

Néstor Alejandro Ramos

LA FILOSOFÍA DE MIGUEL REALE



UNIVERSIDAD
FASTA

Universidad FASTA. Mar del Plata, Argentina
Diciembre de 2011
2010 - 2016 Bicentenario de la Patria

Néstor Alejandro Ramos

La filosofía de Miguel Reale

Universidad FASTA Ediciones
Mar del Plata
Diciembre 2011

Ramos, Néstor Alejandro
La filosofía de Miguel Reale. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad
FASTA, 2011.
E-Book.

e ISBN 978-987-1312-41-2

1. Filosofía Política. I. Título.
CDD 190

Fecha de catalogación: 12/12/2011

© Universidad FASTA Ediciones, 2011
e ISBN 978-987-1312-41-2
Diseño de tapa DG Fernanda Salerno
Editor responsable Lic. José Miguel Ravasi
1ª edición: diciembre de 2011

✉ aramos@ufasta.edu.ar



La filosofía de Miguel Reale by Néstor Alejandro Ramos is licensed under a [Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).

Contenido

Prólogo	6
Introducción	10
Obras más importantes	10
Propósito de este ensayo	12
Capítulo 1 El idealismo kantiano en Miguel Reale	14
1.1 Kant en Reale	15
1.2. El sujeto como objeto	21
1.3. El a priori material de Reale	27
1.4. Fenómeno y Conjetura	30
Capítulo 2 La fenomenología de Husserl en Reale	39
2.1. Husserl en Reale	39
2.2. El método fenomenológico en Husserl	44
2.3. El idealismo fenomenológico de Husserl	52
Capítulo 3 La filosofía de Heidegger en Reale	63
3.1. Heidegger según Reale	64
3.2. El Ser en el Tiempo en Heidegger y en Reale	71
3.3. El idealismo en Heidegger y las conclusiones de Reale	85
Capítulo 4 La axiología de Reale	97
4.1. La teoría del valor en Reale	99
4.2. La dimensión histórica de los valores	105
Capítulo 5 Persona y derecho	115
5.1. La persona como valor fuente	115
5.2. El Derecho en perspectiva tridimensional	123
Conclusiones	129
Bibliografía	132
Bibliografía del autor	132
Bibliografía en general	133

Prólogo

Hace ya más de un par de años, me encontraba conversando con mi querido amigo Alejandro Ramos y él me planteaba que luego de haber culminado su tesis doctoral en filosofía sobre el pensamiento de Eric Voëgelin y posterior publicación, deseaba proponerse nuevos desafíos.

Allí surgió el nombre de Miguel Reale. Y no es extraño, el trialismo jurídico que cultivamos, en su origen gracias a Werner Goldschmidt y hoy a Miguel Ángel Ciuro Caldani, en el Centro de Investigaciones en Filosofía Jurídica y Social en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario, hacen que este gran filósofo brasileño sea de referencia necesaria.

Creo que es fundamental destacar, y el autor lo hace, que el abogado, jurista, filósofo, académico y político Miguel Reale fue el “arquitecto” del actual Código Civil de Brasil, donde se puede ver plasmada la norma desde un análisis sociológico previo y una axiología pensada.

Con este sólo dato, sin lugar a dudas, vale la pena profundizar en el estudio del pensamiento de este hombre y ello es lo que ha vislumbrado Alejandro Ramos. Si estaba en busca de analizar autores y filosofía latinoamericana que poseen mucho para decirnos y decir al mundo, a efectos de encontrar algunas respuestas a la posmodernidad actual, con esta obra lo ha logrado.

La investigación comienza con el análisis de Kant en Reale, donde en palabras del autor, se demuestra cómo el filósofo brasileño:

...asume algunas de las principales tesis kantianas como propias y las reconoce como punto de partida de sus análisis. Entre ellas, la más importante es la que designa la imposibilidad de que la razón llegue al conocimiento del ser de las cosas. La razón sólo puede conocer el fenómeno, por lo tanto, la objetividad se realiza dentro de la subjetividad, y la verdad es trascendente únicamente en sentido intramental sin referencia a un objeto existente fuera de la razón. Todo análisis se refiere al sujeto, a su experiencia y sólo a ella, puesto que fuera de ella nada se puede conocer con certeza. Esta tesis es incorporada y repetida en varias oportunidades por nuestro pensador, sin embargo, paradójicamente él se propone ir más allá del sujeto y de sus posibilidades de conocimiento para recuperar el aporte de sus condiciones particulares, materiales e históricas a la consideración de la realidad completa. Eso es lo que pretende con la conjetura, con ese tipo de conocimiento que, sin dejar lo racional, se funda

en la certeza de la presencia real de un objeto externo a la conciencia. De esta manera, Reale quiere recuperar la realidad del objeto. Ahora bien, este intento es búsqueda del ser, pero no sabemos aún exactamente si quiere terminar en un ser o bien queda nuevamente encerrada en el análisis de la subjetividad.

En el capítulo segundo, vemos a Husserl en Reale, a partir de lo cual el autor desentraña principalmente "...el alcance gnoseológico y metafísico de la intención de Reale por asumir una descripción fenomenológica de los distintos modos del ser sin caer nuevamente en una oposición entre un idealismo filosófico y una ontología realista clásica".

Reale se propone tener en cuenta el objeto para la investigación jurídica, reconociendo la cosa como existente, con dimensión material e histórica propia, así como su contexto cultural.

La justicia no puede basarse solamente en la norma y dejar de considerar los hechos y los valores de los cuales la persona es el central. El jurista brasileño, a su vez, busca superar la descripción fenomenológica y encuentra en Heidegger el análisis que le permite llegar hasta el ser; su intención es la construcción de una teoría política con verdadero sustento metafísico. Su filosofía política asume una nueva perspectiva ontoseológica que propone superar las dificultades y problemáticas en el acceso al conocimiento del ser de los antagonismos entre realismo e idealismo, donde le reconoce al filósofo existencialista alemán la recuperación de la problemática del ser.

Ahora, si bien Reale a través de la conjetura, intenta la aproximación y aceptación de la existencia del ser fuera de la conciencia humana, afirmando la necesidad de estar abiertos a la realidad, descarta al mismo tiempo el conocimiento racional y metafísico como tal de esa realidad del ser extramental. Es una forma nueva de abordar el problema del ser.

La obra de Alejandro Ramos culmina analizando el tema de los valores en Reale, que remite a Dios como Causa Primera y aunque no pueda ser resuelta desde la metafísica, se fundamenta desde la Conjetura, en palabras del autor:

Esta nueva forma de conocimiento, la conjetural, es la que propone Reale para superar las limitaciones de nuestra finitud y poder llegar al descubrimiento del Absoluto. Se trata del descubrimiento del Ser como totalidad infinita por contraposición a nuestra finitud... La teoría de los valores de Reale es el fundamento de su filosofía del Derecho, pues son los

valores los que determinan las acciones del hombre de las cuales se ocupa la teoría jurídica. Esta axiología realeana está fundamentada en la ontognoseología que intenta una nueva forma de abordar la relación entre el sujeto y el objeto, dejando de lado las posturas antagónicas del idealismo y del realismo, aunque asumiendo algunos de los logros de ambas. Para nuestro pensador, en efecto, la consideración del objeto tiene que tener en cuenta las categorías a priori de la conciencia y debe reconocer que no puede llegar al ser mismo de la cosa, tal como sostenía Kant; sin embargo, tampoco se puede menospreciar la condición material e histórica de los objetos, por eso, es preciso un método fenomenológico (Husserl) que permita llegar al a priori material, si se quiere tener una visión completa. Además, habría que hacer un análisis fenomenológico del ser, siguiendo a Heidegger, para llegar a la esencia misma de los entes. Todo esto en cuanto se analiza la realidad desde la perspectiva del Dasein.

La filosofía de Reale, con la Conjetura intenta avanzar en un conocimiento del Ser que no puede ser explicado por la razón humana, pero por medio del conocimiento conjetural, se puede llegar al origen del ser y al fundamento de los valores, que explican la conducta del hombre y la naturaleza del Derecho.

Sobre los valores Alejandro Ramos nos dice que:

El personalismo es una de las características más salientes de la filosofía de Miguel Reale y está presente a lo largo de su obra desde los inicios. Esta reflexión filosófica sobre la naturaleza del ser humano no es un corolario en sus enseñanzas, sino el tema central, o más bien, fundamental, puesto que constituye el fundamento de todos los valores, el fin de los mismos, es el 'valor fuente de todos los valores'. Por lo tanto, para comprender el obrar humano, es preciso recurrir a la naturaleza humana y descubrir el verdadero fundamento de su dignidad, qué es lo que la convierte en el ser más valioso y de qué manera el individuo mediante la libertad se realiza como tal.

El autor del estudio que presentamos, a lo largo de su carrera y con este trabajo, ha demostrado ser un atleta intelectual, con un dominio refinado de la filosofía.

Coincido plenamente en que la persona es el verdadero fundamento, fuente y fin del mundo de valores que rige el Derecho y la Política, tal como Alejandro Ramos desde Miguel Reale nos expresa al final de sus conclusiones.

No estamos ante una investigación que meramente analiza el pensamiento de un filósofo, sino que nos encontramos ante un autor que, desde un pensador, hace avanzar la filosofía con respuestas. Es por ello que puedo decir que este libro no trata de un investigador que analiza un pensador, sino que son dos filósofos dialogando entre sí, junto a otros, en el apasionante areópago de la reflexión humana universal.

Solo me resta decir: Gracias, Alejandro, por haber hecho partícipe de tu obra a este internacional privatista, aficionado a la filosofía. Gracias también por brindarnos tus ideas y pensamientos.

Rosario, noviembre de 2011.

Milton C. Feuillade

Introducción

Vida

Miguel Reale nace en San Benito de Sapucaí (Brasil), el 6 de Noviembre de 1910. Se graduó de abogado en la Universidad de San Pablo, en el año 1934. En esta Universidad, comenzó a enseñar en el año 1940 en la cátedra de Filosofía del Derecho. En el año 1941, obtuvo el Doctorado en Derecho con la tesis *Fundamentos do Direito*. Fue Rector de la Universidad de Sao Paulo en dos ocasiones: en el 1949 y en el 1969.

Además de la actividad docente en la universidad, se ha desempeñado como abogado y consultor jurídico. En el ámbito público, ha desarrollado una importante actividad como escritor, impulsor de la reforma constitucional de Brasil, Secretario de Estado de Justicia, representante de su país en convenciones internacionales.

Por toda esta actividad, ha sido reconocido como uno de los intelectuales más importantes de la actualidad en Brasil. Ha recibido el Doctorado Honoris Causa en diversas universidades (Génova, Coimbra, Lisboa, Buenos Aires, Pernambuco, Lima, Chile). Ha sido miembro honorario de diversas academias y presidente del Instituto de Filosofía Brasileña y fundador de la Revista Brasileira de Filosofia y de la Sociedad Interamericana de Filosofía.

Reale se inició en el estudio del Derecho, pero su inquietud intelectual y la necesidad por encontrar un fundamento racional a sus teorías jurídicas y políticas lo llevaron al ámbito de la Filosofía. Por eso, una parte importante de su obra está dedicada a la Filosofía del Derecho y a cuestiones de orden metafísico y gnoseológico. Él procura una reflexión jurídica con base en una antropología y en la cultura para darle a sus tesis un fundamento real. A pesar de haberse iniciado con el estudio de Kant y de Kelsen, se aparta y critica la concepción del Derecho como consideración exclusiva de la norma. Sostiene la necesidad de repensar el Derecho desde una perspectiva que integre otros elementos de la realidad que no se puede dejar de lado si se pretende entender el fenómeno jurídico. Elige el enfoque del tridimensionalismo que integra a la norma el hecho y los valores.

Obras más importantes

✓ *O Estado Moderno* (1934)

- ✓ *Fundamentos do Direito* (1940)
- ✓ *Teoria do Direito e do Estado* (1940)
- ✓ *A Doctrina do Kant no Brasil* (1949)
- ✓ *Filosofia do Direito* (1953)
- ✓ *Horizontes do Direito e da Historia* (1956)
- ✓ *Pluralismo e Liberdade* (1963)
- ✓ *Teoria tridimensional do Direito* (1968)
- ✓ *O Direito como experiencia* (1968)
- ✓ *Licoes Preliminares do Direito* (1973)
- ✓ *Experiencia e Cultura* (1977)
- ✓ *Verdade e Conjectura* (1983)
- ✓ *Derecho Natural-Derecho Positivo* (1984)
- ✓ *Teoria e Practica do Direito* (1984)
- ✓ *Introducao a Filosofia* (1988)
- ✓ *Nova fase do Direito moderno* (1990)
- ✓ *Estudos de Filosofia Brasileira* (1994)
- ✓ *Paradigmas da Cultura Contemporanea* (1996)
- ✓ *Crise do capitalismo e crise do estado* (2000)
- ✓ *Cinco temas do culturalismo* (2000)
- ✓ *Filosofia e Teoria Politica* (2000)
- ✓ *Politica e Direito* (2006)

Propósito de este ensayo

La filosofía de Reale, como dijimos, surge como consecuencia de los problemas que se plantea en un principio en el ámbito de la teoría jurídica, por eso, resulta ser la búsqueda de un fundamento para el Derecho y la Política. Ahora bien, esta filosofía se propone completar la visión reduccionista del formalismo idealista de Kelsen: la norma emanada de la razón no puede ser en sí lo que sostenga el Derecho.

A partir de esta inquietud, la investigación de Reale se dirige a la búsqueda de una nueva perspectiva que integre mejor los diferentes aspectos de la relación entre el sujeto y el objeto. La ontognoseología que enseña nuestro pensador es el esfuerzo por superar los límites del idealismo y del realismo, asumiendo algunas de su tesis con espíritu crítico para reinterpretarlas y completarlas desde un nuevo enfoque.

Este trabajo intenta indagar en las fuentes del pensamiento de Reale, analizando las tesis filosóficas que asume de Kant, de Husserl y de Heidegger. El objetivo es comprender el alcance ontológico y gnoseológico de sus afirmaciones y, finalmente, el verdadero fundamento sobre el que Reale propone construir una teoría del Derecho y la Política.

La influencia de Kant es innegable, de manera especial en la primera etapa de su itinerario intelectual. El reconocimiento del aporte del sujeto en el acto de conocimiento y la tesis de que no se puede conocer lo que las cosas son en sí, están presentes en toda la reflexión realana. Sin embargo, el mismo Reale critica algunos aspectos de la filosofía kantiana, como la reducción del análisis a las condiciones del sujeto y el olvido de las condiciones materiales del objeto; o bien, el hecho de que Kant no tenga en cuenta la importancia de la axiología. Ahora bien, ¿es el fenómeno tal como se presenta a la conciencia lo único que se puede conocer? ¿No es la conjetura que propone Reale la búsqueda del ser en sí?

El método fenomenológico que asume Reale para sus investigaciones y algunas de las tesis de Husserl también nos plantean la pregunta por la incorporación de esta filosofía dentro de la ontognoseología realana. En efecto, Reale descubre en Husserl un verdadero interés por llegar a la esencia de las cosas y un reconocimiento del "mundo de la vida". Pero, por otro lado, se distancia de la última etapa de Husserl, de la fenomenología idealista.

Algo similar ocurre con la búsqueda del ser en la fenomenología existencial de Heidegger; también en este caso, Reale coincide con el objetivo y con algunas tesis. No obstante ello, el sentido del Dasein y su relación con el ser no es la misma que en el filósofo alemán.

Estos presupuestos filosóficos responden al interés originario por un fundamento para el Derecho, por eso, quisimos completar nuestra investigación con una consideración de estas tesis en el ámbito de los valores y en la relación de la persona con el Derecho.

Como método, elegimos la investigación sobre las fuentes de Reale, a partir del análisis de sus textos y de la interpretación de sus tesis en ese contexto. Y como objetivo, nos circunscribimos a sus tesis filosóficas más que a las consideraciones propias de la teoría jurídica.

Capítulo 1

El idealismo kantiano en Miguel Reale

La filosofía de Miguel Reale se trata, sin lugar a dudas, de una reflexión sobre el orden político. Sin embargo, Reale no se contenta con el análisis de la organización política de una sociedad, sino que indaga en los fundamentos filosóficos de ese orden, esto es, en la base jurídica y en los valores que sustentan toda vida social. Por eso, sus investigaciones lo conducen naturalmente a una reflexión filosófica que, sin dejar de lado su objetivo principal, la política, se introduce en el debate filosófico de los fundamentos metafísicos-gnoseológicos a los que tiene que recurrir una teoría política.

La idea de construir una comunidad donde sea posible la justicia remite a una noción de bien y valor que, a su vez, exige (si el pensador quiere) al núcleo de la teoría una investigación por la naturaleza misma de un bien o un valor. Reale transita este camino; por eso, desde joven se interesa, estudia y escribe sobre la Filosofía del Derecho y las controversias entre el idealismo y el realismo para determinar las posibilidades de la construcción de una metafísica.

El interés de Reale por encontrar una visión superadora de las dicotomías entre el racionalismo y el realismo están presente a lo largo de toda su vida académica, como dejan entrever sus escritos. Por esta razón, hemos considerado oportuno iniciar nuestra indagación del pensamiento realiano con la cuestión de las posibilidades del conocimiento humano para comprender la realidad. En efecto, para Reale, el gran aporte de Kant a la filosofía consiste en haber establecido como núcleo esencial, la cuestión gnoseológica; sin embargo, él considera que la teoría kantiana del conocimiento necesita de un desarrollo complementario que tenga en cuenta las condiciones materiales-históricas del objeto.

Por ese motivo, nosotros nos propusimos indagar en el alcance de las tesis de Reale a la luz de las enseñanzas del filósofo prusiano. De esta manera, nos referiremos, en primer lugar, al nuevo enfoque de la filosofía kantiana, a la relación entre el sujeto y el objeto, a las implicancias de la incorporación de un *a priori* material y, finalmente, a la vinculación entre el conocimiento del fenómeno y la conjetura del ser. En cuanto al camino metodológico, hemos decidido interpretar las tesis de Reale, por eso,

comenzamos por identificar los textos esenciales, para luego cotejarlos con la teoría kantiana y así determinar mejor el sentido de sus afirmaciones.

1.1 Kant en Reale

Nuestro pensador brasileiro asume este tema desde una verdadera actitud de búsqueda de la verdad, por ello, es posible encontrar diferencias entre los escritos. Para comprender mejor el alcance de sus afirmaciones sobre la filosofía kantiana, hemos considerado conveniente comenzar por el escrito más importante. En *Verdad y Conjetura*, expone la síntesis de su pensamiento filosófico, resume la ontognoseología, su propuesta metafísica, y propone la conjetura como conocimiento del ser de las cosas.

A continuación, expondremos los textos de Reale, para luego hacer un esfuerzo de comprensión del alcance de sus afirmaciones.

Nuestro filósofo en el prefacio de este ensayo filosófico establece de entrada su posición respecto de la cuestión ontológica: la experiencia metafísica, dice, sólo es posible en un sentido conjetural o analógico, puesto que la cosa en sí es inaccesible a la razón como ha demostrado Kant.¹ Se trata de un tipo de conocimiento que intenta edificar un puente entre las dudas o espacios vacíos que siempre quedan en el intento del hombre por conocer los seres. En realidad, agrega, se trata de una forma propia de nuestro modo de entender la realidad, que cubre los vacíos espacios que deja la metafísica. Es un conocimiento diferente de la investigación positiva, pero complementario a ella. Consiste en una “suposición con fundamento”, pues se apoya en un conjunto de elementos que la legitiman.

Reale propone rescatar esta forma de conocimiento que había sido ya propuesta por algunos pensadores en la historia del pensamiento, como Nicolás de Cusa, Pedro Hispano, Bertrand de Jouvenel, Karl Popper. Para este último, afirma Reale, la conjetura es una parte del proceso de conocimiento científico, son los pálpitos y las tentativas de soluciones gracias a los cuales la ciencia puede progresar, puesto que la ciencia avanza en la medida en que se contratan las conjeturas con las refutaciones a partir de nuevos descubrimientos. Así la conjetura se presenta como una forma de verosimilitud o de aproximación a la verdad, y es precisamente esto lo que Reale lamenta en Popper: que no haya avanzado más y que

¹ Cf. REALE Miguel., “Verdade e Conjetura”, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001, 10 y 11.

haya pensado la conjetura sólo como el momento inicial del proceso de conocimiento, como algo provisorio, destinado a ser superado en la investigación.²

Reale coincide con Popper en el punto de partida, no en el de llegada; su propósito es más bien demostrar en este ensayo que la conjetura es el modo propio de la experiencia metafísica y que ella tiene valor en sí como conocimiento. Por eso, él pretende construir una metafísica que comience por preguntarse sobre las posibilidades que tiene el conocimiento de conocer el ser. En este sentido, Reale se distancia de todos aquellos que o niegan tal posibilidad, o bien la dan por supuesta sin justificarla racionalmente. Éstas son actitudes que califica de “dogmáticas” y contrapuestas a su proyecto intelectual y que conviene tener presente para comprender su pensamiento.

Reale se propone recorrer una vía intermedia entre el idealismo y el realismo, por eso, considera valioso el aporte de la relectura de Kant que hace Heidegger, esto es, la perspectiva nueva que asume el conocimiento metafísico desde el enfoque existencial del Dasein.

