

La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

ROBERTO J. WALTON

Recibido el 10 de enero de 2017 – Aceptado el 15 de febrero de 2017

Roberto Walton es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor emérito en la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de los consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Stromata* y *Studia Heideggeriana*. Ha colaborado en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.



RESUMEN: Se procura mostrar el desarrollo de la fenomenología en la Universidad de Buenos Aires desde comienzos de la década del treinta hasta fines de siglo. El trabajo se ocupa de profesores de la Facultad de Filosofía y Letras que tuvieron en este período un papel destacado en la difusión del movimiento. Algunos temas centrales se destacan en cada caso. 1. Carlos Astrada enfatizó al principio, bajo la influencia de Heidegger, las nociones de juego existencial y metafísico. 2. Francisco Romero se ocupó del personalismo y de la cultura en estrecha relación con Scheler y N. Hartmann. 3. Luis Juan Guerrero elaboró una estética operatoria que abarca procesos de manifestación, producción y promoción del arte. 4. Eugenio Pucciarelli se ocupó de la razón y del tiempo, y, en el análisis de algunas de sus dimensiones, apeló a la fenomenología. 5. Jacobo Kogan examinó el vínculo entre ética y metafísica y la significación de Husserl al respecto. 6. Adolfo Carpio, siguiendo la visión de Heidegger sobre el ser, consideró que la historia de la filosofía era esencial para la reflexión filosófica. 7. Ricardo Maliandi, aunque crítico del enfoque intuicionista, subrayó la importancia de las axiologías de Scheler y N. Hartmann.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, Universidad de Buenos Aires, intencionalidad, trascendencia

ABSTRACT: This article attempts to show the development of phenomenology at the University of Buenos Aires since the early thirties to the end of the past century. The paper is concerned only with professors of the Faculty of Philosophy and Letters who have had in this period an outstanding role in making the phenomenological movement known. Some main themes are highlighted in each case. 1. Carlos Astrada emphasized at first, under the influence of Heidegger, the notions of existential and metaphysical play. 2. Francisco Romero was concerned with personalism and culture in close connection to Scheler and N. Hartmann. 3. Luis Juan Guerrero elaborated an operative aesthetics encompassing the processes of manifestation, production and promotion of artworks. 4. Eugenio Pucciarelli was concerned with reason and time, and was influenced in the analysis of some of their manifold dimensions by phenomenology. 5. Jacobo Kogan dealt with the link between ethics and metaphysics and Husserl's significance in this point. 6. Adolfo Carpio, following Heidegger's views on Being, regarded history of philosophy as essential to philosophical reflection. 7. Ricardo Maliandi, although critical of the intuitionistic approach, stressed the importance of Scheler and N. Hartmann's axiologies.

KEYWORDS: Phenomenology, University of Buenos Aires, intentionality, transcendence

Desde la década del 30, la fenomenología en sus diversas orientaciones ha tenido una persistente presencia en la Facultad de Filosofía y Letras. El presente trabajo está dedicado a siete profesores y se centra en los temas sobre los que ellos pusieron mayor énfasis en aquellos aspectos de su pensamiento que se asociaban con la fenomenología: 1) el juego existencial y metafísico en Carlos Astrada (1894-1970); 2) persona y espíritu en Francisco Romero (1891-1962); 3) la estética operatoria de Luis Juan Guerrero (1899-1957); 4) razón

y tiempo en Eugenio Pucciarelli (1907-1995); 4) ética y metafísica en Jacobo Kogan (1911-1992); 6) filosofía e historia en Adolfo P. Carpio (1923-2005); y 7) ética y axiología en Ricardo Maliandi (1930-2015).

1. El juego existencial y metafísico

Carlos Astrada se interesó inicialmente por la fenomenología como lo testimonian sus primeros libros.¹ Señala que lo prioritario es indagar la relación entre Husserl y Heidegger ya que en ella se encuentra “el núcleo más fértil en problemas capitales” ya que entre el idealismo fenomenológico y la metafísica existencial oscila “la inquietud filosófica de nuestros días”.²

La fenomenología pura o trascendental es considerada como “la secreta nostalgia de toda la filosofía moderna”.³ Ella se orienta a fundamentar una ciencia que posee un campo de experiencia propio y exclusivo –la subjetividad trascendental– y aspira a dilucidar el sentido que el mundo tiene para cada uno de nosotros. Astrada advierte claramente que la subjetividad trascendental no se reduce a un yo individual sino que incluye a los co-sujetos trascendentales: “[...] en la fundamentación de la fenomenología como ciencia concreta, Husserl nos remite con su concepción monádica y de la comunión de las mónadas por la que define la *intersubjetividad* a motivos centrales de la filosofía de Leibniz”.⁴ La escasa publicación de escritos lo lleva a considerar que la metafísica queda excluida de la fenomenología trascendental porque el yo fenomenológico, que se atiene solamente al mundo como fenómeno, está colocado por encima del mundo real: “[...] la consecuencia necesaria de esta actitud es el desahucio, por Husserl, de la metafísica, de toda metafísica como posibilidad y necesidad del humano filosofar”.⁵

¹ Astrada había estudiado durante cuatro años en las universidades de Colonia, Bonn y Friburgo con Scheler, Husserl, Heidegger y Oscar Becker. Con su artículo “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis”, fue el único colaborador no-europeo en el libro *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages verfasst* (Berna, 1949) que incluyó también contribuciones de Ludwig Binswanger, Wilhelm Szilasi y Carl Friedrich von Weizsäcker, entre otros.

² Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936, p. 5 s.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

Lo prioritario para Astrada consiste en investigar la relación entre Husserl y Heidegger. Considera que entre estas dos posibilidades “oscila, grávida de interrogaciones, la inquietud filosófica de nuestros días”.⁶ Observa que la fenomenología solo excluye una metafísica que se centra en la consideración de esencias, y, siguiendo a Heidegger, sostiene que el juego es la condición metafísica del hombre: “El juego que la trascendencia de la existencia, como tal, juega se llama *mundo*”.⁷ Estar en el mundo es el jugar primordial en el que todo existir fáctico tiene que ejercitarse, y se han de tomar en consideración los elementos históricos en la constitución de la existencia porque el hombre es temporal en el fundamento de su ser. Somos jugadores del ser que existimos en la aventura del filosofar que nos aleja de la firmeza aparente de las cosas. En el juego de nuestro destino jugamos el ser y solo existimos en la medida en que jugamos. Buscamos el ser por nuestra propia cuenta desde nuestra propia posibilidad existencial, y filosofar es ponernos sin reservas en el juego de nuestro destino existencial. Sobre esta raíz existencial que caracteriza al hombre, Astrada dice que todos los otros “son juegos meramente derivados de aquel juego primordial que él, por no haber querido o podido advenir a su propio ser, no tiene el valor o la oportunidad existencial de jugar”.⁸

El tema del juego es vinculado con el eros. Desde esta perspectiva, Scheler es considerado un pensador de “fuerza e inquietante sugestión” y “una mente de extraordinaria irradiación, vena vital, rica y fluyente, que desbordó su propio cauce”,⁹ y su filosofía como “uno de los más altos testimonios especulativos de nuestra época”. Astrada ofrece una interpretación de la doctrina scheleriana según la cual el proceso del mundo consiste en la espiritualización del ímpetu vital y en la vivificación del espíritu mediante una recíproca compenetración.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933, p. 24.

⁸ Astrada, Carlos, *El juego metafísico*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942, p. 31.

⁹ *Ibid.*, pp. 106, 110 ss.

