

DE LA CONDICIÓN DEL HOMBRE Y DE LAS FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA

I) El conocimiento de sí en cuanto se orienta hacia la investigación del Hombre esencial y no hacia la curiosidad de las singularidades individuales, constituye, con sus pormenores, el problema mismo de la filosofía. Pero por el hecho de que el hombre es precisamente en este caso el objeto y el sujeto del pensamiento reflexivo, el conocimiento de sí y la actividad filosófica se forjan una a otra, una al mismo tiempo que la otra, como el yunque y el martillo —decía Spinoza— en una suerte de reciprocidad normativa: se filosofa para conocerse bien pero hay que conocerse bien para filosofar. Ello equivale a decir que el problema del Hombre y el de la actividad filosófica constituyen un problema único en esta solidaridad fundamental que une, en el seno de la reflexión, al sujeto y al objeto del pensamiento, cuya unidad no puede romperse sin artificio.

Ahora bien, en la tradición filosófica que se funda en la ontología, esta solidaridad se manifiesta por una especie de gravitación del problema del método y de la doctrina en torno a la noción de Ser. El problema del conocimiento de sí se plantea en ella bajo la forma de un “¿quién soy yo?” interpretado ontológicamente; la actividad filosófica se concibe en ella, correlativamente, como aquella actividad cuya función esencial es el descubrimiento, es decir, la aprehensión adecuada de lo real que soy o por el cual soy; las respuestas, por fin, son del tipo “soy una cosa o un ser que...”

Desgraciadamente, nos vemos obligados a decir “las respuestas”, en plural, y a dejar en suspenso este atributo esencial tan buscado, ya que o bien es tautológico cuando se lo admite de veras, o bien es múltiple y contradictorio y, por consiguiente, generalmente discutido. Interpretadas ontológicamente, las célebres proposiciones cartesianas no escapan a la alternativa de la tautología analítica (soy una cosa que piensa) o de la incoherencia sintética (es decir, que también quiere, no quiere, imagina, siente). Si bajo esta letra ontológica analítica (soy una cosa que piensa) o de la incoherencia sintética (es dadas todas las objeciones que le dirigieron sus contemporáneos incomprensivos y contra los cuales tanto tuvo que luchar. En otras palabras: no ponemos en duda la experiencia metafísica misma del *cogito* y del *sum*. Esta experiencia que está en la fuente misma de la conciencia filosófica auténtica es, al mismo tiempo, tan clara y tan profunda que nada puede sustituirla. Pero si es verdad que saber es ser capaz de enseñar esclareciéndose uno mismo para esclarecer a los demás, hay que reconocer que el aparato ontológico con el cual se quisiera aprehender y comunicar esta expe-

riencia de lo humano en su esencial claridad y profundidad, representa mal su papel: nos remite alternativamente de Descartes a Maine de Biran, y aun cuando sentimos todo el parentesco que los une no podemos olvidar la distancia que los separa. Creemos, pues, que este aparato ontológico es netamente insuficiente y aun netamente inadecuado en esta toma de conciencia de sí que es el acto mismo del pensamiento filosófico.

La filosofía crítica de Kant, con quien consideramos que la gestión ontológica es, en un sentido, natural, pero está, por otra parte, condenada a no poder desembocar, da a esta condena un diagnóstico inspirado en la concepción general del conocimiento tal cual resulta de lo que Kant llama *la teoría elemental*. No insistiremos sobre el espejismo de la *apariencia trascendental* ni sobre el detalle de las gestiones que constituyen de manera particular *el paralogismo de la Razón pura*. Consideramos que ya están dadas como supuestos y que ya han sido sobrepasadas. Y cuando digo sobrepasadas pienso menos en esta línea de post-kántianos que solemos llamar idealistas que en quienes han protestado más violentamente contra el kantismo, en particular Schopenhauer y, más cercano a nosotros, Bergson. En ellos, y sobre todo en Bergson, la revolución kantiana termina el ciclo iniciado por Kant. Éste había establecido que el objeto derivaba del sujeto toda su armadura representativa; aquéllos nos muestran al sujeto que vuelve sobre sí representándose a sí mismo bajo el modelo del objeto. "Nos pareció —escribe Bergson—, que era posible preguntarse si los estados más aparentes del yo mismo que creemos aprehender directamente, no serían, las más de las veces, percibidos a través de ciertas formas derivadas del mundo exterior, el cual nos devolvería así lo que le hemos prestado" (*Évolution créatrice*, pág. 167).

