- Interpretar a los otros y al mundo a partir de la interpretación de uno mismo, es un fenómeno posterior al de interpretarse uno mismo por el mundo y los otros.

(3).- El concepto de "problematicidad", rigurosamente cierra esta estructura circular que articulan los existenciales; ya que éstos no son más que las maneras de ser problemática la existencia, o de ser crítico y de estar en cuestión el ser del hombre.

4.- Libertad.

En todos los manuales y obras de divulgación existencialistas encontramos las ya famosas definiciones del existencialismo heideggeriano, como "libertad para la muerte"; y del existencialismo sartriano, como "libertad por la libertad". Y es que en el problema de la libertad, la solución y dirección que a éste se le dé, caracteriza radicalmente a los diversos tipos del existencialismo. El tema de la libertad es fundamental en el existencialismo y, dentro de la historia de la filosofía, los que más importancia le han dado a este tema, son los filósofos de la existencia. - Jaspers dice: "la cuestión es, si puede concebirse, en una forma exhaustiva el hombre en general por aquello que es posible saber de él. O bien, si el hombre es por encima de esto, algo; digamos una libertad, que se sustrae de todo conocimiento objetivo; pero que le está presente como inextirpable posibilidad. De hecho es el hombre accesible para sí mismo de un doble modo: como objeto de investigación y como "existencia" de una libertad inaccesible a toda investigación" (La Filosofía, Cap. VI, pág 53).

El hombre es una libertad y la existencia es el único horizonte posible para la comprensión del hombre como libertad. "Consciente de su libertad, él quiere llegar a ser lo que puede y quiere ser. Se traza un ideal de su esencia". - (Jasper; La Fe Filosófica; cap.: "El Hombre"; pág. 55). La estructura libre de la existencia, que consiste en posibilidades, son la condición de la imposibilidad de conocer al -

hombre en su totalidad. Podemos conocer al hombre objetivamente como cuerpo en la ciencia fisiológica, como alma en la psicología, como ser social en la sociología; pero con ello no habremos apresado lo que de peculiar tiene el ser humano, que sólo se dá en el modo existencial que Heidegger llama "el comprender". El fundamento de esta inapresabilidad de la existencia, es el hecho de que el hombre consiste en un conjunto de posibilidades: "El hombre es radicalmente más que lo que puede saber de sí" (Jaspers, Ob: cit, anteriormente).

La libertad humana es una libertad, en cierto sentido, limitada y condicionada. Ninguno de nosotros "puede ser todo lo que quiere, por ejemplo, artista, filósofo, santo u hombre de negocios indiferentemente; o si se quieren estas cosas y otras, todas al mismo tiempo" (Filosofía de lo Posible, Cap. II). Por ello la tarea previa del hombre consiste en darse cuenta de sus posibilidades reales. La libertad humana, es muy diversa de la que podríamos suponer como propia de la divinidad omnipotente "la cual, evidentemente, tendría la libertad de darse todas las perfecciones". Muy diversa también de aquella - dice Abbagnano - que un gran humanista nuestro del 400, Pico de la Mirandola, atribuyó al hombre cuando le hizo decir a Dios: "No te he hecho ni celeste y terreno, ni mortal ni inmortal, a fin de que como libre y soberano artífice de tí mismo te plasmases y esculpases en la forma que hayas escogido". Esta sería la libertad infinita, creadora; no la libertad de los hombres.

No obstante esta limitación y estos márgenes ciertamente estrechos en que puede desenvolverse el hombre; la liber

tad humana es real y, en última instancia, el bien y el mal dependen de nuestra elección.

Las posibilidades existenciales no se ofrecen jamás indiferentemente al hombre. Entre las que, de hecho, él puede elegir, una sólo es auténtica: la que no se resuelve en imposibilidad. Es ésta la que él debe elegir, porque sólo ella le garantiza la posibilidad de la elección. Y sólo ésta es la libertad. Así, la libertad se relaciona con el valor de posibilidad de la posibilidad elegida, es decir, con la posibilidad trascendental. Y resulta evidente que no toda elección es libre, sino sólo la que incluye la garantía de su posibilidad. Si yo he decidido libremente, puedo continuar decidiendo incesantemente lo que he decidido, porque mi decisión se garantiza a sí misma. Si he decidido mal, o si me he equivocado (como siempre es posible), mi decisión se vuelve contra mí, me lleva a un callejón sin salida y me imposibilita toda relación conmigo y con los otros. En este caso, yo no soy y no me siento libre, porque aquella forma o aquel modo de ser de mí mismo que la posibilidad elegida ilusoriamente me presentaba, se me ha revelado imposible. Y no soy libre con respecto a los otros, pues mi libertad — frente a ellos no consiste en la ausencia total de relaciones o en el aislamiento, sino sólo en la posibilidad de la relación determinada que he elegido. En realidad, el aislamiento (que no debe confundirse con la soledad) no es para el hombre otra cosa que la locura, o también cualquier forma de delincuencia o aberración moral que, negando la posibilidad misma de todo vínculo o relación humana, limita con la locura y se confunde con ella. El hombre es libre única-

mente entre los otros hombres y como los otros hombres y a condición de que sus relaciones con ellos sean posibles precisamente sobre el fundamento que él ha elegido y decidido. Pero para que ello sea posible, sea cual fuere la decisión del individuo, siempre ha de incluir y garantizar la posibilidad de sus relaciones con los otros; pues sólo así es una decisión libre.

Estas consideraciones son muy sencillas y no hay necesidad de ejemplos. Me detendré sólo en uno, sobremanera instrutivo. Aún se discute, después de las tristes experiencias recientes, acerca de qué debe entenderse por gobierno libre o por constitución estatal libre. La respuesta más obvia, apoyada por la tradición iusnaturalista, dice que gobierno libre es el elegido por el pueblo. Pero esta respuesta no basta; sabemos que un pueblo puede elegir y mantener un gobierno no libre. En consecuencia, debemos decir que un gobierno libre es sólo aquel que garantiza al pueblo la posibilidad de la elección; y que únicamente esta posibilidad garantizada hace de él un gobierno de hombres libres. Una vez más, no toda elección es libertad; sólo lo es aquella que se garantiza a sí misma su posibilidad.

El camino de la libertad es el más difícil para el hombre, y éste da con él sólo después de muchas tentativas, extravíos y errores. Más fácil y natural es el camino de la no-libertad, o de la libertad ficticia, que se revela inmediatamente después de la elección, como insoportable constricción y ruptura consigo mismo y con los otros. Spinoza ha dicho que el hombre libre nunca piensa en la muerte; Hegger, que la única libertad posible para el hombre es la

libertad para la muerte. En realidad, el hombre libre no ovida la muerte ni vive sólo para ella. La reconoce como el peligro que amenaza todo proyecto o logro suyos, toda relación consigo mismo y con los otros. Por eso no pierde tiempo en trabajar por las cosas esenciales que le quedan por hacer, y no descuida en momento alguno aquellas sobre las cuales más gravita la amenaza de la muerte. El hombre libre permanece fiel a la muerte porque permanece fiel al carác-ter problemático de su existencia, que a cada instante es posibilidad de no-existencia. Pero le permanece fiel en las obras y proyectos concretos, es decir, en las posibilidades que reconoce y hace suyos; su fidelidad se expresa al advertir el deber de consolidar sin cesar estas posibilidades y en el rehusarse a la creencia ilusoria de considerarlas garantizadas perpetuamente sin su esfuerzo.

La libertad lleva en sí misma la posibilidad de su negación; de allí la necesidad de un criterio normativo que garantice la libertad misma. El clima general de Europa durante el siglo pasado, ha sido señalado "como una religión de la libertad". La confianza entusiasta - dice Abbagnano; "Filosofía de lo Posible" - en el poder ilimitado de la libertad, en su capacidad de conservarse y garantizarse por sí, de restablecerse y de triunfar en virtud de la dialética misma de los sucesos también en las circunstancias más adversas, y por esto de anular y quemar los obstáculos que eventualmente se le opusiesen, constituída en efecto el aspecto dominante de la vida europea de hace un siglo. Una tendencia a la exaltación optimista, a la hipérbole confiada, constituía parte esencial de esta actitud: se creía fir

memente que la libertad fuese el hecho mejor establecido y más definido de la historia; y que, por lo tanto, bastase abandonar al curso de los sucesos, seguirlos en su vaivén, aparentemente casuales, pero en realidad necesarios. Se creía a ciegas que la libertad se podía conservar, triunfar y resurgir, en los casos más graves, de sus cenizas. La religión de la libertad hablaba de una libertad necesaria.

Nosotros podemos poner como ejemplo del peligro de este tipo de libertad, que confiaba en su propia necesidad, la pérdida de la libertad política en España y los países hispanoamericanos. Los gobiernos liberales pensaban que siendo la libertad una realidad absoluta y necesaria, tenía que conservarse por sí sola y que debía surgir necesariamente. Esta idea llevó a dichos gobiernos a creer que era imposible el atentado contra la libertad que sustentaban; y de hecho no supieron mantenerla, como lo prueba la actual situación política en España y América. Mientras la libertad se desarrollaba normalmente, las fuerzas negativas conspiraban contra ella, y los gobiernos liberales no se daban cuenta de que la negación de la libertad es una de las posibilidades de la libertad misma.

Por otra parte, en el siglo pasado, el positivismo y el idealismo, tanto en la ciencia como en la filosofía, "hablaban un lenguaje de la necesidad". El positivismo hablaba de naturaleza y de materia, de progreso y desarrollo, como concatenación de hechos necesarios, de causas y efectos. El idealismo hablaba de una conciencia infinita, de un espíritu autodesarrollándose por una racionalidad dialéctica. En realidad, a pesar de la dura polémica entre el positivismo

y el idealismo, estaban hablando un lenguaje común; la necesidad era la base del progreso y el desarrollo de la naturaleza, como de la dialéctica racionalista de la conciencia universal.

Hoy por hoy sabemos que la libertad es difícil y peligrosa; que tiene en sí misma la posibilidad de su negación, que tiene que seguir un criterio de defensa para garantizarse a sí misma. La diferencia capital entre el concepto de la libertad nuestro y el concepto del siglo pasado "está en el hecho de que para nosotros puede ser fundada y guardada sólo por la libertad misma", mientras que para aquellos la libertad era una garantía natural o histórica.

En la obra, "Filosofía de lo Posible", Abbagnano trata de demostrar cómo la libertad no solamente es operante dentro de los campos del espíritu, de la historia y del individuo; sino también dentro de los campos de la ciencia, la experiencia y la técnica. Piensa el autor que si la libertad no es igualmente operante en la ciencia, la técnica y la experiencia - así como en toda actividad humana - la libertad no es verdadera. Este aspecto de la libertad lo veremos en el capítulo referente a la posibilidad, donde se quiere ver cómo la elección de una posibilidad condiciona a la ciencia y a la experiencia.

5.- La posibilidad.

Las posibilidades que constituyen el ser humano son la condición de la libertad, ya que la libertad radica en las alternativas posibles acerca de las cuales puede decidir el hombre.

Heidegger piensa "que el ser ahí se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad - de ser él mismo o no el mismo" (El Ser y el Tiempo; Intr.; Cap. I; ss-4; pág. 15). La posibilidad es la condición más originaria de la existencia: "En cuanto categoría modal del "ser ante los ojos"; significa lo aún no real y lo nunca -- jamás necesario. Caracteriza lo sólo posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad. La posibilidad en cuanto existencial es, por lo contrario, la más original y última determinación ontológica positiva del "ser -- ahí"; por lo pronto sólo cabe preparar su estudio considerándola como un problema, lo mismo que sucede con la existencialidad en general". (Ser y Tiempo; 1ra parte; 1ra sección; cap V; ss31).

En realidad, Abbagnano está de acuerdo - o mejor, sigue - con los párrafos anteriores de Heidegger. Hay que reconocer "que la existencia está constituida por posibilidades" (Abbagnano; "El ser ahí nunca es menos por ser un ser posible, es decir, aquello que él, por ser un poder ser, -- aún no es, lo es existencialmente" Heidegger).

No hay nada fuera del hombre ni dentro del hombre que no sea para él una posibilidad concreta y vivida: pero las

posibilidades no poseen todas el mismo valor. Luego, el primer problema que se presenta es el de saber cuál es el criterio para juzgar el valor de una posibilidad. En el capítulo anterior vimos cómo la norma para el uso de la libertad radica en el conservar mismo la libertad; es decir, hay que usar la libertad de manera tal que después de la decisión sigamos siendo libres. El criterio para el uso de las posibilidades, o para la realización o actuación de las posibilidades, es el de la "posibilidad trascendental". La posibilidad trascendental es la posibilidad que deja abierta una nueva posibilidad. "La posibilidad de la posibilidad -- (posibilidad trascendental) es el criterio y la norma de toda posibilidad". Una elección no justifica por qué ha sido hecha sino porque todavía es posible hacerla. El hombre, es cierto, está constituido únicamente de posibilidades, y no posee más sólido y estable en qué afirmarse. Pero justamente en la alternativa de mantener incesantemente abierta la inestabilidad que le es propia, puede hallar y realizar su equilibrio.

