

Notas Bibliográficas

«EL SER Y EL TIEMPO», de Heidegger Continuación (1)

Por F. Carmona Nenclares

I

Al hacer la pregunta por el ser, hay que fijar el ente que funciona como primario para formularla; también se requiere establecer la forma recta de acceso a dicho ente. Entonces, éste toma el principal papel en la pregunta.

El "ser ahí" —cada uno de nosotros mismos— es el ente que tiene la preeminencia óptica y ontológica para hacer la pregunta. Onticamente es lo más cercano, pero ontológicamente lo más lejano; de la proximidad proviene la distancia, ya que el "ser ahí", el ser en el mundo, trata de comprender su ser peculiar partiendo del mundo, al cual está referido de manera inmediata. Arbitra y libera el "ser ahí" el horizonte para una interpretación del ser en general, sin embargo de su distancia ontológica, pues su camino pasa o cruza por el mundo. El "ser ahí" funciona, por lo tanto, como preeminente, no como primario, pues la comprensión del mundo irradia de modo retroactivo sobre la interpretación del "ser ahí". De todas maneras, le es inherente una cierta comprensión del ser, que Heidegger califica de pre-ontológica.

La psicología, antropología, ética, etc., interpretan por diversos caminos el destino del "ser ahí". Cuando se hayan puesto de manifiesto las estructuras fundamentales de éste, al fijar su orientación en el problema del ser, alcanzarán aquellas interpretaciones su justificación para la existencia. Antes, no. La tarea aquí señalada requiere —se insiste— elegir una forma de acceso al "ser ahí" que le permita mostrarse en sí y para sí mismo. Necesitamos corroborar las determinantes del ser en todas las variantes que el ser adopta en el fáctico "ser ahí"

(1) Continúa del N° 2 de "Ideas y Valores".

nuéstro. El análisis de lo cotidiano del "ser ahí" destacará por la vía preparatoria el ser de nuestro ente.

Los límites de la pregunta que interroga por el ser vienen dados por el mencionado análisis. Aunque dicho análisis sea incompleto y provisional, pues omite poner de relieve el sentido del ser de nuestro ente, tiene que edificarse su ontología si pretendemos que la antropología filosófica gravite sobre una base fundamentalmente firme. La misión del análisis es preparatoria.

Como sentido del ser en el ente "ser ahí", encontramos la temporalidad. El ser del "ser ahí" es comprender lo que se dice "ser" mientras es o no, siendo. El tiempo es el genuino horizonte de toda comprensión e interpretación del ser. Problema en el que entra primero, el deslinde del concepto del tiempo, así obtenido de la comprensión vulgar del tiempo, explícita en la interpretación del tiempo que impera desde Aristóteles hasta más acá de Bergson, según el cual, el tiempo mentado, significado con él, es el espacio; segundo, poner en claro qué y cómo el concepto del tiempo y su comprensión vulgar surgen de la temporalidad.

El tiempo funciona hace mucho como criterio ontológico y óntico en la distinción ingenua de las diversas regiones de entes. Temporal quiere decir, en tal coyuntura, siendo en el tiempo. El ser en el tiempo funciona, pues, de hecho, como criterio distintivo de las regiones del ser. No se ha investigado qué derecho tiene para hacerlo y tampoco si ese ingenuo empleo ontológico, que se mantiene aún en el horizonte de la comprensión vulgar del tiempo, expresa la plena importancia ontológica de éste.

En el fenómeno del tiempo, bien visto y expresado, utilizando por base la pregunta que interroga por el ser, tienen sus raíces las cuestiones centrales de toda ontología. Esto hay que mostrarlo y también mostrar cómo la tienen.

El ser ha de concebirse partiendo del tiempo. Los distintos modos del ser se hacen comprensibles en cuanto modificaciones y derivaciones del tiempo, lo que hace visible el carácter temporal del ser mismo, no tan sólo de los entes. Temporal, entonces, no significa siendo en el tiempo nada más, pues también lo calificado de intemporal y supratemporal son, por lo que respecta al ser, temporales. Habría que aclarar, en todo caso, el sentido positivo del ser temporal; aquí Heidegger introduce una nueva terminología: las palabras "determinación temporal" para llamar así a las determinaciones originales del sentido del ser y de los caracteres y modos de éste oriundos del tiempo.

El ser sólo resulta apresable cuando se mira al tiempo. La respuesta a la pregunta que interroga por el ser no puede consistir, por lo tanto, en una proposición aislada y ciega. Toda investigación es una posibilidad óntica del "ser ahí". El ser del "ser ahí" tiene su sentido en la temporalidad. El "ser ahí" es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y lo que ya era; expresamente o no, es su pasado. Por lo cual encontramos que la temporalidad es la condición que, a su vez, hace posible la historicidad del "ser ahí". Este es su pasado, que se gesta desde el advenir. El "ser ahí" está determinado en el fondo de su ser por la historicidad, dimensión que incluso puede permanecerle oculta.