Habría en ello razón suficiente para lanzarnos al más grande escepticismo puesto que la falsificación del sujeto por el objeto se traduce en una suerte de choque regresivo, en una falsificación del sujeto por el objeto. Pero las doctrinas en cuestión hacen un llamado a este modo especial del conocer que es la intuición mediante la cual el Yo es aprehendido directamente en su realidad más honda, bajo la capa superficial de las falsificaciones y de las determinaciones extrínsecas. Y he ahí que volvemos a una nueva forma de ontología. Nueva en cuanto la Idea, este viejo instrumento de luz, ha quedado envuelta en el problema, sospechosa y excluida de la Metafísica como suprema falsificadora. Se la ha relegado al rango del esclavo y del útil cargador de tareas utilitarias y puesto al servicio de fines que no preside. Pero ontología de todos modos, puesto que la cuestión sigue siendo la misma: "¿Qué soy?", es decir, ¿cuál es mi naturaleza, mi realidad profunda, mi ser? Por más que se conteste que soy un querer vivir, un impulso vital, una duración, no se escapa a la incertidumbre ontológica esencial. De hecho ésta se agrava, ya que, por haber echado Idea y Reflexión

fuera de la esencia misma del hombre, nos condenamos a no poder explicar ya ni su presencia ni su valor. ¿Por qué se conoce a sí mismo este querer vivir? ¿Por qué es consciente de sí este impulso vital? ¿Por qué esta duración creadora, esencialmente prospectiva, vuelve sobre sí para llegar a ser consciente de sí por medio de un movimiento que se confiesa tan difícil y tan raro? Nadie lo dice, porque ya nadie puede decirlo. La llamada realidad profunda, purgada de toda inteligibilidad, se revela inefable y fluida. Su consistencia está tan sólo hecha de su opacidad, su fecundidad de su indeterminación fundamental. En una palabra, su realidad es lo mismo que los griegos llamaban una nada.

Sin embargo, si examinamos con atención la mayoría de las grandes doctrinas filosóficas, y nos preguntamos de dónde proviene su savia fecunda, a pesar de la pesantez de la corteza ontológica con que se cubren, percibimos que sacan toda su alma no del Ser sino del Valor. Me tentaría incluso decir que su fecundidad está en razón directa de la preeminencia que tome esta investigación del Valor sobre el descubrimiento del Ser. ¿Qué es, en efecto, el valor? Llamo valor a la razón de ser, a cualquier título que sea, de lo que es a cualquier título que sea. Ahora bien, el hombre, por el hecho de pensar, no puede conocer un ser sino por su razón de ser, es decir por su valor. Un ser que no tuviera razón de ser sería una nada para la conciencia. Así, querer partir de la consideración del Ser independientemente de todo Valor, es partir del No ser y el No ser nada engendra. Establecer la primacía del Valor es, por lo contrario, pasar de la Razón de ser al ser y entonces estamos seguros de ir hacia el ser con la luz de esta razón de ser sin la cual no podría ni ser ni ser pensado.

Hémos pues de vuelta, según parece, a Descartes, pero ahora al espíritu de Descartes; al Descartes que invierte el orden de la Escuela, del ser al conocer, para inaugurar el orden que va del conocer al ser. Y también a Platón, a Platón que aseguraba que la Idea del Bien, es decir el Valor, es la razón de ser suprema, que con mucho prima sobre el Ser tanto en poderío como en esplendor. Muchos otros filósofos han recurrido a este método axiológico. Raras veces, sin embargo, se lo ha utilizado de manera sistemática en el caso del problema del hombre, caso al cual quisiéramos aplicarlo.