2. Persona y espíritu

Según Francisco Romero, la experiencia nos pone ante una trascendencia que se afianza y se extiende en el gradual ascenso por la realidad inorgánica, la vida orgánica con su psiquismo preintencional atado a lo meramente vital, el psiquismo intencional y el espíritu. En medio de este despliegue y de la diversidad de los entes, la trascendencia se mantiene como instancia unitaria. Esto significa que la realidad en su conjunto se encuentra atravesada por un empuje, ímpetu o impulso. El salir fuera de sí, que caracteriza a todo ente según esta metafísica de la trascendencia, adquiere una notable intensificación en la intencionalidad, es decir, la capacidad de objetivar. La intencionalidad del ser humano desempeña un papel excepcional en el acrecentamiento del ritmo de los procesos cósmicos que se advierte a medida que se asciende en la escala de la realidad. Crea instancias nuevas como un centro subjetivo y un campo de objetos, y posibilita una toma de distancia o liberación frente a la vida orgánica. Esto implica un “cambio brusco y revolucionario”¹⁰ que lleva al nuevo estadio del hombre natural o naturaleza intencional. El hombre es ya por la intencionalidad –aun antes del estadio espiritual– un nuevo tipo de realidad que configura un “hecho capital, nuevo e incomparable”.¹¹ Rasgo distintivo de esta revolución es que desde entonces la realidad no solo es lo que es sino que queda reflejada en la conciencia de una “duplicación intencional” en virtud de una suerte de doble que es extraído de la realidad conocida. Así, la conciencia de cada sujeto “viene a ser también de algún modo conciencia cósmica, encuentro de la realidad consigo misma” o “reencuentro del totalidad consigo misma”.¹² Además de la objetivación aprehensiva se encuentra la objetivación creadora. A la aseveración de que algo es sigue el anhelo de que algo sea. Todo objeto que provenga de una actividad intencional así orientada pertenece al ámbito de la cultura, y la herencia intencional de objetivaciones culturales adquiridas confiere al ser humano su historicidad. Romero llama la atención sobre el hecho de que la historicidad humana depende de una estructura objetivante, lo cual impide reducir el hombre a su devenir histórico.

¹⁰ Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 67.

¹¹ *Ibíd.*, p. 26. Cf. pp. 67, 70.

¹² *Ibíd.*, pp. 68 s., 184.

La intencionalidad aún no espiritualizada define el ámbito de la naturaleza intencional. Es el tercer estadio de la naturaleza que sigue a los niveles orgánico e inorgánico y se superpone con la esfera del hombre y su cultura. Y por su propio impulso conduce al ámbito del espíritu que aparece como su complemento y perfección. Esto sucede cuando el acto intencional deja de subordinar los objetos a los fines del sujeto, y comienza a atender a lo que es en tanto es sin tener en cuenta un móvil o interés individual. Más allá de la mera intencionalidad surge entonces la intencionalidad espiritualizada que no solo se dirige a los objetos sino que se rige por ellos. La intencionalidad, que define al ser humano, alcanza su más alta expresión en el espíritu, que consiste en reconocer a los objetos según sus propios derechos. De ahí la fórmula de Romero: “La mera capacidad objetivante «pone los objetos»; en la actitud espiritual el hombre «se pone» a los objetos”.¹³

Con este cambio el ser humano alcanza la dignidad de persona. Romero destaca que el personalismo es una filosofía del pensamiento y la acción que se tiñe de una amplia y libre religiosidad, y procura el progreso social en la libertad y en la democracia. Por eso examina la persona en su nexos con el orden social y el progreso histórico, y a la vez propugna aplicaciones a los problemas más concretos. Y constituye una advertencia contra la disolución de la persona tanto en un complejo que la ignora como en el individuo encerrado en intereses egoístas. Es una filosofía de pensamiento y de acción que “pasa casi automáticamente a ser un examen del papel de la persona en la ordenación social y en la marcha total del proceso histórico”.¹⁴ Como tal es una filosofía del mejoramiento social en la libertad y en la democracia. En esta visión del personalismo influyen posiciones fenomenológicas sobre el espíritu personal de Nicolai Hartmann y sobre todo de Scheler, a quien Romero asigna “la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca”.¹⁵

¹³ Romero, Francisco, *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 126. Merece recordarse que, en septiembre de 1940 comenzó a aparecer *Philosophy and Phenomenological Research*, órgano de la Sociedad Fenomenológica Internacional fundada un año antes. En el primer consejo de consultores extranjeros de la revista fue designado Romero junto con Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Gaston Berger, Jean Hering y Antonio Banfi.

¹⁴ Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 121. Romero integró el comité asesor de la revista *The Personalist*.

¹⁵ Romero, Francisco, *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 13. Cf. Romero, Francisco, *Filosofía contemporánea. Estudios y notas*, Buenos Aires, Losada, 1941, pp. 169-172, 181-190.

La propia reflexión de Romero sobre la personalidad se asocia, desde el punto de vista de la orientación práctica, con la noción de valor, y, desde el punto de vista de la dilucidación teórica, con la objetividad. El valor es definido como una “medida de la trascendencia”,¹⁶ esto es, como la dignidad que corresponde a un ser o una actividad en virtud de la trascendencia que encarna. Los valores se clasifican en espirituales y no-espirituales. Los primeros son absolutos en el sentido de que no hay valores superiores a ellos. Por su parte, los valores no-espirituales son relativos porque no pueden ser equiparados a los valores superiores, pero esto no significa que sean determinados por los actos valorativos de los individuos. Romero defiende la objetividad de los valores, que están fuera del tiempo y son captados por el sujeto valorante a través de actos emocionales.

Esto significa que tan solo la captación de los valores y su realización en el ámbito de la cultura son históricos. Realizados históricamente, los valores se exhiben en bienes o complejos valiosos y constituyen el mundo humano de la cultura: “En su relación con el valor, la cultura significa la progresiva encarnación de los valores, en creaciones que tratan de incorporarlos en medida cada vez más amplia y depurada”.¹⁷ Romero alude al hecho de que pueblos y épocas han ignorado valores que ahora nos resultan evidentes, y que el descubrimiento de valores antes invisibles es un acto de genialidad personal o colectiva: “Los valores en sí carecen de historia, pero podría trazarse la historia del descubrimiento de los valores, y esta historia se identificaría con la del espíritu”.¹⁸ En el caso personal, el descubridor del valor nuevo se convierte en héroe, maestro y guía. Detrás de él van los que necesitan que se les señale el camino, y más atrás los que no ven nada en razón de una ceguera para los valores que se vincula a la no-superada condición de individuo. Además, a pesar del conocimiento del valor, es posible decidirse contra el valor prefiriendo la acción injusta y cómoda a la justa y desventajosa. A pesar de la predisposición genial del descubridor, la comunidad dice la última palabra porque su indiferencia puede relegar la manifestación del valor a un episodio de su vida. Así, grandes hallazgos deben esperar su hora hasta que la conciencia social los comprenda.

¹⁶ Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, op. cit., p. 171.

¹⁷ *Ibid.*, p. 263 s.

¹⁸ Romero, Francisco, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1938, p. 31.

No solo el descubrimiento sino el predominio de valores singulares o constelaciones de valores están en el tiempo.