El primer vínculo que hay que delimitar es el de posibilidad y virtualidad y del sentido potencial aristotélico. La virtualidad aparece como una predeterminación de la realidad necesaria en su devenir: potencia - acto. Claro que Aristóteles dice, que lo virtual puede ser o no ser, realizarse o no realizarse, pero con esto no se elude la circunstancia de que lo virtual debía realizarse en acto: si de hecho no se realiza, es porque la virtualidad mencionada no contenía en potencia la condición necesaria y suficiente.

En segundo lugar, hay que diferenciar la posibilidad -

de lo contingente. Lo contingente es un concepto que aparece sólo en función de contraposición con lo necesario. Sin embargo, lo que distingue a lo contingente de lo necesario, no es su carácter propio, sino la independencia interna de lo necesario y la dependencia y externidad de lo contingente. Lo contingente es una categoría conceptual de la cual se vale la filosofía para rebasar al ser en la cadena de la determinación necesaria.

La primera determinación interna de lo posible es la de lo finito. Lo finito no es algo externo o independiente de lo posible, por el contrario, es un carácter decisivo: lo posible puede no ser. Este hecho señala que lo posible no podrá aparecer nunca como una totalidad absoluta.

El existenciario de la "posibilidad", al igual que el de la "trascendencia" o la "búsqueda", rige a otros existenciarios y por ello su desarrollo hay que hacerlo al través de cada uno de los otros. Es decir, si un existenciario es una "categoría" de la existencia, la categoría de la posibilidad funciona como categoría de otras categorías, como existenciario de otros existenciarios (1).

Por esta razón dejamos el análisis de la posibilidad para seguir haciéndolo a través de los otros existenciarios en los que opera.

(1).- Usamos la palabra categoría a manera de ejemplo ya que rigurosamente "categoría" no es más que un concepto correspondiente, en un sentido, de existenciario; o sea, el "existenciario" articula modos de ser de la existencia y la "categoría" organiza o articula el modo de ser de los objetos. En otro sentido, "categoría" es un objeto de existenciario en cuanto son maneras de ver a dos -

Sólo nos resta decir, por ahora, que las conclusiones_ que podemos sacar de un análisis de la posibilidad, se pueden resumir así: cualquier cosa sentida, pensada o hecha, - cualquier cosa dicha, por el hombre, se encuentra ante un - poder ser que le abre la alternativa de una decisión y de - una postura. Sobre el "poder ser" se funda la entera exis- tencia humana. Esta existencia, no es otra cosa que un po- der ser. (1).

(1).- "En cuanto poder ser, es el comprender transido_ de punta a cabo por la posibilidad. (M. Heidegger; --- ss31; pág. 169; Cap. V).

grupos de entes en lo que tienen de diferentes y en lo que se oponen por su peculiaridad. "Existenciaros y - categorías son las dos posibilidades fundamentales de_ caracteres del ser. Los entes respectivos requieren - que se les pregunte primariamente en cada caso de dis- tinto modo: un ente es un "quien" (existencia) o un - "que" ("ser ante los ojos" en el sentido más lato). De la relación entre los dos modos de caracteres del ser_ únicamente puede tratarse partiendo del horizonte ya - despejado de la pregunta que interroga por el ser. --- (Martín Heidegger; El Ser y el Tiempo; I; cap I; ss9;_ pág. 53).

6.- Posibilidad en la ciencia:

Hemos visto, al analizar la libertad y la posibilidad, cómo estas investigaciones tratan de demostrar que la libertad opera en todos los campos de la actividad humana. También hemos repetido varias veces que nuestro siglo está regido por un concepto muy amplio de la libertad. De hecho es posible que no podamos hablar de una libertad política o social, ya que más bien la libertad se halla sumergida; no obstante, esto no significa que debe ser así y, además, el hombre del siglo XX, en general, tiene un concepto de lo que debe ser, y cree que debe ser libre.

El primer aspecto que hay que considerar dentro del campo científico, es el de la elección en las matemáticas. El concepto de verdad necesaria se ha separado completamente de las ciencias matemáticas; y ahora tenemos conciencia que cualquier proposición solamente es válida si de antemano aceptamos ciertas proposiciones o postulados. Una proposición como la de que "La suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos rectos", ha estado por muchos siglos considerada como el prototipo de la verdad necesaria; ahora nosotros sabemos que esta proposición es válida relativamente, es decir, es válida sólo si aceptamos previamente el quinto postulado de Euclides. Si no aceptamos este postulado, la suma de los ángulos internos de un triángulo podrá ser mayor o menor de dos rectos. La matemática contemporánea cree que los postulados o principios de la ciencia matemática son elecciones hechas en vista de la ordenación

del discurso y el método matemático.

"El corazón de la racionalidad matemática es la libertad" (Filosofía de lo Posible II; 3). En realidad hay una elección de posibilidades para constituir el fundamento de la ciencia matemática. Y también hay un criterio de elección: el principio sobre el cual está fundada la matemática no es un principio necesario, es un principio escogido dentro de otros posibles y elegido siguiendo un criterio de utilidad. No se trata de una elección arbitraria ni caprichosa; es una elección donde se han tomado en cuenta las posibilidades de utilidad que luego abrirá dicho postulado. El criterio que se ha seguido para elegir un postulado matemático, es el de conseguir un postulado que se pueda mantener y reconocer a través de todas las posibilidades que se presentarán a lo largo del desarrollo de la ciencia.

En el campo de la física, el hecho característico de la ciencia contemporánea es el abandono de conceptos de realidad necesaria. En la "Filosofía de lo Posible", se expone lo referente a la libertad y la elección en la física de la siguiente manera:

En el campo de la Física, el hecho característico de la ciencia contemporánea es el abandono del concepto de realidad necesaria. Se debe entender por realidad necesaria una realidad cuyo concepto implique la existencia y a la cual, por eso, sea lícito atribuir caracteres y determinaciones ni extraídos ni comprobados por los medios de aseveración y de control de los cuales el hombre dispone.

Para la física del Ochocientos la materia, la fuerza y, en general, todos los llamados "hechos naturales" eran rea-

lidades necesarias en este significado del término. Para aquella física era lícito atribuir a los hechos naturales caracteres y determinaciones no extraídas de observaciones efectivamente ejecutadas, y pretendían dar una descripción satisfactoria y completa de su génesis y de su desarrollo, una descripción que iba mucho más allá de los resultados -- efectivos de la observación controlable. El concepto de realidad presupuesto por esta postura de la ciencia ochocentista es, precisamente, el de realidad necesaria, una realidad, es decir, que existe en su totalidad de su pleno derecho y constituye un sistema rígidamente concatenado de determinaciones necesarias, así que baste coger con la observación algunas de estas determinantes para admitir todas -- aunque no resultantes de la observación efectiva. El abandono del concepto así entendido de realidad necesaria ha sucedido por obra de la física relativística y está a la base de la mecánica cuantitativa.

Eistein ha sido el primero en afirmar resueltamente el cánón metodológico de que no es posible para la ciencia atribuir a la realidad física caracteres o determinaciones que no sean el resultado de observaciones o medidas efectivamente ejecutadas. En base a este cánón, si se afirma, por ejemplo, que dos fenómenos a y b son contemporáneos, es necesario indicar al mismo tiempo el método en base al cuál tal contemporaneidad puede ser observada. Pero si este método está indicado y por eso se establece, entre los demás, el sistema de referencias respecto al cual la observación es ejecutada, la contemporaneidad se vuelve relativa a tal sistema y es imposible reconocer un sistema de referencias

privilegiado porque su posición ^{de}bería ser determinada independientemente de los métodos de medida, lo que precisamente se niega. La teoría de la relatividad reducida era — así un resultado inmediato de la regla metodológica de no admitir en la realidad física más que aquellas determinaciones que resulten de un efectivo procedimiento de medida.

Resulta que toda observación que tiende a determinar la posición de una partícula atómica, modifica la velocidad de tal partícula, y viceversa, toda determinación de velocidad modifica la posición: así que no es posible determinar conjuntamente la velocidad y la posición de una partícula cualquiera. Si se determina la velocidad, la posición queda indeterminada, es decir, imprevisible de manera precisa. Es este el principio de indeterminación propuesto por Heisenberg en 1927.

Para la ciencia del Ochocientos, el hecho es una realidad sólida, macisa, (necesaria): para la ciencia actual, el hecho es una sencilla posibilidad de medida y de cálculo. — Este es quizá el punto capital, en el que mejor se nota la diferencia entre el viejo y el nuevo rumbo de la ciencia.

La respuesta que la ciencia daba o da a la pregunta — acerca del significado del predicado ontológico, acerca del significado de la palabra es, caracteriza estas diferencias.

La posibilidad ulterior de aseveración, de control y de cálculo, constituye, en la física contemporánea, el total significado del predicado ontológico.

Esta mutación de perspectiva es extremadamente importante, sea para la ciencia, sea para el análisis filosófico. Es necesario tener presente que este cambio ha sido realiza

do en consideración de los efectivos medios de investiga—
ción de la ciencia, que de hecho se ha vuelto enormemente —
más extensos y potentes. La conclusión que se debe derivar—
de estos rasgos de la ciencia es que ella hoy se mueve en —
un horizonte completamente diverso de el que se movía la —
ciencia del Ochocientos. Tal horizonte es el de lo posible;
y el horizonte de lo posible es el horizonte de la liber—
dad. Si nos dirigimos a la ciencia para saber cuáles son —
las vías y los medios de aquel conocimiento concreto, ope—
rante, efectivo, que ella pone hoy a nuestra disposición, —
la contestación de la ciencia es que este conocimiento, en—
su intrínseca estructura, es esencialmente libertad.

Por otra parte, ya hemos visto cómo la verdad científí—
ca tiene un criterio de elección basado en la utilidad y —
conveniencia práctica. Se eligen los principios que puedan—
garantizar el desarrollo de una ciencia. De este modo la —
verdad no es un atributo específico del objeto científico,—
sino que la verdad tiene un sentido de "instrumento para la
acción", como pensara W. James, (Le pragmatisme, edic. fran—
cesa, 1911; pág. 186). Posiblemente un trabajo encaminado a
ver las relaciones del pragmatismo y el existencialismo, no
sería carente de importancia; y, por el contrario, pondría—
a la luz conexiones fundamentales.

El Dr. José Gaos ha insistido en las relaciones entre —
el existencialismo y la filosofía de Dewey. En el prólogo a
(1)

(1). — La Experiencia y la Naturaleza; John Dewey; Fon—
do de Cultura Económica de México, edición española —
traducida por José Gaos, 1948 .

"La Experiencia y la Naturaleza" de Dewey, a propósito de la instrumentalidad y la utilización en Dewey, dice: "Ambas posturas (el existencialismo y la filosofía de Dewey) son manifestaciones del inmanentismo generalizado en los tiempos modernos. A primera vista parece la del naturalismo más radical. Sumerge no sólo lo sobrenatural y lo sobre humano en lo humano, sino también esto en lo natural. Pero esta sumersión, justo por más extremada, es más problemática". (Prólogo a la ed. esp. de Ex. y Nat. de Dewey ; pág. XXXIV.).

7.- El valor.

Toda posición humana tiende a realizarse en vista de un valor determinado; y, por ende, la búsqueda del valor está estrechamente relacionada con todo comportamiento o decisión.

La búsqueda del valor es el problema mismo del valor: porque es la búsqueda y la investigación de lo que vale más o menos dentro de una multiplicidad de actos o de objetos posibles. El problema del valor tiene como condición el hecho de que el hombre está arrojado sobre una multiplicidad de acontecimientos, sobre miles de posibilidades diversas y exclusivas. El hombre debe buscar, tiene que buscar, un hilo conductor que lo haga salir del pozo de la dispersión y le haga encontrar su camino. (Filosofía, Religión, Ciencia, Cap. II, pág. 39).

Que el hombre se plantee el problema del valor es una cualidad ontológica; y tal planteamiento determina un modo de ser del hombre. El problema del valor es el problema de lo que debe ser el hombre. Este problema puede asumir formas y aspectos diferentes; valores cognocitivos, valores morales, valores económicos, etc. Sin embargo, la investigación filosófica sobre el problema del valor debe llevar tal problema a su simplicidad originaria y considerarlos desde el punto de vista del ser del hombre. El movimiento a la investigación y a la determinación de los valores es, en realidad, el movimiento de la búsqueda de la determinación de aquello que el hombre debe ser.

Por consiguiente, la consideración del problema del va-

lor trasciende inmediatamente el cuadro de una indagación sociológica o ética para reconocer plenamente la esfera ontológica, y para desarrollarse en esta esfera. La consideración ontológica del problema del valor debe, en primer lugar, considerar la posibilidad de este problema en el ser del hombre. El ser del hombre se revela, en virtud de esto, como dando origen necesariamente a la consideración y a la búsqueda de lo que "debe ser": lo que quiere decir que el hombre es, originariamente, la posibilidad de la búsqueda de su debe ser. El ser del hombre incluye necesariamente el deber ser en su constitución originaria.