Nos parece, sin embargo, que un Pascal (también un Nietzsche, acaso, aunque en otro sentido) tuvo clara conciencia del problema del hombre planteado axiológicamente. El escepticismo que profesa sobre las soluciones y sobre el problema mismo de la naturaleza humana, nos lo muestra inclinado hacia la escuela de Montaigne, alejado del vano método ontológico; el ser del hombre nos escapa por donde sea que tratemos de aprehenderlo; se abisma en la pequeñez ante la mirada de lo infinitamente grande; se hincha desmesuradamente con relación a lo infinitamente pequeño; fluye en un fluir eterno, sin saber lo que hay de innato, de adquirido, de naturaleza y

de costumbre en su complejidad inagotable. El ser del hombre nos escapa y, sin embargo, existe un problema del hombre, el único y necesario problema. Este problema no es el de su ser sino el de su razón de ser, no el de su noción, sino el de su condición con respecto a su razón de ser, es decir, al Valor.

Y es, en el fondo, eso y sólo eso lo que nos importa. La filosofía en su camino originario, como búsqueda de la sabiduría, no es otra cosa. Es por un sustituir los fines por los medios que se ha refugiado en problemas que la ciencia le disputa victoriosamente. Volverla a su destino primero es volverla hacia la consideración del Valor. ¿Cómo hacer para determinar esta condición?

II) Si seguimos aquí la pendiente natural del pensamiento nos veremos llevados hacia lo que llamaría yo una filosofía lineal. Consistiría en establecer una escala por así decirlo rectilínea, de los valores, y en situar al hombre dentro de esta jerarquía, en verlo incluso en su movimiento a lo largo de esta escala, ganando o perdiendo en valor según ascienda hacia el orden superior o descienda hacia los valores inferiores.

En nuestros días este método lineal ha sido aplicado por Max Scheler en su estudio sobre las relaciones del hombre con su prójimo (*Esencia y formas de la simpatía*). Se ven allí una serie de formas que puede adoptar la relación interpersonal, desde la animal que constituye la relación gregaria pánica hasta la caridad del sabio cristiano que constituye la relación mística superior.

Ahora bien, estas filosofías lineales conservan, a nuestro parecer, algunos caracteres que falsifican su principio fecundo. Los valores están ordenados en ellas con relación a un valor que los encabeza, valor supremo que se convierte en absoluto. Así, o bien este valor quita todo valor propio a los demás (salvo para reducirlos a medios) y volvemos al dogmatismo del valor a propósito del cual nos preguntamos por qué el hombre no participa de él de inmediato; o bien y para resolver este titubeo del hombre nos vemos lanzados a una suerte de maniqueísmo que otorga el mismo poder de atracción a los términos extremos y opuestos de la escala. Pero entonces, ¿con qué derecho llamamos Bien o valor positivo a este término más bien que al otro? ¿Con qué derecho damos sentido y orientación a nuestra escala? ¿Llamamos Bien al valor que triunfa efectivamente? Estaríamos en pleno oportunismo pragmático.

En suma, lo que reprochamos a las filosofías lineales es su desconocimiento del carácter relativo de los valores, su desconocimiento de que un valor solamente es tal por relación a un contra-valor. Precisamente sobre este carácter insiste el *Esquisse d'une Philosophie des Valeurs*, de Dupréel. Pero al erigir el propio Dupréel este relativismo en una forma de absoluto, desemboca en un pluralismo de los valores que vuelve a lanzarnos en pleno escepticismo.

Este doble fracaso, que nos conduciría a la antigua querrela entre dogmatismo y escepticismo, tiene su origen en un recurso insuficiente al método reflexivo... Es éste el método que permitió a Descartes escapar a esa alternativa del dogmatismo y del escepticismo; es él también el que debe permitirnos escapar a la que acabamos de encontrar, a saber, la de un monismo lineal o la de un pluralismo irreductible. Este método debe llevarnos a poner en claro cierto número de valores cardinales que constituyan un sistema de relaciones axiológicas, sistema que permitirá situar al hombre.