Siguiendo a Scheler, Romero observa que los valores éticos alcanzan efectividad cuando realizamos cualquier otro valor de modo que lo ético no es un dominio aparte en el ámbito axiológico. Con otras palabras: nuestra acción es ética cuando afirmamos un valor superior frente al desvalor –lo verdadero frente a lo falso– o un valor superior frente a un valor inferior –la belleza frente a lo meramente agradable–: “Obramos éticamente, acatamos y realizamos el valor ético, cuando, por ejemplo, nos decidimos por la verdad y la justicia contra lo que las contradice”.¹⁹ Esto es, la persona encuentra su núcleo más íntimo en los valores éticos en cuanto el mero reconocimiento del valor debe ser seguido por el momento ético de su afirmación o realización: “Los valores éticos son valores de la persona y solo en la persona se encuentran. La experiencia externa, por decirlo así, de los valores éticos, la frecuentación de estos valores, solo en el reino de las personas es posible”.²⁰

Romero argumenta que una proyección ética es intrínseca al espíritu, que no es otra cosa que trascendencia, es decir, “la expresión suma de un impulso que recorre la realidad y la empuja hacia adelante y hacia arriba”.²¹ Por lo tanto, si dejara de asumir cualquier posibilidad en esta dirección, el espíritu no sería fiel a su propia condición. De esto se sigue que una dimensión ética emerge con el asentimiento práctico a la trascendencia, y esto implica que solo tienen valor ético aquellos actos que adhieren explícitamente a la trascendencia en cuanto tal. De aquí que, en lo que atañe a la oposición entre la ética formal y la ética material de los valores, Romero defiende una doble interpretación. La ética es material en cuanto establece metas concretas para la actividad ética. Y es formal en la medida en que el imperativo ético fundamental se formula de la siguiente manera. “Obra de tal modo que la dirección de tu acto concuerde con la dirección esencial de la realidad”.²²

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 34.

²¹ *Ibid.*, p. 54.

²² Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, op. cit., p. 188.

La dimensión social y ética de la humanidad requiere contraponer la experiencia del “él” o del “ella” a la experiencia del “tú”. Se debe reconocer que el otro es una persona en sí misma independientemente de las relaciones que puedan existir entre nosotros. La ética espiritual o absoluta exige que las perspectivas subjetivas tanto del “tú” como del “yo mismo” sean transformadas en la condición objetiva de un “él” o “ella”. Bajo esta determinación, un ser humano no participa en una situación que cae bajo la influencia de particulares intereses o disposiciones subjetivas. La traducción del “tú” y del “yo mismo” al “él” es sinónimo de eticidad espiritual o absoluta.

Al considerar los aspectos prácticos del ser humano, se debe tener en cuenta que, para Romero, los actos intencionales afectivos y volitivos suponen la intencionalidad cognoscitiva. Los afectos son actos emocionales y los impulsos son actos de la voluntad solo en cuanto actos de un sujeto que se enfrenta a y está rodeado por objetos. Ni lo emocional ni lo volitivo pueden crear un sujeto y destacar objetividades. Esta situación resulta en todos los casos de una facultad intencional incluida en la esfera intelectual: “El manejo lúcido de las cosas presupone la capacidad de objetivación”.²³ Este punto de vista refleja una adhesión a la tesis de Franz Brentano según la cual los fenómenos psíquicos son representaciones o se fundan en representaciones. De suerte que “la totalidad de la estructura intencional cognoscitiva –sujeto, objeto, y distancia y heterogeneidad funcional entre ambos– es indispensable y previa para la intencionalidad afectiva y volitiva”.²⁴ Tanto la voluntad como la emoción tienen que ser iluminadas en relación con los objetos a los que se orientan porque todo trato lúcido con ellos presupone una capacidad intelectual de objetivación, esto es, “la estructura sujeto-objeto, que es lo originario y aun lo único originario del hombre”.²⁵

La estructura intencional cognoscitiva implica la “faena trascendental”²⁶ de constituir el objeto a partir del flujo de un material psíquico primario en el que no se separan lo cognoscitivo, lo emocional y lo volitivo ni se oponen el sujeto y el objeto. De este complejo de

²³ *Ibid.*, p. 23 s.

²⁴ *Ibid.*, p. 28.

²⁵ *Ibid.*, p. 81 s.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

estados se pasa a una objetivación cuando el sujeto se separa de él y le atribuye presencia. El yo tiene la función de dirigir la mirada a los estados, destacarlos de un trasfondo y elevarlos a la dignidad objetiva. Romero aclara que “reparar en una presencia y crearla en cuanto tal son una sola cosa”.²⁷ Asignamos presencia a los estados mediante un asentimiento que implica un momento aseverativo, esto es, mediante un acto que guarda semejanza con el juicio y que ha de calificarse como juicio implícito. Este acto señala el pasaje del mero vivir o padecer a la aprehensión en la que se afirma algo según la fórmula “eso es” o “eso está presente”. Así se constituye un objeto como pura presencia y a la vez se le confieren sus determinaciones más universales que tienen un carácter categorial y provienen de un plano trascendental. Por consiguiente, el conocimiento no se reduce a elementos sensibles sino que contiene siempre un elemento noético. Es lo que Husserl ha puesto de relieve con la noción de noema o correlato intencional al que cabe atribuir componentes ideales y proposicionales.

3. La estética operatoria

La obra principal de Luis Juan Guerrero²⁸ es *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Se desarrolla en tres tomos que se ocupan de cada una de las orientaciones, y en el “Prólogo” se lee: “La metodología inaugurada por Husserl y consumada por Heidegger, especialmente en los últimos aportes de ambos pensadores, nos da una base firme para la exposición de los problemas”.²⁹ Guerrero se refiere a la “lección magistral de Husserl”³⁰ y a “las enseñanzas decisivas de Heidegger”.³¹ Para la formulación del esquema que guía su análisis, Guerrero toma

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ Guerrero se graduó en la Universidad de Zúrich en 1925 con una tesis sobre “El origen de una axiología general en la filosofía contemporánea”, que se publicó en Marburgo en 1927.

²⁹ Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en sus tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 13 s.

³⁰ Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en tres direcciones. III Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 54.

³¹ Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en tres direcciones. II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 66 n. 1.

de Husserl y de Heidegger la noción de horizonte trascendental dentro del cual puede ser analizada la obra de arte. Un primer horizonte trascendental circunscribe un ámbito comprensivo o contemplativo para la aparición de la obra hecha y la participación subjetiva como contemplador. Un segundo horizonte trascendental circunscribe un ámbito potencial o productivo para la puesta en obra y la participación subjetiva como creador. Y un tercer horizonte trascendental circunscribe un ámbito misional o destinatario para la obra como tarea requerida y la participación del sujeto como promotor.

El esquema tiene, pues, un primer eje tripartito: I) una estética de las manifestaciones artísticas se ocupa de una actitud de revelación y acogimiento de las obras ya producidas; II) una estética de las potencias artísticas se centra en la creación y ejecución de nuevas obras de arte; y III) una estética de las tareas artísticas tiene como tema el reclamo o promoción y el correspondiente requerimiento de futuras obras. Con este eje de análisis que gira en torno de la obra revelada, ejecutada y fomentada, y del sujeto como contemplador, creador o promotor se cruza otro eje relacionado con cuatro temas referidos a la obra de arte: A) su entonación o compenetración con la sensibilidad; B) su constitución o estructura interna; C) su instauración en el mundo de los hombres; y D) la orientación o dirección estilística que pregona. Las intersecciones de los dos ejes guían el análisis que es ilustrado con referencias a la fenomenología.³²

En la estética de las manifestaciones artísticas se analiza el modo en que el hombre acoge una obra de arte, es decir, la hace acontecer. La significación global de una obra se encuentra en estado de potencia o virtualidad, y se actualiza cuando la invitación que ofrece a la existencia humana encuentra una respuesta. Un significado se constituye en el momento en que se produce un acuerdo, pacto o connivencia entre la solicitud o llamado de la obra y la acogida del espectador. En este contexto, Guerrero afirma que “una importancia capital para los problemas del significado estético tiene el ensayo de M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*”.³³ Y retoma el tema fenomenológico del estilo para caracterizar un poder de advenimiento que caracteriza a la obra de arte como tal.