El "ser ahí" puede ver a través de su propia existencia. Eso ya está logrado. Puede también preguntarse provisionalmente por el sentido del ser en general, pregunta que despeja la mirada para cantar la esencial historicidad del "ser ahí". Entonces su visión resulta irrefragable, añade Heidegger, con esta evidencia: el preguntarse por el ser, del que se mostró la necesidad óntica-on-

tológica, se caracteriza él mismo por la historicidad. El desarrollo de la pregunta por el ser saca del sentido del preguntar, que es un preguntar histórico, el interrogar por su historia; es una pregunta historiográfica. Al apropiarse, así, lo positivo del pasado de la pregunta, ésta adquiere la plena posesión de todas las posibilidades de la pregunta misma. Con todo lo cual, está claro que la pregunta se comprende a sí misma como historiografía.

II

La pregunta ha caído en el olvido. Ya se dijo al principio. La ontología griega prueba que el "ser ahí" se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el mundo. Esta doctrina se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija. En su acuñación escolástica, la ontología griega pasa por Suárez a la metafísica de la Edad Moderna y determina todavía los fundamentos de la lógica de Hegel. Determinados sectores del ser, (el *ego cogito*, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona), deciden de los problemas y permanecen desde entonces ahí, sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, o se les aplica el repertorio de categorías de la ontología tradicional, con la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser.

Los problemas de la ontología griega tienen que buscar, como los de cualquier ontología, su hilo conductor en el "ser ahí", es decir, el ser del hombre, que se define como el ser viviente cuyo ser está definido esencialmente por el hablar. La ontología antigua vine a ser, por lo tanto, dialéctica en Platón; en Aristóteles se sitúa, superándola, en una base más radical. Esta interpretación griega del ser se lleva a cabo sin el menor saber expreso del hilo conductor utilizado, sin noción ni comprensión de la función ontológica del tiempo. Este se toma como un ente entre otros. Se intenta apresar su estructura, la de su ser, desde el horizonte de la comprensión del ser que se orienta por el tiempo mismo. El tratado del tiempo de Aristóteles puede elegirse para discriminar la base y los límites de la ciencia antigua del ser. La concepción kantiana del tiempo se mueve dentro de las estructuras puestas de manifiesto por Aristóteles, lo que quiere decir que la orientación ontológica fundamental de Kant sigue siendo la griega. Hay que preguntarse cuándo ha sido y podido ser unido el tema de la exégesis del tiempo con el tema del ser en la historia de la ontología en general. El primero y el único que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant. El propio filósofo sabía que se aventuraba por un dominio oscuro. Sólo cuando se fijan los problemas de la temporalidad puede iluminarse la doctrina del esquematismo kantiano; por el mismo camino puede demostrarse que este dominio tenía que permanecerle cerrado en su función central ontológica. Kant, al referirse a los juicios más secretos de la razón común, que serían *el negocio de los filósofos*, está refiriéndose, según Heidegger a los fenómenos de la temporalidad.

Más aún. Kant toma dogmáticamente la posición de Descartes. Su análisis del tiempo se orienta por la comprensión vulgar y tradicional, sin embargo de retrotraer el fenómeno al sujeto, lo que impidió destacar la estructura y la función peculiares de aquél. El doble influjo de la tradición, según queda señalado, mantiene en la oscuridad la conexión entre el tiempo y el "yo pienso", no viéndose ni siquiera el problema ahí latente.

Habiendo, pues, adoptado la posición ontológica de Descartes, incurre Kant en una omisión esencial: la ontología del "ser ahí". Con el *cogito sum* se pretende dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero ese comienzo radical deja indeterminado la forma de ser de la *res cogitans* o, más exactamente, el sentido del ser del *sum*. Seguro en lo relativo al ser del *cogito*, Descartes se dispensa de preguntar por el sentido del ser de dicho ente. La interpretación antigua del ser de los entes se orienta por el mundo o la naturaleza en el sentido más amplio y saca del tiempo la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello es la determinación del sentido del ser en la ontología griega como "presencia". O sea, se le comprende por un determinado modo del tiempo.

III

Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo, es el problema de la ontología. El método es cuestionable si pedimos consejo a las ontologías tradicionales. Se prohíbe de suyo acudir a la historia, por lo tanto.