La conclusión de Reale distingue dos metafísicas en Kant:

Hay, pienso, dos metafísicas en la Crítica de la Razón pura: una positiva, que es una metafísica del conocimiento, o sea, una teoría general del conocimiento en función de sus presupuestos trascendentales; y otra negativa, a la cual no se le ha dado la misma atención, a pesar de la revisión heideggeriana. Me refiero a la metafísica del “pensamiento problemático” en la que se resuelve la dialéctica trascendental. Los problemas esenciales de la metafísica clásica, los de Dios, de la libertad individual o de la finitud e infinitud del cosmos; etc, son convertidos por Kant en “problemas abiertos”, respecto de los cuales es imposible, con apoyo en la experiencia, esto es en la línea de lo demostrable, responder sí, o responder no.³

En este plano de la metafísica negativa, se halla la “conjetura sobre el ser”. Reale encuentra en Kant el fundamento de su teoría sobre el conocimiento conjetural que los hombres pueden tener respecto del ser. La gnoseología kantiana tiene las tesis que Reale asume como punto de partida y enumera de la siguiente manera:

² Cf. Idem, 22-25.

³ REALE M., Íd., 31.

En primer lugar, las cosas se pueden pensar, pero no se puede conocer los objetos “en sí mismos”, sino que el objeto de conocimiento es la experiencia que de ellos se tiene. Por esto, el conocimiento del ser entra en el campo de las proposiciones “problemáticas”, se conoce los fenómenos. Ése es el límite de la experiencia.

- En segundo lugar, una vez que la razón humana asume sus límites especulativos, dirige sus especulaciones al ámbito de la experiencia, por lo cual este tipo de conocimiento tiene la ventaja de pensar desde la perspectiva práctica o ética.
- En tercer lugar, los temas que trascienden este campo experiencial no corresponden al saber, sino a la fe.

En consecuencia, concluye Reale, hay en Kant una “metafísica problemática” que admite que la intuición sensible es limitada y que hace del “noumeno” un concepto problemático de un objeto, es decir, un conocimiento que no tiene contradicciones, que se puede relacionar con otros conocimientos, pero cuya verdad no puede ser conocida de ninguna manera. Se trata de una experiencia cognitiva necesaria, porque nuestra inteligencia tiene necesidad de pensar en algo más que fenómenos. El razonamiento se presenta como ideas, como principios regulativos de la razón pura.

De esta manera, concluye Reale, Kant fija las grandes líneas de una metafísica problemática;⁴ metafísica que Reale sintetiza de la siguiente manera: la conjetura se legitima cuando se siente la necesidad de comprender algo que no podemos determinar analíticamente a partir de las evidencias, ni mediante conceptos. Toda conjetura parte de la experiencia, pero la trasciende y busca una solución posible que no esté en contradicción con la realidad. La conjetura como verosimilitud o posibilidad se desarrolla en el plano de las ideas, como esquema regulativo y ordenador. Esta perspectiva kantiana se perdió en sus continuadores, agrega, y es lo que habría que rescatar actualmente. Ella es el punto límite de la experiencia y el punto de partida de la ontognoseología, la que genera la pregunta por el ser:

⁴ Cf. íd., 40.

El reconocimiento de la frontera de lo que no se puede experimentar, como punto en el que se encuentran la infinitud del ser y la finitud del que osa intuirlo entre la nebulosa de las suposiciones y conjeturas.⁵

Reale define, entonces, a la conjetura de la siguiente manera:

Conjeturar es siempre, una tentativa de pensar más allá de aquello que es conceptualmente verificable, aún en la línea de lo probable, por admitir la necesidad de pensar de algo relacionado, que venga a completar lo que se ha experimentado, sin pérdida del sentido de experimentable que condiciona la totalidad del raciocinio. Ese “ir más allá” sólo puede valer en cuanto suposición o presuposición, en un discurso crítico, fuera de la naturaleza diferente de los discursos demostrativo y probabilística, para culminar no en soluciones axiomáticas, o también relativamente certificables, sino apenas en soluciones posibles.⁶

Para Reale, la dialéctica trascendental de Kant es el mayor ejemplo de un discurso metafísico de orden conjetural, como lo demuestra cuando resuelve los grandes problemas de la metafísica en antinomias que dejan en suspenso la respuesta. Nuestro pensador ve en esta filosofía la base de la conjetura, porque asume la tesis de que no hay forma de demostrar las verdades trascendentales que se ponen de afuera y no se fundan en la experiencia misma del sujeto. De allí que, como dice Reale, la metafísica tiene que ser una metafísica crítica, una metafísica del conocimiento, o mejor dicho, una teoría general del conocimiento.

Es un tipo de conocimiento que se sustenta en intuiciones, es decir, en captaciones directas e inmediatas de lo real, que se constituyen en “presupuestos hipotéticos” y que permiten superar los límites de la ontognoseología en cuanto por medio de dichas intuiciones se puede llegar a las verdades trascendentales que provienen de afuera de la conciencia.

Es importante tener en cuenta aquí el juicio de valor que Reale hace respecto de estas “verdades trascendentales”, pues las considera el conocimiento más alto al que todo hombre aspira, puesto que todo ser humano busca siempre trascenderse. Por eso, se trata de un conocimiento que no puede estar ausente en la vida humana y del que quizás sólo haya que comprender su naturaleza específica. No es un conocimiento científico en el que la razón tiene que justificar sus propios principios. La metafísica,

⁵ íd, 45.

⁶ íd, 47.

esta “metafísica crítica” (como él la denomina), asume como presupuesto la existencia de presupuestos que son sus condiciones trascendentales, que no son verificables y que tienen validez en la confirmación de las consecuencias de lo que enseñan.

Para Reale, éste es un camino abierto por Kant, por eso, reconoce el aporte de su reflexión filosófica; sin embargo, se distancia del filósofo de Königsberg cuando le critica el haber atribuido sólo un valor provisorio a las verdades conjeturales.⁷ De todas maneras, una concepción actual de la metafísica no puede dejar de lado los principios establecidos por la filosofía kantiana:

Si, por lo tanto, indiferentes a los límites trazados por el pensamiento crítico, desde Kant hasta nuestros días, se sigue aceptando determinados puntos de partida, dándolos como “ciertos o evidentes”, en lo que se refiere al “Ser en sí”, es señal de que se presupone, consciente o inconscientemente, una conjetura. Así sucede, por ejemplo, cuando el filósofo está convencido de haber encontrado una verdad inconclusa, fruto del conocimiento revestido de todo rigor, al afirmar que se prueba (la existencia de) Dios por la armonía de las leyes cósmicas, o la libertad, como un dato inmediato de la conciencia. Lo que así se hace, en último análisis, es la conversión de una conjetura en una “verdad” que se quiere que sea verdad.⁸

Para comprender mejor el alcance de las afirmaciones de Reale, es conveniente recurrir a la valoración de la filosofía kantiana que realiza nuestro pensador en su exposición sintética de la introducción a la filosofía:

A nuestro parecer, lo que tiene de esencial la Gnoseología de Kant, representando una contribución positiva para el pensamiento posterior, es esa concepción del espíritu humano como *trascendentalmente capaz de establecer enlaces lógicos, sintéticamente superadores y necesariamente válidos, respecto de los datos de la experiencia en que se basan*.⁹

A continuación, Reale explica en qué sentido debe entenderse el *a priori* kantiano, es decir, no como algo que precede en el tiempo a la experiencia. El *a priori* es independiente de la experiencia, aunque representa su forma legal o constitutiva, porque es la conciencia que conoce que, en cierta manera, crea los objetos, según las leyes que son anteriores

⁷ Cf. íd., 57.

⁸ Íd., 58.

⁹ REALE Migue., “Introdução a Filosofia”, Sao Paulo, Saraiva, 2007,88.

y propias, ordenando así el mundo disperso e informe de las sensaciones recibidas según las formas de espacio y tiempo.

Para nuestro filósofo, lo esencial de la gnoseología kantiana no es el “innatismo” de estas leyes del conocimiento, sino el carácter trascendental sintético de los enlaces gracias a los cuales pensamos. Dichas leyes no son ideas innatas, sino categorías puras que condicionan la experiencia nociónal.

Sin embargo, el mismo Reale admite otra perspectiva dentro del criticismo gnoseológico: aquella que, en lugar de resaltar las formas *a priori* en el sujeto, destaca las formas *a priori* del objeto o de lo real, algo que también es un presupuesto necesario para que se de la experiencia del conocimiento. Esta línea de investigación filosófica es la que siguen algunos filósofos contemporáneos que afirman la existencia de un *a priori* material, un *a priori* óptico, ya que sin ellos el conocimiento estaría produciendo objetos *ex nihilo*.

Reale se distancia de la gnoseología kantiana en este punto, o mejor dicho, complementa con esta incorporación del *a priori* realista, lo que él considera una visión sintética y superadora del antiguo conflicto entre realismo e idealismo. Su ontognoseología es la expresión de esa síntesis con la que pretende asumir los criterios del idealismo en su dimensión más exacta. La conclusión de Reale no deja lugar a dudas; se trata, dice, de la orientación crítica implícita en todas las formas de neo-realismo, inclusive en el ontognoseológico que corresponde propiamente a su pensamiento.¹⁰

A partir de esta perspectiva, Reale avanza con una crítica a la gnoseología kantiana, hecha dentro del ámbito mismo del idealismo:

Por otro lado, observamos que Kant investigó sobre las condiciones trascendentales del sujeto cognoscente, pero las proyectó en la abstracción de un yo puro, estático, presupuesto idéntico e inmutable en todos los seres humanos. Ese yo trascendental fue absolutizado por él según un modelo determinado, como algo fundamentalmente a-histórico, como un punto lógico e inmutable de referencia universal...Kant esquematizó el sujeto cognoscente, encerrándose en las formas puras de la sensibilidad y en nuestros conceptos rígidos del entendimiento, no atendiendo a las

¹⁰ Íd, 90.

condiciones sociales e históricas de todo conocimiento, esto es, a la no eliminable naturaleza histórica de todo ser humano.¹¹

Para Reale hay, además, otro aspecto incompleto de la gnoseología kantiana: su limitación al campo especulativo, dejando de lado el aspecto de lo valioso, el cual también debería tener en cuenta la investigación crítica-trascendental. Esta ausencia es, dice nuestro filósofo, el contraste en su sistema, entre la experiencia cognoscitiva y la experiencia ética, no aplicando a la segunda las conclusiones gnoseológicas de la primera.

El hecho de que exista la exigencia de un plano trascendental del conocimiento no implica la subordinación absoluta del objeto al yo trascendental, dejando en el olvido la trascendentalidad objetiva. Si algo no se puede conocer con abstracción de espacio y de tiempo, tampoco se puede pensar que el sujeto que conoce esté abstraído de sus circunstancias históricos-sociales.

El esquema kantiano con su rigidez responde a un modelo creado a partir de la imagen de la ciencia de su tiempo, pero se trata de una limitación de orden contingente y empírica impuesta al poder sintético *a priori*.

Reale sintentiza así sus acuerdos y desacuerdos con el pensamiento kantiano:

En conclusión, no estamos de acuerdo con la concepción que Kant tenía del espíritu, que era por demás formal y estática, pero reconocemos él vio bien cuando enseñó que no podemos conocer a no ser en la medida de nuestra capacidad y según los moldes que proyecta nuestro espíritu.¹²

1.2. El sujeto como objeto

No resulta simple un juicio directo sobre lo que Reale piensa de Kant, o más bien, sobre lo que le interesa asumir del filósofo alemán, puesto que del reconocimiento de los logros kantianos en el orden de la gnoseología, pasa a la crítica en el orden de la metafísica, podríamos decir. En efecto, por un lado, reconoce que el punto de partida de su teoría ontognoseológica es la tesis kantiana de la imposibilidad de conocer los objetos en sí, y por otro, juzga incompleta la gnoseología que sólo tiene en cuenta las

¹¹ Íd., 90.

¹² Íd., 93.

condiciones del sujeto y no las de la cosa en sí, en su realidad material y con sus condicionantes históricos propios.

Para tener una idea más acabada de lo que Reale asume de Kant, es preciso recordar las tesis kantianas, poder comprender su sentido y luego, tratar de medir su alcance en el contexto de la teoría realeana.

Antes de comenzar con el pensamiento kantiano, conviene remarcar el propósito de nuestro pensador brasileiro: pretende construir un pensamiento político-jurídico sobre un fundamento filosófico que llama ontognoseología precisamente porque quiere fundar los valores y las leyes en la realidad completa, esto es, no sólo en lo que el sujeto produce, sino también en las cosas y en su natural dimensión histórico-cultural. En Reale, hay, podemos decir, un intento por volver a la realidad, sin caer en un realismo ingenuo que desconozca los avances de la crítica del conocimiento.

La tarea de determinar lo que Reale asume de Kant nos obliga a tener que analizar las tesis kantianas, puesto que nuestro pensador, por un lado, reconoce que el valor de la filosofía kantiana consiste en reconocer la capacidad de síntesis del sujeto en la experiencia cognitiva, pero por otro lado, considera insuficiente la propuesta del filósofo alemán respecto de la consideración de la dimensión histórico-social del objeto del conocimiento. Por lo tanto, de la teoría kantiana deberíamos recordar lo que entiende por análisis filosófico y la consiguiente explicación del proceso del conocimiento.

En primer término, sobre el modo de comprender la tarea filosófica, Kant se propone construir una teoría crítica del conocimiento, es decir, una ciencia que analice las condiciones que hacen que un conocimiento sea científico y valedero.¹³ Esta tarea supone, en primer lugar, que la filosofía debe definir nuevamente su objeto de estudio, puesto que no puede tener la pretensión de ser la unificación de las ciencias, estando por encima de ellas, si su objeto de estudio es el mundo de las cosas materiales. El objeto de la filosofía no puede ser el mundo, sino el conocimiento del mundo, sostiene,¹⁴ puesto que sólo una teoría crítica del conocimiento puede hacer que la filosofía recupere su objetividad, es decir, que vaya más allá de la discusión entre determinadas corrientes o sistemas por alcanzar la verdad. La filosofía

¹³ Cf. GARCÍA MORENTE Manuel, "La filosofía de Kant", Madrid, Espasa Calpe, 1975, 21-25.

¹⁴ Cf. KANT Inmanuel, "Crítica de la Razón Pura", Buenos Aires, Losada, 2003, 186.

tiene que dilucidar el problema de las condiciones subjetivas de la mente humana. La reflexión filosófica debe ocuparse, entonces, de responder a las siguientes cuestiones: ¿Qué es el conocimiento? ¿Cuál es la razón de su legitimidad? ¿Cuáles son sus condiciones?

De esta manera, Kant ha llevado a cabo un cambio radical en la perspectiva filosófica. Por eso, el juicio de Reale sobre el sentido de la filosofía kantiana es acertado. Como decía Fichte, el gran descubrimiento de este filósofo es la subjetividad. Se trata de un cambio radical, porque a partir de ahora, la filosofía consiste en una investigación sobre el sujeto y no ya, como antes, en una consideración sobre el objeto. Este es el giro copernicano de una filosofía que pasa a ser un sistema crítico y que encuentra un nuevo lugar para el objeto, la subjetividad trascendental, que con sus leyes previas ordena y sintetiza la información de la percepción sensible.¹⁵

Reale encuentra aquí el punto de partida de una filosofía que tiene el mérito de haber establecido que el problema filosófico esencial consiste en el estudio del conocimiento, su naturaleza y posibilidades. Sin embargo, este giro copernicano que se inicia con la determinación de un nuevo objeto de la filosofía podría ser, a la vez, el inicio de un pensamiento concentrado exclusivamente en el sujeto, como el mismo Reale lamenta respecto de la filosofía kantiana.

A continuación, entonces, vamos a analizar la gnoseología kantiana para poder comprender cuáles son los puntos en común con la filosofía realeana y también las divergencias entre ambos.

Al inicio de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que no todos nuestros conocimientos proceden de la experiencia, como sucede con el conocimiento empírico, puesto que hay algunos que se originan en las reglas generales del conocimiento. Son los conocimientos *a priori*, absolutamente independientes de la experiencia sensible. Son proposiciones que tienen que ser pensadas con carácter de necesidad y que se distinguen del conocimiento empírico por ser universales; un ejemplo "brillante" de este tipo de conocimiento es el que suministran las matemáticas. En realidad, aclara el filósofo alemán, nos parece que

¹⁵ Cf. LLANO CIFUENTES Alejandro, "Fenómeno y trascendencia en Kant", Pamplona, ed. Univ. Navarra, 1973, 55-64.

descubrimos nuevos conceptos, sin embargo, no son más que aclaraciones y explicaciones de lo que tenemos en la mente.¹⁶

Las reflexiones de Kant comienzan con la distinción de los tipos de juicios con los que trabaja la razón, los juicios analíticos y los juicios sintéticos. Los primeros son los que siempre son verdaderos porque el predicado está contenido en el sujeto, como un desdoblamiento. Estos juicios son verdaderos por sí mismos, puesto que expresan una realidad. En cambio, los juicios en los que el predicado no es una parte del sujeto no son inmediatamente verdaderos porque no se sabe si los dos términos son contradictorios o no. Estos juicios sintéticos, dice el filósofo, necesitan una garantía, un fundamento de su verdad que no puede estar en la percepción sensible. Los juicios analíticos son universales y necesarios; los sintéticos, por el contrario, son contingentes y particulares. Dice así:

Los juicios de la experiencia como tales, son todos sintéticos. Porque sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formarle no necesito de mi concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de mi experiencia. Que un cuerpo sea extenso es una proposición a priori y no un juicio de la experiencia porque antes de dirigirme a la experiencia tengo ya en mi concepto todas las condiciones del juicio; sólo me resta según el principio de contradicción, sacar el predicado del sujeto y al mismo tiempo llegar a ser consciente de la necesidad del juicio, necesidad que nunca puede suministrarme la experiencia.¹⁷

Para que los juicios sintéticos sean verdaderos, es preciso que tengan una garantía de la percepción sensible; por eso, no son válidos en todo momento y en todo lugar, es decir, son contingentes y particulares.

Los juicios sintéticos se apoyan en una síntesis previa, no son una referencia entre sensaciones, sino entre objeto y objeto, fuera del tiempo. Ahora bien, ¿dónde se originan esos juicios? Naturalmente, dice Kant, no en las percepciones sensibles, sino en elementos anteriores a ellas que existen en la conciencia, a leyes previas que organizan el conocimiento de las cosas singulares. Así, por ejemplo, la causalidad, la identidad, la contradicción no son percibidas, sino pensadas sobre las sensaciones; son funciones de la conciencia, de modo que no es lo que es primero en la mente necesariamente, sino lo que funda el conocimiento.

¹⁶ Cf. KANT I., "Crítica de la razón pura", Buenos Aires, Losada, 2003, 176.

¹⁷ KANT I., idem, 178.

El conocimiento en Kant tiene, en realidad, dos fundamentos: la conciencia y los sentidos; de la síntesis de ambos, resulta el acto cognitivo. El conocimiento *a priori* es independiente de la experiencia y de toda impresión de los sentidos y por eso, se diferencia del que es *a posteriori* en cuanto se sostiene en la percepción sensible. Este conocimiento *a priori* puede ser puramente *a priori*, o bien, parcialmente *a priori*, porque depende de la experiencia. La distinción entre ambos se realiza en base a los criterios de necesidad y universalidad, elementos que no pueden provenir de la experiencia sensible que es siempre sobre seres particulares.¹⁸

La tarea de la crítica del conocimiento consiste precisamente en separar estos conceptos, juicios y principios universales y necesarios formados en la conciencia y que no dependen de la experiencia para existir. Kant recurre a la comparación con la ciencia de la naturaleza, con la física matemática para encontrar un referente más exacto del origen del acto cognitivo. De esta manera, busca distanciarse de las confusiones que significaría limitarse a un análisis psicológico del origen de las ideas.

En la conciencia, antes que en cualquier experiencia sensible, dice este pensador, se hallan los juicios sintéticos que fundamentan el conocimiento científico. En efecto, Kant distingue dos tipos de juicios en la conciencia: los juicios analíticos y los juicios sintéticos. Los primeros son aquellos en los que existe identidad entre el predicado y el sujeto; por ejemplo: "Todo cuerpo ocupa un espacio". El predicado está contenido en el sujeto y por eso, son explicativos, es decir, que aclaran lo ya conocido. Son juicios universales y necesarios, ya que son conocidos enteramente *a priori* y no son científicos porque no amplían nuestro conocimiento.

Los juicios sintéticos, en cambio, son aquellos en los cuales no existe identidad entre el sujeto y el predicado, porque éste no está incluido en aquél. Son juicios en los que se da una ampliación del conocimiento, puesto que se agrega algo nuevo al sujeto, algo que procede de la experiencia. No son juicios *a priori* y, por lo tanto, no son universales ni necesarios.¹⁹

Para que el conocimiento sea objetivo y sirva para fundar una ciencia, es preciso, dice este pensador alemán, que existan juicios que no se funden en la experiencia y que sean siempre válidos, es decir, que además de los juicios analíticos y sintéticos, existan juicios sintéticos *a priori*, es decir, que

¹⁸ Cf. URDANOZ Teófilo, "Historia de la filosofía", vol. IV, Madrid, BAC, 1991, 25.

¹⁹ Cf. GARCÍA MORENTE M., o.c., 26-29.

sean universales y necesarios y que sean sintéticos para que amplíen nuestro conocimiento y hagan progresar la ciencia.