³² Un diagrama de este plan de investigación se encuentra en Guerrero, Luis Juan, *Estética de las manifestaciones artísticas*, op. cit., p. 114.

³³ *Ibid.*, p. 189.

Con ello presuponemos, por un lado, obras autónomas, capaces de presentarse por sí mismas y defenderse por sí solas, y, por otro, contempladores capaces de captar a través de esas obras las líneas de los avances y retrocesos de una marcha de la historia. Y subraya que el estilo no es exclusivamente una manera de arrancar las cosas al mundo de los hombres para darles un nuevo significado en el mundo del arte, sino que también se nos revela en la manera original de estar en el mundo de cada hombre y de cada época, pueblo y cultura. La percepción estiliza porque antes hemos introducido una norma estilística en las acciones y las obras de los hombres. Por tanto, la norma estilística no proviene de un ámbito natural o ingenuo de la percepción sino de una manera de habitar el mundo, de interpretar el mundo por la mirada y el ademán corporal. Con otras palabras, nuestro mundo humano le ofrece al pintor, al escultor y al novelista los ingredientes para elaborar un estilo, y la obra de arte original devuelve esos ingredientes transfigurados en estilo.

En segundo lugar, la estética ha de operar en el seno de la creación artística transfigurando con su poder interpretativo la actividad creadora que ella estudia. Respecto del cruce de la creación con la constitución de la obra de arte, esto es de la potencia de plasmación (cruce de II con B), Guerrero se refiere a la disputa ente la tierra y el mundo y considera que el tema no debe ser interpretado en un sentido metafísico “como acontece entre los extraviados discípulos «telúricos» de Heidegger”. La interpretación debe ser trascendental porque se trata de dos polos que se determinan variadamente en el curso de la historia, y, por tanto, “el artista no crea su obra con ingredientes extraños, como serían –metafísicamente considerados– el mundo y la tierra, sino con ingredientes de raigambre artística”.³⁴ Además, respecto de la plasmación, se valoran las consideraciones de Dufrenne sobre el papel de las articulaciones eurítmicas en el lenguaje peculiar de cada género artístico, esto es, sonidos en música, colores en pintura, movimientos coreográficos en danza, palabras en literatura, y líneas y superficies en arquitectura y escultura.³⁵

En tercer lugar, la estética ha de operar en el dominio de las doctrinas del arte de todas las épocas de la historia y de todas las regiones

³⁴ Guerrero, Luis Juan, *Estética de las potencias artísticas*, op. cit., p. 123.

³⁵ *Ibid.*, p. 118 s.

de la tierra. El dominio de las tareas artísticas no es protagonizado por los contempladores ni por los creadores sino por los hombres anónimos de un conglomerado cultural que “piden al arte la premonición de sus esperanzas y la rememoración de sus glorias”.³⁶ El artista creador recibe un reclamo impersonal, una suerte de obra propuesta que señala de antemano el camino a la propia puesta en obra. Un coro de voces humanas actúa silenciosamente en el fondo de la creación. Se promueven tareas artísticas en virtud de una disponibilidad de la comunidad. Esta entonación histórico-social del arte requiere una transposición de la vida en el plano imaginario, un espectáculo de la vida total del hombre, que introduce un análisis del juego y el festival. Aquí Guerrero sigue lo que denomina “un luminoso planteo de Merleau-Ponty”³⁷ en *La estructura del comportamiento* según el cual las conductas pueden ser vividas en el plano sincrético en que están regidas por los aspectos biológicos, en el plano a-movible en que gozan de estructuras más estables gracias a hábitos, y en el plano simbólico en que aparece soportes convencionales de relaciones inventadas. El nivel simbólico del juego ofrece una base para el análisis del arte.

4. Razón y tiempo

Respecto de su labor filosófica, en una “Autopresentación”, Eugenio Pucciarelli expone “los problemas que se han hecho carne en mi conciencia y que, en el curso de muchos años, no han cesado de hostigarme”.³⁸ Entre estos temas se encuentran en primer lugar la razón y el tiempo.

En el análisis de la razón, Pucciarelli distingue tres cuestiones fundamentales: la índole y estructura de la razón, la pluralidad de

tipos de razón, y la posibilidad de un enlace de los diversos tipos. La índole y estructura debe analizarse en tres planos. Ante todo, la razón es una facultad o función de conocer que opera en una pluralidad de actos como la percepción, la abstracción, la generalización, la concepción, el juicio, el razonamiento, etc. Tales funciones se presentan en un contexto psicológico de modo que se encuentran afectadas por la incidencia de la emoción y la voluntad, pero se superponen a estas influencias y perturbaciones porque pueden ser traducidas a esquemas lógicos. En segundo lugar, la razón es el conjunto de exigencias ideales relacionadas con la pretensión de alcanzar una fundamentación última y absoluta de todo saber, esto es, el retroceso hacia la base más sólida en la que se apoyan los conocimientos. Ella puede consistir en una experiencia o en un conjunto de experiencias, o bien en ciertos principios de los cuales derivan los otros conocimientos. Por último, la razón es un sistema de categorías o conceptos fundamentales que confieren inteligibilidad a los diversos sectores de la experiencia. Hay una pluralidad de sistemas categoriales, y esto significa que la razón puede ser considerada como un género que engloba en sí una pluralidad de especies.

La razón se vale de la lógica para poner en movimiento los sistemas categoriales. Y hay múltiples lógicas, entre ellas, una lógica temporal. De manera que el tiempo no se sustrae a las redes de la lógica. La construcción de lógicas temporales implica que los instrumentos de que dispone la razón en nuestra época son infinitamente mayores que en las anteriores. Se extienden las redes de la razón porque lo que aparecía como irracional para una lógica bivalente se racionaliza en una lógica trivalente. Sin embargo, la razón se enfrenta con dos límites: el límite superior de principios que no puede demostrar como los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, y el límite inferior del dato bruto de la experiencia sensible al que solo puede conferir inteligibilidad de un modo limitado. En todo el ámbito que se extiende entre estos límites, la razón manifiesta su eficacia tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción.

Diversos tipos de razón pueden distinguirse según su estructura, su tipo de actividad, sus usos y sus campos de aplicación. Los tipos de razón pueden diferenciarse según oposiciones como pasiva y activa, intuitiva y operatoria, amorfa o estructurada, cerrada o abierta, constante o variable, entregada al conocimiento o entregada a la presión de la acción, etc. Las oposiciones no son tan radicales

³⁶ Guerrero, Luis Juan, *Estética de las tareas artísticas*, op. cit., p. 16.

³⁷ Guerrero, Luis Juan, *Estética de las potencias artísticas*, op. cit., p. 80.

³⁸ Pucciarelli, Eugenio, “Autopresentación” en *Escritos de Filosofía*, N° 47, 2007, pp. 281-310. En una entrevista, ante la pregunta de si se insertaría en una corriente filosófica, Pucciarelli respondió que “he cultivado en particular algunos problemas de filosofía. [...] la orientación podría decirse que está a mitad de camino entre el idealismo formal kantiano y la fenomenología de Husserl sin que pueda decir que esa es la palabra definitiva” (“Eugenio Pucciarelli”, entrevista de Antonio Emilio Castello, *Todo es historia*, N° 305, diciembre de 1992, p. 62). José Ferrater Mora ha escrito: “En general, el pensador hará bien en consultar a Pucciarelli en todo lo que requiera la aplicación del método fenomenológico” (palabras preliminares a Pucciarelli, Eugenio, *Los rostros del humanismo*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1987).

o excluyentes como pueden aparecer en un primer momento, y se atenúan cuando se advierte que afectan al ejercicio de la función, al contexto en que se halla inserta la razón, y a la organización del sistema de categorías empleadas. También puede distinguirse una razón vital, histórica, existencial, técnica, instrumental, retórica, etc. A diferencia de lo que se sostenía en épocas anteriores, en la actualidad el concepto de razón se presenta como un género que alberga una pluralidad de especies.