Si el hombre fuera todo lo que debe ser, el problema del valor no surgiría. De modo tal que el problema del valor tiene como condición de posibilidad ese modo de ser del hombre, que consiste en no ser más que un conjunto de posibilidades entre las cuales se encuentran las de ser lo que quiere ser o debe ser.

La trascendencia del ser del hombre respecto al hombre mismo, es fundamental condición del problema del valor. Negar esta trascendencia significa anular o negar el problema y con ella la posibilidad misma del valor. Si el ser del hombre fuese inmanente al hombre, la búsqueda del valor sería inútil y el problema inexistente. "El valor como deber ser es el ser en su trascendencia" (Filosofía, Religión, -- Ciencia, Cap. II, pág. 44). La trascendencia es la primera determinación fundamental del valor, determinación que corresponde a la finitud, a la precariedad, a la inestabilidad propia del hombre.

Si entendemos por sustancia al ser en sí, el ser que -

es más allá de lo que el hombre controla y posee inmediatamente, el valor es sustancia. La sustancia trascendente es el deber ser del hombre, la norma de su constitución.

Tenemos, entonces, que decir, que dos momentos caracterizan el problema del valor como concreta posesión humana: I) el reconocimiento de los propios límites y de la trascendencia del valor; y, II) el trascender hacia el valor mismo. Estos dos momentos se identifican y se hacen uno sólo, ya que el reconocimiento de los propios límites y de la trascendencia del valor es un movimiento hacia el valor, o sea una búsqueda del valor.

La fundamental consideración que debemos hacer con respecto al problema del valor, es de tipo ontológico. Sobre este camino la primera consideración que aparece evidente es la de que el valor, propiamente, como debe ser, es un legado exclusivo del hombre. Si el valor es aquello que el hombre debe ser, es también aquello que él verdaderamente es. (Filosofía, Religión, Ciencia; pág. 48). Por otra parte, si el valor ofrece al hombre el modo en que él debe realizarse, ello significa que el valor son las razones mismas del hombre y son el fundamento y el núcleo existencial de su ser. El valor no podría ser trascendencia y normatividad si no constituyere el ser mismo del hombre: "aquello que el hombre sustancialmente es y está llamado a ser". (Ob. cit. pág. 49)

La referencia del hombre con el valor se presenta bajo la forma de una posibilidad; de la posibilidad de reconocer su principio y de realizarse en él. Claro está que siendo una posibilidad la manera de referirse el hombre al valor,

está implicada la posibilidad contraria: el hombre puede conocer o ignorar su referencia con el valor y perder así el modo de realizarse en su verdadera autenticidad.

La primera determinación ontológica que reconocemos en el valor es la universalidad. Obtenemos esta determinación mediante el reconocimiento de la trascendencia del valor -- respecto a cada una de las determinaciones particulares. -- Claro está que este carácter ontológico de universalidad como tal, es negativo y genérico: I) negativo en cuanto se reduce a la negación de la particularidad del significado del individuo y de las posiciones individuales; II) genérico en cuanto incluye la exigencia de que tal postura singular se identifique con el común reconocimiento, o en la identidad en un juicio. Sin embargo, esta generalidad y negatividad se refieren solamente a la posibilidad trascendental. La universalidad del valor significa que el valor tiene la posibilidad de trascender la particularidad y de encontrar un entendimiento mutuo en la conexión con los otros. El fundamento de la existencialidad de la universalidad del valor debe referirse a la posibilidad de las conexiones entre las posturas particulares de los individuos. Toda postura humana trasciende la singularidad en el reconocimiento de los otros; el reconocimiento de los otros no puede comprenderse verdaderamente si no es comprendiendo a los otros. "El fundamento trascendental de la universalidad del valor es la naturaleza coexistencial de la estructura de la existencia" (Filosofía, Religión, Ciencia; pág. 56).

Podemos decir que la universalidad es el primer carácter ontológico del valor. El segundo carácter se refiere a

la individualidad y es la unidad. Dice Abbagnano: "todo lo que vale tiene la forma y la naturaleza de la unidad"; tras las múltiples circunstancias y posibilidades que se presentan a cada paso, una sólo es la que vale y la que necesita ser elegida; una sólo la que hay que asumir. La investigación del valor es la investigación acerca de la unidad; y la búsqueda del valor es la búsqueda de la unidad.

La unidad del valor sustrae al hombre de la multiplicidad y de la distracción; por ella el hombre se encuentra a sí mismo y el hombre se realiza en su estructura personal. El fundamento trascendental fundamental del valor es la unidad del Yo (1).

Por otra parte, hay que reconocer que la búsqueda del valor es la búsqueda de un modo de ser uno mismo; de ser lo que se quiere ser, de ser auténtico, unitario y constante. La unidad como posibilidad ontológica del valor es la expresión de la unidad como posibilidad existencial del yo.

El tercer carácter determinativo del valor es la objetividad: "Por la objetividad el valor se distingue de todo aquello que es casual, arbitrario y puramente subjetivo. El valor exige que el hombre prescinda de toda preferencia injustificada, de toda tendencia particularista, de todo aca-

(1).- La unidad de la estructura es siempre la posibilidad de la unidad, y no una unidad ya dada. Es una unidad que debe ser realizada y poseída; consecuentemente, la unidad del valor no es una unidad de hecho: es una unidad que debe ser reconocida y afirmada al través de una multiplicidad de determinaciones dispersivas.

tamiento arbitrario. El acto valorativo implica el abandono de todo precepto, de toda prejudicación, e implica la asunción de un criterio objetivo". (Ob. cit. pág. 60).

Por su realidad objetiva el valor se le presenta al hombre como la verdadera realidad del mundo. El valor se presenta como una totalidad, como un orden, como un sistema que lo condiciona e incluye. Como objetividad trascendente, el valor es el deber ser de una totalidad a la cual el hombre pertenece y hacia la cual el hombre debe moverse para realizarse.

"El reconocimiento de la realidad objetiva del valor es el empeño por la realización objetiva del hombre". El hombre no tiene otro modo de reconocer el valor que no sea el de trabajar por él, el de luchar por él y el de tratar de poseerlo.

Por otra parte, el valor no es negación de la libertad, sino por el contrario, es la condición de posibilidad de la perduración de la libertad: sólo optando por el valor el hombre puede mantener su libertad, porque es el modo de elegir la posibilidad trascendental, o sea la posibilidad que le abre la posibilidad de la posibilidad. "Vivir para el valor es vivir para la libertad" (Ob. cit. pág. 64).

8.- El tiempo.

El reconocimiento de la problematicidad de la existencia implica el reconocimiento de la temporalidad de la existencia misma. La filosofía de la existencia no se somete a la exigencia de una ilusoria supresión del tiempo, característica de toda filosofía divinizante. Toda filosofía que tenga la pretensión de valer como un saber necesario del mundo, debe ignorar o negar el poder destructivo del tiempo y reducirlo a un orden de determinaciones inmutables, es decir, a eternidad. Pero la eternidad, en resumidas cuentas, no es otra cosa que el presente o la contemporaneidad; y la contemporaneidad y el presente son determinaciones del tiempo. Así, la pretensión de ignorar o suprimir el tiempo no hace sino reducirlo a uno de sus momentos, descuidando los demás.

La filosofía de la existencia parte del reconocimiento explícito de la realidad del tiempo. Y al reconocer esta realidad reconoce también la realidad de todas sus características y aspectos: nacimiento y muerte, conservación y destrucción, inmovilidad y cambio, desarrollo y decadencia. Estos antagónicos aspectos del tiempo difícilmente pueden comprenderse e interpretarse sobre la base de cualquier concepto del tiempo. Puesto que si el tiempo es orden, continuidad y permanencia - según el concepto que está en la base de casi todas sus interpretaciones filosóficas - no se explica su poder destructivo y anonadante. En cambio, si conforme a sus interpretaciones religiosas o tendencialmen-

te religiosas es desorden, impermanencia o destrucción, no se explica la posibilidad del hombre de sustraerle, aunque sea a pedazos o tirones, aquello que le importa, para formar con ello el patrimonio de su pasado, de su tradición y de su historia. En realidad, únicamente la categoría existencial de la posibilidad permite entender el tiempo en todos los aspectos de su temporalidad, pues permite conocer esta temporalidad, que siempre es positiva y negativa a la vez, e implica siempre la alternativa del orden y del desorden, de la conservación y de la destrucción, etc. La temporalidad del tiempo no es más que la inestabilidad fundamental de la posibilidad existencial. La amenaza de la destrucción implícita en el tiempo no es sino la posibilidad, vinculada a toda posibilidad concreta, de perderse y desaparecer. La posibilidad de renovación y conservación, que el tiempo entraña, es la del consolidarse y mantenerse de las particulares posibilidades concretas. Todos los aspectos y las dimensiones del tiempo se circunscriben a la posibilidad como tal. El presente de una posibilidad es una perspectiva hacia el futuro, que arraiga en el pasado. Una posibilidad es siempre una abertura hacia el futuro, ya que presenta el llegar al ser de lo que es posible. Pero es, al par, una conexión posible con el pasado, puesto que no hace sino presentar o proyectar lo que, en cierto modo, ya ha sido. El acto por el cual el porvenir se halla problemáticamente unido al pasado y éste se ve impelido hacia el porvenir, es el presente de una posibilidad.

Como perspectiva o proyecto del futuro, toda posibilidad involucra el pasado y realiza cierta forma de unidad en

tre el futuro y el pasado: el presente o el instante. Pero no cabe entender la existencia humana, desde el punto de vista del tiempo, como una sucesión de instantes. La vicisitud de la sucesión es una vicisitud de sustituciones, y la sustitución implica la sustituibilidad de los instantes que se suceden. Pero esta sustituibilidad expresa a su vez la equivalencia del valor de los instantes, y la equivalencia no es otra cosa que la ausencia del valor del que depende la preferencia y la elección. Sin duda, la existencia humana puede también degradarse hasta ser pura sucesión de instantes, o sea cambio insignificante de posibilidades que se amontonan y se sustituyen desapareciendo luego, en seguida, sin dejar rastros. Pero, indudablemente, ella es tal sólo cuando decae o falta a su intrínseca normatividad, en tanto que no es así cuando se reconoce en una posibilidad válida y se concreta y consolida en ella. En este caso, la existencia no es sucesión, y su temporalidad se expresa en la posibilidad de salvaguardar sus aspectos esenciales y de conservar y renovar el patrimonio en el que se reconoce. La consideración del tiempo implica, entonces, la consideración del valor. Allí, donde faltan el compromiso y la fe en la existencia, la temporalidad aparece como sucesión; allí donde prevalecen el compromiso y la fe, se revela como posibilidad de enriquecimiento y conservación, y la amenaza del tiempo como alternativa de éxito o bancarrota. (Existencialismo Positivo; pág. 72/76),

Indudablemente el tiempo tiene determinaciones fundamentales y quizás la primera de ellas sea la impermanencia, y de él deriva la teoría del tiempo como devenir. Por otra

parte; al tiempo se le ha dado una capacidad destructiva -- que le confiere su relación con el pecado. El pensamiento -- religioso ha insistido mucho en las conexiones del tiempo -- con la destrucción, la pérdida, la impermanencia, el peca-- do. Todas estas conexiones deben ser tenidas en cuenta para un análisis del tiempo.

En la existencia, el hombre está puesto frente a la -- elección del tiempo o la eternidad. El tiempo es la natura-- leza misma de la determinación de su estado. La temporalidad define la naturaleza, la constitución última del hombre, porque es la problematicidad misma de su ser. Todo aquello_ que el hombre es, lo es en virtud de su naturaleza problemá_ tica; y la naturaleza problemática es tal, en virtud de su_ temporalidad constitutiva.

La historia de la filosofía ha elaborado sustancialmen_ te dos conceptos del tiempo: I) el concepto del tiempo como devenir; II) el concepto del tiempo como conciencia. El con_ cepto del tiempo como devenir tiende a reducir el tiempo a_ un orden necesario y permanente; tiende a reducir el tiempo a una estructura cíclica que cree ver en el tiempo una natu_ raleza circular que se repite siempre idénticamente. Análo_ gamente, para Platón, el tiempo es la imagen móvil de la e_ ternidad. Estas elaboraciones filosóficas ponen al tiempo -- en un plano de la necesidad. Por otra parte la concepción -- del tiempo como conciencia destruye la objetividad, o la -- realidad objetiva del tiempo. Los análisis de San Agustín -- demuestran que el tiempo no es una realidad objetiva, sino_ "una cierta distensión del alma"; y que el pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente se pierde en la nada. Es_

imposible darle realidad a un objeto constituido por tres - momentos que se pierden en la nada.

Una interpretación del tiempo que quiera entender y ga rantizar la temporalidad, debe estar encausada por el con-- cepto de la posibilidad. La referencia con el ser, como po-- sibilidad, es también una posibilidad de no referencia: en_ cuanto tal es temporalidad.

La naturaleza temporal de la existencia que constituye su personalidad fundamental, hace que el problema de todo - ser humano, en cuanto definido por la temporalidad, sea el_ problema de su futuro. "La determinación fundamental de la_ temporalidad es el futuro" (Filosofía, Religión, Ciencia; - pág. 111).