Con la palabra ontología no se habla de una disciplina filosófica, de una disciplina previa. Una disciplina surge por la necesidad objetiva de tratar las cosas mismas, en la forma de trato que requieren. La pregunta por el sentido del ser nos coloca ante la cuestión fundamental de la filosofía; la forma de tratar la cuestión, como ella misma requiere, es la fenomenología, que no es una posición ni una dirección, sino el concepto de un método. Caracteriza el cómo formal de la investigación filosófica, no el qué material de los objetos de la investigación. La palabra fenomenología expresa la máxima de que hay que dirigirse a las cosas mismas; máxima cardinal de todo conocimiento científico. El primer concepto de la fenomenología indica, en consecuencia, que es la ciencia de los fenómenos. Fenómeno quiere decir lo que se muestra, lo patente, lo que se muestra a sí mismo. Los fenómenos son la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz; lo que los griegos identificaron con los entes. Estos pueden mostrarse por sí mismos de distintos modos, según la forma de acceso a ellos. Cabe hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que no es en sí mismo, que tenga *aspecto de* o el *parecer ser* en ese mostrarse. En griego la palabra fenómeno tiene también la significación de *parecer ser*, de tener *aspecto de*. El tener *aspecto de* quiere decir que no es lo que pretexto. Es coherente, sin embargo, lo aludido en las dos significaciones, lo que *se muestra* y el *parecer ser*. Comprender el concepto de fenómeno está en ver dicha coherencia. Algo puede ser fenómeno, mostrarse por su propio sentido, y no tener sino el *aspecto de* y, por lo tanto, mostrarse como algo que no es; sólo tiene el *aspecto*. En esta significación, derivada, se encierra la significación primitiva de fenómeno como lo patente, fundamento de la significación derivada. Heidegger reserva el nombre de fenómeno a la significación primitiva y positiva —lo patente por sí—; el *parecer ser* es una modificación privativa, negativa, de ella. Lo que expresan ambos términos no tiene nada que ver con lo que se llama "apariencia" o "simple apariencia". Veamos: La apariencia en cuanto apariencia de algo no quiere decir mostrarse la cosa misma sino el anunciarse algo que no se muestra —la cosa misma— por medio de algo que se muestra, la apariencia de la cosa. Aparecer es un no-mostrarse. La apariencia es algo que se muestra y al mostrarse es indicio de algo que no se muestra ello mismo. Apariencia es aparecer y fenómeno, el mostrarse por sí. Los fenómenos no son nunca apa-

riencia, pero toda apariencia necesita de fenómenos, necesita *aparecer*. El fenómeno no puede definirse con ayuda del concepto de apariencia.

Aparecer no es nunca un mostrarse en el sentido de fenómeno; es el anunciarse por medio de algo que se muestra. Fenómeno, el mostrarse en sí mismo, significa una forma de hacer frente algo; apariencia señala, en cambio, una relación de referencia dentro del ente mismo, siendo un ente la misma apariencia; lo que anuncia sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es fenómeno.

La apariencia y el *parecer ser* están fundados de distinto modo en el fenómeno. La multiplicidad de los fenómenos designados con los nombres de fenómeno, parecer ser, apariencia, simple apariencia, etc., sólo se desenmaraña cuando se ha comprendido el concepto de fenómeno: *lo que se muestra a sí mismo en sí mismo*.

Ahora bien, lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno es: lo que en las apariencias, en el fenómeno vulgarmente entendido, se muestra siempre, ya previa, ya concomitante, aunque no explícito y cabe hacer que se explicité; lo que se muestra en sí mismo así son los fenómenos de la fenomenología.

Acotada, a continuación, la significación del *logos*, quedará en claro en qué sentido puede ser la fenomenología en general la ciencia de los fenómenos.

IV

El concepto de *logos* es, en Platón y Aristóteles, equívoco; las significaciones son contrarias y carecen de ligadura positiva en una significación fundamental. Esto se dice siguiendo el hilo de las múltiples y arbitrarias exégesis dadas al concepto por la filosofía posterior; pudiera ocurrir que dichas exégesis no lograran apresar adecuadamente la significación fundamental y su contenido primario, oculto u omitido por ellas.

La significación fundamental de *logos* es *habla*. Traducción literal. Tendrá pleno valor después de determinar lo que habla significa. *Logos* se traduce en las exégesis posteriores por razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición, etc. Traducciones que son interpretaciones.

Logos en el sentido de habla quiere decir el hacer patente aquello de que se habla en el habla. El *logos* permite ver algo, aquello de que se habla, al que habla o a los que hablan unos con otros. El habla permite ver partiendo de lo que se habla. En el hablar genuino debe sacarse lo que se habla de aquéllo de que se habla; en la comunicación por medio del habla se hace patente en lo que dice el habla, y así accesible al otro, al que escucha, aquello de que se habla. Tal es la estructura del *logos* como habla. Profiere sonidos, voces, palabras, en que siempre se avista algo.