La existencia de una pluralidad de tipos de razón plantea la pregunta por la unidad de la razón. Pucciarelli rechaza las interpretaciones fundadas en una antropología naturalista según la cual la razón carece de independencia y se reduce a una función inmanente a la vida y al servicio de sus necesidades primarias que operan como causas para la evolución según diversos tipos. También descarta las interpretaciones que defienden la autonomía de la razón y explican las variaciones por una capacidad de renovación de las propias estructuras según el éxito o fracaso de los conocimientos. Rechaza la posibilidad de un desarrollo autónomo ya que lo considera condicionado por el contexto individual o social. Defiende un punto de vista, inspirado en Scheler, según el cual se produce una funcionalización de los contenidos aprehendidos de modo que lo que ha sido objeto de conocimiento se convierte en órgano o función que se convierte en instrumento para la captación de sectores de la experiencia que resultaban inaccesibles desde las perspectivas anteriores.³⁹

La temporalidad es un rasgo esencial del hombre porque penetra toda la vida teórica y práctica imponiéndole un curso prospectivo inexorable. No tenemos una experiencia más universal que la del tiempo como una corriente que desborda y arrastra todo: “Se nos aparece como el hilo más recio que sostiene el tapiz de nuestra existencia y a la vez como la fuerza disolvente que acabará con ella”.⁴⁰

³⁹ Cf. Pucciarelli, Eugenio, “Husserl y la actitud científica en filosofía” en *Revista de Humanidades*, Buenos Aires, 1962, N° 2, pp. 7-41; “La razón en crisis” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 10, Buenos Aires, 1968, pp. 209-253; “Razón” en Vidal, Guillermo, Bleichmar Hugo, y Usandivaras, Raúl J. (eds.), *Enciclopedia de Psiquiatría*, Buenos Aires, El Ateneo, 1976, pp. 616-622; “Los avatares de la razón” en *Escritos de Filosofía*, N° 6, Buenos Aires, 1980, pp. 7-22; y “Dos vertientes de la razón histórica” en *Escritos de Filosofía*, N° 8, Buenos Aires, 1981, pp. 219-233.

⁴⁰ Pucciarelli, Eugenio, *El enigma del tiempo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Buenos Aires, 2013, p. 79. Otros trabajos no incluidos en este volumen: “Tiempo y eternidad en Hegel” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad de

Pucciarelli se ha ocupado de los marcos conceptuales para la comprensión del tiempo y observa que el esfuerzo por tornarlo inteligible se ha realizado desde puntos de vista ofrecidos por el cosmos, la vida, la conciencia, la existencia y el espíritu. Por estas vías se atribuye al tiempo los caracteres de los procesos dentro de los cuales se manifiesta, de modo que distintos dominios de la experiencia proporcionan predicados que ofrecen imágenes heterogéneas del tiempo.

La conciencia tiene el privilegio de que en ella se dan las experiencias relativas al tiempo. Aquí Pucciarelli analiza las posiciones que atribuyen el origen de nuestra representación del tiempo a los contenidos de la conciencia y a los actos, y se ocupa de los análisis de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo tanto en sus primeras formulaciones como en las investigaciones tardías que giran en torno del presente viviente. Asimismo, analiza la multiplicidad de tiempos que Scheler distingue junto con su hipótesis de un único tiempo en la metafísica del período final. Respecto de la relación entre tiempo y existencia se ofrecen a la consideración los esfuerzos de Heidegger, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty.

Un hilo conductor que guía la meditación de Pucciarelli reside en la afirmación de que el tiempo es en sí mismo inasible e impensable. No es posible visualizar directamente el tiempo, y por eso es necesario recurrir a diversas conceptualizaciones que provienen de los distintos dominios de la experiencia. Así, el tiempo se carga con predicados atribuibles a los procesos en los cuales se manifiesta. Y por eso nos encontramos ante imágenes heterogéneas del tiempo. Puesto que no es posible distinguir y caracterizar las diversas especies de tiempo prescindiendo de los procesos que se asocian con ellas, Pucciarelli considera correcto hablar de temporalidades propias de cada tipo de proceso y caracterizarlas por la continuidad o discontinuidad, la aceleración o retardo, y la periodización

Morón, 1971, N° 2, pp. 9-18; “Tiempo y eternidad en Spinoza” en *Homenaje a Spinoza*, Buenos Aires, 1977, pp. 199-205; “Tiempo y lenguaje” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1978, N° 1, pp. 165-189; “La ambigüedad del tiempo en el mito” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1979, N° 3, pp. 227-244; “Las expresiones temporales y sus compromisos filosóficos” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1979, N° 5, pp. 189-210; “El instante y el tiempo” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1981, N° 7, pp. 195-210; “El hombre y el tiempo” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1983, N° 12, pp. 21-28; y “Borges y las metáforas del tiempo” en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1993, N° 23-24, pp. 253-272.

natural o convencional. Y esto plantea el problema de la unidad del tiempo frente a esas plurales y variadas temporalidades. La cuestión es enfocada desde el punto de vista de los diferentes estratos de la persona cuyo cuerpo propio exhibe también las dimensiones de lo orgánico y lo físico. Hay una escala jerárquica en que los niveles más elevados asimilan e integran los niveles inferiores. Puesto que las temporalidades de los sistemas menores se integran en una unidad superior sin ser aniquiladas, es posible compatibilizar la pluralidad con el surgimiento de una unidad superior. Así emerge una teoría jerárquica del tiempo que le asigna una estructura de niveles superpuestos.

5. Ética y metafísica

Ética y metafísica están íntimamente enlazadas en el pensamiento de Jacobo Kogan a través de su reflexión en torno del problema de la libertad, es decir, de su intento, respecto del ser humano, de “delimitar con la mayor precisión en qué medida es tan solo naturaleza, en el sentido de un ser determinado por fuerzas heterónomas, y cuál es la esfera en que puede pretender, fundadamente, que es libre autor de sí”.⁴¹ Por un lado, el problema central de la ética concierne a la pretensión de formular un juicio moral y además, puesto que es un presupuesto necesario de esta formulación, tiene que ver con la convicción de la libertad propia y ajena. Por otro lado, en su sentido amplio, la metafísica tiene que ser considerada como una respuesta a la pregunta por aquello en que consiste la verdadera realidad. Esta verdadera realidad se asocia también con la libertad. Por tanto, el problema ético y el problema metafísico no pertenecen a ámbitos separados.