La interpretación del tiempo da lugar a dos alternati- vas; reconocimiento o desconocimiento del tiempo, reconoci- miento de la finitud y de la muerte o desconocimiento de e- llas. El desconocimiento del tiempo, de la finitud y de la_ muerte, determina el pecado. El desconocimiento del tiempo_ significa poner la inestabilidad como estabilidad, signifi- ca la renuncia a la realización de los valores, la renuncia a la trascendencia del ser y a una auténtica referencia con el ser. Renunciar al tiempo es renunciar a la autenticidad_ de la existencia. A estas alturas vemos que el tiempo apare- ce como sucesión: sucesión de hechos, de personas o postu-- ras, sucesión de posibilidades, de ocupaciones, de trabajos, de aspiraciones. El tiempo como sucesión significa un acon- tecimiento que sucede al otro con el mismo valor; una perso- na que sucede a la otra con el mismo valor. Sin embargo, es- ta consideración del tiempo como sucesión no admite la ver-

dadera consideración del valor y de la trascendencia, así como es la pérdida de la unidad. (1).

La alternativa que nos queda es la de reconocimiento y la aceptación de la temporalidad de la existencia que consiste en abrir los ojos frente al carácter dispersivo y nulificante de la temporalidad como tal. Este conocimiento hace que el hombre se empeñe en recoger y concentrarse para formar una unidad fundamental, en virtud de la cual pueda realizarse como unidad y como yo. Pasado, presente y futuro, tienen que constituir una unidad de intención a través de la cual me constituyo como "yo". La sucesión en sí no implica ninguna unidad fundamental, ninguna soldadura interna en la constitución del hombre; ya que hay una equivalencia de valores en los términos que los hace sustituibles. Solamente trascendiendo la sucesión, el hombre se realiza en la temporalidad como persona, como unidad, que al fin de cuentas significa "ser insustituible".

La personalidad nace de la decisión con la cual el hombre se sustrae a la sucesión temporal y realiza el verdadero significado de la temporalidad aceptando el riesgo que ello implica.

Por medio de esta negación de la sucesión temporal el hombre entra en la historicidad que es la lucha contra la posibilidad de distracción y de pérdida propia del tiempo. La historicidad no es una garantía infalible de salvación o de conservación de los valores humanos; pero es un esfuerzo incesantemente renovado y repetido para sustraerse de la dispersión aniquilante. Por otra parte, los valores no son

(1) Hemos visto (pág.57), cómo esta equivalencia de valores se reduce a una inexistencia de valores.

independientes de este esfuerzo, ya que un valor es solamente la capacidad de empeñarse en resistir a dicha dispersión: un valor es una fe operante al través de la problematidad de la existencia.

La historia es el horizonte que se abre al hombre cuando se afirma como fe operante y cuando elige un comportamiento que le representa constantemente su propio problema y su decisión. En este sentido "la historicidad es el fundamento trascendental del tiempo". (Filosofía, Religión, Ciencia; pág. 123).

9.- La historicidad.

La negación del tiempo hace imposible la investigación histórica. El historicismo hegeliano afirma la unidad del tiempo y de la eternidad en la historia; sin embargo, no ha más que una negación del tiempo, puesto que este queda reducido a un momento de la eternidad racional. No sólo el tiempo queda negado en esta concepción historicista sino que también la historia, en cuanto tal, queda negada. Con esta limitación de la historia - consecuencia de la eliminación del tiempo- se destruyen todas las posibilidades humanas. El hombre ya no será una constitutiva limitación, y no podrá caer en la apatía o el error porque todo su desenvolvimiento es necesario y absoluto.

La inteligencia de la historia no puede obtenerse si no es a partir de la consideración del tiempo. El tiempo es la dimensión de la temporalidad, en cuanto es posibilidad del individuo. La temporalidad debe ser el fundamento de la investigación histórica. El problema de este tipo de investigación es el de entender y conocer la realidad histórica, aislándola y liberándola del complejo de elementos inesenciales e insignificantes. (Introducción al Existencialismo; Cap. V; págs. 142/143). Pero ningún problema histórico puede ser verdadero, ni puede ser planteado en buenos términos, si no se pone como fundamento la temporalidad y luego se mueve hacia el orden de un método histórico.

La investigación histórica trata de escapar a la dispersión y aniquilación del tiempo y reconstruye lo esencial ---

en su integridad.

El orden permanente que pretende la historia solamente se puede construir en el pasado; y aún la historia contemporánea es siempre un pasado por más vecino que sea. Sin embargo, la historia no se debe desarrollar exclusivamente en la dimensión del pasado. El pasado es una posibilidad de evocación, interpretación, y aún los documentos, monumentos, o testimonios, son realidades que valen frente a una posibilidad de evocación. Si el pasado es una posibilidad de evocación, estaremos siempre frente a un futuro. Sólo por el futuro, el pasado toma forma para nosotros. Esta es una paradoja fundamental de la historia. La exigencia del entendimiento y de la reconstrucción del pasado, en vez de empeñar al hombre en un mundo y una humanidad muerta y perdida, lo compromete con el futuro. El hombre no puede investigar sobre el pasado si no es comprometiéndose en una investigación que, al fin de cuentas, es un compromiso con el futuro puesto que el verdadero pasado emerge para el hombre solamente del futuro: "para la investigación histórica el futuro es el venir a ser del pasado". (Introducción al Existencialismo).

En realidad, la historia no está constituida por una sola determinación del tiempo. En el acto de investigación histórica, en la postura histórica, hay una soldadura entre el pasado y el porvenir. La investigación histórica es el acto de unidad fundamental entre pasado y futuro, unidad -- por la cual el porvenir se constituye como verdad del pasado.

La unidad del presente histórico supone una decisión y

una postura. La decisión es aquella que compromete la investigación histórica en una reconstrucción del pasado. De esta decisión nace el interés histórico. La postura que se adopta establece un criterio histórico del que nace un juicio de valoración que determina la organización de la historia en su orden auténtico. La unidad de pasado y futuro, — realizada en el acto histórico en virtud de la decisión, es un principio que tiende a determinar y a fundar el mundo — histórico. El presente histórico es la unidad misma del — principio judicativo y organizador del mundo histórico. La — unidad de las determinaciones temporales se constituye como un principio de organización y de método.

La historia se presenta fundada sobre una estructura — temporal de un ente cuya propia historia le hace constituirse como unidad. El problema de la constitución de un mundo — histórico radica en el problema de la constitución de la — unidad de un ente que, por su misma naturaleza, es temporal. El problema de la historia no es un problema de la realidad histórica, no es un problema de los acontecimientos del pasado — de los hechos históricos, de la historia en cuanto — cosas que han pasado — sino que es un problema de la exis—
tencia de un ente que al través de estos hechos tiene que — realizar su estructura, su ser, su personalidad. El hombre — es historicidad en su esencia. Pero es historicidad porque — es temporalidad. La historia es la realización última de su temporalidad originaria y la decisión de hacer historia es — en el fondo una decisión de encontrar una estructura propia del tiempo que corresponda a su propia estructura. La tempo — ralidad se presenta primariamente como lo accidental, lo ar

bitrario y lo insignificante; se presenta como una dispersión de elementos. Justamente, la historia trata de encontrarle un sentido a esta dispersión y darle una unidad que a la vez es la unidad del ser del hombre. La unidad de la personalidad humana es una unidad histórica: es la unidad por la cual el futuro conduce al hombre al ser de la verdad del pasado y por la cual los hechos históricos obtienen una organización y un sentido.

La investigación histórica compromete la auténtica unidad del hombre, ya que por ella el hombre trasciende los límites del tiempo nulificante.

Por medio de la historia el hombre confiesa radicalmente su temporalidad originaria y decide ser fiel a esta temporalidad: "la historia no es otra cosa que la fidelidad del tiempo". En esta fidelidad se constituye la personalidad histórica y con esa unidad trascendental se constituye el orden histórico.

La fidelidad al tiempo no es solamente la verdad del pasado que puede sobrevivir en el futuro; es también un especial interés en el porvenir, un especial compromiso con el mañana; es una revelación de lo que debemos ser, de lo que debemos hacer, es la revelación de nuestro "destino". Por medio del destino el hombre trata de conservarse y consolidarse como personalidad a través del movimiento temporal.

Vemos cómo el problema de la historia es el problema de aquello que el hombre debe ser, de aquello que el hombre puede ser en virtud de su radical temporalidad.

La investigación histórica es un movimiento de trascen

dencia que va de la dispersión temporal al orden histórico. En cuanto está revelado y constituido el movimiento de la trascendencia, el orden histórico es trascendente. Esta trascendencia del orden histórico, que, como hemos visto anteriormente, constituye el fundamento de la unidad y de la identidad individual, al trascender es fundamento también de historicidad co-existencial. La historia, en todas sus modalidades, revela la fundamental condición de insuficiencia de la existencia singular. El hombre, para afirmarse como individualidad y como libertad, debe trascender los límites de su existencia y ponerse en el plano de la conexión co-existencial. El hombre no es la totalidad de la existencia y no se identifica con la plenitud y la estabilidad de la existencia. Hemos visto cómo la existencia es una relación a la existencia misma y a la trascendencia de la existencia: la referencia de que hablamos y la trascendencia de la existencia, es la co-existencia.

En realidad, el orden histórico individual lleva al orden histórico de la humanidad. Esta es la raíz de la universalidad de la historia. Esta universalidad no es la impersonal, general y abstracta universalidad del juicio, en la cual se expresa la unidad del orden eterno; por lo contrario, es la universalidad que consiste en la solidaridad entre los hombres y en la conciencia de una comunidad de problemas y riesgos. Por medio de la historia el hombre se entiende y entiende a los otros y en esta comprensión se consolida su naturaleza genuina.

10.- La fe.

Individualizar esa manera de ser del hombre llamada la fe, requiere, como tarea previa, establecer la posibilidad y la necesidad de la fe.

La esencial humanidad de la fe implica, en primer lugar, que ella es una postura del hombre total y, por lo tanto, no es posible referirla a un aspecto parcial. La fe no puede ser definida como acto intelectual, ni como sentimiento, ni como actividad práctica; y no porque no sea ninguna de estas cosas, sino más bien porque la fe está en una íntima relación con aquellas maneras de ser y, en realidad, ninguna de ellas es capaz de contenerla totalmente o de caracterizarla. Como acto intelectual, la fe es creencia en una doctrina o conjunto de doctrinas; como sentimiento, es dependencia de una realidad superior; como actividad práctica, es obra en el mundo y tiende a transformarlo en un sentido determinado. Por ello la fe no es necesariamente una inmediatez en el sentido de que pueda excluir o ser excluida -- por una reflexión o razonamiento.

Más bien, la fe no es una manifestación particular del hombre, que se pueda reconocer como forma o actividad específica; es un modo de ser fundamental en el cual todas las manifestaciones del hombre pueden estar comprometidas.

Estas características de la fe guían la investigación de manera tal, que hay que buscarla dentro de las notas de la existencia como tal. El primer carácter que se manifiesta es el de su conexión con la duda. La fe es la paz de una

seguridad, pero no por ello puede escapar a la tentación y a la lucha de la duda. Tampoco la fe es una seguridad que no se pueda perder. Si la fe fuera una determinación infalible; si una vez adquirida no se pudiese perder, habría que eliminarla definitivamente de la existencia, porque sería la negación de la libertad y de la responsabilidad de la existencia. La fe y la duda están conectadas de una manera radical, ya que la fe siempre incluye la posibilidad de la duda; así como también la posibilidad de la duda es, en cierto sentido, la posibilidad de la fe. La primera condición de la fe es la aceptación de estas dos posibilidades: I) la de perderse en la incertidumbre y la duda; II) la de salir de la incertidumbre y vencer la duda. Evidentemente, esta doble posibilidad es una sólo y simple posibilidad, ya que la duda, como posibilidad, es también la posibilidad de negarla; y la fe, como posibilidad, es también la posibilidad de perderse. El reconocimiento de la primera posibilidad equivale al reconocimiento de la naturaleza pecaminosa del hombre. La posibilidad de la duda es la misma posibilidad del pecado, reconocida como tal. La incertidumbre, el desgarro, la dispersión, hacen al hombre incapacitado para lograr su unidad interior y poder relacionar con el prójimo y con el mundo: esta negación, que implica la indeterminación y la dispersión, esta aniquilación del yo, de los otros y del mundo, constituyen el pecado. Sin embargo, en la dispersión el hombre ya no duda; y la duda, en realidad - como forma radical de la existencia - trasciende al pecado y a la dispersión en busca de la unidad y del ser. La duda es un radical sondeo de la naturaleza humana al reconocer en

sí la posibilidad del pecado; y esta aceptación es decisiva porque puede abrir a la posibilidad de la fe.

La fe, como empeño existencial y para la filosofía, es el acto de la decisión humana; para la religión, en cambio es el acto de la gracia divina. La decisión instruye el empeño y la libertad fundamental del hombre: aquella libertad por la cual el hombre es lo que quiere ser.