Sólo porque la función del *logos* permite ver algo mostrándolo, tiene el *logos* la estructura de la síntesis, su forma. Síntesis no quiere decir unión ni enlace de representaciones; la síntesis tiene, por el prefijo *sin*, significación apofántica y quiere decir: permitir ver algo en su estar junto con algo; o sea, permitir ver algo *como algo*.

Porque el *logos* es un permitir ver, puede por ello ser verdadera o falso. Hay que librarse ya del concepto de verdad entendido en el sentido de concordancia, idea que no es primaria en el concepto de verdad.

El ser verdad del *logos* quiere decir: sacar de su ocultamiento al ente de

que se habla y permitir verlo, descubrirlo como no-oculto, como patente, pues el habla es hacer patente aquéllo de que se habla en el habla. Pero el logos, añade Heidegger, no puede considerarse como el lugar primitivo de la verdad, ya que es un determinado modo de ver; verdadero es en el sentido griego y más originalmente que el logos, la percepción sensible de algo. En cada percepción, lo percibido apunta a su idea, a los entes accesibles sólo mediante ella y para ella. El ver descubre siempre colores y el oír, sonidos. En el sentido más original y puro, lo verdadero es siempre descubridor; descubridor que nunca puede encubrir. El puro *noein*, el percibir, descubre con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales. Realismo e idealismo desconocen con la misma radicalidad el sentido del concepto griego de verdad.

Y porque la función del logos consiste en el simple permitir ver algo, en el percibir los entes, puede logos significar también *razón*. Y porque no sólo se usa logos en la significación de habla sino al par en la de *lo mostrado en cuanto tal*, logos quiere decir razón de ser, *ratio*.

Basta esta exégesis del *habla apofántica* para aclarar la función primaria del logos.

Salta ahora a la vista una íntima relación entre fenómeno y logos. La expresión fenomenología puede expresarse en griego así: *légein tá fainóména ápofainesthai*, permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología.

El nombre de fenomenología es por su sentido un nombre distinto de las denominaciones como teología, etc. Estas designan los objetos de la ciencia correspondiente en su respectivo contenido material. La palabra fenomenología no es es un término que caracterice el contenido material del objeto fenomenológico; se limita a mostrar cómo y tratar lo que debe tratarse en esta ciencia. Ciencia de los fenómenos quiere decir: tal forma de aprehender sus objetos que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo y demostrándolo directamente.

¿Qué es lo que la fenomenología debe permitir ver? ¿Qué es lo que debe llamarse fenómeno en un señalado sentido? ¿Qué es lo que es por esencia tema necesario de un mostrar expresamente? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.

Pero lo que en un señalado sentido permanece oculto, o vuelto a quedar encubierto, o sólo se muestra desfigurado, no es tal o cual ente, sino el ser de los entes. Hasta tal punto puede estar encubierto que se olvida, se omite y no se pregunta por él ni por su sentido. Fenomenología es la forma de acceso a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*, (subrayado por Heidegger). El mostrarse no es un mostrarse cualquiera y menos lo que se dice un "aparecer". El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada tras de lo cual esté aun algo que no aparezca. Tras de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente es menester la fenomenología.

Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente. Tomada por su contenido, es la fenomenología la ciencia del ser de los entes, ontología. En la dilucidación hecha de los problemas de la ontología surgió la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el ente óntico-ontológicamente señalado, el "ser ahí". De la investigación misma resultará que el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación. La fenomenología del "ser ahí" es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra, en la que designa interpretación. Cuando se mira a poner en libertad el ser, es menester hacer comparecer, antes, en la forma justa, el ente mismo que se mostrará en la forma de acceso que le sea inherente y genuina. Y en tanto que el "ser ahí" tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente, cobra la hermenéutica del "ser ahí", su interpretación, un sentido específico: el filosóficamente primario de una analítica de lo existencial de la existencia. En la hermenéutica que desarrolla ontológicamente la historicidad del "ser ahí" como condición óntica de la historiografía, tiene sus raíces la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu.

El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente y, sin embargo, toca a todo ente. El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma un ente. El ser es lo *trascendens* pura y simplemente. La trascendencia del ser del "ser ahí" es una señalada trascendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. El abrir el ser en cuanto *trascendens* es conocimiento trascendental. La verdad, estado *abierto del ser*, la verdad fenomenológica, es *veritas transcendentalis*. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del "ser ahí", la que a su vez es analítica de la existencia.

* * *

TRAITE DES VALEURS, (Theorie Generale de la Valeur). por Abel Naranjo Villegas.