Ahora bien, ¿cómo hallar este tipo de juicios? Es aquí donde Kant se dirige a la física matemática para demostrar que en la conciencia existen este tipo de juicios. En efecto, con la base de la idea de una ciencia constituida a partir de juicios universales y necesarios, propia de su época, piensa que todas las ciencias (también la lógica y la metafísica) tienen que estar fundadas en este tipo de juicios.²⁰ De hecho, no siempre sucede así; la metafísica está llena de incertidumbres y contradicciones, dice, por este motivo, la tarea principal consiste en resolver el problema crítico, es decir, la existencia de estos juicios sintéticos *a priori*. Tarea que emprende con su obra *Crítica de la razón pura* y que consiste en el análisis de nuestra capacidad de conocer, estableciendo como objeto de estudio el entendimiento y éste en sí mismo, esto es, sin referencia a las impresiones que provienen de los sentidos. En la razón pura (sin mezcla de sensaciones), es donde se hallan los principios *a priori* que dan origen a nuestro acto de conocimiento. Es la filosofía que él llama “trascendental” por ser la que se ocupa no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos en tanto que sea posible, *a priori*.²¹

Estas primeras afirmaciones kantianas son a las que Reale critica de haberse concentrado excesivamente en el sujeto, dejando de lado las condiciones histórico-materiales del objeto. En efecto, el conocimiento se distancia de la experiencia de las cosas porque lo que la hace *posible*, en última instancia, es la conciencia trascendental.²²

De esta forma, el análisis kantiano de los juicios determina el criterio de cientificidad dentro de la subjetividad, puesto que la verdad es tal en la medida en que tiene su fundamento en estas leyes que existen en la razón de manera independiente y anterior a la experiencia por la cual se tiene contacto con el mundo exterior a la conciencia. En este sentido, se entiende el reclamo de Reale de la necesidad de no limitar con Kant todo el análisis al sujeto.

²⁰ Esta es la base de toda la teoría del conocimiento desarrollada en la *Crítica de la Razón Pura*, cf. CASSIRER Ernst, “Kant: vida y doctrina”, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948, 205.

²¹ Cf. KANT I., *idem*, 186.

²² Cf. FAZIO Mariano- GAMARRA Daniel, *Historia de la Filosofía III*, Navarra, Palabra, 2002, 254.

1.3. *El a priori material de Reale*

Esta misma perspectiva es la que se continúa y profundiza con la explicación kantiana del origen del proceso del conocimiento en la conciencia por las formas *a priori* del espacio y del tiempo. Si todas estas investigaciones concluyen en que las formas no derivan del contacto con el objeto, sino de estas formas de la subjetividad, entonces podríamos decir que Reale tiene razón al decir que el objeto de Kant no considera las dimensiones histórico-sociales del objeto. Veamos entonces el sentido de la tesis kantiana.

Para comprender por qué Kant niega que la metafísica sea una ciencia y afirma que no se puede conocer al objeto en sí (tesis que, como dijimos, Reale asume como punto de partida), es oportuno comenzar por las formas *a priori* del conocimiento que estudia en la *Estética trascendental*. La sensibilidad es, afirma, la capacidad de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. El fenómeno es el objeto indeterminado de una intuición empírica, en éste se distingue la materia, que es lo que corresponde a la sensación, de la forma, que es aquello que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones.

Existen, sostiene Kant, principios *a priori* de la sensibilidad que la determinan y ordenan, y de los cuales se ocupa en la *Estética trascendental*; éstos son el concepto de espacio y tiempo.²³ Respecto del primero, dice así:

El espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque para que ciertas sensaciones se refieran a una cosa fuera de mí (es decir, a algo que se encuentra en otro lugar del espacio en el que yo me hallo) y para que yo pueda representarme las cosas como exteriores y juntas las unas con las otras, y por consiguiente, no sólo diferentes, sino también en diferentes lugares, debe existir ya en principio la representación del espacio.²⁴

Para Kant, el espacio es una representación necesaria *a priori* que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas, es decir, una intuición pura. No se trata de una propiedad de las cosas, sean consideradas en sí mismas o en sus relaciones entre sí, sino que consiste en la forma de los

²³ Cf. URDANOZ T., o.c., 32-40.

²⁴ KANT I., o.c., 200.

fenómenos de los sentidos externos, la condición que hace posible la intuición externa. El hecho de que no sea una propiedad de las cosas, agrega el filósofo, hace que haya que reconocer su idealidad trascendental, es decir, su no-existencia fuera de la experiencia. En consecuencia,

nada de lo que es percibido en el espacio es una cosa en sí, y que tampoco es el espacio una forma de las cosas consideradas en sí mismas, sino que las cosas nos son desconocidas en sí mismas, y los que llamamos objetos externos son simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero correlativo, esto es la cosa en sí nos es totalmente desconocida, y lo será siempre por ese medio; mas por ella no se pregunta nunca en la experiencia.²⁵

El pensador alemán sostiene así que el espacio es una intuición pura, es decir, una percepción anterior a la información que proviene de los sentidos; el espacio es intuido y en esa intuición es donde la conciencia sitúa a los cuerpos, siendo de esta forma el fundamento de la síntesis geométrica. El espacio es condición de los objetos y esto se prueba, dice Kant, porque no se puede pensar en un objeto sin espacio; en cambio, sí es posible concebir un espacio sin objeto. Esto no sería posible, sostiene, sin esa intuición pura *a priori* que es el espacio y que no proviene de las percepciones.²⁶

Esto mismo sucede con las matemáticas; también son un conocimiento *a priori*, es decir, basado en intuiciones puras, y por lo tanto, necesarias y universales.

El idealismo trascendental kantiano se apoya, además, en la noción de tiempo entendido también como una representación *a priori*. En efecto, el tiempo no aparece aquí como un concepto empírico derivado de la experiencia, porque la simultaneidad o la sucesión necesitan de un fundamento anterior. Dice así: “El tiempo no subsiste por sí mismo, ni pertenece a las cosas como determinación objetiva que permanezca en la cosa misma, una vez abstraídas todas las condiciones subjetivas de su intuición”.²⁷ El tiempo es anterior a las cosas, dice, y de hecho, se concibe antes de ellas, sin ellas, es una intuición interna. El tiempo es la forma del sentido interno, esto es, la intuición de nosotros mismos y es la condición

²⁵ KANT I., o.c., 205.

²⁶ Cf. GARCÍA MORENTE Manuel, “La filosofía de Kant”, Madrid, Espasa Calpe, 1975, 50-54.

²⁷ KANT I., o.c., 209.

formal *a priori* de todos los fenómenos en general. Así como todos los fenómenos externos están en el espacio y son determinados *a priori* según las relaciones del espacio, así también todos los objetos de los sentidos están en el espacio y necesariamente sujetos a la relaciones del tiempo.²⁸

En este primer momento de la dinámica cognoscitiv, Kant distingue entre lo material y lo formal. La materia, es decir, las sensaciones que provienen de los fenómenos externos, siempre se presentan como lo caótico, amorfo y múltiple que sólo adquiere unidad en virtud de la acción de la forma del conocimiento: en este caso, las formas puras de espacio y tiempo. Estas ordenan y así neutralizan la información de la experiencia sensible que, de esta manera, es absorbida en la conciencia. Así se inicia el proceso mediante el cual se fundamenta la objetividad del objeto en la subjetividad del sujeto, porque el fenómeno se convierte en creación de la mente.²⁹

De esta manera, Kant elabora una teoría del conocimiento que reduce la experiencia al ámbito de la conciencia, por esta razón se entiende la crítica de Reale. En efecto, para nuestro pensador brasilero, la filosofía kantiana es incompleta porque no tiene en cuenta el *a priori* material, es decir, las condiciones propias del objeto en su realidad existencial-material; razón por la cual, agrega, deja de lado las condiciones histórico-sociales del objeto que estudia. Éste es el aspecto que Reale intenta recuperar con su ontognoseología.

Ahora bien, dicho esto, nosotros podríamos preguntarnos: ¿qué significa esta intención de Reale de incorporar al análisis filosófico el *a priori* material?

La propuesta de nuestro pensador brasilero busca recuperar el aporte de la experiencia sensible que parece no ser tenido en cuenta por la teoría kantiana. En efecto, la materialidad se presenta en Kant como pura diversidad y la unidad que constituye al objeto proviene exclusivamente de la forma, la cual se halla en la conciencia. Por eso, podemos pensar que si Reale quiere reconocer la existencia de un *a priori* material, es porque propone que el fenómeno sensible no se presenta como pura diversidad, sino como un objeto determinado por una unidad que le es inherente.

²⁸ Cf. GARCÍA MORENTE M., *o.c.*, 37.

²⁹ Cf. LLANO CIFUENTES Alejandro, "Fenómeno y trascendencia en Kant", Pamplona, Eunsa, 1973, 73-82.

Esto significaría establecer una nueva relación entre la materia y la forma, en la cual la primera no es absorbida en la segunda y ésta trasladada a la conciencia del sujeto. En otras palabras, habría que reconocer así que lo que aparece en el espacio y el tiempo viene dado como continuo, divisible, pero no dividido. Por lo tanto, ese *a priori* material, o realidad del objeto, no necesita que la conciencia proyecte una síntesis de sus aspectos, éstos están unidos en el objeto. La tarea de la inteligencia es distinguirlos en la formulación del concepto separando lo propio de un objeto particular de los objetos en general. En este caso, la experiencia tendría el valor de aportar datos esenciales al conocimiento y eso es lo que parece intentar Reale.

Por otro lado, el reconocimiento de la existencia de un *a priori* material en el objeto conocido implicaría una nueva definición de las nociones de espacio y tiempo. En efecto, si el objeto tiene materia real, entonces el espacio se deduce de él como una propiedad de la extensión, cualidad inherente a los objetos materiales y no sale de las formas *a priori* de la conciencia. Lo que se halla en la conciencia es, en todo caso, la idea abstraída de espacio a partir del objeto material. Lo mismo se debe decir de la temporalidad; también en este caso, ésta sería una consecuencia de la capacidad que tienen los objetos materiales de moverse o modificarse. En consecuencia, con la existencia de un *a priori* material, ni el espacio ni el tiempo serían formas *a priori* (sólo la representación de ellos en la mente sería conceptual), sino que ambas serían propiedades de los objetos, es decir, tendrían fundamento en sí mismas, no en la conciencia.

No podemos afirmar con certeza absoluta que éstas sean exactamente las tesis que Reale hubiese desarrollado a partir de su ontognoseología; sin embargo, en nuestra opinión, estas serían las consecuencias lógicas de su juicio sobre Kant. Para acercarnos más aún a la perspectiva de nuestro pensador brasileiro, deberíamos analizar la relación entre el fenómeno y la posibilidad de llegar al conocimiento del ser de las cosas mediante la conjetura.

1.4. Fenómeno y Conjetura

En este análisis del pensamiento realano que estamos intentando llevar a cabo, no podemos dejar de lado el paso siguiente de la reflexión kantiana. Esta filosofía trascendental establece como su punto de partida el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, pero señala

claramente que es sólo el inicio del proceso de conocimiento que continúa en la *Analítica Trascendental* con el estudio de la forma en que trabaja la razón. Hay, dice, dos elementos constitutivos:

Contiene, pues, la experiencia dos elementos bien distintos, a saber: una materia para el conocimiento, que ofrecen los sentidos, y cierta forma ordenadora de esta materia, procedente de la fuente interna de la intuición y del pensamiento puros, la cual, únicamente motivada por la primera, produce los conceptos.³⁰

Esta distinción no implica, de ninguna manera, oposición entre ambas funciones del conocimiento, porque de hecho las representaciones sensibles que permiten recibir como objeto las formas *a priori* de espacio y tiempo son luego procesadas por el entendimiento. En él existe, en primer lugar, la función unificadora de la conciencia que reúne las diversas representaciones y la conciencia misma de esa síntesis de representaciones. Éste es un fundamento *a priori* del pensar determinado; ese enlace, dice, no existe en los objetos y no se deriva de éstos por percepción y es recibido luego por el entendimiento, sino que consiste en una operación de éste que enlaza *a priori* y reúne la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción.³¹

Este principio de la unidad sintética de la apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento, sin lo cual nada podría pensarse ni conocerse, porque las representaciones no tienen en común el acto de la apercepción:

El entendimiento, para hablar generalmente, es la facultad de conocimientos. Estos conocimientos consiste en la determinada relación de representaciones dadas con un objeto. Pero objeto es aquello en cuyo concepto se reúne la diversidad de una intuición dada. Pero toda reunión de representaciones exige unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. La unidad de conciencia es, pues, lo único que constituye la relación de las representaciones con un objeto; y por tanto, su valor objetivo; ésta es la que hace conocimientos de esas representaciones, y en ella descansa, por tanto la posibilidad misma del entendimiento.³²

Este principio de unidad sintética originaria de la apercepción es independiente de la intuición sensible, es causa de la objetividad y en ella

³⁰ KANT I., o.c., 254.

³¹ Cf. GARCÍA MORENTE M., o.c., 80-84.

³² KANT I., o.c., 279.

se relacionan todas las representaciones. Por eso, de este principio de unidad resultan los juicios, es decir, una relación que tiene un valor objetivo y que se distingue del resto de las representaciones. Allí entran en juego las categorías que son funciones del juicio y las que elaboran la unidad en el entendimiento “independientemente de la sensibilidad”.³³

Las categorías trabajan a partir de las percepciones sensibles, por eso, suponen la experiencia y su función es realizar la síntesis trascendental. Las categorías, enseña Kant, no son ni primeros principios *a priori* de nuestro conocimiento espontáneamente concebido, ni tampoco son producidas por la experiencia, sino más bien son disposiciones subjetivas para el acto de conocimiento que existen desde que nosotros existimos.³⁴

El entendimiento es la facultad que determina las reglas bajo las cuales una cosa se halla. Supone las percepciones sensibles y la síntesis y es la que encuentra nuevas relaciones. Así por ejemplo, la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, que se representa lo real como un sustrato que permanece mientras que todo lo demás cambia. De la misma manera, surgen las otras categorías: el esquema de la causa, el de la reciprocidad, el de la posibilidad, el de la necesidad, etc. Estos esquemas son determinaciones *a priori* del tiempo según reglas y son las únicas y verdaderas condiciones por las que esos conceptos pueden ponerse en relación con objetos y recibir una significación.

La tarea de la formación de los conceptos continúa con los principios *a priori* del entendimiento, que son los que sirven de fundamento a otros juicios analíticos. Entre ellos, el principio supremo es el de no contradicción, pues se trata de la condición universal de todos los juicios. Es un criterio universal de verdad y aunque se formula de manera negativa (a ninguna cosa conviene un predicado que lo contradice), tiene un uso positivo no sólo para rechazar el error, sino también para conocer la verdad.

Las categorías o principios del entendimiento se dividen en: axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia y postulados del pensamiento empírico en general.³⁵ Los axiomas de la intuición son los que están contenidos en los fenómenos que son intuitos en el espacio y el tiempo. La percepción, en efecto, es posible en cuanto se

³³ Cf. KANT I., o.c., 283.

³⁴ Cf. KANT I., o.c., 296.

³⁵ Cf. URDANOZ T., o.c., 54-56.

da una unidad sintética de lo diverso en el concepto de cantidad extensiva, puesto que las cosas son representadas necesariamente como intuiciones en el espacio y el tiempo. La cantidad extensiva, dice, es la representación de las partes que hace posible el todo, esa representación previa en la mente es la que hace posible la percepción del fenómeno, es decir, que sea captado como una extensión, puesto que hace posible la síntesis.

También están las anticipaciones de la percepción: "Puede llamarse anticipación a todo conocimiento por el que yo pueda conocer y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico",³⁶ y son las determinaciones puras en el espacio y en el tiempo que representan lo que luego se da en la experiencia.³⁷ Las sensaciones son posteriores, pero las propiedades de las cosas pueden ser conocidas por esta anticipación.

En este proceso del conocimiento, intervienen luego las analogías de la experiencia, porque las percepciones se refieren unas a otras de manera accidental y hace falta que una función de la conciencia las vincule, permitiendo así que de las cosas conocidas puedan inferirse nuevas, mediante la comparación. Se trata de reglas que rigen las relaciones de los fenómenos y según las cuales la existencia de todos puede ser determinada relativamente a una unidad sintética.³⁸ Dicha relación está determinada *a priori* en virtud de estas reglas. Kant las define así:

La analogía de la experiencia no es, pues, mas que una regla según la cual la unidad de la experiencia (no la percepción misma como intuición empírica en general) debe resultar de percepciones y se aplica a los objetos (fenómenos) simplemente como principio regulativo y no como principio constitutivo.³⁹

Tal como afirma Reale, con las categorías Kant da un paso más en el proceso de reducción del objeto al sujeto. En efecto, las categorías kantianas son leyes que rigen el funcionamiento de la mente en su tarea cognitiva, y por eso, se diferencian radicalmente del modo anterior de concebirlas como leyes de los entes.

Además, es el intelecto el que unifica y ordena la multiplicidad de datos de la sensibilidad en una representación común. Esta es la tarea

³⁶ KANT I., *o.c.*, 324.

³⁷ Cf. CASSIRER E., *o.c.*, 216.

³⁸ Cf. CASSIRER E., 223.

³⁹ *Idem*, 332.

principal del intelecto, según el filósofo prusiano: juzgar y unificar a partir de estos conceptos puros del intelecto. En las categorías, dice este pensador, está contenido el fundamento de posibilidad de toda experiencia en general. Ellas son las que hacen posible el conocimiento, pues sin ellas no hay objetos.

En efecto, con las categorías se da el segundo paso de absorción del objeto en el sujeto puesto que el fenómeno adquiere objetividad a partir de la acción unificadora del entendimiento. Esta acción no es contemplativa o pasiva ante las cosas, como sucede con la filosofía clásica, sino creativa; la razón es la que pone al objeto, porque el conocimiento se produce cuando el intelecto lleva a cabo los actos de análisis, cópula, comparación, distinción, abstracción, deducción y demostración. Todas estas acciones del esfuerzo de la razón culminan en la síntesis final de la apercepción trascendental.⁴⁰

Este proceso no culmina con las categorías, porque para Kant el fundamento está más allá de las categorías, en el sujeto trascendental. Se trata del fundamento último, al cual denomina “apercepción trascendental”, que es la unidad originaria de las categorías. Este sujeto trascendente no es un sujeto psicológico, sino una estructura del pensamiento común a todo sujeto empírico. Ésta es la última sustancia de una filosofía que sostiene que no hay objeto, sino para un sujeto.⁴¹ Dicho de otra manera, los objetos de conocimiento se rigen por el sujeto, no al revés, y por eso, resulta justa la observación de Reale. El objeto, dice, ha sido despojado así de su materialidad y de los condicionantes propios de su realidad histórica.

En la analítica trascendental, Kant expone la doctrina sobre el juicio, reafirmando su tesis de que el entendimiento extrae de sí mismo los conceptos sin tomarlos de la experiencia, aunque sólo tiene aquellos para ordenar y entender dicha experiencia. Los principios del entendimiento son meramente regulativos, pero son la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con los objetos, porque contienen el fundamento de la posibilidad de la experiencia como conjunto de todo conocimiento en que puedan sernos dados los objetos.

La analítica trascendental concluye en lo siguiente:

⁴⁰ Cf. LLANO CIFUENTES A., *o.c.*, 109.

⁴¹ Cf. FAZIO M.-GAMARRA D., *o.c.*, 259.

El entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible, y, como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, el entendimiento nunca puede rebasar los límites de la sensibilidad, pues sólo dentro de ellos nos son dados los objetos. Sus principios lo son sólo de la exposición de los fenómenos, y el orgulloso nombre de una Ontología que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de las cosas (por ejemplo, el principio de causalidad), debe ceder sitio al nombre modesto de una mera Analítica del entendimiento puro.⁴²

Kant distingue así aquello que puede conocerse de aquello que permanece siempre desconocido para la razón. Los sentidos presentan los objetos como aparecen; sólo el entendimiento conoce cómo son en relación con las categorías *a priori* y no por referencia a las cosas en sí. Estas últimas son la realidad que permanece inaccesible a la razón, la cual tiene como único objeto de estudio su propia experiencia cognitiva. El entendimiento y la sensibilidad trabajan de manera conjunta e inseparable, entonces, sobre el objeto de la experiencia:

El entendimiento y la sensibilidad sólo pueden determinar objetos en nosotros en combinación el primero con la segunda. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones, y, en ambos casos representaciones que no podemos referir a un objeto determinado.⁴³

Para Kant, por consiguiente, conocer no es descubrir la naturaleza de un ser real, sino en cambio, referir un objeto al concepto al que pertenece.⁴⁴ Es el entendimiento la facultad que ordena los fenómenos por medio de las reglas y, de este modo, hace posible el conocimiento. Esto es lo que llama "conocimiento trascendental". Esto es también lo que distingue de trascendente, porque los principios del entendimiento puro no van más allá de los límites de la experiencia. Ir más allá sería, dice, llegar a lo trascendente, lo cual es inaccesible a la razón.⁴⁵

Kant señala con precisión la diferencia esencial que existe entre la concepción idealista del conocimiento y la realista:

Pero yo entiendo por idealismo trascendental de todos los fenómenos la doctrina según la cual los consideramos todos ellos como

⁴² KANT I., *o.c.*, 386.

⁴³ *Íd.*, 395.

⁴⁴ Cf. CASSIRER E., *o.c.*, 254.

⁴⁵ Cf. KANT I., *o.c.*, 417.

meras representaciones y no como cosas en sí, y, en consecuencia, el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, más no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos como cosas en sí. A este idealismo se opone un realismo trascendental, que considera el tiempo y el espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa pues los fenómenos externos (si se concede su realidad) como cosas en sí que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad, o sea que también existirían fuera de nosotros según puros conceptos de entendimiento.⁴⁶

La Dialéctica trascendental concluye, entonces, en que la razón sólo se ocupa de ella misma, de manera tal que convierte el fenómeno en objeto, o mejor dicho, en el análisis del proceso por el cual el sujeto se hace objeto. La trascendencia es sólo intersubjetiva no transfenómica, porque no llega al mundo de las cosas y en esa trascendencia, se halla el fundamento de la formalidad y de la materialidad del mundo.