Si la fe es la base de la decisión, la fe es la base de las estructuras positivas del ser del hombre. Hemos visto en los capítulos referentes a la libertad y a la posibilidad, la importancia que Abbagnano le da a la decisión. Si el hombre está constituido por un conjunto de posibilidades entre las cuales tiene que escoger la suya para hacer su ser, es por medio de esta operación - de la decisión - como se logra ser uno mismo en oposición al estado originalmente disperso y anclado en que se encuentra el hombre antes del acto de decidir.

Moviéndose por medio de la fe, más allá de sí mismo, el hombre se mueve hacia el último fundamento de su ser. La posibilidad de la fe es la posibilidad de encontrarse y reconocer el fundamento del ser. El hombre en cuanto ser finito pone su finitud como fundamento de su existencia por medio de la fe y este ponerse como finito-reconocimiento y responsabilidad de la estructura, es la trascendencia.

Si la fe distingue al hombre de todo aquello caótico y disperso que tiene, no lo distingue de su naturaleza finita. La "fidelidad" es la determinación fundamental de la fe por la cual el hombre se relaciona positivamente con su ser, con los otros (la comunidad) y con el tiempo como unidad de in-

tención y postura. "La fe, como fidelidad, es siempre fidelidad a la individualidad de la persona" (Filosofía, Religión, Ciencia; pp86). Esta finalidad a la persona (singularidad, - individualidad) determina la fidelidad a la comunidad". Sólo en la comunidad el hombre es libre, sólo en la comunidad el hombre es persona, unidad interior y actividad positiva y — "destinada". (Obr. cit. pág. 89).

La fe tiene dos vías principales: la filosofía y la religión. Filosofía y Religión se presentan al hombre como -- dos alternativas entre las que tiene que escoger; pero aquella que escoja no excluye necesariamente a la otra.

1.- El arte.

Los problemas que constituyen el dominio de las investigaciones estéticas son muchos y diferentes y nada garantiza a priori que todos puedan ser resueltos en virtud de un principio único y simple. Como todos sabemos, la estética sistemática comienza estableciendo una definición del arte y se basa en esta definición para decidir preliminarmente sobre lo que es arte y sobre lo que no es arte, suponiendo así un cierto número de problemas y encarando, en cambio, aquéllos que se prestan a ser tratados en conformidad con la definición propuesta. En su esquema general este procedimiento es legítimo, puesto que la primera condición de toda investigación es delimitarse con la suficiente precisión el campo de la investigación misma; y esta delimitación sólo puede hacerse en virtud de un principio o de varios principios relacionados entre ellos. Pero, además, la estética sistemática admite otra cosa, mucho menos legítima y ciertamente, aunque nunca explícitamente discutida. Al servirse de una definición del arte "para limitar el campo de las investigaciones estéticas, se está presuponiendo, sin más, que este campo es una totalidad perfectamente orgánica y nulificada; y, por lo tanto, que el arte (que es el objeto) es una realidad, o si se prefiere, - un fenómeno o una actividad, única y simple, constituida por una naturaleza sustancial, inmutable y necesaria; de tal ma-

nera que, justamente, pueda apresurarse y expresarse en un "definición". Ahora, este supuesto no es evidente y su no evidencia no resulta solamente del hecho de que cada intento de demostración sea una declaración de principios que, por último, desemboca en una simple determinación semántica del término "arte"; sino que resulta de la situación a la que dan lugar las estéticas sistemáticas, situación de la que se excluyen, más o menos adecuadamente, un cierto número de problemas para aparecer, cuando menos en parte, complementaria. Una situación semejante implica, en alguna de sus fases históricas, una escisión interior mediante la cual el arte se vuelve para aquellos que es para los teóricos del arte y para los mismo artistas. Piénsese, por ejemplo, en lo que el público busca hoy en las artes figurativas y en lo que los artistas pretenden darle. Piénsese, además, que para la mayor parte de las personas que están en grado de gozarlo el arte es hoy día una "diversión" en el exacto sentido de arte término; que así era preponderadamente en el renacimiento, y que la misma "catarsis" de la que tanto hablaban los antiguos no es más que una forma (si se quiere la más alta) de "diversión". Y, sin embargo, la mayor parte de los artistas, de los críticos y de los teóricos del arte, se rebelarían hoy a la definición del arte como diversión; y tendrían razón, puesto que indicarían que el arte es sólo diversión. En suma, estas observaciones tienden a sugerir que, aun permaneciendo firme la exigencia de delimitar adecuadamente el campo de las investigaciones estéticas, y de encontrar, por lo tanto, los principios que sirven para ese fin, una definición del "arte", cualquiera que ella sea, no se presta a ese

fin mismo. Y no se presenta en cuanto define al arte de una manera o de otra, sino en cuanto justamente pretende "definir la"; es decir, de proponerla como una realidad sustancial -- simple (en lo que se incurre en cuanto se la llama actividad, o espiritualidad o experiencia) empobreciéndola en sus aspectos y mutilando el campo de sus problemas.

De lo anterior puede concluirse que el problema de la delimitación permanece abierto y que su solución, es decir, el volver a encontrar principios que sirvan para delimitar la esfera misma, no puede obtener mediante una definición del arte, sino sólo a través de una serie, tal vez larga y difícil, de investigaciones diferentes. Filosofía de lo Posible; Cap. "Arte y Naturaleza").

Abbagnano entiende que la inteligencia del arte requiere, como tarea previa, una vuelta a la naturaleza; entendiendo por vuelta a la naturaleza, un movimiento constitutivo del arte, que se puede presumir algunas veces más que otras, pero que, evidentemente, está siempre conectado con la esencia misma del arte. La consideración de este movimiento puede abrir la inteligencia de ciertas notas esenciales del arte. (1).

(1).- En el capítulo "Arte y Naturaleza" de la obra antes citada, dice Abbagnano: "resulta evidente que la pretensión de que el arte no tenga nada que ver con la naturaleza, porque no tiene la obligación de imitar o de reproducir fotográficamente sus formas, se funda sobre un simple equívoco; y este equívoco está encerrado en el concepto grosero que se tiene de la "naturaleza". Por naturaleza, en este caso, se entiende las sillas, las mesas, los frutos, los perágueros, los cielos, los

Este retorno a la naturaleza supone un volver al ser mismo a la naturaleza primitiva; y se realiza por medio de la sensibilidad. La sensibilidad es la naturaleza primitiva del sujeto que vuelve a su originalidad. Este retorno a la naturaleza implica la constitución del sujeto como un ente sensible; y, a su vez, este ponerse como ser sensible, dete

árboles y las personas; es decir, todas las cosas y los animales que tienen un nombre en el diccionario corriente. Debería decirse, entonces, que la física no se ocupa de la "naturaleza", ya que sus "objetos", campos de fuerza, electrones, protones, etc., no tienen nada que ver con las cosas y lo que es más grave, no se comportan, ni aun en sus leyes, como las cosas mismas. Esto aclara en seguida el defecto de este concepto de naturaleza: si la naturaleza estuviese constituida por las cosas para las cuales existe una palabra en el diccionario corriente, la ciencia debería decir, exactamente como el arte, que no tiene nada que ver con la naturaleza. En realidad nada justifica y, por lo contrario, todo tiende a excluir esta arbitraria limitación del concepto de naturaleza. Si se quiere eliminar en la medida de lo posible, el dogmatismo en la determinación de este concepto, y si no se quiere recurrir a una metafísica, se dirá, simplemente, que puede llamarse naturaleza todo campo de investigación y todo dominio de la realidad que sea accesible a los medios de observación de que el hombre dispone. En este caso podrá llamarse objeto natural a todo objeto que sea significativo (significante) a la observación. Se entiende que la observación científica, de la misma manera que la observación estética, tiene caracteres diferentes de la observación común. Pero al igual que la diversidad entre observación científica y observación común no impide decir que ambas se ocupan de "objetos naturales", tampoco la diversidad entre estas dos formas de observación y la obser-

mina el estado de "ser en el mundo". Este acto de "naturalidad primitiva del hombre", dado por la sensibilidad y en la sensibilidad, determina la posibilidad de constiruirse como parte de una totalidad, a saber, el mundo.

Por medio de este movimiento se determina la "sensibilidad pura" en la cual el hombre considera, como término final, a la sensibilidad misma y no a las cosas dadas por medio de esa sensibilidad. El hombre sensible consigue y realiza, de esta manera, el objeto artístico; en la cual se trasciende la cosa como productora de un acto sensible, para considerar la sensibilidad producida en dicho acto.

El arte ofrece al hombre la posibilidad de referirse a la "naturaleza" en una forma originaria. El existir como naturaleza significa para el hombre la posibilidad de una postura: 1) abandonarse a la naturaleza; 2) retornar a la naturaleza normativamente. La segunda posibilidad constituye propiamente el acto creativo del arte. El arte como producción, trabajo y técnica significa el escoger la posibilidad normativa. (Introducción al Existencialismo; Cap. VII; "Existencia y Arte"; pág. 194/203).

Por otra parte, la comprensión coexistencial y la solidaridad humana, son la última etapa de la obra de arte. El artista parte de una situación singular, individual y exclusivamente suya, y es por medio de esta especial individualidad artística como obtiene la relación con los otros, pues el arte trasciende los límites de lo individual. Para la in-

vación estética impedirá decir que las tres se ocupan de "objetos naturales".

telección de la obra de arte se dan conjuntamente la revelación de la naturaleza y la autobiografía del autor" (Introducción al Existencialismo; pág. 204).

En resumidas cuentas, podemos decir que por medio del arte se realizan y se muestran los aspectos radicales de la naturaleza humana y el movimiento artístico - vuelta a la naturaleza (1), decisión, creación y trascendencia - hace vivir las condiciones trascendentales y originarias de la existencia.

(1).- La vuelta a la naturaleza ha significado, en ciertas épocas, "la liberación del arte que imita al arte, la liberación del signo que imita al signo, la rebelión contra las formas que se van volviendo tradicionales debido a la uniformidad de técnicas y de estilos". (Filosofía de lo Posible; Cap. Arte y Naturaleza).

2.- La ciencia.

Entre la Ciencia y la Filosofía se ha planteado una situación paradójica. Por un lado la Filosofía trata de elucidar una comprensión adecuada de la Ciencia porque ésta se abre a la exterioridad del mundo; y con este argumento le ha negado valor y dignidad espiritual, mientras cada día se ha retirado más a la interioridad de la conciencia y la espiritualidad de los valores.

Por otra parte, parecería que la ciencia, convirtiéndose en "ciencia pura", se aparta del hombre y quiere prescindir de todo elemento antropomórfico.

En realidad, un análisis del hombre que solamente considere sus aspectos de interioridad y espiritualidad, está dejando a un lado ciertos elementos no menos importantes -- que éstos. Por lo tanto, hay que poner en claro por qué el hombre es capaz de esa apertura y exterioridad de la ciencia y cuáles son las condiciones de posibilidad de esta postura humana. La estructura que hace al hombre referirse al mundo no es menos importante que la que le hace referirse a su propio ser y al ser de los otros. Es evidente que la tarea de investigar estas cuestiones corresponde más bien a la filosofía que a la ciencia; pero también es evidente que para efectuar este tipo de investigación hace falta una colaboración entre ciencia y filosofía, que tenga por fin el aclarar el origen de estas estructuras. Esta colaboración, al mismo tiempo que persigue y realiza una autocomprensión de la estructura humana, buscando en tal estructura la uni-

dad de tales actitudes aparentemente opuestas, realiza también una aclaración de la naturaleza propia de la filosofía y de la ciencia.

Debemos plantear este problema entre los términos de gnoseología y epistemología. Caben dos posiciones fundamentales para resolver este problema entre filosofía y ciencia: primero; la ciencia al servicio de la filosofía; segundo, la filosofía al servicio de la ciencia. La ciencia se presenta como el grado máximo y eminente del "conocimiento" y está constituida por el "conocimiento verdadero". Por otra parte, la condición de la verdad debe ser recabada dentro de las consideraciones científicas. A este tipo de investigación y de saber se le puede llamar gnoseología. Esta es la primera forma de colaboración entre ciencia y filosofía. La segunda forma sería la de la indagación epistemológica que sigue un camino inverso al de la investigación gnosiológica. Mientras aquélla se mueve de la ciencia a la filosofía, ésta se mueve de la filosofía a la ciencia.

No se trata de que la investigación epistemológica sea un sustituto de la investigación científica, sino que la epistemología es una aclaración en torno a su naturaleza y a sus modalidades fundamentales. La investigación científica no encuentra en sí los métodos y los elementos suficientes para proceder y, por ello, requiere de directivas fundamentales para establecer caracteres axiológicos y teleológicos; en este punto debe estar gobernada por la investigación epistemológica.

Quizá el primer problema que se presenta en este camino es el del carácter general de la ciencia: ¿debe cons-

tituirse la ciencia como investigación pura, independiente de toda aplicación o del logro de resultados utilitarios? No hay duda que la ciencia debe asegurar al hombre el dominio de la naturaleza y debe darle los instrumentos indispensables para su realización en el mundo. Es propio de la condición humana esta especial referencia al mundo definida como "necesidad". Al hombre le vá (1) su ser en el mundo porque no se basta a sí mismo y necesita de las cosas del mundo para hacer de ellas instrumento y medios, no sólo para vivir sino para su total realización existencial (realización espiritual, moral e intelectual). La ciencia es el modo más eminente, preciso y eficiente de procurarse el hombre los "instrumentos" indispensables.