Si así procedemos, he aquí, a nuestro modo de ver, qué nos muestra el camino reflexivo. Por el acto de reflexión se establece siempre algo *dado*. Llamo así al contenido de la conciencia que la reflexión toma en cuenta en el instante mismo en que aparece como, de alguna manera, extranjero a ella, ya que ella no ha presidido a su elaboración: por ejemplo, en el orden de la actividad, se trata de mis hábitos, de mis impulsos, que tomo en flagrante delito de espontaneidad; en el orden afectivo, mis movimientos emotivos, mis atracciones y mis repulsiones no razonadas; en el orden de la conciencia, por fin, el panorama sensorial con sus determinaciones comunes, mis asociaciones de ideas, etc.

Ahora bien, este dato solamente lo es por una especie de retrospectión reflexiva que lo aleja de sí como, si de algún modo, no le perteneciera; no me reconozco en estos hechos, y, sin embargo, sé que están ahí, tengo que defenderme contra ellos. Constituyen, así, un valor que me atrae y al cual puedo resistir.

Ahora bien, solamente podemos resistir a un valor oponiéndole otro. No puedo reducir lo *dato* al rango de lo *dado* a menos que le oponga una construcción posible de la cual pienso que será mi obra y me expresará de la manera más adecuada. La retrospectión crítica no es tal sino porque está doblada por una prospección constructiva; en una palabra, el *dubito* retrospectivo solamente se comprende por un *debeo* prospectivo.

He ahí un primer par de valores: por un lado lo *dado*, los valores de retrospectión; por otro, lo construido posible o, mejor aún, la posibilidad de construcción, es decir, los valores de prospección. Sin embargo, el análisis del acto reflexivo en que tratamos de sorprender la situación del hombre nos revela otro par tan fundamental como el primero. Nos lo entrega la meditación del *cogito* y del *sum*.

El *Cogito-sum* es el pensamiento puro que se da por objeto la existencia pura. Esta doble pureza no es posible sino en este instante privilegiado de la reflexión total en que el desprendimiento con relación a lo *dado* queda consumado en un *dubito* sistemático y cuando el compromiso del *debeo* todavía no me ha entrañado comprometimiento. Solamente la puesta en disponibilidad de mi pensamiento y de mi existencia entre la purgación y la construcción permite esta confrontación sin mezcla.

Cogito significa: hay pensamiento disponible. *Sum* significa: hay existencia disponible. Podríamos encontrar en este punto, en la interioridad reflexiva, algo que se pareciera a la forma pura y a la materia indeterminada de Aristóteles. Estos dos valores correlativos forman un nuevo par: valores racionales, abstractos por ser necesariamente formales; valores existenciales, concretos.

Estos cuatro valores cardinales que salen a la luz en el acto mismo de la reflexión forman un sistema, en cuanto mantienen entre sí relaciones precisas.

Primero, y como vimos, forman dos pares correlativos: cada uno de los valores de un par rechaza al otro y, al mismo tiempo, lo provoca y reclama. El Hombre se encuentra situado en la encrucijada de estos cuatro valores cardinales. Esta situación crea su libertad y lo define en cuanto persona.

III) Ahora bien, filosofar es reflexionar; debemos, pues, poder esclarecer la actividad filosófica si tomamos como referencia nuestro sistema de valores.

La conciencia no reflexiva presenta una unidad sincrética sobre la cual la reflexión filosófica ejerce un *trabajo de ruptura*. Esta ruptura consiste esencialmente en una dislocación de esta unidad por desentrañamiento y establecimiento de relación de los polos del valor.