Esta “nueva” objetividad trascendental se sostiene en el yo, pero en un yo que está completamente desligado de un sujeto ontológico. Es un yo que no es considerado como un ser, ni siquiera como una fuente de acciones, sino como un acto puro, un acto de pensar. Un yo que tiene como primer acto el conocimiento de sí mismo, puesto que yo-sujeto soy para mí mismo objeto. Es el acto de apercepción por el cual el sujeto se hace objeto, sin ninguna determinación por parte de éste. Es un sujeto autocreador y por consiguiente, completamente autónomo.⁴⁷

La conclusión de Kant es que la metafísica como ciencia es imposible, porque debería darse una captación intuitiva de las ideas, del alma, del mundo y de Dios. Pero éstas sólo tienen un sentido regulativo; sirven como esquemas para ordenar la experiencia como si todos los fenómenos de la naturaleza dependiesen de la existencia de un alma y como si la totalidad de las cosas dependiese de una inteligencia suprema.

En realidad, concluye Kant, no se puede ir más allá de la experiencia del sujeto. De esta forma, el sujeto alcanza el culmen de la realización de la libertad, de su autonomía absoluta. Esta idea de libertad, como dice Cassirer, es el punto central y final de su filosofía.⁴⁸

⁴⁶ Íd., 463.

⁴⁷ Cf. LLANO CIFUENTES A., *o.c.*, 200-205.

⁴⁸ Cf. CASSIRER E., *o.c.*, 473.

El fenómeno, por consiguiente, constituye un verdadero límite para el conocimiento en la perspectiva kantiana. Es la frontera más allá de la cual la razón no puede ir, quedando así el mundo de las cosas reales fuera del alcance del sujeto.

Esta tesis kantiana es asumida por Reale en la medida en que éste último reafirma la imposibilidad de conocer la cosa en sí; sin embargo, la propuesta filosófica más original y profunda que plantea Reale es precisa y paradójicamente un intento de superación de esta barrera cognitiva. La ontognoseología realana se fundamenta en su teoría sobre la conjetura y ésta no es otra cosa sino la decisión de ir más allá de un Kant que, a juicio de Reale, parece exigir un desarrollo mayor.

La necesidad de rescatar esta forma de conocimiento en Reale es, sin lugar a dudas, el esfuerzo por encontrar un fundamento más consistente para uno de los más grandes problemas filosóficos: la relación entre el conocimiento y el ser de las cosas.

El conocimiento, dice Reale, siguiendo al filósofo alemán, no puede superar el ámbito de los fenómenos, puesto que el objeto de conocimiento es la experiencia que se tiene de los objetos; por ese motivo, es preciso trascender el campo de la experiencia para llegar a formular una conjetura sobre el ser. Ésta responde, enseña nuestro pensador, a la necesidad de comprender algo que no se puede explicar analíticamente mediante conceptos. La conjetura parte de la experiencia, pero la trasciende en procura de una solución posible que no esté en contradicción con la realidad.

Para ser más precisos, deberíamos recordar que Reale no contradice las afirmaciones kantianas, más bien las considera el punto de partida, pues las cuestiones metafísicas que Kant deja sin solución definitiva planteadas en antinomias, son las que reclaman una búsqueda posterior de esta naturaleza.

A nuestro juicio, Reale quiere indagar en una nueva relación entre el fenómeno y el conocimiento de la cosa en sí mediante la conjetura. El interés por llegar a la realidad del objeto es la repuesta a la necesidad de superar la oposición kantiana por la que una cosa pueda ser percibida y pensada y que exista en sí. Kant, en efecto, niega que la cosa en sí pueda conocerse, sin embargo, no niega que existan las cosas, no es un idealista absoluto. Ciertamente, el conocimiento no agota el ser de la cosa, pero es

posible decir que al afirmar que existe, está afirmando lo más importante que se pueda decir de un ser: su existencia, aunque ésta no pueda ser conocida de manera perfecta.

El fenómeno no esconde la cosa, la revela. El conocimiento que el sujeto pueda tener de ella será siempre limitado, parcial; pero el fenómeno pone de manifiesto lo que Reale quiere alcanzar mediante la conjetura: el ser.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene este ser que Reale quiere descubrir? ¿Se trata de un ser que existe independientemente del sujeto y con anterioridad a él? ¿La conjetura puede dar lugar a un conocimiento intuitivo de la existencia de los seres como acto fundante de todo conocimiento? ¿El *a priori* material es, finalmente, un *a priori* en el orden existencial?

Reale reconoce, siguiendo a Kant, que sólo se puede conocer según nuestra posibilidad y que en el acto de conocimiento es el hombre el que establece nuevas relaciones en virtud de su capacidad de síntesis. Pero, al mismo tiempo, critica la absolutización del yo en la teoría kantiana, es decir, la consideración de las condiciones del sujeto y la anulación de la realidad del objeto. Esto que hemos señalado arriba comenzaba con el cambio de perspectiva de la filosofía, se fundaba en el establecimiento del fundamento en la conciencia mediante las formas *a priori* de espacio y tiempo y se consumaba mediante la síntesis llevada a cabo por las categorías. El yo trascendental es, así, el fundamento último de una teoría que lleva a cabo la separación entre el fenómeno y la cosa, algo que la ontognoseología de Reale se propone completar con la consideración del objeto.

Por todo esto, podemos reconocer claramente en Reale las tesis que asume de Kant y también, determinar los aspectos que considera merecen un desarrollo nuevo y más profundo como hemos señalado a lo largo de estas páginas; sin embargo, no podemos afirmar con certeza cuáles sean las implicaciones metafísicas de esta nueva perspectiva que Reale propone con su ontognoseología, no sin antes analizar lo que nuestro pensador asume de la fenomenología y de la crítica hedeggeriana a la filosofía kantiana.

Capítulo 2 La fenomenología de Husserl en Reale

Miguel Reale incorpora elementos de diferentes corrientes filosóficas a su filosofía política. Una de esas incorporaciones es el aporte de la fenomenología de Husserl.

Para Reale, Husserl no es un pensador entre tantos otros, sino uno de los más importantes de la historia de la filosofía, tanto que llega a afirmar que los eclipses en la filosofía son pasajeros porque aparecen siempre grandes pensadores (como el mismo Husserl); lo cual continúa sucediendo en la filosofía contemporánea:

Siempre se debe hablar con gran cautela de la declinación de pensadores que abren nuevos rumbos al pensamiento humano, siendo más prudente reconocer que hay eclipses pasajeros, después de los cuales resurgen, con una nueva luz, figuras como las de Platón o Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás, Descartes o Spinoza, Kant o Hegel, Husserl o Heidegger.⁴⁹

El aporte de la filosofía husserliana consiste, para nuestro pensador, en las nuevas direcciones que ha asumido el pensamiento a partir de sus reflexiones.

2.1. Husserl en Reale

Miguel Reale distingue tres etapas en el pensamiento de este filósofo germano:

Una, en la cual su pensamiento se afirma más en Descartes; una segunda, en la que se siente más vivo el diálogo con Kant; y una tercera que apunta, aún en lineamientos generales, hacia Hegel. En cierta forma, éstas son las tres modalidades de diálogo que, sin que necesariamente sea seguida la misma secuencia cronológica, están implícitas o explícitamente presentes en el discurso de cualquier pensador contemporáneo consciente de los valores universales de la Filosofía, por más que se encuentre empeñado en tomar conciencia de las circunstancias peculiares en el medio social en que vive.⁵⁰

El análisis fenomenológico de Husserl se propone, dice Reale, como una “captación de lo real”, o sea, una descripción sistemática de cómo las

⁴⁹ Cf. REALE M., *Verdade e Conjetura*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2001, 170.

⁵⁰ REALE M., o.c., 172.

cosas se presentan a la subjetividad. No hay que confundir, agrega citando a las *Investigaciones lógicas*, la intención de volver a las cosas mismas con la exigencia de reducir a la experiencia todo el fundamento del conocimiento.

En esta perspectiva fenomenológica, está ya presente, dice, un nuevo concepto de *a priori* que pone de manifiesto el interés por la experiencia dando predominio al sujeto. Sin embargo, a diferencia del *apriorismo* kantiano, la fenomenología husserliana no termina en una esquematización de las formas cognoscitivas, sino que su interés es dar un fundamento a los objetos para dar consistencia a una ciencia objetiva y válida. Se trata de una fenomenología del conocimiento a partir de la cual se estructura una nueva ontología. Dice así:

Más aún, como sus obras póstumas lo conformarían lo más fecundo de su pensamiento no era una fundación de la ciencia en términos de reducción eidética o reflexión trascendental de tipo subjetivo, sino más bien la apertura de nuevos rumbos para una nueva ontología: el fundamento ontológico de las ciencias daría lugar a una nueva ontología, no como teoría del Ser, sino como fenomenología de los sentidos del Ser.⁵¹

Hay una nueva fase en el pensamiento de Husserl a partir de su obra: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, agrega nuestro pensador, porque allí se presentan nuevas formas de comprensión de la ontología. Es una metafísica que Reale asume y denomina "ontognoseología" y que se distingue por la síntesis que logra entre subjetividad y objetividad, relacionando los dos términos del conocimiento: la parte del sujeto y la del objeto, implicando así no sólo los aspectos epistemológicos, sino también los ónticos. En efecto, la filosofía trascendental de Kant cambió la metafísica del ser por la metafísica de la mente al señalar como objeto de la filosofía no la constitución de los objetos, sino el conocimiento de los mismos. La fenomenología asume esta perspectiva, esta preocupación por explicar la naturaleza de la experiencia cognoscitiva, pero vuelve a preguntarse por los objetos y eso es lo que Reale considera valioso de su aporte:

Así pues, con el advenimiento de la fenomenología, nos volvemos a ocupar de los objetos, pero con la diferencia de que esa nueva actitud no significa un retorno a la clásica "metafísica del ser": y que volvemos al ser, conservando todo el caudal crítico del kantismo, en una visión del "Ser en

⁵¹ REALE M., *Verdade e Conjetura*, 173.

cuanto objeto de la conciencia intencional”, lo que da nacimiento, repito, a una ontología distinta de la metafísica *qua talis*, implicando un concepto de experiencia más amplio y distinto.⁵²

Reale, además, señala otro de los aportes que la fenomenología hace a una teoría de los valores. En efecto, una de las contribuciones más significativas de esta corriente filosófica es su concepción de una ética material de los valores, con lo cual, dice, se supera el formalismo kantiano para valorar mejor la ética como axiología. Su juicio sobre la filosofía de Husserl es más que positivo en cuanto le asigna contribuciones decisivas:

También en lo que se refiere a una “ontología de los valores”, hay que resaltar que la perspectiva neo-empiricista de la problemática axiológica, hecha por los dos maestros de la fenomenología citados (Husserl y Heidegger), a pesar de su orientación idealístico-platónica, tuvo como consecuencia la revisión de la teoría del valor, cuya objetividad yo he reconocido, pero en su correlación histórica, esto es en función de “intencionalidades objetivadas” dialécticamente en el proceso histórico.⁵³

Para tener una perspectiva más exacta de la influencia de la fenomenología de Husserl en el pensamiento realeano, tenemos que tener en cuenta también las precisiones de su síntesis filosófica. En la *Introducción a la Filosofía*, nuestro pensador define concretamente en qué consiste el aporte de la fenomenología a su teoría ontognoseológica. La reflexión subjetiva, dice, no puede dejar de implicar una correlación lógica esencial entre el sujeto y el objeto y, por lo tanto, no se puede dejar de lado la tensión dialéctica entre ambos.

Para tener una idea más acabada del valor y el sentido de la fenomenología de Husserl en Reale, citaremos el siguiente párrafo:

Aceptamos, en definitiva el método fenomenológico como un proceso feliz de descripción y comprensión de un fenómeno, especialmente del sentido de la naturaleza cultural, pero lo integramos, como se verá más adelante, en la correlación subjetivo-objetiva (ontognoseológica) connatural al espíritu que culmina en una “reflexión histórico-axiológica”, visto como el hombre termina reencontrándose en las obras y en los bienes que instituye en el proceso de la experiencia histórica, aun cuando pueda disentir con ellas *hic et nunc*.⁵⁴

⁵² REALE M., *Verdade e conjetura*, 174.

⁵³ REALE M., *Verdade e conjetura*, 176.

⁵⁴ REALE M., *Introducao a filosofia*, Saraiva, Sao Paolo, 119.

Sin embargo, Reale no deja de señalar aquellos aspectos que considera deficientes en esta filosofía fenomenológica. Esto es así, puesto que considera “insuficiente” la pretensión de transformar en evidencia la intelección de la conciencia y constituir la, de esta manera, en el único fundamento de la certeza, cuando en realidad ésta sólo es posible teniendo en cuenta todos los datos obtenidos de una pluralidad de medios integrados en un proceso dialéctico de naturaleza crítico-histórica.

Esta afirmación no resulta incompatible para nuestro pensador con el valor que tiene el método fenomenológico al resaltar el valor de las cosas singulares, perspectiva que Reale considera interesante aplicada al Derecho, en la medida en que permite integrar diversos hechos contingentes y contradictorios.

Finalmente, Reale considera que estos puntos de partida que señala la fenomenología deben ser integrados a una reflexión histórico-axiológica que tenga en cuenta el conocimiento de la realidad cultural como un proceso que integra en una unidad viva los intereses y valores de la experiencia humana.

Para tener una idea más acabada de lo que Reale asume de la fenomenología, deberíamos recurrir a su *Filosofía do Direito*. En esta obra, nuestro pensador propone asumir la fenomenología en los procesos de indagación de la experiencia jurídica, complementándola con el proceso histórico de las ideas. Reale, sin embargo, distingue entre la fenomenología como método y la fenomenología como sistema filosófico, optando por el primero, que implica la descripción de las esencias como forma de conocimiento de la esencia. La conciencia, sostiene Husserl y asume Reale, puede intuir los fenómenos de manera intelectual sin recurrir a la comparación, propia del método inductivo, con otros seres, basando su análisis en los datos de la evidencia apodíctica que presenta el objeto.

Sin embargo, antes de aplicar el método fenomenológico, dice el pensador brasileiro:

Es preciso alejarse de todos los prejuicios formados respecto del fenómeno en cuanto a su trascendencia o realidad fuera de la conciencia (epoché fenomenológica). Tenemos que colocarnos en un estado de disponibilidad delante del objeto, en el sentido de intentar captarlo en su pureza, así como se presenta a la conciencia, sin reflexiones que resulten de nuestro coeficiente personal de preferencias, para poder describirlo

integralmente, en todas sus cualidades o elementos, recibéndolo tal como se ofrece originalmente a la intuición.⁵⁵

De esta manera, el sujeto puede lograr una descripción neutra tal como se presenta a la conciencia, dejando de lado la cuestión de la existencia extramental del objeto. En esta descripción, hay que colocar entre paréntesis todo lo que resulta accesorio para quedarse sólo con las notas esenciales, considerándolas como contenido de conciencia. Hay, en efecto, notas que se pueden dejar de lado, que son las que constituyen la esencia de la cosa:

Se debe notar, desde luego, que el método fenomenológico implica un cambio de actitud con respecto al objeto que se quiere describir, actitud que brota de una exigencia crítica de rigor y de evidencia. No se debe confundir, pues, con una mera descripción empírica que presupone la existencia de un hecho o de un ser fuera del proceso cognoscitivo. Por el contrario, para el fenomenólogo, la existencia autónoma o no del objeto no es presupuesta por el sujeto, pues todo se sitúa en el interior del proceso intuitivo mismo, su correlación sujeto-objeto, como abstracción de todo o más, incluso de nociones comunes o científicas sobre el orden de la naturaleza.⁵⁶

Este proceso de conocimiento en Husserl continúa, luego de la descripción del objeto de manera neutra, con la reflexión de la conciencia sobre sí misma, centrando su análisis en la subjetividad trascendental y convirtiendo al objeto en el “contenido intencional de la conciencia”. La conciencia en Husserl, señala Reale, dice siempre en “referencia a algo”, este aspecto no se debe dejar de lado para comprender el alcance del “*a priori material*” como una realidad inherente a las cosas mismas. Este *a priori material* implica:

- a) una correlación lógica esencial entre sujeto y objeto y, por consiguiente, la imposibilidad de pensar el “yo trascendental” sin referencia a los objetos, o al mundo en que se sitúa;
- b) un reconocimiento de la tensión dialéctica que une sujeto a objeto y viceversa, como términos distintos pero complementarios.⁵⁷

⁵⁵ Cf. REALE M., *Filosofia do Direito*, Sao Paolo, 321.

⁵⁶ Idem, 322.

⁵⁷ REALE M., o.c., 323.

Estos elementos de la fenomenología husserliana son los que Reale reconoce como valioso para su propósito de análisis de la realidad cultural y jurídica, pero incorporando este método a su perspectiva filosófica: la ontognoseología. Sin embargo, para Reale, el mérito de esta filosofía radica no sólo en el valor analítico de su método, sino en la revalorización de lo particular, en la esencia de las cosas. La aplicación de este método fenomenológico en el análisis jurídico permite, dice Reale, la consideración de la multiplicidad de hechos a partir de lo cual se puede llegar a un concepto universal, tomando como punto de partida la intuición a la que se le agrega luego la consideración histórico-axiológica.

2.2. El método fenomenológico en Husserl

Nos propusimos como objetivo de este trabajo determinar con claridad lo que Miguel Reale asume de la filosofía de Husserl en el contexto de su ontognoseología. Por este motivo, no podemos perder de vista que el propósito puntual del pensador brasileiro es poder determinar con claridad la verdadera relación entre el sujeto y el objeto en el proceso del conocimiento. La fenomenología resulta, en su opinión, un excelente método para alcanzar este fin. En efecto, es precisamente esto lo que le interesa de la fenomenología: el camino para llegar a la esencia de las cosas, y no un nuevo sistema filosófico.

Naturalmente, esta inquietud filosófica de Reale no responde al deseo de construir una nueva gnoseología, sino que está estrechamente vinculada con su teoría tridimensional del Derecho. Así es, pues como filósofo del Derecho, asume la perspectiva tridimensional que incorpora al análisis jurídico el hecho, el valor y la norma. Reale quiere recuperar la consideración de los hechos y por ello su preocupación porque el objeto no sea absorbido completamente por la razón, como se puede verificar en el idealismo.

Hay que decir, sin embargo, que este interés por recuperar el objeto real no significa un retorno a la metafísica realista, como descripción del ser de las cosas, sino como un intento por revalidar la realidad del objeto que se presenta a la conciencia. En efecto, Reale se interesa fundamentalmente por el método fenomenológico y es razonable que así sea puesto que es precisamente eso lo más valioso de la reflexión de Husserl. Este pensador alemán dejó como herencia a la historia del pensamiento una forma de hacer reflexión filosófica y no un sistema en el sentido clásico. Se trata de

una manera de pensar, de un camino, que a su vez, pasa por diferentes etapas.

En efecto, hay una evolución en su pensamiento, por eso, es posible distinguir tres fases diferentes: la primera de docencia en Halle, netamente pre-fenomenológica (es decir, ligada aún a los supuestos psicologistas), que culmina en las *Investigaciones lógicas*; la segunda, de docencia en Gotinga, que se plasma en la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en la que madura su fenomenología pura como universal fundamento de la filosofía y de la ciencia, con su método estricto de la “reducción fenomenológica”; la tercera, la de docencia en Friburgo, que se pone de manifiesto en las *Meditaciones Cartesianas*, en la que su fenomenología gira hacia una perspectiva trascendental idealista. Algunos consideran que existe aún una etapa más, la de un enfoque más existencialista con aproximación al pensamiento heideggeriano.⁵⁸

Son fases de un proceso evolutivo, puesto que las ideas de la última etapa estaban ya contenidas, de alguna manera, en las primeras obras a pesar de las diferencias que las distinguen.

El método fenomenológico consiste esencialmente en la *epojé* fenomenológica, por eso, nuestro propósito ahora es explicar en qué consiste y cuáles son sus consecuencias. Pero no podemos llegar a este objetivo sin antes referirnos a los primeros pasos de Husserl en la construcción de su pensamiento filosófico.

En primer lugar, hay que recordar que para Husserl la filosofía tiene que ser una disciplina fundamental que dé la última justificación a todas las disciplinas científicas, un conocimiento absolutamente universal que carezca totalmente de presupuestos. La fenomenología es pensada así como una ciencia pre-teórica que excluye el método explicativo y opta por el ilustrativo.

Husserl comienza así distinguiendo entre el ser real y el ser ideal en las *Investigaciones lógicas*. El deseo por encontrar la distinción entre el ser individual y el ser específico lo lleva a plantearse la cuestión de lo universal, evitando caer en los dos excesos que lo desvirtúan: el idealismo que convierte en realidad el concepto y el nominalismo que lo niega.

⁵⁸ Cf. Urdanoz, Teófilo (1988). Historia de la filosofía. Madrid: BAC, vol VI: De Bergson al final del existencialismo: 373.