Claro está que todo ésto no significa que la ciencia sea un modo de referirse al mundo con el único objeto de lograr pequeños e inmediatos resultados de efectividad práctica. No se puede reducir la ciencia a exclusivos resultados prácticos de utilización ya que ésto negaría la posibilidad de una investigación pura. Por lo contrario, el camino teórico consigue aquellos resultados prácticos que a veces no están propuestos en la ciencia; y más aún, "el absoluto del interés de la investigación científica, es propiamente el signo más radical de su absoluto interés humano". (Filosofía, Religión, Ciencia, pág. 141).

(1).- Sobre este tema hemos hablado en la nota # 1 del párrafo "La Sustancia" al referirnos a las relaciones entre el "comprender" y el "encontrarse"; y citamos la frase de Heidegger que dice: "el ser ahí es un ente al que, en cuanto ser en el mundo, le vá el mismo."

Como todo conocimiento, la ciencia deriva su validez - del objeto; pero el objeto de la ciencia tiene como carácter fundamental y predominante "la ordenabilidad". El paso de la conciencia natural, que excluye toda garantía de validez a la conciencia científica, introduce - y está determinado por esta introducción - el elemento de ordenación sistemática. Donde no es posible una tabla de ordenación rigurosa, la ciencia se limita a describir siguiendo procedimientos de la conciencia común.

De este orden, la posibilidad de medida es una determinación fundamental: la capacidad de reducir todo orden controlable a una expresión numérica. A través de la medida, - la realidad física conquista para sí su típica objetividad.

El fin auténtico de toda investigación científica, es la reducción del mundo a determinaciones espacio-temporales. El orden sistemático, que es objeto de la ciencia física, - implica la espacialidad de las cosas del mundo. Orden y espacialidad son dos aspectos de una única determinación originaria. La condición de tal referencia es la corporeidad; referencia de exterioridad entre partes que resultan unas a otras como externas. La exterioridad significa impenetrabilidad; y la impenetrabilidad es "la definición misma de la corporeidad". La condición de posibilidad del cuerpo del hombre es la impenetrabilidad del cuerpo de los otros y de los espacios del mundo. La constitución del mundo, como una totalidad de partes ordenables, implica la espacialidad de dichas partes. De este modo, la espacialidad no es otra cosa que la condición de posibilidad objetiva del orden y de la medida.

De toda esta objetividad de la ciencia, el tiempo es el otro aspecto fundamental. El tiempo de la ciencia, en general, es el tiempo propio del mundo físico y aparece con determinaciones propias de las cosas del mundo, y por ende, está transido de determinaciones espaciales. No en el sentido de que sea concebido según una imagen espacial, sino que requiere una condición de ordenabilidad necesaria que expresa la naturaleza espacial. Claro está que el tiempo es parte integrante de la constitución espacial del mundo, ya que no es otra cosa que "el orden, mesurable espacialmente, de las determinaciones espaciales" (Filosofía, Religión, Ciencia; pág. 136).

Parecería que un mundo reducido a un puro sistema de determinaciones espacio-temporales, sería lo más extraño a las exigencias y a las necesidades del hombre. Sin embargo, las condiciones de posibilidad de estas actitudes humanas están originariamente en actitudes existenciales; por ejemplo, lo expresado anteriormente en referencia al cuerpo humano. Por otra parte, el hombre no debe pensar que el mundo es parte de él, sino más bien debe sentir que él es parte del mundo. El sentirse radicado en el mundo, como parte del mundo, determina un movimiento del hombre hacia el significado objetivo del mundo: la investigación.

Este sentirse en el mundo, que en el plano existencial lleva originariamente a la utilización, nos da la posibilidad de reducirlo a instrumentalidad: servirse de él, usarlo. Claro está, repetimos, que esto no quiere decir que se trate de una pura utilización inmediata, ya que toda objetivación, por más lejana que esté su utilización, refuer-

za el poder del hombre en su proyecto de utilización del mundo natural. El equívoco, en este sentido, se plantea por una transferencia de un predicado que corresponde al objeto y que se lo aplican a la ciencia: el ser de un objeto es su utilidad; pero la ciencia es un acercamiento puro (y puede ser desinteresado) a aquella realidad del ser del objeto.

Tenemos, entonces, que la ciencia está constituida fundamentalmente al través de una postura del hombre por la cual éste se siente parte de una totalidad que no comprende. Solamente reconociéndose como parte de esta totalidad, es posible conocerla.

Por otra parte, este sentirse dentro del mundo está de terminado por la necesidad del uso de la totalidad, del vivir o convivir en el mundo y con los otros. Un ser autosuficiente no tendría necesidad de sentirse parte de una totalidad ni sería parte de ella. El hombre es en el mundo y el mundo es el conjunto de referencias (útiles, instrumentos, relaciones) entre el hombre y los objetos con los cuales él tiene algo que ver y de los que tiene que ocuparse o preocuparse.

El primer desarrollo que tratamos de hacer de la ciencia, desde el punto de vista epistemológico, nace de la rivalidad entre ciencia y filosofía ya mencionada. Le hemos atribuído a la ciencia el entero dominio del conocimiento válido; y este presupuesto implica que no se le puede hacer a la filosofía las mismas exigencias que a la ciencia. La filosofía no participa de un tipo de objetividad como el de la ciencia. Esta procede definiendo de modo preciso sus ob-

jetos, sus métodos y sus contenidos y tales definiciones se determinan de acuerdo con la universalidad de los científicos. Este acuerdo no se verifica entre los filósofos, los cuales, aún sirviéndose de los mismos términos, dan a éstos un significado diverso, y cada uno busca su método y los objetos de su filosofía.

Por otra parte, los descubrimientos y adelantos de la ciencia se complementan, mientras que las conquistas de la filosofía no se suman, sino que se excluyen. Para aclarar esta diversidad, es útil esta observación: para el científico una doctrina es una hipótesis de trabajo, que cuando a él o a otro científico cualquiera le parece insostenible, puede ser abandonada sin que por ello haya un cambio en las directivas o los métodos de trabajo, y, sobre todo, sin que haya una modificación fundamental en su actitud frente a la ciencia. El filósofo no puede abandonar su doctrina sin una crisis profunda de su personalidad y sin que su interés frente a la filosofía resulte modificado. Este hecho puede tener un sólo significado: una doctrina filosófica no es una simple hipótesis de trabajo, sino que es parte integrante y constitutiva de la personalidad del filósofo. Decir que una doctrina filosófica no es simplemente una doctrina, ésto es, un sistema de conocimiento o un punto de vista cognositivo, quiere decir que una filosofía es mucho más que una doctrina, es una postura total de una personalidad que en la búsqueda y en la investigación tiende a lograr su propio ser.

La verdad de la filosofía no es la verdad de la ciencia, así como la universalidad de la filosofía no es la universalidad de la ciencia recíprocamente. La verdad de la ciencia

está determinada por la realidad del objeto; la verdad de la filosofía está determinada por la autenticidad del empeño. La universalidad de la ciencia consiste en la concordancia de sus métodos y en la correspondencia de sus resultados; mientras que la universalidad de la filosofía consiste en la capacidad de ayudar a los otros hombres a comprenderse en sus verdaderas referencias consigo mismo, con los otros y con el mundo. El científico, en su investigación de la objetividad de la naturaleza, se pone como una subjetividad universal que se vale de métodos y procedimientos comunes a todos. En la investigación filosófica el hombre se pone como individualidad singular que debe encontrar en sí la vía para consolidarse y entenderse en la totalidad de sus concretas relaciones. (1).

(1). Abbagnano usa la palabra "ricerca" para significar la indagación científica (investigación) y la indagación existencial (la búsqueda del ser).

3.- La técnica.

Las relaciones entre el hombre y la técnica son el tema preferido por los "profetas contemporáneos", los autores de los más célebres diagnósticos sobre la "crisis" contemporánea, ponen a la máquina como el peor enemigo del hombre y como la causa de la decadencia y de la muerte desde la civilización occidental. El mundo mecánico aparece como el mundo sin ánima en el cual la cantidad ha dominado y aniquilado totalmente a la cualidad y donde los valores del espíritu han sido reemplazados por el culto a los valores instrumentales y utilitarios. (Filosofía, Religión, Ciencia; Cap.VII; pág. 189).

El progreso técnico le ha dado al hombre una comodidad y una facilidad que lo ha distraído de la vida espiritual y de la educación y el conocimiento de sí mismo. Las disciplinas técnicas han hecho perder al hombre el carácter personal del trabajo y, en parte, han negado la individualidad. Por otra parte, la técnica aparece como obra de la inteligencia que pretende organizar y determinar abstractamente todos los comportamientos, no sólo en el trabajo, sino también en todos los aspectos de la vida humana. La técnica orienta al hombre por un aspecto cuantitativo y trata de encauzar todas sus energías por el lado de la exterioridad en el que ella se mueve.

Por otra parte, la técnica es una necesidad del hombre que consiste en llevar a un plano especializado una actitud que en el hombre es natural; a saber, la necesidad de utili-

zar las cosas del mundo porque es un ser en el mundo.

Estos dos aspectos nos muestran la paradoja de la técnica. Si por un lado la técnica aparece como un riesgo aniquilante de la naturaleza humana, por otra parte, aparece como una necesidad fundada en la estructura originaria del ser del hombre.

La producción mecánica es un momento de un proceso de la historia del hombre. Este proceso originariamente ha comenzado con la necesidad de defensa, ofensa y dominio; o sea que es un proceso comenzado por el mismo estar en el mundo. En realidad, la técnica en el sentido en que la entendemos contemporáneamente, muestra una diferencia de grado y no de cualidad, al través de la historia del hombre. Por otra parte, la técnica multiplica al individuo las posibilidades de referencia del hombre con el mundo, y multiplica y refuerza la referencia del hombre con la totalidad natural de la cual forma parte. Garantiza una posibilidad de referencia con el mundo que nos hace ver la utopía del pretendido retorno a las formas simples y primitivas. En realidad, estas formas simples y primitivas no son más que formas imperfectas de la técnica.

Abagnano piensa que todos los males no derivan propiamente de la técnica, sino de una insuficiente y tímida aceptación de ella y que, por lo tanto, el único remedio contra el riesgo de la técnica, es el de una aceptación completa y radical de ella.

En tal caso la corrección de la técnica no podrá venir sino de la técnica misma. Su antihumanidad (deshumanización) deriva solamente del hecho de no ser lo suficientemente "técnica".

nica", de no estarse realizando como tal.

La técnica no es solamente la "máquina", la máquina simple en la cual se pierden las funciones del hombre; es la creación y el uso, siempre más complejo, de instrumentos. La técnica incluye como primera y fundamental condición, la comprensión de la técnica misma; y la comprensión de la técnica es la comprensión del hombre en una de sus posturas fundamentales. Sin esta comprensión la técnica aparece como una "necesidad" a la cual el hombre está esclavizado. En virtud de esta comprensión y de la aceptación radical de la técnica, ésta tiende a realizarse humanitariamente y se presenta como una forma expresa de la naturaleza humana.

Sin embargo, la comprensión y la aceptación de la técnica ponen un cierto número de condiciones. La primera es el abandono de la pretensión de realizarse como espiritualidad pura, prescindiendo de toda referencia al mundo y rehuyendo a la exterioridad del mundo. La verdadera espiritualidad consiste en realizarse en el mundo, y el reconocer al mundo como término de una referencia que es esencial a la espiritualidad misma.

Con este reconocimiento de la referencia al mundo como parte esencial y constitutiva de sí, queda garantizada la humanización de la técnica. Por otra parte, la técnica es una forma de la solidaridad y de la coexistencia. El hombre, por medio de la técnica, se limita especializándose y empeñándose en un trabajo determinado. Este empeño supone la libertad de elección. La técnica exige no solamente que uno cumpla con su trabajo, sino que exige el empeño colectivo.

La oposición hombre-técnica tienen el mismo fundamento de la oposición hombre-mundo que, al fin de cuentas, con todo lo que llevamos dicho, es un contrasentido.

La técnica no es sino una manera de ser en el mundo que puede ser elegida libremente por el hombre y, por lo tanto depende de él: es la elección de esta o aquella manera de considerar, de llevar a cabo o de practicar la técnica misma, lo que puede determinar un aprovechamiento cabal de las posibilidades facticas de la naturaleza, permitiendo un dominio sobre el mundo o llevando de hombre, en el caso contrario, el sea una víctima de su propio invento.

Pero, - insistimos - esto último no debe considerarse como el único camino al que está abocado el hombre técnico, sino como la posibilidad negativa inherente a toda actitud o proceder humano.