La reflexión hace estallar la extrañeza de lo dado y la transcendencia del ideal. No concordamos con el mundo; estamos en él y no somos de él. De ahí surge la curiosa paradoja de "llegar al mundo", que parece ser salir del mundo, perder el contacto con lo real. El mito de la caverna, las paradojas rousseauianas, el humor de Chesterton, dan un mismo testimonio. Nuestra patria no es de este mundo, el progreso es una decadencia, nuestra inquietud es señal de nuestro origen divino. Aquí se insertaría la idea de caída y pecado que expresa una dislocación de lo ideal y lo real.

A esta dislocación que se manifiesta en la experiencia de la caída y del pecado responderá el otro par de valores: la separación del conocimiento y de la existencia. La reflexión acrecentará, en un sentido, la distancia entre lo abstracto y lo concreto: el pensamiento confiesa su vacío ante el calor de lo concreto. Lo concreto confiesa su fluidez ante la estabilidad de lo abstracto. La querrela es siempre renacimiento de luz y de hondura, de ser y devenir, de orden e innovación. Lo concreto lanza inectivas a lo abstracto y lo acusa de nominalismo; lo abstracto lanza inectivas a lo concreto y lo acusa de absurdo: ¿qué significa esta concretez que ni tan sólo puede decir su nombre?

La consistencia y el carácter precario de los valores, para seguir los términos de Dupréel, se subrayan entre sí. La inectiva se convertirá en apología como por el simple cambio de un signo algebraico. La consistencia de lo real será testimonio de la precariedad de lo concreto, y la precariedad de lo abstracto subrayará la consistencia de lo concreto.

Bajo este primer aspecto de función de ruptura, la reflexión filosófica estaría en el origen de la desgracia de la conciencia; la conciencia es solamente libre si primeramente se libera. Por una experiencia de descuartizamiento, la dislocación que descubrimos aparece como el aspecto negativo de la liberación. La conciencia desgraciada solamente se liberará si se instala deliberadamente en la encrucijada por esta auto-dislocación.

En cuanto la libertad es deseable y en cuanto la filosofía aspira a una pedagogía de la liberación, la función de ruptura reviste un aspecto social y se convierte en una provocación de inquietud. Su prototipo será la pedagogía socrática. La misión de Sócrates consiste en provocar en la conciencia un saludable disturbio y crear una dislocación en el alma del discípulo, dócil y rebelde al mismo tiempo. Lo ideal es enemigo de lo real. No soy el que creo ser espontáneamente. El pensamiento y la existencia son discordantes. No sé qué digo, no hago lo que sé. De este torbellino de contradicciones surgirá el llamado para la construcción de sí.

Con relación a Sócrates, los presocráticos y los postsocráticos, se situaban en una especie de verificación histórica de nuestro sistema de valores. Los dionisiacos celebraron lo *dato*, Parménides representa el culto de lo abstracto, los socráticos menores son los filósofos de lo *existencial*, Platón es el metafísico de lo *Ideal*.

IV) Es posible que la función de ruptura libere la conciencia; pero, si lo hace, lo hace en un sentido totalmente negativo. Queda de alguna manera descuartizada entre los llamados que vienen de los diversos polos del valor. Si obedece de manera unilateral a uno de los llamados se encuentra envuelta en una suerte de vértigo. Se produce entonces, ya una neutralización o repudio de los valores abandonados, ya un drenaje de estos valores con relación al valor elegido. Esta exclusividad de un valor privilegiado define la pasión. Los misticismos son formas de pasiones filosóficas. El vértigo de lo dado con repudio de los demás valores constituye el camino abierto por el cual la conciencia de sí se anularía en un retorno a la fusión directa con la realidad profunda. Con el drenaje de los otros valores, el vértigo de lo real queda bien representado por el estoicismo: el mundo, lo real dado atrae a sí los valores racionales, es el "logos"; los valores existenciales, es decir el fuego vivo que circula como savia; los valores ideales, es decir el mundo como dios de una religión panteísta.

El Platonismo es ejemplo de obediencia vertiginosa al llamado del ideal, de lo construido. La Idea del Bien es el sol de un mundo inteligible, único verdaderamente real. El mundo de lo dado escapa a la ilusión tan sólo en la medida en que participa de las ideas. La doble dialéctica de Logos y Eros atrae hacia el Ideal los valores lógicos y los valores existenciales.