Este pensador alemán considera absolutamente segura la existencia de los universales, pues sin ellos no existirían las ciencias; los objetos universales, en efecto, son el fundamento de todo pensamiento científico. Ahora bien, una vez admitida la existencia de las especies, es preciso definir si son cognoscibles, es decir, si se las puede aprehender por medio de la razón o de la intuición. Las significaciones, sostiene en la *Investigación primera*, son una clase de conceptos (en el sentido de objetos universales o especies) a los cuales les es accidental el ser pensados.⁵⁹ A partir de estas significaciones universales, busca por la vía fenomenológica los conceptos universales.⁶⁰ Estos son, afirma, fruto de una acción especial de la mente humana que es la abstracción; por ella, se dejan de lado las condiciones particulares de las cosas para llegar por una generalización al descubrimiento de la esencia. Sostiene que la abstracción consiste no en el simple subrayado de un contenido parcial, sino en la peculiar conciencia, que aprehende directamente la unidad específica sobre la base intuitiva.⁶¹ Por medio de esta operación intelectual, se llega a la captación de la esencia de las cosas, la cual se expresa en la idea o concepto; sin embargo, esta operación es, para Husserl, fruto de la intuición de los objetos, de lo que luego llamará “intuición eidética”. Estas conclusiones fenomenológicas le permiten llegar a lo que verdaderamente le interesa: la cuestión de las esencias de las cosas, como fundamento para los juicios universales y necesarios. Esta noción de esencia como objeto de la intuición eidética se aplica no sólo a las esencias que pueden existir por sí en el mundo real, sino también a todos sus accidentes, a todas las cualidades que son partes de un todo. En este sentido, Husserl distingue, mediante el análisis fenomenológico, entre los objetos independientes, los que son sustancia porque pueden existir en sí mismos sin necesidad de apoyo en otros; y los no independientes, que son los objetos que entran en composición con otros que son esenciales y se apoyan en ellos.⁶²

En la quinta investigación, Husserl se concentra en el análisis de la conciencia, de la conciencia fenomenológica. Se trata, afirma, de la total

⁵⁹ Cf. HUSSERL E., *Investigaciones Lógicas I*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, 395 y ss.

⁶⁰ Cf. KOGAN Jacobo, *Husserl*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, 46 y ss.

⁶¹ Cf. Idem, 456 y 461.

⁶² Cf. HUSSERL E., *Investigaciones Lógicas II*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, vol. II, 26.

consistencia fenomenológica del yo empírico, como el flujo unitario de esa corriente de vivencias. Las vivencias o contenidos de conciencia son las percepciones, las representaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones y las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones, etc, tal como tienen lugar en nuestra conciencia.⁶³

Estas vivencias son los fenómenos de la cosa que son vividos; y lo que se procura develar por la fenomenología es la naturaleza de estos objetos que aparecen a la conciencia.⁶⁴ Estas vivencias son el contenido del sujeto psíquico, por eso, el conjunto de estas vivencias constituyen a la conciencia misma como la “corriente de las vivencias”, como unidad cerrada en sí que se despliega en el tiempo.⁶⁵ Es el yo en cuanto sujeto de estos contenidos. Lo esencial de estas vivencias es que se trata de una vivencia intencional, es decir, referida significativamente a un objeto. Cabe aquí diferenciar dos momentos distintos: la realidad de la conciencia como vivencia psíquica y la conciencia como presencia de un objeto o vivencia intencional. Son momentos diferentes del devenir en el que se presentan los objetos a la conciencia como sensaciones.

En la investigación sexta, Husserl se propone avanzar en la descripción de la naturaleza del conocimiento. Por eso, afirma que la significación lógica se convierte en una intención significativa que tiende a su cumplimiento o verificación en el objeto conocido. Esta realización se lleva a cabo mediante la intuición, puesto que pensar consiste esencialmente en intuir, ya que por la intuición los objetos se hacen realmente presentes a la conciencia:

El contenido total intuitivo de esta representación final es la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como es en sí. Contenido y representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es “dado” o está “presente” real y exactamente tal como lo que es

⁶³ HUSSERL E., *Investigaciones Lógicas II*, 152.

⁶⁴ Cf. Idem, 155.

⁶⁵ Cf idem, 163.

en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento.⁶⁶

Husserl completa su teoría sobre el conocimiento con su tesis sobre la intuición de las esencias; tesis preanunciada en las *Investigaciones Lógicas*, pero desarrollada recién a partir de *Ideas para una fenomenología pura* (1913). En efecto, en su defensa de la posibilidad de conocer la esencia de las cosas, asume esta tesis de la captación de la esencia de las cosas mediante una intuición. Las cosas tienen una esencia, un *eidós*, que puede ser captado de forma intuitiva. De ello, sostiene, debe ocuparse la fenomenología, puesto que la existencia tiene que ser dejada de lado. Las cosas individuales tienen en cuanto tales algo contingente, fáctico, propio, pero también algo esencial y universal, una esencia que puede ser captada y expresada en los universales con los cuales se definen las cosas. Todo ser particular tiene una esencia, tiene algo que se encuentra en el ser de un individuo constituyendo lo que él es. Esta esencia que está en las cosas como un *a priori* material, y no como una función del sujeto, como sucede en Kant, es uno de los descubrimientos más importantes de la fenomenología.⁶⁷

El objeto individual se percibe mediante la intuición empírica y la esencia por medio de la intuición eidética, por esta suerte de mirada directa de la esencia que se hace presente a la conciencia antes de todo pensar predicativo. Es preciso distinguir claramente entre ambas intuiciones pues por la primera, se aprehende al objeto como ser particular, mientras que en la segunda, no se tiene en cuenta la existencia individual, sino que se captan las verdades esenciales sin referencia al hecho de existir. Sin embargo, esta exclusión no significa de ninguna manera la desaparición de realidad de las cosas en cuanto tal; para Husserl, la realidad son las cosas materiales y el primer contacto del sujeto con esa realidad se realiza por medio de las sensaciones corporales:

Decimos que la esencia de una cosa comprende un Esquema Sensible, y con ello entendemos este armazón básico, esta figura corpórea (“espacial”) con la plenitud extendida sobre ella. La cosa que aparece en reposo y cualitativamente inalterada no nos “Muestra” más que su

⁶⁶ HUSSERL E., *Investigaciones Lógicas II*, 441.

⁶⁷ Cf. GAOS José, *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid, 2007, 63.

esquema, o más bien la apariencia, mientras que ciertamente, está a la vez “Aprehendida” como material.⁶⁸

En la aprehensión de la cosa, se percibe una manifestación originaria de una propiedad real, se percibe el comportamiento de la cosa, es decir, cómo se conduce al presionarla y golpearla, al doblarla y romperla, al calentarla y enfriarla, esto es, cómo se comporta en el nexo de sus causalidades, en qué estados entra, cómo al atravesarlos sigue siendo la misma.⁶⁹ Husserl agrega:

La duración del ser *cósico* se descompone así en segmentos respecto de cada propiedad. Pero allí tenemos la abarcante unidad de la cosa: cada propiedad del primer nivel es alterable, pero las alteraciones de las propiedades se hallan de nuevo bajo las reglas de la dependencia de las circunstancias.⁷⁰

Otro indicador del valor que tiene la cosa para la fenomenología es el hecho de que Husserl afirma que el medio para la percepción es el cuerpo, aquella parte del ser humano que le posibilita el contacto con la materialidad de la cosa:

El cuerpo cobra significación para la edificación del mundo espacial gracias al papel constitutivo de las sensaciones. En toda constitución de *cosidad* espacial participan dos especies de sensaciones con funciones constituyentes completamente diferentes, y necesariamente participan si las representaciones de lo espacial han de ser posibles.⁷¹

En este sentido, hay que entender la intuición de la esencia de una manera nueva en la filosofía y no como una reafirmación del idealismo sin más:

Las cosas son “experimentadas”, son dadas intuitivamente al sujeto necesariamente como unidad de un nexo espacio-temporal-causal, y a este nexo pertenece necesariamente una cosa señalada “mi cuerpo”, como el sitio donde, y siempre por necesidad esencial, se entrelaza un sistema de condicionalidad subjetiva con este sistema de causalidad, y precisamente de tal modo que en el tránsito de la actitud natural (dirección de la mirada a la naturaleza y la vida en la experiencia) a la actitud subjetiva (dirección de

⁶⁸ HUSSERL E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, 67.

⁶⁹ Cf, idem, 75.

⁷⁰ Idem, 79.

⁷¹ Idem, 89.

la mirada al sujeto y los momentos de la esfera subjetiva), la existencia real, y también múltiples alteraciones reales, son dadas como en nexo condicional con el ser subjetivo, con un componente de ser de la esfera subjetiva.⁷²

Más aún:

La cosa verdadera es ahora el objeto que en las multiplicidades de apariciones de una multitud de sujetos se mantiene idénticamente firme, y precisamente, de nuevo el objeto intuitivo referido a una comunidad de sujetos normales, o, prescindiendo de esta relatividad, la cosa física determinada lógico-matemáticamente.⁷³

Este breve recorrido por la filosofía de Husserl nos permite entender el interés de Miguel Reale por el método fenomenológico. A nuestro juicio, hay aquí dos elementos que incorpora nuestro pensador brasileiro. En primer lugar, la idea de que la filosofía tiene que describir los diferentes modos en que las cosas se presentan a la conciencia; y en segundo lugar, el reconocimiento de la existencia de las cosas como un dato real, aunque dejado de lado en la consideración filosófica.

En efecto, la intuición eidética expresa la esencia de las cosas, y a ella se llega mediante la abstracción. La intuición es la forma del conocimiento, de un acto cognitivo que se inicia en la captación de la cosa particular, pero que llega a percibir la especie misma de la cosa. La conciencia puede así describir los diferentes modos de comportamientos de los seres.

Lo nuevo de este método fenomenológico consiste que la investigación se dirige a una esfera del ser totalmente nueva, la del ser del cual se tiene experiencia, la del objeto pensado en nuestro pensamiento. Ésta es para Husserl la única realidad sobre la que se puede investigar, puesto que es la única de la cual se tiene experiencia de los modos de la conciencia. La reflexión filosófica debe explicar cómo es que se originan tales y cuales modos de la conciencia, convirtiéndose así en una exploración de las profundidades más primitivas del espíritu.

Esta tesis fundamental para una teoría del conocimiento es la que Reale sostiene como punto de partida de su ontognoseología: sólo se

⁷² Idem, 96-97.

⁷³ Idem, 114.

puede conocer acabadamente la experiencia que hacemos al conocer. Es el modo de ser de la cosa pensada lo que está para develar.

Éste es el camino iniciado por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* cuando se propone explicar la naturaleza de los objetos ideales. Son unidades de significación, dice, y conocerlos es descubrir la relación existente entre los objetos lógicos y los actos subjetivos. Esta investigación avanza, porque no se conforma con la descripción de los modos accidentales o dependientes, sino que quiere llegar a lo que la cosa pensada es en sí, a la esencia. La intuición de la idea, de la esencia es el término de este acto de conocimiento.

En este sentido, hay que resaltar que, para este filósofo, la conciencia es siempre conciencia de algo, es decir, está siempre referida a un objeto de manera intencional. Ésta es una referencia universal puesto que puede abarcarlo todo, incluso a la misma conciencia. Sin embargo, la afirmación de una ordenación intencional a un objeto que no es construcción exclusiva de la conciencia implica la afirmación clave de la existencia independiente de los objetos respecto de la razón. Los objetos se presentan a la conciencia y de eso debe ocuparse la filosofía, dice Husserl y asume Reale como punto de partida, pero existen objetos trascendentes a la conciencia misma.

Hacia ellos se dirige la conciencia, pero de un modo diferente, como dijimos, con una “actitud directa” o “natural”, distinta de la actitud filosófica que se ocupa de las vivencias.

Ahora bien, ¿este mundo trascendente de Husserl es el *a priori* material del cual habla Reale? En nuestra opinión sí, porque no hay ningún indicio en Reale de limitar el ser a la conciencia en un sentido idealista, más bien lo contrario; hay una intención manifiesta por rescatar el valor del mundo real que está frente a la conciencia, de manera tal que la afirmación de que lo único que se puede investigar es sobre los modos de la conciencia, sobre esta aparición o presentación de los objetos trascendentes, no es de ninguna manera negación de la existencia.

Habría que entender aquí el sentido de la *epojé* fenomenológica que no consiste en una negación de la existencia extramental de los objetos, sino en un acto por el cual se suspende el juicio sobre esa existencia, aunque la presupone. Se limita la consideración y la búsqueda de certezas al ámbito de la vivencia pura. En esto se distingue de la actitud natural. La investigación se mueve así en esta corriente de vivencias puras que es la

conciencia con la intención de descubrir las esencias. Esto es, a nuestro juicio, la perspectiva que asume Miguel Reale para su ontognoseología.

Por otra parte, hay que señalar que, en sentido estricto, no podemos decir que este método constituya como tal una filosofía, porque el método fenomenológico se abstiene de toda toma de posición ante la trascendencia. Y la filosofía tiene siempre el objetivo de juzgar sobre la trascendencia del mundo. En este sentido, el método fenomenológico es previo a la discusión sobre el ser entre el idealismo y el realismo.⁷⁴ Por esta razón tenemos que referirnos necesariamente a su continuación directa: el idealismo fenomenológico. En realidad aquel es su preparación en la medida en que a partir de los resultados de la aplicación de este método fenomenológico se construye la estructura fundamental de la conciencia pura. Por esta razón, luego de exponer los rasgos esenciales de este nuevo método filosófico vamos a referirnos a la concepción de conciencia y mundo en Husserl.

2.3. El idealismo fenomenológico de Husserl

Reale distingue claramente en la filosofía de Husserl su método fenomenológico del idealismo fenomenológico, señalando los dos aspectos del legado del pensador alemán a la historia del pensamiento. Por eso, hemos querido también nosotros conservar esta diferencia en este trabajo. Sin embargo, Reale no se conforma con advertir estos aspectos, sino que manifiesta sin vacilar lo que él pretende asumir de Husserl en orden a la construcción de su ontognoseología: el método fenomenológico como camino para llegar a la esencia de las cosas.

Reale no comparte la visión del idealismo fenomenológico de Husserl que reduce la existencia del ser a la conciencia, porque su ontognoseología resulta ser precisamente el intento por rescatar el sentido y el valor de la realidad de las cosas y de los hechos en los cuales fundamenta su trialismo jurídico. En consecuencia, nos parece necesario aquí exponer el idealismo fenomenológico husserliano para comprender más acabadamente qué es lo que nuestro pensador incorpora y qué es lo que rechaza de esta filosofía. Es decir, que tenemos que analizar el alcance gnoseológico y metafísico de la intención de Reale por asumir una descripción fenomenológica de los

⁷⁴ Cf. CELMS Teodoro, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Revista de Occidente, Madrid, 1931,77.

distintos modos del ser sin caer nuevamente en una oposición entre un idealismo filosófico y una ontología realista clásica.

La estructura de la conciencia pura es construida a partir del concepto fenomenológico de “vivencia”, por eso, iniciamos esa búsqueda con esta noción. Husserl entiende por “vivencias” todas y cada una de las cosas que se encuentran realmente en la corriente de conciencia, toda inmanencia real.

Todas las vivencias son esencialmente conciencia de algo y por eso se llaman “vivencias intencionales”, no obstante, no todas las vivencias son intencionales. Así sucede, por ejemplo, con las sensaciones que son contenidos meramente expositivos de una cosa aparente. Las vivencias se distinguen entre sí según se den en acto o en potencia; a las primeras, se las denomina *vivencias intencionales propiamente*, mientras que a las segundas, *no-intencionales*. Pero, ambas conforman la corriente de la conciencia.

Respecto de las primeras, de las vivencias intencionales (actos), cabe distinguir lo noético de lo material, para comprender lo que se presenta a la conciencia de la realidad en la vivencia. Además, hay que tener en cuenta que la realidad se identifica aquí con la noción de tiempo, el cual puede ser objetivo, es decir, perteneciente al mundo de los objetos, a la trascendencia real; o inmanente, que se presenta como una forma constitutiva necesaria de la conciencia pura, como un modo de la conciencia.

A la conciencia se muestran, entonces, objetos trascendentes a ella, y por medio de diversos momentos noéticos, se les da una forma intencional a los datos hyléticos. La conciencia le confiere identidad a dichos datos al darles unidad, al unificarlos en un mismo objeto; sin embargo, la unidad no se impone desde fuera a los puntos discontinuos, sino que viene motivada por las asociaciones que los puntos mismos tienen en la sucesión.⁷⁵

La percepción trascendente se produce si se viven los datos hyléticos y se llevan a cabo las funciones de dar sentido, de mencionar. Sin embargo, la percepción no consiste en pensar los datos hyléticos mismos, sino la cosa que se presenta en ellos. La percepción es, en este sentido, siempre inmanente. Esta percepción contiene así los procesos de los datos hyléticos en el tiempo y de los momentos hyléticos. La conciencia es siempre

⁷⁵ FERRER SANTOS Urbano, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona, 2008, 99.

conciencia de algo, porque todo representar se refiere a algo representado y también supone al yo que lleva a cabo la percepción; por eso, podemos afirmar que la estructura de la conciencia pura está compuesta de los siguientes componentes: 1. los componentes reales hyléticos de las vivencias; 2. los componentes ideales noemáticos de las mismas; 3. el yo viviente mismo.

Esta estructura de la conciencia resulta ser el fruto de la reducción fenomenológica y de la aplicación del método fenomenológico; por lo tanto, para continuar en el estudio de estos avances filosóficos tenemos que preguntarnos por el otro resultado de dicha reducción fenomenológica, por la reducción fenomenológica del mundo físico.

La respuesta a esta cuestión tiene que tener en cuenta que la cosa, desde el punto de vista de la consideración fenomenológica pura, es decir, tomada como se da a conocer en los modos de conciencia, no es más que una identidad de modos de aparición. Se trata de la consecuencia lógica de la eliminación del interés por la trascendencia de los entes, pues eliminada la pregunta por el ser real de la cosa, el único problema pasa a ser la cosa como conciencia de la cosa y en última instancia, el *ego* puro constituyente de ese ser pensado.⁷⁶ Esta conclusión resulta ser una perspectiva nueva respecto del problema clásico de debate entre el realismo y el idealismo, porque el análisis fenomenológico no da una base suficiente para reducir la cosa a la conciencia de la cosa, es decir, para una fundamentación idealista del mundo. El ser de la cosa representada en la conciencia no se agota en la representación. Además, el acto intencional no es constitutivo de la cosa, fuera de lo cual todo es pura nada. Por estos motivos, podemos concluir que en Husserl hay un idealismo, pero un idealismo diferente, un idealismo fenomenológico, que se distingue porque reduce el mundo de las cosas a la conciencia pura fenomenológica, es decir, al *yo* puro fenomenológico, con sus componentes de vivencia reales e ideales.⁷⁷

Por otra parte, para Husserl la cosa también puede ser, sin ser percibida, sin ser consciente ni siquiera potencialmente, puesto que también los seres no experimentados pertenecen al mundo real circundante. La

⁷⁶ Cf. SILAZI Whilhem, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, Buenos Aires- Madrid, 2003, 83.

⁷⁷ Cf. CELMS T., *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 127.

conciencia, por el contrario, como conciencia intencional no puede darse sin la trascendencia, sin ese mundo real al cual se refiere.

Ahora bien, surge así necesariamente la pregunta: ¿qué es el mundo para Husserl? La respuesta sería la siguiente: un orden del ser espacio-temporal y concordante en todas sus partes, que sólo vale como tal si hay un correspondiente sistema de motivación concordante de la conciencia que experimenta. Por esta razón, la aniquilación del mundo es sólo posible como modificación de la conciencia por la cual ya no se constituye éste como un orden de ser espacio-temporal concordante. De esta manera, podemos sostener que en Husserl hay un mundo físico que es captado por la conciencia pura fenomenológica, y que éste no es reducido a la conciencia general supraindividual como lo hace el idealismo trascendental.⁷⁸

Para justificar estas afirmaciones, podemos recurrir a una de sus obras más significativas en esta cuestión: *Meditaciones Cartesianas*. Husserl inicia sus reflexiones en este ensayo con el análisis del fundamento de las ciencias, intentando encontrar una base absoluta de las mismas. El conocimiento científico se afirma en juicios para los cuales busca siempre una fundamentación y justificación; de allí que procure hallar evidencias a partir de su experiencia. Él entiende por “evidencia” la auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia con plena certeza de este ser, que excluye, por ende, toda duda. Entre esas evidencias, está el mundo de la experiencia, que se percibe por la experiencia natural; sin embargo, éste no puede ser asumido como una realidad, sino como un fenómeno de validez:

En suma, no sólo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad. Pero como quiera que sea, de la pretensión de realidad de este fenómeno, y como quiera que yo sentencie críticamente, a favor de la realidad o de la apariencia, el fenómeno mismo, en cuanto fenómeno mío, no es una pura nada, sino precisamente aquello que hace posible en todo momento para mí semejante sentencia crítica, o sea, que también hace posible lo que

⁷⁸ Cf. SILAZI Whilhem, o.c., 144.

eventualmente puede ser y valer en adelante para mí como verdadera realidad.⁷⁹

Husserl no pretende dejar de lado el valor de la experiencia del mundo como fundamento de la ciencia, sino sólo concederle a ésta valor de experiencia natural y diferenciarla de la experiencia científica que tiene que ser crítica, dejando de lado la cuestión de la existencia de ese mundo, para concentrarse en la presentación de ese mundo a la conciencia. Es la abstención del yo respecto de lo intuido, una suspensión del juicio, como afirma él:

Esta universal suspensión (inhibición, invalidación) de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende, en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etc.), o como también suele ya decirse, esta epojé fenomenológica, o este poner entre paréntesis, el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada.....La epojé es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí. Todo lo perteneciente al mundo, toda la realidad espacio-temporal, existe para mí. Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio-temporal, existe para mí, es decir, vale para mí y vale para mí porque lo experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco, etc. Todo esto designa Descartes, como es sabido con el término de *cogito*.⁸⁰

Por lo tanto, el mundo convertido en fenómeno deja en pie la única cosa respecto de la cual no cabe duda de su realidad: el yo, que en la reflexión se pone a sí mismo como fundamento del valor de todos los fundamentos y valores objetivos. Las cosas tienen consistencia real en cuanto se presentan a la conciencia, para mí en cuanto soy el yo trascendental.⁸¹ La misión de la filosofía es dejar de lado todos los presupuestos, todos los prejuicios, absteniéndose de tomar posición respecto de la existencia de cualquier realidad.

⁷⁹ HUSSERL Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 59-60.

⁸⁰ HUSSERL E., *Meditaciones Cartesianas*, 62.

⁸¹ Cf. SZILAZI Whilhem, o.c., 155 yss.