Tenemos conciencia de la responsabilidad por lo que hacemos, y adoptamos sin excepciones en la práctica el supuesto de que el ser humano es imputable por sus acciones porque es libre para decidirse por una u otra acción. Las ciencias objetivas del hombre no pueden proporcionar una explicación de los fundamentos de la ética. Por un lado, la sociología puede mostrarnos que hay valores fundamentales que rigen para todas las comunidades conocidas porque ninguna cultura deja de calificar negativamente el asesinato, la

mentira indiscriminada y el robo dentro de la sociedad en que vive, la violencia sexual, o la amenaza a la vida sin una justificación socialmente aprobada. Por el otro, la psicología puede mostrar que el ser humano se diferencia de los monos porque tiene sentimientos o exigencias éticas. Pero fundamentar la ética no es basarse en la observación exterior de la conducta humana en razón de que el juicio o el problema moral acontecen en la esfera interior de la conciencia. La pregunta acerca de si el sentimiento que determina nuestro impulso es algo que procede de nuestro verdadero yo o es una fuerza ciega no puede ser contestada por una investigación externa. La experiencia ética solo resulta accesible en la interioridad, y se debe tener en cuenta que hay una dualidad radical en el interior de la conciencia porque la conciencia de sí desdobra al hombre. Nos encontramos con una contraposición en nuestra misma interioridad entre el yo que tiende a obrar y el yo que observa y juzga. Somos sujetos y objetos de nosotros mismos: “Es preciso averiguar lo que en el fondo entendemos por bien, [...] porque sabiéndolo no desearemos obrar mal; he aquí el sentido profundo de la identificación del saber y el bien en la filosofía de Sócrates”.⁴²

El acceso al ámbito metafísico está indisolublemente ligado, según Kogan, a la filosofía trascendental. Toda metafísica que no esclarece primero el ser del sujeto se halla en el aire con respecto al objeto. Prescindir del sujeto trascendental significa perderse en abstracciones por la falta de un punto de apoyo. La filosofía trascendental muestra que un abismo de sentido separa la conciencia de las cosas, y posibilita el acceso a la realidad en sí que somos nosotros. Es significativo que ponga de manifiesto el modo en que la idea del hombre como ciudadano de dos mundos resurge transformada en N. Hartmann. La libertad no consiste en negar la determinación sino en añadir otra determinación nueva a las ya existentes. En cada estrato de lo real comienzan nuevas categorías sin que podamos construir una transición continua de un estrato a otro. El estrato de lo orgánico se eleva sobre el reino de lo material, y, en una sobreconformación, acoge en sí las formaciones del estrato inorgánico y les da una forma más alta. Y la posibilidad de algo nuevo se incrementa cuando el estrato de lo psíquico se eleva sobre el estrato de lo orgánico y el estrato de lo espiritual sobre el estrato de lo

⁴¹ Kogan, Jacobo, *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, Buenos Aires, Biblos, 1996, p. 107.

⁴² *Ibid.*, p. 64.

psíquico en una relación de sobreconstrucción que solo acoge una parte de las categorías del estrato inferior. Así, la libertad del ser humano consiste en llevar los valores ideales de la ética al terreno de la realidad social histórica añadiendo a los determinismos existentes el determinismo de la persona.

Las referencias a Heidegger se asocian con una crítica. Según Kogan, el temple de ánimo del Dasein es una vivencia que solo cobra sentido para el que la piensa. Por eso no es una profundización del sujeto sino su objeto. No se puede identificar el sentimiento de la vida, es decir, la pura inmanencia, con la interpretación de la vida que se sustrae a esa inmanencia: “Abrir un mundo, proyectar el sentido de la realidad, iluminar los entes, es siempre intencional, referencial, como es intencional todo pensar, ya sea que se piense con la inteligencia consciente, como Husserl, o se «comprenda» a través de una *Stimmung*, de un *sentir* intencional, como quiere Heidegger”.⁴³ Kogan procura cambiar el signo del enfoque de Heidegger porque el arte no descubre la verdad del ser sino el sentir que el ser humano anhela. No es posible una ontología del arte porque el arte no remite a lo que es sino que instituye un modo de sentir inédito del que se tiene una experiencia por medio de la imaginación. El sentimiento que está en juego es un sentimiento específicamente distinto de aquellos que se vinculan con los sucesos reales. El arte, según Kogan, “produce, elabora, construye, conjuga intensidades de vida y de armonía por medio de la actividad de la conciencia en el plano de la fantasía”.⁴⁴

Kogan sostiene que la filosofía trascendental ofrece “un punto de partida firme para una metafísica sólida”.⁴⁵ La metafísica que rechaza la fenomenología husserliana es, al igual que en la filosofía kantiana, la metafísica especulativa. La facticidad contingente es el tema de la metafísica. Kogan subraya que la metafísica husserliana, cuyo tema es la facticidad, es una metafísica de la vida concreta y de la experiencia. Su interpretación pone énfasis en el papel de la hyle sensible en virtud de la cual el yo es afectado y abordado por el mundo. Por tanto, la conciencia fenomenológica se diferencia de la

⁴³ Kogan, Jacobo, *Literatura y metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1971, p. 95.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁵ Kogan, Jacobo, *Temas de filosofía*, op. cit., p. 119 s.

conciencia trascendental kantiana y del cogito cartesiano porque no es un dominio independiente de la experiencia vital: “El descuido de este elemento fundamental es lo que ha llevado a ver en la fenomenología un intelectualismo abstraído de la realidad, interpretación que falsea uno de los propósitos esenciales de la doctrina”.⁴⁶

El mundo de la vida imprime a la fenomenología un giro netamente metafísico en vinculación con el cual la vida de la humanidad y de su historia asume la función de lo absoluto y de lo divino. Kogan destaca que, según Husserl, la existencia humana tiene una realidad metafísica que confluye con las experiencias éticas de modo que la fenomenología deja de ser una reflexión teórica y se convierte en la conciencia viva de la humanidad. Y señala que la ética de Husserl parte de la estimación emotiva, pero se diferencia de la de Scheler porque considera que el conocimiento del valor no se obtiene con anterioridad a su significado racional. Si bien no es una actividad intelectual, la valoración requiere una comprensión del sentido del valor sin la cual no es posible una adhesión libre: “Scheler y Hartmann se conforman con señalar en el objeto valioso el fenómeno o el carácter del valor; al destacar Husserl la índole teleológica de este confiere a la axiología una base metafísica y con ello da solidez a la obligación moral”.⁴⁷

6. Filosofía e historia

Central en el pensamiento de Adolfo P. Carpio es la idea de que la historia de la filosofía solo puede presentarse como una anarquía si se considera que la filosofía es un sistema proposicional que tiene que coincidir con la realidad objetiva. Si la realidad es una y la verdad es coincidencia, solo puede haber una filosofía verdadera. La idea de anarquía está unida al punto de vista objetivo y teórico sobre la filosofía. Carpio vincula su análisis con un planteo trascendental. La filosofía anterior a Kant parte del supuesto de un objeto independiente de toda relación constitutiva con el conocimiento. Como este punto de vista conduce al escepticismo respecto de las posibilidades de conocer ese objeto independiente, la revolución co-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 258. Kogan es autor de una breve obra de introducción: *Husserl*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.

pernicana de Kant significó preguntar por las condiciones de posibilidad para el conocimiento de los objetos. Análogamente, si la historia de la filosofía solo ofrece una anarquía de sistemas, se cae en un escepticismo filosófico. Por tanto, es necesario preguntar por las condiciones de posibilidad de la multiplicidad de los sistemas. De ahí que se pregunta cómo ha de entenderse la verdad, para que la pluralidad de las filosofías quede ontológicamente fundada. La respuesta se encuentra en el hecho de que el tema de la filosofía no es un ente sino que ella lleva a conceptos el horizonte de la comprensión del ser, es decir, el ámbito a partir del cual se puede hablar de entes o de objetos. La verdad para la filosofía significa el desvelamiento del ser y no una relación entre un sistema de proposiciones y un sistema objetivo u óntico de entes: “Entonces desaparece la condición de posibilidad para que pueda hablarse de «anarquía»; *la anarquía misma se desvanece*”.⁴⁸

En las reflexiones de Carpio, la consideración de la historia de la filosofía corre paralela con el énfasis en la decisión radical inherente a la libertad. Sabemos que solo se alcanza la condición humana mediante el acontecer que, partiendo del ente, lo trasciende en dirección a un horizonte de sentido. Así, la libertad tiene un anverso en la liberación del ente y un reverso en la resolución para el ser. Carpio subraya el papel de la resolución como la decisión fundamental del filósofo que en el acto de su trascender abre un horizonte de sentido. La libertad no es una relación intramundana, sino “el fundamento de la des-ligación por la cual el hombre se desprende de los entes y se ob-liga al ser, la proyección misma del *Dasein* hacia el mundo: el vuelo del alma de que Platón habla en el *Fedro*”.⁴⁹ La reducción o liberación del ente y la construcción o reconducción hacia el ser requieren como tercer momento una destrucción de los encubrimientos del sentido del ser producidos por la tradición filosófica. No se trata de la aniquilación de la historia de la filosofía sino de la oposición al mero relato de un pasado que no se puede repetir creativamente.