No es la técnica, la única actividad humana capaz de crear una situación paradójica que ponga en riesgo los valores del hombre. De hecho algunas actividades, que se pueden considerar como más humanas" - porque lo son temáticamente, exclusivamente y porque afectan de modo más radical a la naturaleza humana o la muestran más peculiarmente-, han puesto al hombre en situaciones no menos paradójicas y críticas. En la Historia de la Filosofía como en la Historia de las Artes podemos encontrar más de un ejemplo de verdaderas aniquilaciones del hombre en cuanto tal. En general, una situación de tal naturaleza, es una posibilidad de todas y cada una de las formas de actuar el hombre, y no un mal inherente necesario y exclusivo de la técnica.

Además, el comportamiento técnico explota una canti

dad de posibilidades de relación y utilización del mundo cada vez mayores. En este sentido la técnica abre nuevos campos de posibilidades al hombre y le ensancha el horizonte de su libertad. Claro está que la técnica no deja por ello de ofrecer peligros cada vez mayores según sus adelantos, pero es natural que mientras más posibilidades de beneficios y -- provechos se abran al hombre, más posibilidades de peligros y riesgos acompañarán a las primeras.

Mientras más grande sea el campo de la libertad, -- mayores serán los riesgos a correr. A medida que avanza el conocimiento del mundo y se abren las posibilidades técnicas también aumenta la experiencia creadora de criterios y normas de procedimiento, que garantiza; en cierta medida - la -- elección apropiada.

De manera tal que si bien aumentan los riesgos, también aumentan las seguridades, los criterios de garantía y de éxito.

POSIBILIDAD Y LIBERTAD EN HEIDEGGER Y ABBAGNANO.-

El capítulo sobre la Libertad, de la obra de A. de Waelhens sobre Martín Heidegger (1) dice: "referida a la escala de nuestra condición, la libertad humana puede ser considerada, para Heidegger, como nula. No es un arma destinada a forjarnos un destino superior, como el libre albedrío de la tradición cristiana. Se reduce a un conocimiento inferior, sin alcance sobre la realidad última de la existencia. No es sino una elección entre la gestación de esta condición, tal como ella es, y la ilusión acerca de nuestro destino. -- Permanece siempre incapaz de hacer nada que pueda libraros de esta condición o prepararnos a un estado de dignidad superior".

El "ser ahí" es un ser relativamente a sus posibilidades, y su más peculiar posibilidad es la de conducirse relativamente a su ser, "curarse" de , hacer ontología. "El ser ahí es, en cada caso, a la manera de lo^{no} ante los ojos. Y por ser en cada caso el ser ahí esencialmente su posibilidad, puede este ente en su elegirse así mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, ó solo parecer que se gana" (Heidegger; El Ser y el Tiempo, pág. 50-51) i "En razón

(1) A. de Waelhens; la Filosofía de Martín Heidegger, - versión española, pág. 269. Cap. "La Libertad".

de la forma de ser constituida por el existenciario de la --
proyección, es el "ser ahí" constantemente "más" de lo que --
es efectivamente, si se quisiera y se pudiera llevar regis--
tro de la riqueza de su ser, tomándolo a él mismo por algo --
"ante los ojos". Pero nunca es más de lo que es fácticamen--
te, porque a su facticidad es esencialmente inherente el "po--
der ser". (Aunque tampoco es nunca menos por ser un "ser po--
sible", es decir, aquello que él, por ser un "poder ser", --
aún no es, lo es existencialmente. (Martín Heidegger, El
Ser y el Tiempo, pág. 168-69).

Las posibilidades que constituyen al "ser ahí", no
son todas equivalentes, ni tampoco hay unas que se puedan --
escoger entre otras; ya que todas están subordinadas a una --
única posibilidad, la posibilidad de la muerte. "La muerte
es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada --
caso el "ser ahí mismo". Con la muerte es inminente para el
ser ahí él mismo en su poder ser más peculiar. En esta posi--
bilidad le va al ser ahí su ser en el mundo absolutamente. --
Su muerte es la posibilidad de ya no poder ser ahí. Cuando
para el ser ahí es inminente él mismo como esta posibilidad
de él, es referido plenamente a su "poder ser" más peculiar,
Así, inminente para sí mismo, son rotas en él todas las refe--
rencias a otro "ser ahí". Esta posibilidad más peculiar e --
irreferente es al par la extrema. En cuanto "poder ser" no
puede el "ser ahí" rebasar la posibilidad de la muerte. La
muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad de --
"ser ahí". Así se desemboza la muerte como la posibilidad --
más peculiar, irreferente e irrebable. (Ob. Cit. Pág. 287--
38).

Esta posibilidad única, absoluta, irrebasable es en realidad una necesidad ya que excluye toda otra posibilidad. Ya veremos en qué sentido existen las posibilidades.- En cuanto posibilidades de encontrar valores y realizarlos en la existencia, lo mismo que encontrar una norma de acción para realizar una vida ordenada y con sentido, no existen concretamente posibilidades, porque todas quedan subordinadas a la imposibilidad, única posibilidad del hombre.

Heidegger cree en una cierta libertad en el dominio del mundo y en el orden del hacer la decisión. Llama libertad a la capacidad para constituirse a sí mismo como ipseidad. El ser ahí es libre porque es capaz de fundarse y constituirse como ipse.

La libertad domina principalmente el terreno del comprender de sí mismo: "el poder aceptar o evitar un conocimiento de sí mismo" (A. de Waelhens; Ob. cit. Pág. 270).

La libertad humana aparece entonces como una necesidad, o como una necesidad sobre la cual cabe la posibilidad de ser comprendida o nó, de ser aceptada y encarada o de ser extrañada.

Por otra parte, el hombre en cuanto reconoce y acepta su única posibilidad "se coloca ante la absoluta imposibilidad de la existencia" (Heidegger, Ob. cit. pág. 293). Frente a esta situación las posibilidades del hombre radican exclusivamente en la posición que adopte frente a la muerte. Sin embargo, la aceptación de la muerte implica una necesidad ya que es imposible escoger otra posibilidad de manera auténtica. Abrahamo piensa que la existencia, cuya única posibilidad es la imposibilidad, queda negada en el acto mis

mo de este reconocimiento.

En este punto radican las diferencias fundamentales del existencialismo de Abbagnano y el de Heidegger.

Lo que trata Abbagnano es de encontrar una guía y una orientación dentro de la inestabilidad de la existencia, poniendo como base la realidad de un conjunto de posibilidades entre las cuales se pueden escoger las que le ofrezcan al hombre una garantía de vida y de salvación. No se trata de negar la necesaria referencia a la finitud, sino de reconocer la finitud como tal, no negando por ello la posibilidad de los valores de la existencia, de la colectividad, de la historia y de la cultura.

La posibilidad del reconocimiento o negación de la muerte aparece como una necesidad. El desconocimiento de la finitud es una forma inauténtica e insensata, pero, justamente, a partir de este reconocimiento es que se abren las verdaderas posibilidades concretas del hombre. El reconocimiento de la muerte y la finitud son el fundamento y el punto de partida de cualquier otro tipo de posibilidades concretas.

El siguiente párrafo de Heidegger, creemos que muestra la cuestión de modo tajante y radical: "la muerte como posibilidad no da al "ser ahí" nada más que realizar, ni nada que como real pudiera ser lo mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de conducirnos relativamente a... todo existir. Es el correr al encuentro de esta posibilidad, ésta se hace cada vez mayor, es decir, se desmboza como una posibilidad que no conoce en general medida, más ni menos, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin me-

dida de la existencia". (Heidegger, Ob. cit. pag. 301). Con respecto a la muerte, Abbagnano piensa, al igual que - - - Heidegger, que cabe la posibilidad de reconocerla y asumirla como la auténtica de existir o de olvidarla como forma inauténtica. Pero este punto no es el que está en discusión. Como hemos dicho, es a partir de esta posibilidad que se abren otras posibilidades que determinan modos de conducirse y de ser que pueden estar garantizados por una elección apropiada y justa.

Es decir: el vivir conduciéndose relativamente a la muerte, no niega la posibilidad de conducirse relativamente a ciertos hechos y situaciones anteriores a la muerte de una manera positiva ya que estos hechos y situaciones anteriores a la muerte están llenos de posibilidades que se pueden valorar, que pueden ser buenas o malas, que pueden ser provechosas o perjudiciales, que pueden ser positivas o negativas,

Es decir, Abbagnano propone una libertad verdadera que es capaz de forjar un destino superior ya que todas las posibilidades no poseen el mismo valor. Claro está que se presenta el problema de saber cuál es el criterio de elección para escoger las posibilidades que realmente valgan. Hemos visto en el párrafo 4 y 5 del Cap. I, cómo el criterio que propone Abbagnano para el uso de la libertad y la elección de las posibilidades, es el de la posibilidad trascendental; o sea. la posibilidad de la posibilidad o la posibilidad que garantiza una nueva elección, la posibilidad que no cierre los caminos de la libertad, porque siempre es posible reafirmarla o negarla y porque mantiene incensantemente la inestabilidad propia de la existencia.

Pensamos que la diferencia de posibilidades establecidas entre Heidegger y Abbagnano es una sustancial. La resolución y la práctica de los modos de ser concretos de un hombre. La indeterminación constitutiva de la existencia — permanece al través de las decisiones, pero, se logra una — indeterminación de muy distinto rango. Para Heidegger en cambio "la resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo la posibilidad fáctica del caso. Al — "estado de resuelto" es inherente necesariamente la indeterminación que caracteriza todo "poder ser" fácticamente yecto del "ser ahí". Seguro de sí mismo sólo es el "estado resuelto" como resolución. Pero la indeterminación existencial — del "estado resuelto" que se determina en cada caso únicamente en la resolución no deja de tener su determinación existencial. (Poder "Ser Propio y "Estado de Resuelto"; — — Heidegger; pág. 343).

En términos ontológicos, para Abbagnano, la existencia puede "ser" al realizarse como tal, puede ser ésto o — aquello, aún manteniendo la relatividad constitutiva del ser hombre. Mientras para Heidegger, la existencia es un modo — absoluto de no ser "ser ahí"; "Más el "ser" original del — "ser ahí" "relativamente a "su poder ser" lo desemboza en el "ser relativamente a la muerte", es decir, relativamente a — la señalada posibilidad de "ser ahí" que caracterizamos. El "correr al encuentro" abre esa posibilidad. El "estado de — resuelto" únicamente en cuanto "corriendo al encuentro" resulta, por lo tanto, un original "ser relativamente al más peculiar poder ser" del "ser ahí". El "poder ser deudor" únicamente lo comprende el "estado resuelto" cuando éste cuando —

éste cuando todo se "realiza" como "ser" relativamente a -
la muerte'.

"Resuelto, como el "ser ahí" propiamente sobre sí en su existencia el ser el fundamento, afectado de "no ser", de "no ser". La muerte la concebimos existencialmente como la caracteriza la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, como el absoluto "no ser" del "ser ahí".

"No ser que domina total y originariamente el ser del "ser ahí" se le desemboza e éste mismo en el "ser relativamente a la muerte" propio. El "correr al encuentro" hace patente el "ser deudor" únicamente emergiendo del 'fundamento' del ser total del "ser ahí". La cura alberga en sí con igual originalidad la muerte y la deuda. El "estado resuelto" corriendo al encuentro" es lo único que comprende - el "poder ser deudor" propia y totalmente, es decir, originalmente. ("Poder ser Total, Temporalidad y Cura; - - - - Heidegger; pp. 352/53).

El hombre, para Abbagnano, está constituido esencialmente por la posibilidad de la búsqueda de su ""deber ser"; y el hombre incluye necesariamente el "deber ser" en su más originaria constitución. Sobre el valor están fundadas las posibilidades ontológicas del ser del hombre, en su forma auténtica y unitaria.

El hombre está constituido por las posibilidades de "ser" o de destacarse de la "nada", de realizarse y aparecer como algo sustancial, coherente y unitario.

La posibilidad única de la muerte Heideggeriana - que sería necesaria, o mejor, una "necesidad"-, tendría en cambio una sola salvación en cuanto a posibilidad: "La de no

rebasar la pura y simple, estricta y rigurosa posibilidad, - haciendo solapadamente necesaria, ya la muerte como finar - absoluto, sin inmortalidad del alma, ya también, esta inmor- talidad; y no simplemente la salvación o la condenación, co- mo racionalmente cierta" (Ver: J.Gaos; el más allá; Revista de Filosofía y Letras; No. 29; 1948, Págs. 40 y siguientes).

Con esto quedaría el finar como una verdadera posi- bilidad de finar, ya que "puede ser" que se prolongue inde- finidamente y "puede ser" que se termine en un momento dado, Pero esta posibilidad, es la posibilidad del "otro Mundo", del "Más Allá", en el sentido del "otro mundo" que ofrece - el cristianismo.

Quizá la posibilidad que ve Abbagnano como consti- tativa de los actos humanos, es congruente y operante en to- dos, menos en uno; a saber, en el caso de la Ciencia.

Decir que el desarrollo científico está basado en una posibilidad que se elige libremente, según el criterio de poder seguir desarrollando dicha Ciencia, equivale a de- cir que hay ciertas elecciones que una vez hechas impedi- rían y harían imposible la ciencia misma, o sea que, el de- sarrollo de la Ciencia está condicionado a una elección ne- cesaria que hace posible el desarrollo de la Ciencia misma. Esta condicionado todo el desarrollo de una ciencia al des- cubrimiento de una "necesidad". La posibilidad radica ex- clusivamente en una posibilidad de conocer la verdad o de - caer en el error, pero no en una verdadera posibilidad de - construcción científica.