En Parménides, la historia de la filosofía nos presenta un vértigo del valor lógico con repudio bastante puro de los demás valores. El entusiasmo

parmenídico por la idealidad de la verdad inmóvil en el corazón sin latidos ignora serenamente la existencia y el ideal. La imagen de la esfera muestra que sólo hay un Ser, la lógica del orden eterno.

El Espinozismo es un vértigo del valor lógico con atracción de los otros valores. Dios, que es pensamiento lógico, al desarrollar su esencia por su íntima necesidad matemática, atrae a sí lo dado (la *natura naturata*), el ideal de construcción (la *natura naturans*) y los valores existenciales (los modos) cuando el pensamiento del tercer tipo nos permite ascender del modo que somos a la fuente eterna.

El Bergsonismo puede definirse como vértigo de lo existencial con atracción de los demás valores. La existencia pura, concebida como duración, siempre cualitativamente heterogénea, atrae lo real, puesto que se establece como dato inmediato, y lo ideal puesto que es esencialmente constructiva. La realidad profunda del impulso vital da optimismo a la creación; la experiencia de la inventividad pura es a la vez dado e ideal. Los valores racionales pertenecen al orden de la técnica y representan el papel subordinado de medios.

En la exaltación a que da lugar la expresión filosófica de estos cuatro vértigos fundamentales, la filosofía revistió una suerte de función profética mediante la cual anuncia a la conciencia una vía que le permite escapar a su íntima dislocación. Es, en efecto, notable que cada una de estas direcciones nos promete con optimismo el término de nuestra condición desdichada; que cada una sitúa la libertad, la salvación y la alegría en la experiencia de su propio vértigo. La filosofía se convierte en la exaltación de un valor dado.

V) Si interrogamos la conciencia en el momento en que se ve así solicitada de modo unilateral por uno de los valores cardinales, sorprendemos en ella un hecho moral cuya naturaleza profunda importa aprehender: el escrúpulo. El escrúpulo consiste en la protesta, dentro de la conciencia, de los valores abandonados por un valor privilegiado. La conciencia protesta de este modo porque bien siente que al final de las vías, cada una de las cuales representa una vertiginosa invitación, dejaría de ser ella misma para fundirse en la inconsistencia total o perderse en la consistencia absoluta, lo cual es, a fin de cuentas, lo mismo. Solamente por tensión crea su propio rompimiento. Si la conciencia no es tensión, no es conciencia.

Cada valor suscita, por su llamado, una suerte de generosidad, y esta generosidad hacia un valor escogido levanta inmediatamente el escrúpulo de protesta de los valores abandonados. La lucha de Descartes con el Genio Maligno representa, bajo una de las formas más claras, este conflicto entre la generosidad constructiva y el escrúpulo. De igual manera el demonio de Sócrates detiene las huidas vertiginosas. Así, la voluntad se presenta como la generosidad en lucha con el escrúpulo. El escrúpulo nos hace descender

del misticismo de los valores cardinales a nuestro trabajo humano, que consiste en mantener el equilibrio de la conciencia mediante el esfuerzo de invención, es decir, de composición de valores. El equilibrio perfecto, el constante invento de uno mismo por uno mismo, que consistiría en tomar la existencia y el pensamiento para dar realidad al ideal o para levantar lo dado a la altura de lo construido sería invención que es sabiduría, no estado, sino creación continua de equilibrios dinámicos.

Esta sabiduría es ciencia y es arte, o, por mejor decir, la ciencia es este aspecto de la sabiduría que actúa sobre tres valores: lo dado, lo lógico, lo construido con polarización hacia lo lógico. El arte, por su lado, es la sabiduría que actúa sobre tres valores: lo dado, lo construido, lo existencial, con polarización hacia lo existencial. La sabiduría, que es equilibrio entre los cuatro valores, reúne en sí el esclarecimiento que da la ciencia y la profundización que otorga el arte. Tal es la tercera y suprema función de la filosofía.