Carpio subraya que, cuando se acude a la historia de la filosofía, no se busca historia sino filosofía. El concepto de filosofía guía la

⁴⁸ Carpio, Adolfo P., *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, p. 410.

⁴⁹ Carpio, Adolfo P., *El filósofo en el mundo de hoy*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2008, p. 135.

investigación histórico-filosófica, y esta indagación, a su vez, contribuye a enriquecer la noción que nos formamos sobre la disciplina. Se trata de un aspecto, según Carpio, del círculo hermenéutico. A diferencia del historiador de la literatura que no necesita ser él mismo un literato, el historiador de la filosofía solo puede llevar a cabo su tarea en la medida en que filosofa. Hay una identidad entre la historiografía filosófica y el filosofar presente porque el historiador no hace otra cosa que reiterar y renovar la exposición primera que ha efectuado el filósofo del pasado.

Carpio se refiere a la aparición del historicismo dentro de las ideas contemporáneas como “una de las corrientes más fecundas y originales”, pero también alude a “la casi irrefrenable tendencia”⁵⁰ de este punto de vista a caer en el relativismo. Rechaza un historicismo extremo porque la explicación del nacimiento de una doctrina, con independencia de las razones alegadas, enfrenta la cuestión de la verdad de esa concepción. Afirma que “la verdad puede convertirse en patrimonio común del curso entero de la historia de la filosofía, como quiso Hegel y como quiere tal vez, en el fondo, todo buen historicismo, pero sin que ello implique necesariamente una tesis hegeliana o historicista”.⁵¹ Como rasgo positivo del historicismo, advierte el aprecio por otras épocas y pueblos y por la legitimidad de sus productos históricos. Como aspecto negativo, encuentra la condena a una existencia perecedera e inestable en que la verdad queda amenazada porque, en una exacerbación de la historicidad, se destruye todo punto firme. Así, la filosofía se convierte en un producto del devenir y quien la estudia gira de doctrina en doctrina como si estuviera en un círculo infernal. Carpio observa que “vivimos hoy la relatividad histórica, la irrestañable e indetenible variación histórica con una violencia que el historicismo no conoció”.⁵²

Carpio subraya que la historia de la filosofía como disciplina filosófica es la creación de Hegel, pero la conclusión de su análisis del historicismo en la versión hegeliana es que esta nos enfrenta con un simulacro de historia porque reitera en el tiempo el despliegue intemporal de la Idea absoluta de modo que el filósofo queda sacrifi-

⁵⁰ Carpio, Adolfo P., *Páginas de filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, 1967, p. 55.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 64.

⁵² Carpio, Adolfo P., *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, p. 12.

cado a ella. Desaparecen lo inesperado, lo imprevisible y lo creador porque todo está dado en el punto de partida como una posibilidad que se actualiza ulteriormente. En su valoración de la teoría diltheyana, Carpio señala que Dilthey, de modo semejante a Hegel, cierra la historia de la filosofía con una filosofía de la filosofía que, como superfilosofía o metafilosofía se coloca por encima de la historia y clausura todas las concepciones anteriores. La tipología diltheyana de las concepciones del mundo se coloca fuera de la historia y limita la creatividad histórica restringiéndola a las tres modalidades fundamentales. Su filosofía de la filosofía recae en una ontología esencialista que se despliega de tal modo que la historia de la filosofía no es otra cosa que la repetición de tipos que constantemente reaparecen. Si bien afirma la variedad de la vida, Dilthey establece una limitación con su concepción de la uniformidad de la naturaleza humana y de sus tipos. Dilthey no ha logrado someter la noción de vida a una adecuada consideración temática. Así, cae en una actitud esteticista o estético-contemplativa que goza con el espectáculo de la historia y de la vida humana: “Así como Hegel terminaba la historia de la filosofía con la reconciliación absoluta de la Idea consigo misma, en Dilthey aparece [...] la misma aspiración a colmar una ruptura y dar término a la historia filosófica”.⁵³

Si Hegel nos ofrece un simulacro de historia y Dilthey hace depender la comprensión de la historia de la filosofía de categorías de la vida que no pueden ser explicadas, es necesario un análisis más hondo de la cuestión que tenga en cuenta los supuestos que subyacen a las teorías examinadas. El esclarecimiento de una radical diferencia entre ciencia y filosofía mediante una discriminación de sus respectivas verdades tiene que posibilitar un nuevo modo de acceso al problema del sentido de la historia de la filosofía. Es necesario un examen de la estructura de la existencia humana, de su desnudo “que” (*Dass*), que la filosofía hegeliana encubre y desdeña y que la filosofía de Dilthey no puede aprehender conceptualmente. De este modo Heidegger pasa a ocupar un lugar fundamental en el análisis.

⁵³ *Ibid.*, p. 164.

7. Ética y axiología

Ricardo Maliandi se ha ocupado de la ética material de los valores, particularmente en las versiones de Scheler y N. Hartmann. Dos preocupaciones constantes han atraído fundamentalmente su atención: el problema de la fundamentación y el problema de la conflictividad. Ha considerado que el intuicionismo que caracteriza la ética axiológica es insuficiente para una fundamentación rigurosa, pero no ha descuidado las múltiples sugerencias contenidas en el análisis sobre relaciones conflictivas entre valores. Esto lo llevó a buscar una fundamentación ética no-intuicionista en la que ocupa un lugar importante el problema de los conflictos.

En la primera mitad del siglo pasado, la ética material de los valores fue uno de los modos más sobresalientes de plantear los problemas morales. Luego sobrevino el rechazo del objetivismo axiológico defendido por Scheler y Hartmann sobre todo en virtud de las críticas de la filosofía de la existencia y el neopositivismo, que coincidían en rechazar toda filosofía de los valores. La ética material de los valores se desmoronó porque el recurso a la aprehensión emocional e intuitiva de los valores resultaba insuficiente para garantizar la validez intersubjetiva de los principios morales. No obstante, Maliandi destaca dos graves falacias en estas críticas: 1) la pretensión de que el desmoronamiento refutaba para siempre todo intento de fundamentación ético; y 2) la falta de discriminación entre los elementos intuicionistas impugnables y los aportes que la ética material de los valores ofrecía por su aguda penetración de los fenómenos morales.

La primera falacia se muestra con el desarrollo ulterior de los estudios éticos que vuelven sobre el problema de la fundamentación. Y la segunda falacia pasa por alto que, más allá de la fallida propuesta de fundamentación, la ética material de los valores comprende esfuerzos exploratorios originales que no se pueden olvidar. Por eso Maliandi consideraba que esos esfuerzos debían ser considerados fuera del marco intuicionista y que era necesario reintroducir la ética material de los valores en el escenario de las controversias éticas. Afirmaba que el tema de los valores no se ha agotado ni es un pseudoproblema. No se han explorado suficientemente los posibles aportes de la filosofía de los valores para una mayor comprensión del aspecto valorativo en el fenómeno de la moralidad. En este sentido, la ética material de los valores descubrió aspectos y matices

de la problemática ética que no se volvieron a considerar con posterioridad. Ante el renacimiento de la filosofía práctica, Maliandi estimaba que era oportuna una revisión de esta ética a los efectos de rescatar posibles aportaciones. Entre estas se encontraban, por ejemplo, la idea de la referencia de la valoración moral a la extramoral y la clasificación de los diversos conflictos axiológicos.