Por otra parte, Abbagnano cree que la ciencia eli- ge sus principios según las posibilidades de utilización- -

quizá deberíamos decir según las "necesidades" humanas-, -- con lo que llegamos a la misma paradoja: la elección de un principio que permita la utilización de una Ciencia, hace pensar que la ciencia constituida en base a ese principio no corresponde a las "verdaderas" relaciones de sus objetos y que por ende "debe" haber un principio que se requiera necesariamente.

No obstante cabe otra duda: siendo las posibilidades humanas limitadas, ¿dónde comienzan? y si comienzan en algún punto determinable ¿cómo surgen? ¿de una necesidad anterior?. Esto no puede ser, es un contrasentido, ya que sólo es posible como posibilidad una posibilidad indefinida, sin embargo, no podemos decir que el hombre parta exclusivamente de situaciones indefinidas.

IV

EL HOMBRE COMO REALIZACION

La primera determinación positiva de la categoría de lo "posible" es que es una categoría "finita" y de lo "finito". No se trata de que lo posible sea finito por oposición a otra categoría cualquiera, sino que lo posible es finito y relativo a lo finito en su más íntima y radical constitución y estructura. Lo finito no es una categoría externa a la posible, ni un tropiezo de lo posible: lo posible "es" porque puede no ser, porque puede tornarse en la más absoluta imposibilidad.

Ahora bien, lo posible puede realizarse y de hecho se realizan las posibilidades, constituyendo así el "qué" de éste o aquel individuo, de éste o aquel hombre. Sin embargo el hablar de "realización" trae ciertas dudas. A primera vista esta categoría parece negar todas las anteriores y sobre todo la de la posibilidad y la libertad. Parece -- que la realización no significa otra cosa que la negación de la posibilidad --y por ende de la libertad--. En todo esto parece haber una contradicción que nos señala estas preguntas: ¿Qué sentido tiene la realización? ¿Es la negación de lo posible? ¿Es la actualización en el sentido aristotélico?.

La realización no es la destrucción y negación de lo posible en cuanto tal. Tampoco significa el paso de una

categoría a otra; ni siquiera en el sentido del levantamiento hegeliano. Menos aún, claro está significa la conversión de lo posible en necesario. Aquello que aparece como necesario en algún momento o que parece haberse vuelto necesario es porque ya lo era en la ajustada y rigurosa cadena de la necesidad. Lo necesario no puede producirse sino a partir de lo necesario ya que está dentro de un orden cerrado. Entonces, si algo era necesario, -ya que se volvió o apareció como necesario- es imposible que se "realice" en el sentido que hemos entendido la realización (1).

La realización es inherente y exclusiva de un ser cuya estructura es de lo posible, porque lo posible deja — abierta las perspectivas futuras que dan lugar al proceso de realización.

La realización de lo posible, hemos visto, cómo no es una transformación de lo posible en otra categoría cualquiera. La realización solo es comprensible dentro del ámbito de la categoría de lo posible. La realización no es más que la consolidación del hombre dentro de sus posibilidades.

(1).-

Por ejemplo, la realización de lo posible no es la transformación de lo posible en necesario. Si, realizándose, lo posible se torna en necesario no será una verdadera realización de lo posible, sino una necesidad que estaba escondida bajo la máscara de lo posible. Es decir, la posibilidad que una vez usada se convierte en necesaria era una falsa posibilidad o, mejor, una necesidad enmascarada. (Ver: La Mis Prospetiva Filosófica; Pág. 11 y sig.).

dades constitutivas o, mejor, la realización es la consolidación de lo posible en su posibilidad más original y más radical, en cuanto ella es la garantía de la posibilidad futura o próxima.

Hemos llamado "posibilidad trascendental" a la posibilidad de la posibilidad, a la posibilidad que se funda en la posibilidad misma y que garantiza el abierto horizonte de las nuevas posibilidades futuras, así como de la coherencia del destino individual del hombre. La realización consiste en una especial referencia y asunción de la posibilidad trascendental.

La actualidad se contrapone a la potencialidad, -- mientras que la realización corresponde a la posibilidad. -- La categoría de la actualidad es de un orden totalmente distinto a la de la realización. Hemos visto en el análisis -- que hicimos de la categoría de lo posible (Capítulo I; Núm. 6) cómo la actualidad en el fondo está transida de necesidad. Además, las categorías potencia-acto son categorías -- de un orden necesario, mientras que las categorías posibilidad realización pertenecen al orden de la libertad.

Ahora bien, el hombre es un ser constitutivamente normativo. El uso de las posibilidades y el consistir en -- posibilidades elimina el primado del hecho y disuelve la -- facticidad en la normatividad. El orden fáctico es un orden necesario, mientras que el orden normativo está fundado sobre la libertad.

La Filosofía quiere garantizar al hombre la posibilidad de valoración, de una postura responsable y comprometida; en suma de la libertad. La Filosofía no tendría ma

yor sentido si no pudiera ser una manera de conseguir la posibilidad de valorar y la posibilidad de lograr un criterio que pueda determinar una conducta y un proceder concreto.

"La condición que establece o niega la posibilidad de filosofar no es esta o aquella interpretación del hombre y del mundo, sino el uso efectivo de ciertas categorías particulares". (Filosofía de lo posible; Capítulo VII; Filosofía y comportamiento; ss 5).

El hombre debe realizarse, debe adoptar esta o aquella actitud concreta, definida y coherente. El será lo que decida ser, aunque no por ello dejará de ser existiendo en posibilidad. Y justamente son las posibilidades las que hay que salvar y la salvación está determinada por la realización que no solamente conserva las posibilidades sino que enriquece y aumenta el horizonte de ellas. En el caso contrario, el hombre puede dejar de ser una estructura constituida por posibilidades para caer en el orden de la necesidad. En este caso habrá perdido su libertad, habrá dejado de ser lo que ónticamente lo caracteriza y señalará como un ser llamado la existencia.

La normatividad tampoco pertenece al orden de la necesidad. "La necesidad es intrasferible, la normatividad es transferible. La necesidad no contiene la indicación de ningún valor: la porque es. La normatividad implica siempre la referencia a un valor: Debe ser viva en tal valor". (L'appello alla ragione e la tecnica della Ragione; # 9).

La normatividad es una manera de ser exclusivamente humana que no tiene relación alguna con la manera de ser el mundo natural.

Esta manera de ser señala y caracteriza al hombre. La normatividad es el fundamento de la realización del ser del hombre en cuanto a existencia. Le abre las más radicales posibilidades de ser y lo caracteriza como un ser libre; ya que la normatividad es el sostén y garantía de la propia libertad en cuanto condiciona las posibilidades parciales - a la posibilidad trascendental.

Sin la normatividad, no sólo es imposible toda realización, sino que el hombre cae en el caos donde se pierden todas las realizaciones posibles, las posibilidades mismas y por ende la libertad.

La posibilidad, la normatividad, y la realización son términos tan estrechamente unidos y hay entre ellos --- una relación de tal naturaleza, porque en el fondo son momentos de la libertad misma ó sea, son los componentes de la libertad, y no de la libertad pasajera e inútil que puede destruirse aniquilando la autenticidad de la existencia, sino la LIBERTAD constitutiva y sustancial que es esencial a la existencia misma y que hace del hombre "un ser" señalado como un ser libre.

En suma podemos decir que el hombre "puede realizarse" y "debe realizarse" ya que la realización es la garantía ontológica de su "poder ser" y "su poder ser" tiene como la más radical posibilidad, la de realizarse.

Esta posición es la que adopta el existencialismo positivo de N. Abbagnano que hemos tratado de exponer. En ella, se quiere dar al hombre o se quiere ver cómo el hombre tiene posibilidades de una garantía y una seguridad de

que la infatigable búsqueda e investigación, de que la fé, - la esperanza y el entusiasmo en sí mismo, en la humanidad, - en la lucha y en las conquistas; no constituyen una pasión inútil ni menos, un riesgo que es absurdo asumir, porque la suerte está echada, y es contraria.

No por ello Abbagnano habla en nombre de Lo Absoluto, ni quiere esconder o suavizar la radical estabilidad y el constante riesgo de la vida. Sólomente pretende decir-- nos que al través de los peligros comunes, hay que estar -- alerta, justamente porque hay manera de trascender los obstáculos y construir sobre ellos el ser del hombre como una estructura siempre capaz de constituirse como su propio problema y capaz de renacer siempre como problema al través de todas las soluciones posibles.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.

CONSTITUCION DE LA REPUBLICA DE CHILE
DECRETO N. 21.910 DE 1978
LEY N. 17.334 DE 1973
LEY N. 17.335 DE 1973
LEY N. 17.336 DE 1973
LEY N. 17.337 DE 1973
LEY N. 17.338 DE 1973
LEY N. 17.339 DE 1973
LEY N. 17.340 DE 1973
LEY N. 17.341 DE 1973
LEY N. 17.342 DE 1973
LEY N. 17.343 DE 1973
LEY N. 17.344 DE 1973
LEY N. 17.345 DE 1973
LEY N. 17.346 DE 1973
LEY N. 17.347 DE 1973
LEY N. 17.348 DE 1973
LEY N. 17.349 DE 1973
LEY N. 17.350 DE 1973
LEY N. 17.351 DE 1973
LEY N. 17.352 DE 1973
LEY N. 17.353 DE 1973
LEY N. 17.354 DE 1973
LEY N. 17.355 DE 1973
LEY N. 17.356 DE 1973
LEY N. 17.357 DE 1973
LEY N. 17.358 DE 1973
LEY N. 17.359 DE 1973
LEY N. 17.360 DE 1973
LEY N. 17.361 DE 1973
LEY N. 17.362 DE 1973
LEY N. 17.363 DE 1973
LEY N. 17.364 DE 1973
LEY N. 17.365 DE 1973
LEY N. 17.366 DE 1973
LEY N. 17.367 DE 1973
LEY N. 17.368 DE 1973
LEY N. 17.369 DE 1973
LEY N. 17.370 DE 1973
LEY N. 17.371 DE 1973
LEY N. 17.372 DE 1973
LEY N. 17.373 DE 1973
LEY N. 17.374 DE 1973
LEY N. 17.375 DE 1973
LEY N. 17.376 DE 1973
LEY N. 17.377 DE 1973
LEY N. 17.378 DE 1973
LEY N. 17.379 DE 1973
LEY N. 17.380 DE 1973
LEY N. 17.381 DE 1973
LEY N. 17.382 DE 1973
LEY N. 17.383 DE 1973
LEY N. 17.384 DE 1973
LEY N. 17.385 DE 1973
LEY N. 17.386 DE 1973
LEY N. 17.387 DE 1973
LEY N. 17.388 DE 1973
LEY N. 17.389 DE 1973
LEY N. 17.390 DE 1973
LEY N. 17.391 DE 1973
LEY N. 17.392 DE 1973
LEY N. 17.393 DE 1973
LEY N. 17.394 DE 1973
LEY N. 17.395 DE 1973
LEY N. 17.396 DE 1973
LEY N. 17.397 DE 1973
LEY N. 17.398 DE 1973
LEY N. 17.399 DE 1973
LEY N. 17.400 DE 1973

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABBAGNANO, NICOLA.

Introducción all'esistenzialismo.

3/a. Ed. Taylor, Torino, 1948. (1).

Filosofía Religione Scienza.

Taylor. Torino, 1948.

Esistenzialismo positivo.

Taylor, Torino, 1948. (2).

Storia della filosofia.

U.T.E.T. Torino, 3vol.; 1946: 1948: 1950.

Filosofía de lo posible.

Inédito. (3).

GAOS JOSE. Antología Filosófica.

La Casa de España en México.

México, 1940.

Introducción a El Ser y el Tiempo de

Martín Heidegger. Fondo de Cultura, Méxi-
co, 1951.

Prólogo de "La Experiencia y la Naturaleza"
de J. Dewey. Fondo de Cultura, México, 1948

El más allá.

Revista de Filosofía y Letras.

No. 49: 1948.

HEIDEGGER MARTIN.

EL SER Y EL TIEMPO.

Traducción de José Gaos.

Fondo de Cultura, México, 1951.

JASPERS, KARL. La Filosofía.

(Traducción de la obra "Einführung

in die Philosophie", por José

Gaos). Fondo de Cultura.

México, 1953.

La fé filosófica.

Ed. Losada, Bs. As. 1953.

MICELI, RICARDO.

La Filosofía Italiana actual.

SASTRE, J. P.

L'etre et le néart.

N.R.F. 35 ed. Gallimard, 1950

WAEHENS, A. DE

La Filosofía de Martín Heidegger.

Versión Española. Madrid 1952.

-
- (1) El Fondo de Cultura Económica de México tiene en -
prensa la edición española de esta obra.
 - (2) Traducción española, Buenos Aires, 1951.
 - (3) Los originales de esta obra fueron entregados al -
"Fondo de Cultura", la primera edición aparecerá -
en traducción española.