Históricamente, el conflicto del escrúpulo y de la generosidad se manifiesta en el conflicto de las doctrinas. Si las doctrinas tienen razón en lo que desaprueban, si no la tienen en lo que afirman ello se debe a que en su parte edificadora representan siempre el vértigo sospechado mientras que su parte crítica es un escrúpulo. Sería fácil mostrar que las grandes discusiones fundamentales ponen siempre en lucha los valores cardinales y los contra-valores cardinales erigidos en absoluto al desconocer sus relaciones mutuas, relaciones que sólo llegan a serlo por el acto de reflexión de la conciencia. Si el conflicto de las doctrinas parece estéril y desacredita a la filosofía cuando se quiere ver en cada doctrina una revelación de verdades eternas, es en cambio fecundo, si se ve en él la resultante equilibrada que mantiene a la conciencia en su lugar y al hombre en su verdadera condición. Es incluso posible que este conflicto sea fuente de progreso en el conocimiento que el hombre toma de sí. El ritmo de este progreso sería el mismo ritmo de la sucesión de las tres funciones.

Primeramente aparecen los periodos de ruptura, marcados por los filósofos de la inquietud, planteadores de problemas: Sócrates, Descartes. Vienen después los periodos de entusiasmo profético hacia un valor vertiginoso: Platón, Spinoza. Vienen, por fin, los periodos de trabajo y composición de los valores, cuando el escrúpulo vencedor sobre la generosidad produce la ciencia y el arte griegos después de Platón, la ciencia y el arte contemporáneos después de las grandes metafísicas modernas.

VI) La situación y la vida de la conciencia que acabamos de describir merece el nombre de metafísica. La metafísica ha sido, la mayoría de las veces, una hiperfísica, obtenida mediante una especie de extrapolación de lo físico, a veces incluso una hipofísica que nos conduce a formas de pensamiento de tipo primitivo, otras veces una parafísica que borda una especie

de novela cosmológica sobre los temas precisos del físico. Con la consideración de los valores desembocamos al dominio propio de la conciencia en cuanto tal, en el lugar donde no puede penetrar ninguna ciencia positiva puesto que de ella surge toda ciencia, en ella se elabora y se corrige sin cesar mediante el juego de la reflexión crítica, según la primera función; normativa, según la segunda; y constituyente, según la tercera. Es este reino el que constituye, estrictamente hablando el reino metafísico, no tanto como ser o estado, puesto que deliberadamente abandonamos este punto de vista, sino como una vida cuya intimidad escapa a todo modo de conocimiento distinto de la reflexión.

Ahora bien, es en este reino donde aparece la idea de Dios percibida filosóficamente, y si nuestro análisis es exacto comprendemos por qué esta idea de Dios se presenta diversamente según sea el polo de valores que se toma en cuenta.

El Dios del panteísmo estoico, el Bien de Platón, la Sustancia de Spinoza o el Dios de Bergson, que se erigen en absolutos por el esfuerzo de esta ilusión vertiginosa que hemos descrito en la segunda función, no son, en realidad, sino uno de los cuatro aspectos que el Valor adquiere en la conciencia por el hecho de la dislocación reflexiva. Dios debe ser establecido, así, como la unidad de los valores cardinales, es decir, como el Valor absolutamente y sin ninguna determinación.

Ahora bien, esta unidad que planteamos de este modo no puede aprehenderse especulativamente por el hecho de que es ulterior y superior a las especulaciones reflexivas sobre el valor. Aprehenderlo es, efectivamente, necesariamente determinarlo: no podemos alcanzar la idea de Dios sino de un modo incompleto, por elección privilegiada y arbitraria de uno de sus aspectos, o bajo el aspecto simultáneo de los cuatro valores cardinales, es decir, bajo el aspecto de una multiplicidad irreductible por parte de la especulación y, por consiguiente, necesariamente inadecuada a la unidad del Valor.