Louis Lavelle, Profesor del Colegio de Francia y Miembro del Instituto, figura hoy en Francia entre los más autorizados expositores y pensadores filosóficos. Relativamente muy desconocido en los medios americanos, disfruta empero en Europa de un prestigio vigoroso en la corriente de filósofos espiritualistas y, continuadores de la gran tradición de Pascal, Maine de Biran, Bergson.

Lavelle viene publicando una extensa obra sobre los valores, producto de su minucioso pensamiento, de su copiosa investigación en la literatura filosófica de todos los pueblos europeos. El primer tomo de ese inmenso trabajo ha llegado a Colombia bajo los pródigos auspicios de los servicios culturales de la Embajada de Francia, y comprende un apretado volumen de más de setecientas cincuenta páginas, en el que se anuncia la próxima aparición del segundo tomo que se intitulará "El sistema de los diferentes valores".

Este primer volumen traza la órbita general de la obra en términos que es necesario destacar. Porque, a partir de hace medio siglo, una irrupción provincialista que pudiéramos llamar, ha invadido a todos los

estudiosos europeos. Por lo general, y no sabemos si como una versión de los nacionalismos agresivos, los autores de cada país no investigan sino a partir de sus connacionales. Los alemanes parece que no creyeran en la ciencia de ningún otro pueblo; los franceses no citan sino a los propios; los ingleses no tienen requerimientos siquiera con los autores de las colonias; los españoles se esfuerzan en cerrar las fuentes de toda inspiración que no sea exclusivamente española. Después de mucho tiempo en que el espíritu se consideró ecuménico, se ha reconocido como una Babel que es necesario eludir bajo aquel signo inferior de nuestro tiempo que es el miedo. Tal vez Lavelle ha percutido este mal en el corazón de la inteligencia moderna porque su obra es una de las bibliografías más universales que conozcamos sobre el apasionante tema de los valores, el central de la meditación filosófica de nuestro tiempo. Puede asegurarse que ninguno de los autores alemanes, italianos, franceses, españoles, norteamericanos, nórdicos, eslavos, que tienen alguna significación en este pensamiento ha dejado de ser reseñado y criticado en este libro.

Es, pues, muy justo, reconocer este primer rasgo de la obra anunciando en el prólogo con estas palabras precisas: "Al escribir un 'Tratado de los Valores' queríamos ser fieles a la tradición de nuestro país que no ha dejado jamás perder ningún aspecto de los más diferentes en la vida del espíritu, esforzándose siempre en establecer entre ellos una medida y un equilibrio, que se aparta de todas las vías unilaterales y excesivas, pero que se interesa, por las mismas razones, en darles esa forma racional que permite a la humanidad entera reencontrar en ellas los fragmentos de su patrimonio común".

La gran tradición filosófica que viene de la edad media ha agotado, pudiera decirse, toda la teoría del sér. Aun cuando sea paradójico, puede afirmarse que los inmensos trabajos de los filósofos contemporáneos de la altura de un Hartmann arrancan de esa fornida tradición aun cuando adquieran un significado diverso al ser puestos en ecuación con otras preocupaciones de la inteligencia moderna. Parece que, sin desprenderse de aquella base metafísica, se lanzará la exploración filosófica no ya por el camino del sér sino por el del Valor. Pero el valor de qué? Evidentemente el valor del sér. Por eso resulta absurdo pretender que la Axiología se desprenda radicalmente de la base metafísica.

Este trabajo es el que inicia Lavelle con un capítulo sobre las acepciones históricas del Valor, los sinónimos y una exploración histórica que abarca la filosofía griega hasta nuestros días.

Posteriormente estudia los aspectos constituídos del Valor con elementos extraordinarios, de donde emana, sin pretenderlo, una teoría del conocimiento. Nos parece que los aportes más valiosos de esta obra, el que suscita la posibilidad de elaboración de una nueva provincia del pensamiento filosófico, empalmado las más exigentes y rigurosas teorías del conocimiento del sér con una nueva tendencia hacia el conocimiento del Valor.

En esta suscita reseña, en la que aspiramos a destacar los relieves más visibles del trabajo, debemos sacrificar a la brevedad rasgos muy esenciales, pero relativamente invisibles. De esos relieves más auténticos, que se levantan como un promontorio, es el capítulo que estudia el Sér y el Valor, en donde aparece en toda su plenitud la insistencia que los axió-

logos han mantenido para que el valor no sea eludido, como hizo la filosofía griega, por la fácil línea de la cualidad. Para destacar el carácter de objetividad del valor, Lavelle acomete una contraposición muy expresiva del problema entre Valor y Realidad, Valor y Existencia y Valor y Esencia. Por ese camino penetra desembarazadamente en el problema del Acto para deslindar en él dentro de su compacta unidad, lo que corresponde al sér y lo que corresponde al Valor.