La tarea de la fenomenología consiste, en este sentido, en una descripción concreta de la conciencia, de la aparición de los fenómenos en ella, es decir, de la estructura que da unidad noética a las distintas *cogitaciones*. Lo que aparece en la inteligencia es algo que está dentro de ella idealmente; no se trata de un objeto externo que entra en ella, sino de una vivencia que está encerrada en ella como la obra intencional de la síntesis de la conciencia. Es la presencia de algo nuevo, no idéntico a la conciencia y percibido como una unidad, pero de un objeto real.

La tarea esencial de la conciencia es lograr esa unidad que constituye el fenómeno como uno, por eso, es una obra de síntesis. Esta síntesis se fundamenta, a su vez, en una forma previa, la conciencia interna del tiempo, que lo abarca todo, gracias a la cual las vivencias se presentan ordenadas temporalmente a la razón.

Husserl considera que Descartes no profundiza en su descubrimiento del yo, puesto que debería haber concluido en la noción de un yo trascendental. La reflexión sobre el yo debería ser radical, para poder llegar al verdadero fundamento del conocimiento y de las cosas, para afirmar sólo lo que “vemos”, para descubrir el verdadero alcance de la subjetividad trascendental, al cual se accede por medio de la *epojè* fenomenológica. A su vez, ésta consiste en inhibir el valor de realidad del mundo objetivo:

Para mí, el yo que medita, el yo que encontrándose y permaneciendo en la *epojè* se pone a sí mismo exclusivamente como fundamento del valor de todos los fundamentos y valores objetivos, no hay, pues, ni yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de seres psicofísicos humanos. Mediante la *epojè* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica —el reino de mi propia experiencia psicológica— a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la experiencia fenomenológica trascendental del yo. El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo, su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mismo, pero de mí en cuanto soy el yo trascendental, el yo que surge únicamente con la *epojè* fenomenológica trascendental.⁸²

Estas conclusiones filosóficas adquieren progresivamente un alcance más profundo. Esto sucede con la segunda meditación, en la que Husserl

⁸² HUSSERL E., *Meditaciones Cartesianas*, 67.

se ocupa del estudio de la fundamentación trascendental del conocimiento. Se propone así ahondar en el alcance del *ego cogito* cartesiano, pero desde esta nueva perspectiva trascendental, es decir, asumiendo el *ego* como campo de trabajo. Hay que hacer algo más que una descripción psicológica a partir de la experiencia interior de la propia conciencia; hay que llevar a cabo una verdadera reducción fenomenológica. Esta investigación tiene dos estratos, afirma, el primero, el del reino de la experiencia trascendental del yo (que no es todavía filosófico); y el segundo, el de la crítica de la experiencia trascendental, que dejando de lado la cuestión de la realidad del mundo, se dirige a la experiencia trascendental, al *cogito*. Se trata de dejar de lado toda posición previa respecto de la existencia de cualquier realidad, todo prejuicio, para describir fenomenológicamente el objeto intencional en cuanto tal, o sea, según el modo que tiene de presentarse a la conciencia.⁸³

En efecto, el objeto que está presente en la conciencia, está dentro de ella de una manera *sui generis*, esto es, no como parte integrante real, sino con una presencia ideal como algo intencional, como algo que aparece dentro de ella. La investigación debe consistir, entonces, en la descripción de la vida cognitiva, de los procesos sintéticos y de los modos de la conciencia, y para ello, es conveniente recordar qué es un objeto en esta perspectiva:

Todo objeto, en general (incluso todo objeto inmanente), significa una estructura regular del ego trascendental. En cuanto objeto de la representación de éste, en cuanto objeto de la conciencia de éste, y como quiera que lo sea, significa al punto una regla universal de otra posible conciencia de él, posible dentro de un tiempo predeterminado en su esencia.⁸⁴

A partir de ese descubrimiento del objeto, la fenomenología se propone construir un sistema de todos los objetos de una conciencia posible, un sistema de categorías formales y materiales de los objetos con rigor científico. Por este motivo, en la tercera meditación, se plantea naturalmente la cuestión de la constitución de la verdad y de la realidad. La verdad, sostiene, sólo puede extraerse de la evidencia, sólo ella es quien hace que tenga sentido para el hombre, un objeto “realmente” existente, puesto que: “Toda razón de ser brota de aquí; brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda imaginable adecuación surge como

⁸³ Cf. GAOS José, o.c., 64-76.

⁸⁴ HUSSERL E. *Meditaciones Cartesianas*, 97.

verificación nuestra, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental”.⁸⁵

Este análisis fenomenológico tiene ahora que plantearse naturalmente la cuestión de la constitución de la conciencia como fundamento de los objetos. En efecto, si la existencia del mundo real ha sido puesta fuera de análisis y los objetos sólo son tales en la medida en que se presentan a la conciencia, es preciso decir qué es en definitiva esta conciencia. Para esta fenomenología trascendental, se trata de un conjunto de vivencias, puesto que el ego es existente para sí mismo en cuanto polo de estas vivencias. El yo trascendental es inseparable de estas vivencias, porque es el sustrato que las hace posibles, es un polo de identidad que es lo que perdura de las vivencias es el “yo soy de la opinión correspondiente”, aquello a lo cual se puede regresar reiteradamente. Es lo que perdura en el tiempo de dichas vivencias, más aún, se constituye a sí mismo en un yo personal “estable y duradero” a partir de esas experiencias, es decir, que la conciencia por medio de estas vivencias construye el ser de la persona.

Para tener una idea más clara del alcance de las afirmaciones de Husserl, hay que tener presente que llama “poner el ser” a esta actividad por la cual el yo hace que el mundo circundante exista para él y a partir de eso construya su ser personal. La persona es lo habitual, lo que yo experimento de mí mismo por esta acción autoconstitutiva. La fenomenología, entonces, tiene la misión de estudiar todas las modalidades puras de mi ego fáctico, las leyes esenciales y universales *a priori* que dan sentido al yo trascendental. Se trata de reconstruir la génesis fenomenológica del yo, de lo que pervive de la constitución de los objetos, para comprenderlo como una complejión de operaciones sintéticamente coherentes.

Esta filosofía, concluye Husserl, es una teoría trascendental del conocimiento cuya principal ocupación consiste en resolver el dilema de la trascendencia y de la posibilidad del conocimiento. Y la respuesta puede sintetizarse de la siguiente manera:

Así, yo me digo todo lo que existe para mí, existe gracias a mi conciencia cognoscente, es para mí lo experimentado en mi experiencia, lo pensado en mi pensar, lo teorizado en mi teorizar, lo penetrado en mi penetrarlo.... Todo lo que existe y vale para el hombre, para mí, lo hace en la vida de su propia conciencia, que permanece encerrada en sí misma en todo su ser conciencia de un mundo, y en toda su actividad

⁸⁵ Idem, 104.

científica....Toda fundamentación, toda prueba de hecho de una verdad o de la existencia de un ser, tiene lugar pura y exclusivamente en mí y su término es un carácter en el *cogitatum* de mi *cogito*.⁸⁶

A pesar de estas definiciones gnoseológicas fundamentales, es preciso establecer el sentido no sólo de mi experiencia fenomenológica, sino el valor de las construcciones de los otros sujetos, por eso, en la última meditación, la quinta, Husserl analiza esta cuestión. La experiencia del fenómeno es siempre del sujeto ante el cual el mundo se presenta sólo como fenómeno, no como realidad, y esto incluye a las construcciones de los otros sujetos. El yo es siempre algo diverso de lo ajeno, de lo que permanece como “mera naturaleza”, comenzando por mi propio cuerpo, parte de dicha naturaleza a la que atribuyo sensaciones. Es siempre la conciencia la que determina en ese mundo fenoménico, lo que es mío propio y lo que es ajeno a mí, la que lo constituye y lo lleva intencionalmente en su interior; sin embargo, en la constitución de ese mundo también intervienen las otras subjetividades:

El mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva realizada (y por realizar) de modo ideal e incesantemente unánime (una experiencia intersubjetivamente mancomunada), está referido por esencia a la intersubjetividad constituida ella misma en la idealidad de una apertura sin fin; intersubjetividad cuyos sujetos singulares están provistos de sistemas constitutivos que se corresponden y conexonan los unos con los otros.⁸⁷

Este filósofo distingue así el aquí: lo mío, del allí: lo de otro. Él denomina “parificación” al proceso de incorporación de lo ajeno. En la comunidad de hombres, se produce una equiparación objetiva de mi existencia y la de todos los otros, es la asimilación del mundo cultural. Todo esto naturalmente como expresión de una fenomenología trascendental:

Se sigue de aquí inteligible y necesariamente que incluso la tarea de una ontología apriórica del mundo real –que es, precisamente, sacar a luz el *a priori* que corresponde a su universalidad– es ineludible pero, por otra parte, es unilateral y no es filosófica en el sentido último. Pues un *a priori* ontológico semejante (como el de la naturaleza, el de la animalidad, el de la socialidad y el de la cultura) es cierto que presta una inteligibilidad relativa al *factum* óptico, al mundo fáctico en sus “contingencias”: la de ser así por

⁸⁶ HUSSERL E., *idem*, 128.

⁸⁷ HUSSERL E., *idem*, 155.

leyes de la esencia; pero no le presta la inteligibilidad filosófica, es decir, la trascendental.⁸⁸

Éste es el idealismo fenomenológico del cual se aparta Miguel Reale por considerar que finalmente cae en la absorción del objeto en el sujeto. En efecto, como hemos visto, hay un proceso progresivo en Husserl que se inicia con el interés por conocer la esencia de las cosas, pero mediante la reducción fenomenológica deja primero de lado la existencia real del mundo y luego termina por subordinar la realidad de las cosas al yo trascendental. El yo trascendental queda como la única realidad apodíctica, puesto que el mundo cuya existencia no era puesta en duda antes, ahora es considerada sólo en relación a la conciencia del sujeto cognoscente: “el universo sólo existe para mí como algo pensado”. Las cosas, en definitiva, son analizadas “como si” existieran en el mundo, pero son sólo vivencias del yo trascendental.

Este rápido recorrido que hicimos por las tesis fundamentales de la filosofía de Husserl ha sido un intento por comprender el sentido de sus tesis fundamentales y a partir de allí, dilucidar el sentido de esta nueva propuesta filosófica que propone Miguel Reale. Por esta razón, nos hemos limitado a considerar los aspectos metafísico-gnoseológicos a los que refiere nuestro pensador brasileño.

Reale, en efecto, asume de Husserl esencialmente su interés por el objeto real, por la comprensión de su ser. Algo que el idealismo ha dejado de lado al reducir el ser de la cosa a la conciencia. Por eso, él valora en la fenomenología este “interés por la captación de lo real”, en tanto se procura describir de manera sistemática cómo las cosas se presentan a la subjetividad.

Para Reale, se trata de una “nueva ontología”, entendida ésta como una fenomenología de los sentidos del ser, del ser que se presenta a la conciencia y no como una reedición de la metafísica realista clásica. Esta nueva ontología centra su reflexión en lo que sucede en la conciencia cuando el objeto se presenta, por eso, la experiencia pasa a ser el ámbito de investigación y no ya el ser extramental de la cosa. Reale asume así fundamentalmente el método fenomenológico, es decir, la consideración de los modos del ser en la conciencia a partir de la *epoché* fenomenológica. En

⁸⁸ HUSSERL E., idem, 191.

este método, encuentra una forma adecuada de expresar la correlación lógica esencial existente entre el objeto y el sujeto.

Ahora, bien, este método, como hemos visto, no se conforma con una descripción de los elementos accidentales de la cosa, sino que pretende llegar a la esencia. Y esa es también la intención de nuestro filósofo: descubrir aquello que constituye a las cosas, lo que perdura en el tiempo. Ese descubrimiento no prescinde de manera absoluta de la existencia de los seres, reconoce que el mundo de la vida, está realmente frente a la conciencia, aunque no entre en la consideración de su existencia real extramental.

En nuestra opinión, en Reale, la búsqueda de un *a priori material* va en esta dirección, en la recuperación del objeto, reconociendo que está en el mundo y que se puede conocer su modo de hacerse presente a la conciencia.

Esta perspectiva fenomenológica de la filosofía de Reale podría ser interpretada en sentido idealista sólo si no se tiene en cuenta el contexto de su ontogeneseología. Como él mismo confiesa, acepta el método fenomenológico como un proceso feliz de descripción y comprensión de un fenómeno, pero lo integra en su ontognoseología.

En síntesis, el *a priori material* que Reale reconoce en el acto cognitivo supone la cosa existente y su dimensión material e histórica propia. Estas reflexiones, como dijimos al inicio, son el fundamento a partir del cual este pensador propone para la investigación jurídica tener en cuenta nuevamente al objeto, a su dimensión histórica, a su contexto cultural. En otras palabras, no es posible construir la justicia en una sociedad si el derecho se basa sólo en un sistema normativo edificado sobre la ley como expresión de la pura racionalidad sin referencia a los hechos, a los valores, y a la persona como valor fundamental.

Capítulo 3 La filosofía de Heidegger en Reale

La filosofía política de Miguel Reale, como hemos señalado, se fundamenta en una nueva perspectiva filosófica. La ontognoseología, como él mismo la denomina, resulta ser un intento de superación del antiguo antagonismo entre el idealismo y el realismo. Nosotros nos hemos propuesto investigar sobre los fundamentos metafísicos y gnoseológicos de su teoría política, por eso, hemos comenzado analizando las relaciones entre el idealismo kantiano y la fenomenología de Husserl con el pensamiento de este filósofo brasileiro. Ahora, nos ocuparemos de la filosofía de Heidegger, puesto que para Reale se trata un referente esencial en la construcción de sus reflexiones filosóficas.

En efecto, como hemos demostrado, Reale asume algunas de las principales tesis kantianas como propias y las reconoce como punto de partida de sus análisis. Entre ellas, la más importante es la que designa la imposibilidad de que la razón llegue al conocimiento del ser de las cosas. La razón sólo puede conocer el fenómeno, por lo tanto, la objetividad se realiza dentro de la subjetividad, y la verdad es trascendente únicamente en sentido intramental sin referencia a un objeto existente fuera de la razón. Todo análisis se refiere al sujeto, a su experiencia y sólo a ella, puesto que fuera de ella nada se puede conocer con certeza. Esta tesis es incorporada y repetida en varias oportunidades por nuestro pensador, sin embargo, paradójicamente él se propone ir más allá del sujeto y de sus posibilidades de conocimiento para recuperar el aporte de sus condiciones particulares, materiales e históricas a la consideración de la realidad completa. Eso es lo que pretende con la conjetura, con ese tipo de conocimiento que, sin dejar lo racional, se funda en la certeza de la presencia real de un objeto externo a la conciencia. De esta manera, Reale quiere recuperar la realidad del objeto. Ahora bien, este intento es búsqueda del ser, pero no sabemos aún exactamente si quiere terminar en un ser o bien queda nuevamente encerrada en el análisis de la subjetividad.

En el mismo punto, hemos quedado luego de estudiar la relación entre la fenomenología de Husserl y la reflexión de Reale. También en este caso queda pendiente la pregunta por la existencia de las cosas más allá de la conciencia. En efecto, Reale, sin lugar a dudas, adopta el método fenomenológico, porque así encuentra el camino para llegar a descubrir el objeto que se presenta a la conciencia. Sin embargo, no se conforma con

este hallazgo, con estas descripciones, podríamos decir, sino que mediante la epojé fenomenológica trata de llegar a la esencia de las cosas. Algo que también desea Husserl, pero que al parecer no puede alcanzar. Esa búsqueda de la esencia, como dijimos, no es otra cosa sino la búsqueda del ser, de lo que define las cosas, de lo que permanece en ella.

Ahora bien, ¿ese descubrimiento al que se llega por vía del método fenomenológico, la esencia, es la existencia? Reale pareciera haber hallado en Heidegger la respuesta, y eso es lo que nos proponemos investigar en este estudio.

3.1. Heidegger según Reale

Martín Heidegger es, sin lugar a dudas, uno de los pensadores más profundos e influyentes de la filosofía contemporánea, por eso, no podía estar ausente en la búsqueda filosófica de nuestro pensador brasileño. Sin embargo, la referencia de Reale a este pensador alemán no es por el lugar que éste ocupa en el pensamiento contemporáneo, sino porque encuentra en él el método para llegar al núcleo de su investigación: el ser.

Como dijimos antes, el propósito de Reale es llegar al descubrimiento de lo que constituye las cosas, al ser. No se conforma con una descripción fenomenológica, sino que intenta la construcción de una teoría política con un verdadero fundamento metafísico. Por eso, elige el método fenomenológico, y sólo en Heidegger encuentra el análisis que le permite llegar hasta el ser. Esto es lo que Reale reconoce en el filósofo alemán, por eso, asume sus tesis y lo valora por encima del resto de los pensadores.

Hay dos aspectos de la filosofía existencialista de Heidegger que tienen una importancia capital en la reflexiones de Reale, como señala Mateos García:⁸⁹ en primer lugar, la radical historicidad del ser humano; y en segundo lugar, la recuperación de la pregunta por el ser.

Respecto de la primera, hay que reconocer que Heidegger plantea una nueva relación entre el ser y el tiempo en la medida en que afirma que el ser se funda en el Dasein y éste sólo se da en el tiempo, por eso, el ser humano es un ser esencialmente histórico que sólo se comprende en relación con el mundo que lo rodea. De esta forma el hombre ya no está

⁸⁹ Cf. MATEOS GARCÍA Angeles, *La teoría de los valores en Miguel Reale. Fundamento de su pensamiento jurídico*, Univ Complutense de Madrid, 58 ss.

frente a la historia, sino radicalmente inmerso en ella, o como dice el pensador alemán, “arrojado” en ella. Este historicismo radical es asumido por Reale y aplicado a su concepción política y jurídica mediante su formulación de la necesidad de comprender ambas a partir de un fundamento axiológico y cultural que tenga en cuenta la esencial condición histórica del ser humano.⁹⁰ Por otra parte, Reale también asume la pregunta por el ser y la incorpora a su teoría ontognoseológica. En efecto, Reale ve en Heidegger el intento por recuperar para la filosofía, demasiado vuelta sobre el sujeto a partir del idealismo, el interés por lo real, por el ser. La fenomenología del ser que lleva a cabo Heidegger trata de poner de manifiesto el auténtico sentido del ser, tal como se revela a sí mismo en el Dasein. Este es el punto de partida de la reflexión filosófica de nuestro autor quien reconoce que toda indagación sobre lo real presupone el planteo previo del problema del ser.⁹¹

Según nuestro pensador brasilero, la filosofía de Heidegger es un intento por rescatar la preocupación por la problemática del ser. En efecto, con la modernidad el análisis filosófico se desplazó hacia la consideración casi exclusiva de las condiciones subjetivas del sujeto cognoscente. Por este motivo, para algunos autores contemporáneos el desafío consiste en cubrir ese vacío metafísico centrando nuevamente la reflexión en torno al ser. Entre ellos, Nicolas Hartmann (Fundamentación de la ontología); Gunther Jacobi (Ontología general de la realidad), J.P. Sartre (El ser y la nada) y M. Heidegger con El ser y el tiempo (2007b). Esta nueva perspectiva filosófica no implica, sostiene Reale, una vuelta a la teoría clásica sobre el ser, como un dato que es punto de partida para la gnoseología, sino más bien como una indagación del conocimiento que es inseparablemente una teoría del sujeto y del objeto a la vez, en la medida en que tiene en cuenta la relación esencial y dinámica entre la conciencia y la cosa conocida, sin reducir uno de los elementos a otro, como hace el idealismo, especialmente el de Hegel.⁹²

De esta manera, Reale deja en claro, en primer lugar, su objeto de investigación: el ser; y en segundo lugar, se mantiene tan distante del idealismo como del realismo, puesto que busca una síntesis superadora en la formulación de la relación entre el sujeto y el objeto. Por eso, podríamos

⁹⁰ Cf. MATEOS GARCÍA Ángeles, o.c., 60.

⁹¹ Cf. MATEOS GARCÍA Ángeles, o.c. 62.

⁹² Cf. REALE M., *Filosofia do Direito*, Saraiva, Sao Paulo, 1969, 45.

decir que no se conforma con los análisis de la fenomenología husserliana y asume la filosofía de Heidegger como la investigación que lo conduce al ser.

Ahora bien, ¿cómo se llega al ser? Precisamente el método para llegar al descubrimiento del ser es lo que él considera como uno de los grandes aportes del filósofo alemán al pensamiento contemporáneo.

Para tener una idea más acabada de la presencia de Heidegger en Reale tenemos que referirnos a su obra *Verdade e Conjetura* (2001) Allí, nuestro pensador, comienza reconociendo un enfoque filosófico nuevo en el pensador alemán: “Heidegger realiza, en su relectura de la *Crítica de la Razón pura*, una revolución hermenéutica, en el sentido de haber sabido encontrar una ontología donde los intérpretes anteriores solo habían visto gnoseología”.⁹³

Sin embargo, no es ésta la única modificación esencial que realiza Heidegger en la filosofía, sino que además, siguiendo el enfoque propio de la filosofía existencial, ya no establece las ideas como fundamento de su pensamiento sobre el ser, sino que busca un nuevo punto de apoyo en la realidad que otorga sentido a toda reflexión, y por ende, al ser mismo, al *Dasein*, como conciencia intencional.