Es posible que estas consideraciones nos permitieran llegar a la conciencia profunda de nuestra responsabilidad metafísica, fuente y condición de nuestro esfuerzo moral.

Es, efectivamente, en la primera función, función de ruptura, donde la conciencia adquiere, como vimos, una suerte de libertad a costa de una dislocación interna que, en un sentido, la hace dolorosa e inquieta por el abandono de lo que podría llamarse su inocencia original. La función de ruptura por la cual el valor se plantea como múltiple, le es, también, como una suerte de crucifixión del valor en el hombre.

Crucifixión en el Hombre por el Hombre pero para el Hombre. Porque este rompimiento íntimo de los valores, que dejaría al hombre en pleno desamparo si en él terminara la función reflexiva, coloca, desde ahora, en

las manos del hombre, la tarea de restablecer, en cuanto él pueda, la unidad de la conciencia rota. La autonomía adquirida por la función de ruptura, experimentada en las funciones de exaltación, se hace eficaz en el esfuerzo moral de la Voluntad individual y de la Humanidad entera en cuanto se dirige a esta unidad que se manifiesta en las creaciones del espíritu.

El Valor queda así especulativamente fuera de ataque en cuanto a su unidad, porque esta unidad no está en la teoría sino en el acto; la unidad del valor no se contempla; se instauro.

Es así como el hombre lleva consigo la responsabilidad dolorosa de esta especie de crucifixión del valor en su ser; por ello y para ello toma sobre sí la responsabilidad laboriosa de restablecer por sus actos y en sus obras espirituales, el arte de la moralidad, la unidad profunda del valor.

VII) En suma, y para decirlo en pocas palabras, estableceremos los siguientes principios:

—A la luz de la historia, el desarrollo del pensamiento occidental obliga al filósofo de hoy a que tenga en cuenta los cambios importantes impuestos a la noción de Metafísica por el pensamiento cartesiano primero, por la crítica kantiana más tarde, y por los diversos movimientos que de ellas han surgido.

—A la luz de la teoría, una conciencia lúcida de nuestro momento histórico no puede escapar a la verificación de una serie de aporías fundamentales sobre el objeto, el método, la doctrina, de una Metafísica válida. Sobre el objeto, una teoría explicativa del Ser plenario tropieza con la confesión de una Nada inasignable. Sobre el método, un idealismo objetivista choca con las protestas de un empirismo de la subjetividad. Sobre la doctrina, un espiritualismo intelectualista reclama las reacciones de un vitalismo pragmático. Las diversas tribulaciones (existencialismo, fenomenología, historicismo) del pensamiento contemporáneo son testimonios de la inestabilidad especulativa resultante.

Ahora bien, una meditación acerca de las aporías del *objeto* de la metafísica conduce a establecer que este objeto reside: en la *Libertad* que preside a la oposición Ser y Nada; en el *Acto* de la conciencia constituyente que manifiesta la Libertad; en el *Valor* que confiere autenticidad al Acto. Sin embargo, la designación de este nuevo elemento del pensamiento metafísico no hace a un lado la ambigüedad fundamental que la habita y reclama un método de discriminación apropiado.

Este *método* no puede ser sino el análisis reflexivo. No es construcción nocional ni intuición introspectiva, sino exploración de las dimensiones maestras de la conciencia que trabaja. No es explicación a toda costa ni inmersión en lo inefable, sino distinción de las vías de compromiso que se ofrecen a la acción. No es justificación racional ni es refugio en el misterio, sino establecimiento riguroso de los órdenes del Valor.

A la *doctrina* le toca mostrar cuál es la opción válida entre estos órdenes de valor. La Metafísica se hace *Ética*, Ética de la misma actividad comprensiva que define a la Persona y cuyas condiciones permiten separar, sin equívoco, la libertad de la enajenación, la Acción de la pasión, el valor trascendente del valor transdescendente. Es entonces cuando la búsqueda de la Verdad muestra el camino del Bien.

GEORGES BASTIDE

(traducción de Ramón Xirau)