Después de aclarar todo lo referente a la encarnación del Valor hace un estudio admirable sobre el acto de preferencia por contraposición a la indiferencia, edificando sobre esta teoría una especie de jerarquía de los valores, con previo estudio del Yo como sujeto capaz de preferir y de ser indiferente y oponiéndolo al mundo como objeto digno de ser preferido o de mantenerse en la opacidad de la total indiferencia.

Con todos estos elementos entra ya definitivamente el autor a explicar el juicio de Valor, exactamente diferenciado del juicio de existencia, que el autor más bien llama juicios de realidad. No hay mucha claridad en este aspecto del problema porque la objetividad del valor, analizada anteriormente, está hecha por referencia a la objetividad de la realidad. Ciertamente nosotros creemos que la capacidad para suscitar juicios en general, es la objetividad, y que la diferencia de los juicios de valor y de existencia no es sino la que hay entre lo que simplemente atestiguamos como existente, es decir, con objetividad suficiente para declarar su existencia (la realidad), y aquella otra objetividad que nos impele a emitir el juicio de valor. El problema de la realidad es y sigue siendo de los capitales para definir en toda filosofía porque, en cierta manera, su esfuerzo tiende a desprenderse de la vieja concepción que pensó que la realidad era solamente lo perceptible por los sentidos, es decir, la realidad física. El descubrimiento moderno de zonas de realidad, origen de vivencias, muy diversas de la realidad física, demuestra que no puede circunscribirse el problema de ese circuito exclusivo. Ese descubrimiento fecunda muchos volúmenes de la teoría del Valor.

No obstante la insuficiencia de esta parte del capítulo en referencia, el autor arroja mucha luz sobre el problema de la lógica al analizar y replantear una especie de lógica del sentimiento y una lógica del querer, o de la voluntad. Imprescindible ciertamente para situar las cuestiones debatidas en los términos exactos porque, así como históricamente hemos conocido una lógica para el sér, este momento de la filosofía es un drama de parturición en el que se revisan y reconsideran todos los modos del juicio, disparados balísticamente hacia una nueva objetividad.

De allí se desprende fácilmente el problema de las jerarquías de los valores, debate prolongado entre los más conspicuos expositores de la teoría axiológica, y que adquieren en Lavelle, una atmósfera de incontrovertible diaphanía.

Finalmente viene la equiparación entre las diversas polaridades del valor para entrar desde allí al problema alternativo del bien y del mal. Las posibilidades inmensas que alcanza allí la teoría de la libertad, en cuanto origen de esa alternativa y no como resultado, esclarece y otorga la seguridad que es tan esquiva a la posición no valorativa de la existencia.

Hay que contraponer este otro rasgo evidente del expositor francés. Mientras hombres que se mueven por otras incitaciones, parece que no

quisieran aclarar sino, deliberadamente, entenebrecer problemas, ya de por sí oscuros, Lavelle, por el contrario, sin desdeñar la problemática, sino zambulléndose hasta su propio riñón, mantiene un desmesurado esfuerzo por llevar hasta esas interioridades una lumbre que tiene prodigiosa diaphanidad.

Se le ha reprochado al pensamiento francés y en general al latino que no es oscuro porque no tiene problematicidad. En mucha parte esto es cierto. Y lo que sorprende en esta obra es que mantiene la tradición francesa del orden, de la claridad, de la perfecta lógica del juicio dentro de un laberinto de problemas que, como dijimos adelante, no prescinde de ninguno de los más conspicuos autores de todas las lenguas. Porque la cuestión definitiva no está en ser claro u oscuro. La cuestión está en tener o no problema. Y la superación está en que teniendo problema se tenga la luz para encenderlo. Mediante representaciones solamente no es posible avanzar en la obra de la cultura que se esfuerza sustancialmente por formar al hombre. La gran tarea es la de transmitirle conceptos que lo lancen hasta la raíz de las cosas y no lo dejen náufrago y feliz en la representación. Esa es la aventura en que se lanza el profesor Louis Lavelle inscribiendo en la proa la sentencia latina: "Editis sicut Deus scientes malut et bonum".

* * *

NEUE WEGE DER ONTOLOGIE — Nicolai Hartmann; W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1949 —.

Una de las notas más destacadas de la filosofía actual es la renovación de la disciplina con que esta ciencia empezó su desarrollo histórico hace unos veintiseis siglos en Grecia. La filosofía, que en Grecia comienza por constituirse en ciencia rigurosa, comienza a la vez por afrontar un problema ontológico. Este problema, uno de los más serios y definitivos de la investigación filosófica, pasa a través de la historia del pensamiento por diferentes momentos, en cuanto a la importancia que a él concede el investigador de la filosofía. A veces se sitúa en el primer plano de la atención investigativa, a veces pasa a ocupar un lugar secundario dentro de la problemática de la filosofía. En otras ocasiones se le despacha sin más como una cuestión a la cual puede dársele una respuesta definitiva, por considerarse evidente de suyo el sentido de esa cuestión. En múltiples etapas de la historia de la filosofía, otros problemas y otros interrogantes solicitan la atención del investigador en aquella disciplina, como a partir de la época de la filosofía kantiana aconteció con el predominio que la teoría del conocimiento tuvo sobre los otros problemas, especialmente sobre el problema ontológico.