Es necesario subrayar dos cuestiones respecto de la ética scheleriana. En primer lugar, la afirmación de que existen intuiciones axiológicas no es necesariamente equivalente a la afirmación de que ellas son suficientes para fundamentar la ética. Se puede afirmar la existencia de intuiciones axiológicas y a la vez afirmar que ellas no bastan para la fundamentación. El hecho de que las intuiciones difieran de un sujeto a otro no es una prueba de que no haya en absoluto intuiciones correctas. Y si se llegara a probar que no hay tales intuiciones, esto no descalificaría los análisis schelerianos de los fenómenos morales porque ellos podrían ser válidos desde otras perspectivas.

Maliandi se detiene en el análisis de la conflictividad en Scheler. La jerarquía axiológica unilineal no contempla la posibilidad de que dos o más valores se enfrenten dentro de una equivalencia jerárquica. Scheler refiere lo trágico a relaciones conflictivas entre valores, es decir, a un antagonismo entre portadores de altos valores positivos. Es un conflicto entre valores positivos y sus portadores. Así, el héroe trágico aprehende un valor superior a los que rigen en su comunidad, ve más allá y por eso prefiere valores que no aparecen como superiores sino como un atentado a los valores vigentes. Tanto el héroe como quienes lo combaten actúan moralmente porque la moralidad consiste en la coincidencia del valor preferido con el valor intentado. El reconocimiento del héroe solo será posible cuando sus valores se hayan convertido en una moral vigente. Su no-reconocimiento implica una culpa que no es moral sino trágica o inocente. Maliandi subraya que *el conflicto se explica por deficiencias del conocimiento axiológico, es decir, por ilusiones del preferir*. Si el medio social tuviera una perfecta capacidad de preferir, no habría conflictos ni héroes trágicos. Insiste en que esto supone la existencia de una jerarquía unilineal. Para una concepción más adecuada del conflicto es necesario avanzar al otro gran representante de la ética material de los valores que discrepa con esta manera de preferir.

Respecto de N. Hartmann, Maliandi considera que sus análisis de la conflictividad “pueden y deben ser considerados como uno de los

más relevantes aportes de la ética material de los valores”.⁵⁴ Las antinomias ocupan en la ética hartmanniana un lugar central y decisivo porque el conflicto entre valores no se debe, como para Scheler, a una deficiencia en el conocimiento. No es un problema gnoseológico sino un problema ontológico porque lo conflictivo es inherente a la estructura del mundo axiológico. El conflicto moral implica un antagonismo entre valor y valor, y no entre valor y desvalor, de modo que el acento es axiológicamente positivo de ambos lados de la opción. Solo se puede obedecer a uno de los valores y lesionar al otro. Así, el ser humano está constantemente colocado ante la necesidad de resolver conflictos axiológicos y su destino es no poder escapar a la culpa. Maliandi señala que el elemento antinómico en Hartmann “representa a nuestro juicio un aporte decisivo para toda ulterior investigación de los problemas éticos. No se puede prescindir de él sin amputar uno de los caracteres más sobresalientes del fenómeno moral: la conflictividad”.⁵⁵

En sus trabajos ulteriores ha ejercido una decisiva influencia sobre el pensamiento de Maliandi la pragmática trascendental y la ética del discurso de Karl-Otto Apel que proporciona una nueva fundamentación apriorística, pero no-intuicionista de la ética. Maliandi procura un acercamiento entre las éticas de Hartmann y Apel a través de una adecuación de la estructura conflictiva del ethos según el primero a la fundamentación reflexiva pragmático-trascendental sostenida por el segundo. El punto de vista apriorístico, que comparten los dos pensadores a pesar de sus múltiples diferencias, le ha permitido efectuar una defensa del universalismo contra la acentuación unilateral de la diferencia. La última obra de Maliandi sobre la ética convergente se ajusta en sus tres partes⁵⁶ a la inspiración de N. Hartmann que distinguía tres etapas en la indagación filosófica. La primera etapa fenomenológica es el fundamento imprescindible para tener la certeza de atenerse a los hechos; el segundo paso aporético es el de un pensamiento problematizador que

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁵ Maliandi, Ricardo, “La estructura antinómica en la *Ética* de Nicolai Hartmann” en *Dianoia*, 1969, vol. XV, N° 15, p. 77.

⁵⁶ *Cf.* Maliandi, Ricardo, *Ética convergente. Tomo I. Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010; *Tomo II. Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011; *Tomo III. Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013.

intenta ser fiel al problema, y la tercera etapa es la de una teoría que no equivale a un sistema o doctrina sino que consiste en un avance en la búsqueda de soluciones. Respecto de la primera etapa, Maliandi considera que “el método fenomenológico constituye siempre un recurso imprescindible al menos, como sostenía Hartmann, al comienzo de una investigación para tener presentes los datos y no contrariarlos en las ulteriores operaciones”.⁵⁷

⁵⁷ Maliandi, Ricardo, *Fenomenología de la conflictividad*, op. cit., p. 66.

Bibliografía

- Astrada, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.
- Astrada, Carlos, *El juego metafísico*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942.
- Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.
- Carpio, Adolfo P., *El filósofo en el mundo de hoy*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2008.
- Carpio, Adolfo P., *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- Carpio, Adolfo P., *Páginas de filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, 1967.
- Guerrero, Luis Juan, *Estética operatoria en sus tres direcciones*, Buenos Aires, Losada, 1956-1967.
- Kogan, Jacobo, *Literatura y metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1971.
- Kogan, Jacobo, *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
- Maliandi, Ricardo, *Ética convergente*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010-2013.
- Maliandi, Ricardo, “La estructura antinómica en la *Ética* de Nicolai Hartmann” en *Dianoia*, 1969, vol. XV, N° 15.
- Pucciarelli, Eugenio, “Autopresentación” en *Escritos de Filosofía*, N° 47, 2007,
- Pucciarelli, Eugenio, “Dos vertientes de la razón histórica” en *Escritos de Filosofía*, N° 8, Buenos Aires, 1981, pp. 219-233.
- Pucciarelli, Eugenio, *El enigma del tiempo*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Buenos Aires, 2013.
- Pucciarelli, Eugenio, “Husserl y la actitud científica en filosofía” en *Revista de Humanidades*, Buenos Aires, 1962, N° 2, pp. 7-41
- Pucciarelli, Eugenio, “La razón en crisis” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 10, Buenos Aires, 1968, pp. 209-253.

- Pucciarelli, Eugenio, "Los avatares de la razón" en *Escritos de Filosofía*, N° 6, Buenos Aires, 1980, pp. 7-22.
- Pucciarelli, Eugenio, *Los rostros del humanismo*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1987.
- Pucciarelli, Eugenio, "Razón" en Vidal, Guillermo, Bleichmar Hugo, y Usandivaras, Raúl J. (eds.), *Enciclopedia de Psiquiatría*, Buenos Aires, El Ateneo, 1976, pp. 616-622.
- Romero, Francisco, *Filosofía contemporánea. Estudios y notas*, Buenos Aires, Losada, 1941.
- Romero, Francisco, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1938.
- Romero, Francisco, *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Losada, 1949.
- Romero, Francisco, *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.
- Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.