Vemos así que Heidegger, al apuntar para el Ser, apunta concomitantemente para el hombre como raíz de los problemas. Las consecuencias del discurso fluyen en el sentido resultante de esas líneas convergentes, sin que se pueda decir que una se reduzca a otra, puesto que Heidegger rechaza varias veces la hipótesis de subsumir la metafísica en la antropología. En esta se subsume aquella, pero ambas se correlacionan, mirando a algo que trascendiendo el *Dasein* o el Ser se pone más allá de la propia metafísica, lo cual, a mi parecer, solo tiene sentido si salimos del plano filosófico para ingresar en el de la Mitología, lo que llevó a Hans Georg Gadamer a hablar de “criptología de la escolástica heideggeriana”.⁹⁴

En este texto, aparecen claramente señaladas las dos primeras tesis fundamentales que Reale descubre en Heidegger y asume como punto de partida para su ontognoseología: por un lado, investigación filosófica como búsqueda del ser; por otro, la imposibilidad de hallar el ser fuera de la conciencia del hombre, aunque paradójicamente quiera distanciarse de aquellos que reducen el ser a la idea del mismo. La síntesis de estas dos

⁹³ REALE M. *Verdade e conjetura*, Editora Nova Frontiera, Sao Paulo, 2001, 85.

⁹⁴ Idem, 86.

tesis está muy directa y correctamente expresada por nuestro pensador en la siguiente conclusión: “En el fondo todo pensamiento metafísico depende de nuestro ser personal y de él es inseparable”.⁹⁵

Con esta afirmación, a nuestro juicio, Reale limita el campo de su investigación, pues si bien intenta tomar distancia del idealismo, al mismo tiempo, establece al conocimiento del ser como el único ámbito de la investigación metafísica. Se trata de una nueva y original reflexión sobre el ser.

Luego de esta primera afirmación, Reale señala un nuevo aporte propio de esta fenomenología existencial a la cuestión del ser: la incorporación del tema de la nada como punto de partida de la metafísica. Algo que, hasta ahora, sostiene Reale, no había sido tenido en cuenta, no al menos con la importancia y seriedad que Heidegger le concede.

En efecto, el hecho de establecer al Dasein como fundamento del ser tiene una consecuencia indirecta inevitable, pues es el ser humano el ámbito donde se manifiesta el ser, pero éste se presenta según las condiciones propias de la existencia humana. Entre ellas hay que tener presente que una de las determinaciones esenciales de la naturaleza humana, según Heidegger, es su finitud, es decir, el límite real que toda existencia humana posee. Esta finitud es no sólo un modo de ser del hombre, sino la razón principal de su angustia existencial. Es el temor de pasar del ser a la nada lo que impulsa al ser humano a la reflexión filosófica, a la búsqueda de sentido de su existencia. Este es uno de los grandes descubrimientos filosóficos de Heidegger, dice Reale, puesto que de esta manera, la nada deja de ser una mera curiosidad intelectual para convertirse en el primer motor del descubrimiento del ser. Así la nada, dice nuestro pensador, se transforma en el problema radical de la existencia humana, algo mucho más importante que la investigación sobre ese punto límite al que llegamos mediante la abstracción de los atributos de los entes. Por eso, se podría concluir en que la meditación sobre el ser y la meditación sobre la nada son inseparables en la metafísica.

La reflexión sobre la ausencia de ser es el principal problema de la metafísica, una cuestión que no sólo expresa una angustia psicológica, sino la primordial inquietud intelectual, la perplejidad que está en el origen de toda filosofía, como lo han demostrado Platón y Aristóteles, y la cuestión

⁹⁵ Idem, 86.

que tiene necesariamente connotaciones emocionales: “Tanto del Ser en sí como de la nada, nada podemos decir, en suma, que no implique, directa o indirectamente, cierta carga emocional”.⁹⁶

Esta vinculación heideggeriana entre el problema emocional y existencial con la metafísica resulta para Reale uno de los aportes más significativos al pensamiento contemporáneo en cuanto permite acceder al núcleo mismo de la reflexión sobre el ser. La idea sobre el ser no es pura, es decir, sólo teórica, sino que responde a la situación de desamparo existencial y a la angustia que esto genera.

De una forma o de otra, no se puede abordar el problema metafísico sin afrontar la problemática de la nada, que es el otro aspecto de nuestra finitud. Al problema de la nada llegamos de manera inevitable, es decir, de abstracción en abstracción, repito, privemos a los entes de sus determinaciones, buscando de alcanzar el Ser puro, que es el Ser en sí, al cual nada objetivamente puede ser atribuido, a pesar de que se supone que comprende en sí todos los entes; esto es, relacionemos la ciencia de todos los entes en una creciente comprensión interdisciplinar, hasta el punto límite de la confesión de que nada podemos decir objetivamente cierto sobre la totalidad de los entes, o la totalidad concreta de los hombres.⁹⁷

Hay en este texto una tesis de Reale que es esencial para nuestra investigación: la posibilidad real o no de conocer las cosas existentes con certeza, puesto que la negación de esta capacidad determina una manera de ver la metafísica, claro si es que uno quiere identificar el ser con una idea o bien con un ser extramental. Sin embargo, Reale pretende una superación de ese antiguo antagonismo, por eso destaca el lugar que Heidegger le concede al problema de la nada en la metafísica. Para nuestro filósofo, pareciera entonces no haber posibilidad de un conocimiento “cierto” de los entes. Ahora bien, esto lejos de significar una valla insalvable, representa la posibilidad concreta para un conocimiento diferente, sin certezas absolutas, pero con razones bastantes probables, la conjetura.

La conjetura, en efecto, pone de manifiesto la limitación que posee la conciencia humana frente al ser, puesto que si bien sólo en ella, en el Dasein, aquel se manifiesta, ella, por otra parte, no puede abarcarlo y expresarlo con certeza absoluta. Intervienen así en el descubrimiento del ser elementos que no son racionales, como sucede con la angustia que

⁹⁶ Idem, 88.

⁹⁷ Idem, 88.

produce la nada y que da origen a la revelación del ser. Esto significa, dice Reale, la incorporación de un elemento psicológico extrapolado de sus circunstancias. Esto es, también, lo que permite un análisis fenomenológico, puesto que así el ser es develado por una idea y por una emoción.

La filosofía existencial se convierte, en Reale, en un camino válido para llegar al ser, aunque a éste se llegue mediante el sentimiento de angustia que genera la nada y uno termine como abismado en una especie de indiferencia. De allí que asuma también la conclusión del filósofo alemán en su obra *¿Qué cosa es la metafísica?*: la angustia es la revelación de la nada, que se presenta al mismo tiempo como la totalidad del ser. En síntesis: el fundamento del ser nace de la nada.

Reale tiene la intención de fundamentar su propuesta gnoseológica, la conjetura, como forma de superación de la limitación que el hombre encuentra frente a la idea de un ser absoluto. Su objetivo permanece siempre en el orden del conocimiento, no en el orden del ser. Por eso, esta tesis merece una aclaración. Heidegger, dice, proyecta una imagen del Dasein sobre el ser en lugar de confrontar al ser con el vacío absoluto de la nada. De esta manera, circunscribe el problema metafísico a la antropología y el Dasein queda oprimido por la angustia. Otra cosa sería, dice Reale, corrigiendo al filósofo alemán, que la confrontación se dé sólo en el plano metafísico:

Ahora, si la correlación Ser/nada es esencial a la problemática metafísica, y si tal correlación se revela inseparable de la reacción emocional que la nada suscita en los síntomas de nuestra subjetividad, lo que surge, pienso yo, no es la idea de Ser como resultante de la angustia y de la nada (la superación del ser, se realiza, advierte además Heidegger "en la esencia del ser del hombre"). Pero si la idea de ser y la idea de nada como punto de partida para una conjetura que las trascienda, de modo de dar sentido al ser del hombre. No se trata, sin embargo, de trascendencia admitida como simple pasaje del Dasein, de un momento de una afirmación suya a otra (lo que significaría concebir la trascendencia como forma de transición en la inmanencia misma de superación del yo que percibe y piensa), pero si como admisión, ahora a título problemático, de algo que, trascendiendo el ente, lo conserve como opuesto de la nada, lo que sólo puede ser concebido como lo Absoluto.⁹⁸

⁹⁸ Idem, 91.

De esta aclaración que hace Reale respecto de las afirmaciones heideggerianas, podemos ver que nuestro pensador va más allá de las tesis del filósofo alemán en el sentido de que admite la existencia de un ente absoluto fuera de la conciencia humana, aunque para llegar al conocimiento de este ente no alcance con la filosofía y sea preciso recurrir a un tipo de conocimiento distinto. En efecto, aquí es donde entra en juego la conjetura como forma de conocimiento y le permite al hombre superar sus propios límites. Ahora bien, llegando a este punto cabe preguntarse si el conocimiento conjetural de este Ser Absoluto es un conocimiento metafísico:

En esa superación de la idea de nada por la idea de Absoluto, se complementan las vías de la meditación metafísica, una en el sentido de Dios, otra en el sentido del hombre, comprendiéndose la finitud de este gracias a la infinitud de aquel.

Ahora, es en ese punto que, ya en los límites del horizonte metafísico, no hay más conjetura posible: o se tiene, o no se tiene fe. Cuando esta surge, el Absoluto se manifiesta al espíritu del creyente como Dios, en el ámbito de la experiencia religiosa, y la nada se convierte en misterio. Estamos, sin embargo, en pleno dominio de la filosofía de la religión o de la teología, lo que demuestra la insuficiencia de todas las tentativas de convertir el misterio en un problema metafísico.

Pero hay, pienso yo, un valor infinito en la meditación metafísica si esta nos conduce al vestíbulo del misterio, posibilitándonos el acceso a la comprensión religiosa de la existencia, antes, sin embargo, como exigencia del Logos que como súbita iluminación emocional; o irracional: lo irracional habita al margen del Ser, pero es sólo lo racional lo que nos puede llevar hasta este punto extremo, sin ruptura, como una realidad que vivimos y que es esencial mantenernos siempre abiertos a la experiencia.⁹⁹

A nuestro juicio, este párrafo sintetiza el pensamiento de Miguel Reale respecto del fundamento de la metafísica y la gnoseología en tanto define las posibilidades y límites del conocimiento humano. Reale, en pocas palabras, acepta la existencia del Ser fuera de la conciencia humana; piensa, además, en una forma distinta de conocerlo, o más bien, de aproximarse a su conocimiento mediante la conjetura; afirma la necesidad de estar abiertos a esta realidad; sin embargo, descarta el conocimiento racional y metafísico de esa realidad del Ser extramental.

⁹⁹ Idem, 92-93.

Entre estas dos fronteras que señala nuestro pensador, se mueve su propuesta, la ontognoseología, por eso tenemos que exponer a continuación las tesis de Heidegger y la interpretación que de ellas hace Reale para poder descubrir los alcances de las afirmaciones metafísicas y gnoseológicas del brasilero.

3.2. El Ser en el Tiempo en Heidegger y en Reale

La filosofía política de Miguel Reale se fundamenta en una nueva perspectiva filosófica, la ontognoseología. Esta síntesis se propone superar las aporías de la relación entre el ser y el conocimiento planteadas por las visiones dicotómicas del idealismo y del realismo; de allí su interés por la ontología y por el problema del ser cuya recuperación para la filosofía le reconoce a Heidegger.

El juicio de Reale es acertado en cuanto afirma la intención del pensador alemán. Efectivamente la problemática del ser es el gran tema de esta fenomenología existencial; sin embargo, hay en esta filosofía un nuevo modo de abordar la cuestión del ser, por eso para comprender mejor el alcance de las afirmaciones de Reale, es preciso analizar las tesis ontológicas heideggerianas.

En primer lugar, hay que reconocerle a Heidegger el haber centrado toda la reflexión filosófica en la cuestión del ser; por eso toda su obra se puede considerar como una universal ontología fenomenológica que parte del análisis de la existencia humana. En efecto, su intención ha sido superar la metafísica clásica del ser, la que tiene origen en Aristóteles y continuación en la escolástica medieval, por una ontología fundamental que sigue el método de la fenomenología. Con este método, busca la indagación del ser en el hombre y en los demás seres que se hacen presente a él; es una interpretación de la estructura que constituye las cosas.

Éste es el propósito de su obra en conjunto, pero principalmente de su trabajo más importante: Ser y Tiempo. Nosotros nos concentraremos principalmente en ella, aunque no de manera exclusiva. En la introducción a este libro, se plantea la pregunta por el sentido del ser, cuestión que tuvo su origen en la filosofía griega (Platón y Aristóteles), pero que luego cayó en el olvido por las sucesivas deformaciones filosóficas. El sentido del concepto en sí mismo, dice, es difícil de develar, por eso es preciso recuperar este planteo ontológico para la filosofía. El ser es el más universal de los conceptos y por eso, el más oscuro, el más difícil de definir, puesto que no

es un ente y comprende a todas las cosas, sostiene. Por esta razón, propone analizar la estructura de la pregunta por el ser.

El ser de los entes no es él mismo un ente. Ente es todo aquello de lo que hablamos y pensamos, pero somos también nosotros mismos, por eso hay que preguntarse por el modo del ser del ente y así se descubre que el ser surge a partir de la formulación de la pregunta que nos interroga por su sentido, por lo tanto, existe en referencia al ser en que se pone la cuestión, al Dasein:¹⁰⁰ “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’”.¹⁰¹ Este es el ser que hay que investigar si se quiere hacer filosofía, se trata de descubrir la constitución esencial del “ser ahí” mismo. Ahora bien, la comprensión del ser es ella misma una “determinación de ser” del “ser ahí”, por eso Heidegger concluye con una de sus tesis fundamentales de su fenomenología, al investigar el ser el Dasein se revela a sí mismo como existencia:

El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ser ahí, lo llamamos “existencia”. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse un qué de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término “ser ahí”, que es un término que expresa puramente el ser.¹⁰²

Esta nueva reflexión filosófica que se propone rescatar la preocupación por la cuestión del ser como señala Reale es, de esta manera, una nueva fenomenología, una fenomenología existencial. Es fenomenología, como el mismo Heidegger confiesa, porque investiga sobre lo que aparece de las cosas, sobre lo que se presenta a los ojos, a la razón, del pensador, por eso, en este sentido se puede decir que es un intento por volver a considerar las cosas.¹⁰³ Pero, es una fenomenología existencial en cuanto establece un nuevo fundamento para la filosofía, es decir, el hombre, pero no considerado como razón pensante, sino en cuanto ser que no sólo

¹⁰⁰ Cf. La primera tesis de Heidegger, el fundamento de su filosofía, es la relación que él descubre entre el el hombre y el ente. Cf. DE WAEHLENS Alfonso, ed. Losange, Buenos Aires, 1955, 35.

¹⁰¹ HEIDEGGER Martin, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, 17.

¹⁰² HEIDEGGER Martín, o.c., 22.

¹⁰³ Cf. PICCOTI Dina, *Heidegger, una introducción*, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2010. 14-17.

existe, sino en el cual además el ser se presenta, único ser en el cual se revela el ser. De esta manera, en el análisis fenomenológico del Dasein, surgen dos características: en primer lugar, la esencia del “ser ahí” está en su existencia, el Dasein indica su existencia, su presencia ante lo ojos y no lo que es, no su esencia; en segundo lugar, el “ser ahí” es siempre referencia al ser mío, no al ser en general, es peculiar de este ente, es decir, significa: yo soy: “la esencia del ser ahí está en su existencia....Todo `ser tal´ de este ente es primariamente `ser´. De donde que el término `ser ahí´, con que designamos este ente, no exprese su `qué es´, como mesa, casa, árbol, sino el ser”.¹⁰⁴

Esta fenomenología heideggeriana es netamente existencialista, es decir, da preeminencia a la existencia por sobre la esencia, no sólo en las cosas, sino también en el ser humano, pues también en el es su ser el que precede y funda lo que el hombre es. Este existencialismo concluye con la identificación entre la esencia y la existencia, o mejor dicho, con la absorción de la primera en la segunda. Esta es la tesis más importante de filosofía heideggeriana a partir de la cual levantará todo el edificio de una fenomenología que no se conforma con la descripción de fenómenos, sino que busca el ser, pero siempre a partir de la idea de que el hombre es el ser porque existe y porque puede revelar el ser de las cosas.¹⁰⁵

La filosofía, como ciencia de los fenómenos, se propone mostrar el ser de los entes tal como se muestran en sí mismo, por eso, comienza describiendo lo que aparece para luego buscar la interpretación del sentido propio del ser y sus estructuras fundamentales. De allí que él defina a su obra filosófica como la ontología universal y hermenéutica del Dasein.¹⁰⁶

En ese análisis fenomenológico del ser, el primer existencial que se presenta como estructura fundamental del ser ahí es el “el ser en el mundo”. En efecto, dice, la primera característica del ser del Dasein es que se trata de un ser que tiene una relación constitutiva con el mundo, una relación existencial de carácter estructural, no espacial, que indica que este ser está de modo activo con los objetos, puesto que tiene la tendencia a salir hacia las cosas para aprehenderlas. El Dasein no existe aislado, sino inmerso por su capacidad cognoscitiva en el ser del mundo. El hombre está en

¹⁰⁴ HEIDEGGER Martín, 54.

¹⁰⁵ Cf. ASTRADA Carlos, *Martín Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, 30-31.

¹⁰⁶ Cf. DE WAEHLENS Alfonso, 54.

vinculación con los seres que lo rodean en la vida cotidiana, frente a esos seres el hombre se halla en forma activa, es decir, tiene la preocupación primera de manejarlas para su uso. En este sentido, la primera relación del hombre con el mundo es de orden práctico, en función de la actividad, con las cosas que son el material del mundo, aunque ella presupone un conocimiento natural como algo inmediatamente dado de los entes intramundanos.

Luego de este primer conocimiento o vinculación del hombre con el mundo, surge “el comprender”, es decir, que el Dasein descubre la conformidad o destinación de los seres intramundanos y su significatividad, y el mundo se presenta como un conjunto de relaciones. En este sentido, se puede decir que el mundo es una creación del hombre, en cuanto establece o revela esa trama de relaciones entre los entes, la unifica y la refiere a sí mismo dando un sentido al mundo.¹⁰⁷ El mundo no es independiente de nosotros. No se puede decir, sin embargo, que el hombre confiera la existencia a las cosas, ellas están ahí sin intervención del hombre.

El reconocimiento de la existencia de las cosas hace que Heidegger se plantee nuevamente la cuestión de la espacialidad de los entes del mundo, pero siempre en relación con el Dasein, en cuanto éste se encuentra con ellos y se relaciona mediante relaciones de cercanía y distancia.¹⁰⁸ El espacio, dice, es el mundo formal, la suma y el conjunto de las relaciones entre las cosas que es descubierto, no creado, por el Dasein. Por eso, se ve obligado a aclarar qué es este “ser ahí”:

El “ser ahí” es un ente que en cada caso soy yo mismo: el ser es en cada caso el mío. Esta característica indica una estructura ontológica, pero sólo esto. Contiene al par la indicación óptica –si bien rudimentaria– de que en cada caso es un yo este ente y no otros. El quién se responde con el yo mismo, el “sujeto”, el “sí mismo”. El quién es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a ésta multiplicidad.¹⁰⁹

Todas estas tesis tienen, a nuestro juicio, un fundamento realmente novedoso en la filosofía. Heidegger, en efecto, investiga el ser de las cosas fundado en el Dasein, pero a partir de la tesis de que la sustancia del

¹⁰⁷ Cf. HEIDEGGER M., o.c., 80 y ss.

¹⁰⁸ Cf. STEIN Edith, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Minima Trotta, Madrid, 2010, 30ss.

¹⁰⁹ HEIDEGGER M., o.c., 130.

hombre no es el espíritu, ni la composición de cuerpo y alma como enseñaban los clásicos, sino que la sustancia del hombre es la existencia.¹¹⁰ Esta tesis nos parece esencial para comprender el desarrollo posterior de este pensador alemán puesto que, de esta manera, se le concede al ser humano la perfección más elevada que pueda tener: la posesión por sí mismo del acto de ser. Así, el Dasein se convierte en el centro de toda búsqueda del ser y en el lugar propio de su manifestación.¹¹¹

Heidegger introduce un cambio trascendental en la filosofía en el sentido de que establece un nuevo fundamento para la metafísica.¹¹² Se produce un salto respecto del ente, el origen fijado por el pensamiento clásico, y se pasa por encima del ámbito entitativo para llegar a la noción de ser y su comienzo con el evento del ser en el Dasein. Comienzo que es, por otra parte, esencialmente histórico por eso se explica esta nueva relación que Heidegger formula entre el ser y el tiempo.¹¹³

El análisis fenomenológico del ser con el cual Heidegger continúa sus reflexiones en *El Ser y el Tiempo* se dirige hacia los existenciales propios del vivir cotidiano. La existencia del Dasein está determinada por estos modos de ser que son el “ahí” del ser. En ellos se manifiesta la apertura del ser humano como carácter distintivo propio respecto del resto de los seres que están cerrados en sí mismos. De allí que “el encontrarse” sea el existencial primario, es decir, la disposición afectiva por la que el hombre se da cuenta de su situación originaria en el mundo. Este sentimiento originario del “encontrarse” coloca al ser en su ahí, poniendo de manifiesto la pura facticidad de nuestro ser. Por otra parte, se nos revela como una carga en cuanto nos encontramos siendo y experimentamos que tenemos que ser y así nos sentimos como encadenados al tener que ser.¹¹⁴

A partir de este sentimiento originario del encontrarse, surgen otra serie de modos existenciales, determinantes del ser ahí de nuestra existencia. El fenómeno del temor es uno de ellos, porque una de los

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER M., o.c., 133.

¹¹¹ Cf. STEINER George, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, 110.

¹¹² Cf. ASTRADA Carlos, *Martín Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, 36-40.

¹¹³ Cf. PICOTTI Dina, *Heidegger, una introducción*, ed. Quadrata, Buenos Aires, 2010, 20-22.