El panorama de la filosofía en este sentido ha cambiado considerablemente en los últimos veinte años. Los problemas de la ontología han vuelto a llamar la atención de los filósofos, con la misma fuerza y apremio con que lo habían hecho ya en Grecia, en los orígenes mismos del pensamiento. El nuevo giro que toma la problemática filosófica en estos últimos veinte años acontece indudablemente dentro del movimiento de la filosofía fenomenológica. Citamos dos de los grandes renovadores de la ontología como disciplina fundamental: Hartmann y Heidegger.

Al comienzo de su obra *Sein und Zeit* trae Heidegger un pasaje del diálogo *El Sofista* en donde queda planteada, por decirlo así, la cuestión ontológica. Aquí se nos despierta la necesidad en que estamos de volver a tomar la cuestión ontológica desde donde los griegos mismos la tomaron. En este pasaje sentimos de nuevo que el problema del ser nos urge y nos impele a tratarlo otra vez, porque en realidad no hemos avanzado nada en su solución. Más todavía, ni siquiera en la comprensión para el sentido de la pregunta ontológica. "Pues evidentemente, se dice en el diálogo platónico, estais hace ya mucho tiempo familiarizados con lo que decís propiamente cuando usáis la expresión ente, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, pero ahora nos encontramos perplejos".

Entre las respuestas que se dieron a la pregunta ontológica hubo alguna que consistió precisamente en negar la posibilidad de responder a ella. La razón de esa actitud negativa radicaba en la manera de concebir el ser. El concepto ser es el género supremo entre todos los géneros, es un concepto que está situado por encima de todos los conceptos. Por ello mismo, este concepto no puede entrar en ninguna definición. El concepto ser, es pues, un concepto que no puede ser definido. Es evidente de por sí. Yo y todo el mundo sabe de qué se trata cuando oye pronunciar la expresión ser, pero, por esta razón y por que es un género que está en la cumbre de toda la pirámide genérica, el concepto ser no necesita definición. En esta forma quedaba despachada, según Heidegger, la pregunta ontológica, la más urgente de responder dentro de toda la problemática filosófica. La obra de Heidegger, como todo el mundo sabe hoy, tiene por objeto, en su primera parte, preparar el campo desde donde puede darse respuesta a la pregunta por el ser.

Pero la ontología, la ciencia del ser, no sólo revive o trata de revivir en la continuación de *Ser y Tiempo*. Aunque esta segunda parte no se escribiera o no se publicara, la ontología estaría ya restituída en su importancia y dignidad filosófica en la parte publicada de la obra. Sólo que aquí, en esta primera parte, se trata de hacer no una ontología general sino una ontología regional. Pero esta ontología regional es a la vez una ontología fundamental. La ontología del *Dasein*, de la existencia humana, abrirá las puertas a una ontología general, es decir, a una ontología del ser en total. Tenemos, pues, en Heidegger una ontología del ente, una ontología óntica, y una ontología del ser, una ontología ontológica. El ente del cual se hace una ontología previa es el ente hombre, el *Dasein*, y su importancia radica propiamente en que si no es por este camino no es posible llegar a lo que a Heidegger interesa más, al despeje de la cuestión del ser. Ontología es rigorosamente hablando ontología del ser. La ontología es lo primero en importancia. Lo segundo la analítica del *Dasein*. Pero aquí y allí, en la ontología en general y en la ontología fundamental, se trata de hacer pasar a primer plano en la investigación filosófica un problema que fue decisivo en el pensamiento presocrático, y que algunas épocas creyeron ya despachado en la forma en que se ha expuesto anteriormente. Como en Heidegger, el problema ontológico pasa a primer plano en ese otro espíritu de excepción que fue Nicolai Hartmann.

También en las primeras páginas de su obra *Neue Wege der Ontologie*, cuya tercera edición salió al público hace unos tres años, vuelve Hartmann a poner de relieve la importancia de la ontología como cien-

cia fundamental. Esta ciencia tiene un carácter de disciplina básica no sólo dentro del campo de la investigación natural sino dentro del campo de la filosofía. Más aún, su índole de disciplina fundamental abarca o llega hasta el terreno de los temas prácticos. Para subrayar su naturaleza de ciencia primaria dentro de la filosofía misma, recuérdese la posición de Hartmann dentro de la rama de la filosofía constituida por la teoría del conocimiento. La Gnoseología, en efecto, no puede llevar hasta el fin sus indagaciones sobre el conocimiento si trata de valerse únicamente de sí misma. Hay un momento en que sus problemas se tocan con problemas ontológicos. Por eso Hartmann nos deja, al lado de su obra sobre **Metafísica del Conocimiento**, otra sobre el problema ontológico que él consideraba indispensable y hasta previo al análisis del conocimiento.

Frente a temas de naturaleza estrictamente práctica, también se hace notoria la necesidad de una fundamentación ontológica previa. La filosofía, contra algunas maneras contrarias de ver las cosas, tiene también por objeto temas prácticos. Pero ella no puede afrontar tales temas sin afrontar previamente la tarea de una indagación ontológica. Pues los temas prácticos mismos, dice Hartmann, nacen de la situación integral de las relaciones reales, y éstas deben ser comprendidas e indagadas hasta en sus últimas raíces, si el hombre desea configurarlas según sus fines.

Un ejemplo evidente de esta afirmación nos lo suministran desde el primer momento algunas actividades de carácter práctico. Toda técnica se fundamenta sobre un saber ontológico, sobre un saber riguroso de la legalidad de la naturaleza. La medicina se apoya sobre un saber riguroso de lo biológico, y la política sobre un saber de la historia. La fundamentación ontológica de estas actividades prácticas salta a la vista. La legalidad natural, la vida y la historia son el suelo firme donde se apoyan estas actividades. Su sometimiento a una indagación ontológica es requisito ineludible para el progreso de aquellas disciplinas prácticas.

Cuando pasamos de aquí a la filosofía, observamos que las cosas suceden de idéntica manera. Sólo que dentro de la investigación filosófica no se trata ya de una ontología regional. No se trata de una ontología previa de la legalidad de la naturaleza. Tampoco de una ontología de la vida, ni de una ontología de la historia. Ahora salta la necesidad de una ontología mucho más amplia, de una ontología de todas las regiones juntas. Esta determinación de la amplitud de la ontología aquí viene originada por el objeto mismo de la filosofía.

El objeto de la filosofía no es el hombre solo ni el mundo solo. No es, ni mucho menos, ésta o aquélla región del mundo. El objeto de la filosofía son todas las regiones del mundo y el que a su turno interroga todas esas regiones. En una palabra, el objeto de la filosofía es el hombre mismo y el mundo en su totalidad. Por eso dentro de la filosofía se trata de una fundamentación ontológica integral. Lo que nos urge es una ontología del ser en general. Esta es la causa, para Hartmann, de que no se vea o se intuya en forma inmediata el ente que constituye el punto de partida de la investigación filosófica. Y por no darse en forma inmediata esta intuición, existen siempre épocas en que la filosofía ha creído poder recorrer su camino sin fundamentación ontológica.

Pero, en realidad, no puede existir filosofía sin alguna forma de intuición fundamental acerca del ente. Los sistemas que históricamente

cuentan más, han tenido el problema del ser como esencial en su constitución. Según que la cuestión del ser quede o no planteada en los sistemas filosóficos, pueden éstos agruparse en sistemas fundados y sistemas no fundados. Y esto independientemente de sus puntos de vista y de la dirección o tendencia de sus doctrinas. Los sistemas más significativos de la filosofía en todas las épocas, que a una mirada superficial aparecen ya como de una efectividad de largo alcance, han sido sin excepción para Hartmann, sistemas con fundamentación ontológica. No otra cosa sucede dentro de la filosofía del idealismo alemán. En Fichte, Schelling y Hegel, con todo y no haber construido ellos sistemas realistas, encontramos a la base de sus investigaciones una respuesta a la pregunta por el ser. En la historia de la filosofía podemos, pues, llevar a cabo una clasificación de la labor investigativa, teniendo como derrotero el interés por dar cumplimiento a una exigencia apremiante de la labor filosófica: el problema del ser de los entes.

Los nuevos caminos de la ontología, como denomina Hartmann a esta obra que comentamos, dejan ver ya que dejamos algo atrás. En efecto, tenemos a las espaldas la vieja ontología. Hartmann ha expuesto en una maravillosa síntesis que envió hace unos tres años al **Congreso de Filosofía de Mendoza**, los derroteros de la nueva ontología. Y en esta ocasión lo ha hecho precisamente en confrontación con la ontología vieja. Una reseña de esta confrontación sería materia de otra nota. Por hoy, volvamos a subrayar solamente la importancia y el rango que en la filosofía actual se le concede al problema del ser. La primacía metódica sustituye ahora a la primacía cronológica que la cuestión del ser tuvo en Grecia.

W. K.