¹¹⁴ Cf. HEIDEGGER M., o.c., 160-166.

primeros sentimientos que aparecen en la relación con las cosas del mundo es el miedo a la nocividad de las cosas con las cuales nos enfrentamos en la vida cotidiana generando en nosotros una sensación de inseguridad. Se teme por la seguridad de las cosas que poseemos, de los bienes, también por la seguridad de las personas que queremos, por eso, nos sentimos amenazados y atemorizados.¹¹⁵

El comprender es otro existencial igualmente original; se trata de un modo fundamental del ser del Dasein, de una cierta modalidad del intelecto por la cual presenta una disposición afectiva que hace posible todos los modos de comprender, de hacer frente a las cosas a las que está abierto. Es un estar frente a la cosa y poder dominarla. Este comprender tiene, sostiene Heidegger, una cualidad fundamental, la posibilidad de desarrollarse, que él llama “el proyectar”. Este proyectar, a su vez, tiene la misión de hacer inteligibles los seres, de darles sentido a la existencia bruta de las cosas.¹¹⁶ Sólo el Dasein puede iluminar la realidad óptica de los entes y lo realiza mediante el conocimiento intuitivo de los objetos concluyendo en una proposición o juicio enunciativo que interpreta la manifestación del ser en la cosa.

Este proceso de interpretación del ser en las cosas se continúa en el habla. El discurso y el lenguaje completan la finalidad comunicativa a que se ordenan la interpretación y proposición como estructuras fundamentales de nuestro ser en cuanto abierto al mundo de los entes.¹¹⁷ El hombre es un ser que habla, dice este pensador, porque necesita descubrir el significado de las cosas, lo cual es propio de su modo de ser.

El análisis fenomenológico del Dasein se ocupa a continuación de determinar qué es lo que hace en la vida cotidiana que el hombre se realice como tal y también de qué manera su acción desvirtúa su condición propia. Hay, dice Heidegger, dos modalidades de la existencia humana: una auténtica o propia y otra impropia e inauténtica. La existencia inauténtica es la que produce la disolución de nuestro yo en un ser impersonal cualquiera. La palabrería es uno de los principales medios por los cuales se degenera en el lenguaje común. Esta se da cuando el ser humano deja de preguntarse por lo que las cosas son y se conforma con un conocimiento

¹¹⁵ Cf. HEIDEGGER M., *o.c.*, 157.

¹¹⁶ Cf. HEIDEGGER M., *o.c.*, 169.

¹¹⁷ Cf. HEIDEGGER M., *o.c.*, 179-184.

superficial de la realidad y se limita a repetir lo que otros dicen.¹¹⁸ Es una forma de no tener una relación profunda consigo mismo. Junto con la palabrería agrega la curiosidad, o sea, la avidez de novedades sin interesarse por conocer en profundidad el ser de las cosas. El hombre es así absorbido en el mundo, en el presente, en la agitación, inestabilidad y dispersión que conduce al olvido y a la pérdida de sí mismo.

La ambigüedad es otro de los modos de ser en los que se cae a partir de una existencia inauténtica. Se trata de una desfiguración de la realidad de las cosas, un estar rastreando y sospechando sucesos novedosos. Esto conduce a una existencia decadente, a un proceso continuo de desarraigo y alejamiento de sí mismo. Es la existencia inauténtica del Dasein que consiste no en la pérdida del ser, sino en una forma impersonal de relacionarse con las personas y las cosas en el mundo. Estamos arrojados en el mundo, sostiene, y muchos eligen este modo de ser anónimo, perdidos en la masa.¹¹⁹

Todos estos existenciales le permiten a Heidegger el análisis fenomenológico del ser propio del Dasein, en todos ellos se muestra lo que define la existencia humana como tal, sin embargo, hay un existencial, que él deja para el final y que de alguna manera, sintetiza los anteriores: el cuidado (sorge). El ser del “ser ahí” se condensa en el cuidado, porque nuestra existencia se manifiesta como cuidado en la medida en que nuestro ser está abierto a la comunicación con los otros seres de este mundo, con lo cual manifiesta preocupación y solicitud por ellos.

Estas afirmaciones de Heidegger tienen una importancia fundamental para nuestra investigación sobre el sentido del ser en él y sobre lo que Reale asume de su pensamiento, puesto que esta relación que el pensador alemán ve en entre el Dasein y los seres creados presupone una diferenciación esencial entre ambos. La alteridad no es un dato menor, ya que conlleva implícitamente el reconocer que los seres existen independientemente del conocimiento del hombre: “Los entes son independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con los que se abren, descubren y definen. Pero el ser sólo ‘es’ en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser”.¹²⁰

¹¹⁸ Cf. HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo*, 192.

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER M., *idem*, 195.

¹²⁰ HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo*, 203

Esta característica del Dasein no es un mero sentimiento, sino un modo que constituye la totalidad existencial de las estructuras ontológicas del hombre y que lo tensiona hacia la realización de sus posibilidades de existencia. El hombre es un ser que se proyecta hacia el futuro, por eso, el “cuidado” es una de sus características fundamentales y tiene tres elementos básicos: la existencialidad o el hecho de anticiparse hacia su poder ser; la facticidad o el ser arrojado, el hecho de ser ya en el mundo; el ser caído y perdido entre los entes de este mundo. El cuidado pone al hombre frente al desafío de decidirse por una vida auténtica o inauténtica y ante el problema de la verdad como descubrimiento del ser. En síntesis, el hombre en Heidegger no tiene una naturaleza o esencia determinada, sino que se define como “poder ser” como un ser que es existencia, pero una existencia diferente al resto de los entes.¹²¹

De estas primeras reflexiones de Heidegger, podemos sacar algunas conclusiones sobre las interpretaciones de Reale y la incorporación de estas tesis a su ontognoseología.

En primer lugar, es un acierto que Reale haya reconocido en Heidegger una búsqueda original del ser, puesto que el pensador alemán se propuso, en efecto, superar el olvido filosófico del ser desde una perspectiva nueva, desde el Dasein. Reale ve en esto una superación de la antagonica aporía entre el idealismo, que reducía el ser a la conciencia, y el realismo, que parecía no tener en cuenta las condiciones subjetivas. Es una forma nueva de abordar el problema del ser.

En segundo lugar, Reale encuentra en Heidegger el reconocimiento de la existencia real de los entes fuera de la conciencia humana. El pensador brasileiro, en efecto, considera insuficiente la limitación idealista del ser a la conciencia intentando un regreso a la consideración filosófica de las cosas, a partir de la cual poder establecer un fundamento sólido a su teoría política y jurídica.

En tercer lugar, toda la fenomenología existencial de Heidegger se fundamenta en una tesis verdaderamente original: la sustancia del hombre es la existencia. A partir de esta tesis, sus investigaciones se concentran en el análisis de los existenciales del Dasein, de forma tal que, a pesar de reconocer la existencia real del mundo de las cosas, también afirma que el fundamento del ser se halla en el Dasein, pues sólo allí se revela el ser.

¹²¹ Cf. VATTIMO Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2009, 26.

En este sentido, hay que decir que, cuando Reale asume la fenomenología de Heidegger como fundamento de su ontognoseología, también asume la tesis de la esencialidad de la existencia en el Dasein, aunque, claro está, esto no implique una confusión entre el Ser Absoluto y el ser humano. En todo caso, podemos decir que de esta manera el análisis del ser se reduce al existente humano y a lo que aparece del ser en él. Sin embargo, conviene que continuemos con las tesis de Heidegger para tener una visión más completa de su pensamiento.

Heidegger concluye la primera parte de su obra más importante *Sein und Zeit* con estas tesis que hemos mencionado; a partir de estas nociones, se dedicará en la segunda parte al estudio de la estructura ontológica fundamental del Dasein. Continuando con sus reflexiones sobre el cuidado como existencial, este filósofo alemán se aplica al análisis existencial por el camino empírico-fenomenológico.

Toda la existencia humana está determinada por esta ansia vital o cuidado, porque a partir de ella surgen el querer, la preocupación, la solicitud, el ímpetu y la indignación, sea en la vida práctica como en la teórica. Por eso, analizar la existencia es, para él, investigar sobre las distintas manifestaciones de este modo de ser propio de los seres humanos, cuya existencia se caracteriza fundamentalmente por la temporalidad. Así, aspectos más bien existenciales de la condición humana se convierten en dimensiones esenciales de la existencia del Ser en el cual se devela el ser.

El primero de estos aspectos es el fenómeno de la angustia existencial, la forma más aguda de la situación en la cual el hombre se halla en este mundo.¹²² Heidegger asume el concepto de angustia desarrollado en una perspectiva cristiana por San Agustín, Lutero y Kierkegaard, para referirse no al estado del alma ante el mal, como en estos autores, sino como la situación existencial ante la radical contingencia del ser humano. La angustia es la congoja ontológica del hombre ante el vacío de sí mismo, ante la posibilidad cierta de dejar de ser por la muerte.¹²³ El hombre, sostiene, no sólo siente temor ante los seres intramundanos que lo amenazan, sino que experimenta una sensación mucho más profunda y radical ante algo que no es determinado y concreto. Lo que genera la angustia es el hecho de estar en el mundo en cuanto tal, eso es lo que amenaza. Por eso, la angustia produce el aislamiento en la medida en que

¹²² Cf. STEINER George, *Heidegger*, 138-140.

¹²³ Cf. HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo*, 207.

nos arroja en la irremediable soledad, constituyendo al ser como solus ipse. Este vacío no sólo genera el vértigo propio, sino que también hace que el hombre descubra que está ante sí mismo, lo entrega a su poder ser y descubre su ser libre para realizar una existencia auténtica. Esto es lo que le permite al hombre no ser absorbido por la vida cotidiana y su preocupación por el uso de las cosas de este mundo y por crear un mundo aparentemente seguro y le devuelve la conciencia de ser extraño a este mundo y de vivir en una permanente situación de precariedad. Esta conciencia no hace más que poner de manifiesto un fenómeno original y ontológico-existencial.¹²⁴

En el contexto de sus reflexiones sobre la cura o cuidado del ser en el Dasein, Heidegger expone su visión crítica de la metafísica y gnoseología realista e idealista que nosotros referimos por ser éste el interés particular de este estudio. En primer lugar, establece la diferencia fundamental que observa entre el realismo y su propuesta de una visión existencialista:

Con el `ser ahí´ en cuanto `ser en el mundo´ son en cada caso ya abiertos entes intramundanos. Esta proposición ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del realismo. En la medida en que la proposición existencialista no niega el `ser ante los ojos´ de entes intramundanos, concuerda con el resultado –por decirlo así, doxográficamente– con la tesis del realismo. Pero se diferencia fundamentalmente de todo realismo en que éste tiene la `realidad´ del mundo por menesterosa de prueba, pero al par por susceptible de ella. Ambos puntos se niegan, justamente, en la proposición existencialista. Pero lo que separa completamente a ésta del realismo es la incompreensión ontológica de éste. El realismo intenta, en efecto, explicar ónticamente la `realidad´ por medio de relaciones causales `reales´ entre lo `real´.¹²⁵

Esta crítica al realismo está directamente vinculada con su rechazo de la filosofía idealista. Heidegger toma distancia de las dos posturas que considera ingenuas para proponer una solución diferente al problema de la relación entre el ser y el conocimiento:

Cuando el idealismo insiste en que el ser y la `realidad´ son sólo en la conciencia, se da expresión al hecho de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida en que quiera explicar qué quiera decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, cómo sea posible y su inherencia a la constitución del ser del `ser ahí´, el

¹²⁴ Cf. VATTIMO Gianni, *Introducción a Heidegger*, 49.

¹²⁵ HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo.*, 228.

idealismo erige la exégesis de la `realidad´ en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente, y de que la realidad sólo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la res cogitans misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Sólo por ser el ser `en la conciencia´, es decir, comprensible en el ser ahí, puede éste comprender y traducir en conceptos caracteres del ser como la independencia, el `en sí´, `la realidad´ en general. Sólo por ellos son accesibles en el `ver en torno´ entes `independientes´ como entes que hacen frente dentro del mundo.¹²⁶

En este sentido hay que decir que Heidegger propone una visión distinta del yo que la que propone el trascendentalismo, en cuanto define al sujeto no como yo puro, sino de una forma más concreta como un yo que se abre al mundo precisamente en la medida en que no es un yo puro sino un ser concretamente situado y definido por su existencia.¹²⁷

Esta relación entre la realidad y la conciencia reaparece en el contexto de la explicación del sentido de la cura. En efecto, el Dasein es, para Heidegger, el lugar donde se revela el ser, el único lugar donde el ser se manifiesta, de forma tal que distinguiendo entre el ser y el ente no duda en afirmar que el ser se da sólo en el "ser ahí". No hay otro fundamento para la metafísica, en este sentido, que la antropología, que la pregunta por el ser que sólo se formula el hombre.¹²⁸

Ciertamente, sólo mientras el `ser ahí´ es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, `se da´ el ser. Si no existe el `ser ahí´, entonces no `es´ tampoco la `independencia´, ni `es´ tampoco el `en sí´. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir, ni que no son. Si cabe decir ahora, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del `ser ante los ojos´, que entonces los entes seguirán siendo.¹²⁹

La angustia es fruto de la situación en la cual se encuentra el Dasein en esta vida. Ha sido arrojado al mundo y se encuentra existiendo, pero no

¹²⁶ HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo*, 228.

¹²⁷ Cf. VATTIMO Gianni, *Introducción a Heidegger*, 46.

¹²⁸ Cf. PICCOTI Dina, *Heidegger, una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2010, 30 y ss.

¹²⁹ HEIDEGGER M. *Ser y Tiempo*, 232-233.

de una forma permanente, sino provisoria, porque la muerte es una certeza inevitable. Se trata de una existencia que cesa con la muerte, con un “no ser más ya”, por lo tanto, consiste en una forma de ser determinada por este fin. La muerte es la posibilidad más inminente, indeclinable y enraizada en nuestro ser. Además, está siempre presente en la conciencia del hombre dado su carácter anticipativo, de manera tal que lo acecha continuamente. El hombre es un ser que vive muriendo. Por todo esto Heidegger ve en este fin una determinación radical de la existencia humana, del ser del Dasein. Somos ontológicamente un ser arrojado en el mundo para morir.¹³⁰

Esta condición de la existencia humana no puede ser dejada de lado, ni considerada como un accidente en la vida, como suele suceder con todos aquellos que llevan una vida inauténtica, sino que tiene que ser un fenómeno cercano e inminente, un vivir a la espera, aceptando este fin de la existencia, pues en él precisamente se revela la existencia de la nada.

La conciencia, entonces, juega ahora un papel importante según este pensador alemán porque es a partir de ella que el hombre asume su trágico destino de “ser para la muerte”. La conciencia moral, como la llama él, es un llamado silencioso para huir de la existencia perdida y volver a la conciencia de sí. Es el hombre que se llama a sí mismo a vivir una vida auténtica, es la llamada del cuidado. Es un llamado a sentirnos culpable si nuestra existencia no es lo que debería ser. Es la culpa que se siente por estar arrojado a un mundo y entregado a la responsabilidad de existir, es una culpa ontológica no una culpa moral por el bien o mal que hayamos hecho. Sin embargo, es la posibilidad de hacer el bien, o de vivir bien, posibilidad que se inicia con la comprensión y aceptación del ser humano y de su condición de ser para la muerte.

Luego de estas primeras investigaciones fenomenológicas del ser del Dasein, Heidegger se dedica a analizar la relación del ser con el tiempo, es decir, de esta característica esencial de temporalidad que tiene el ser revelado en el hombre. En efecto, el ser del hombre no tiene que pensarse como una sustancia que existe, sino como algo que deviene y existe realizándose, como un proceso de temporalización.¹³¹ Existir es encontrarse arrojado a la existencia que no se ha elegido y asumirla, por eso, es proyectarse en el poder ser. Esta proyección no se realiza sino a partir de un pasado y en vistas de un futuro, así es como toda la existencia humana

¹³⁰ Cf. STEIN Edith, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, 34.

¹³¹ Cf. HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo*, 328-361.

está condicionada por esta temporalidad. Esta es definida como el original fuera de sí, en y para sí mismo. La temporalidad implica la relación necesaria entre el pasado y el futuro, el futuro es cumplimiento del pasado y lo presupone. No se trata, entonces, el tiempo de un conjunto de instantes que se suceden, sino del modo de ser que tiene el Dasein. El hombre no es un ser que está en el tiempo como algo extrínseco a él, sino un ser que es constitutivamente temporal.¹³² Su modo de ser consiste en temporalizarse, y su esencia es la temporalización en la unidad de los tres éxtasis.

La historia, entonces, es constitutiva al ser del Dasein, de un ser que en consecuencia se funda en existencia temporal y no en una sustancia determinada.¹³³ El hombre es un ser histórico por su pasado, esto es, un ser que prosigue a través del pasado, el presente y el futuro. La historia es entendida aquí como un acontecer en perspectiva del pasado, pero con acción en el presente hacia el futuro, según los tres éxtasis del porvenir.¹³⁴ La historia humana es así un permanente devenir, el hombre es ser histórico, protagonista de la historia, si logra una existencia auténtica. Este logro sólo es posible si consigue la libertad mediante la aceptación de sí mismo y de su condición de ser arrojado en el mundo para la muerte. La existencia inauténtica carece de valor histórico, porque el hombre se pierde en las contingencias de la vida cotidiana y se encierra en sí mismo. El Dasein debe comprender que existe en el mundo y que “es con los otros”, porque se gesta a sí mismo y a los demás en un destino colectivo. Solo así se realiza. Lo mismo que hace con los seres del mundo a los que les concede su destino. En síntesis, sólo con una existencia auténtica se realiza verdaderamente la historicidad, de no ser así, hay que hablar más bien de historicidad inauténtica.¹³⁵

Por todo esto, se puede decir que Heidegger con Ser y Tiempo concluye en que todo el análisis ontológico-existencial del Dasein humano, como constitutivo propio de la existencia y lugar propio del sentido del ser, se resuelve en la temporalidad. La existencia, o el ser, es esencialmente tiempo o historia. El Ser es el Tiempo, en un sentido ontológico, y el Tiempo es el horizonte del Ser.

¹³² Cf. ASTRADA Carlos, *Martín Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, 41-46.

¹³³ Cf. HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo*., 360.

¹³⁴ Cf. STEIN Edith, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, 43.

¹³⁵ Cf. VATTIMO Gianni, *Introducción a Heidegger*, 40ss.

El hombre así resulta ser para Heidegger el fundamento último de la realidad, porque es el Dasein, y no los entes, el que comprende el ser. Él es el que abre el horizonte en el cual se hacen visibles los entes. Por eso, toda verdad óntica (conocimiento del ente) comprende la verdad ontológica (la comprensión del ser). El Dasein no es fundado porque es precisamente él quien abre el horizonte del ser. Aunque no es fundamento último en el sentido de la metafísica clásica, como principio absoluto de los entes, sino como el que revela el ser.¹³⁶

Hay aquí un nuevo enfoque de la realidad desde un existencialismo que pretende erigirse como una profunda renovación de la metafísica, o más bien, como una superación de la ontología clásica. Esta nueva ontología se dedica al análisis del ser del hombre y el ser en general, pero en el horizonte de la temporalidad. Löwith afirma:

Heidegger rechaza toda la empresa de la `metafísica´ en el sentido tradicional de este término que indica que algo es eterno, infinito, perfecto. Propone, en cambio, comprender al ser del hombre en particular y al ser en general dentro del horizonte del tiempo. Lo que Heidegger llama metafísica está ligado a la estructura de la existencia finita del hombre en el mundo. Es una metafísica en un sentido por completo diferente del tradicional, a saber, una `metafísica finita de la finitud´.¹³⁷

El hombre en Heidegger es definido como existencia y despojado de toda esencia, de manera tal que sólo la facticidad de existir en el mundo es lo que lo define como tal. El hombre sólo sabe que ha sido arrojado en el mundo a existir y que su existencia es finita, acaba con la muerte, pero no sabe nada respecto de su origen y de una existencia más allá de este mundo. Se trata de una nueva ontología, es decir, construida sobre cimientos diversos y opuestos a la metafísica clásica y cristiana. Por eso, Löwith continúa:

En cierto modo, la existencia ha sido siempre un problema fundamental en el pensamiento humano acerca del ser. La cuestión real no es el nacimiento de un problema enteramente nuevo, sino un nuevo modo de plantear el mismo viejo problema dentro de un contexto diferente. Lo nuevo del existencialismo moderno consiste en que la referencia tradicional

¹³⁶ Cf. VATTIMO Gianni, *Introducción a Heidegger*, 65-66.

¹³⁷ LÖWITH Kart, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica, México, , 131.

de la existencia a la esencia es reemplazada por la absorción de la esencia en la existencia.¹³⁸

De esta segunda parte de *El Ser y el Tiempo* podemos extraer algunas conclusiones.

En primer lugar, Heidegger deja de lado la pregunta por el origen del ser, sólo se cuestiona dónde aparece. Y aparece sólo en el hombre, en cuanto él es el único capaz de captarlo conceptualmente. Ahora bien, esto no significa de ninguna manera que el resto de los seres existan en él y sólo en él. El “mundo ante los ojos” de Heidegger existe real e independientemente de la conciencia del sujeto. Sin embargo, la pregunta por el origen de ese ser no se plantea y queda naturalmente sin resolverse, pues ningún ser puede ser su propia causa, con excepción de un Ser Absoluto y Causa Universal de los seres. Al parecer, la finitud, que Heidegger considera un dato ontológico esencial del hombre, sólo es tenida en cuenta en dirección hacia delante, hacia su fin, pero no en cuanto a la finitud que significa tener origen en otro. Si la posibilidad del fin de la existencia es lo que pone al hombre en situación de angustia y a partir de ella surge la manifestación del ser, ¿no podría tener la cuestión del origen una mayor importancia filosófica? Reale debería tener una respuesta a este interrogante que deja planteado la fenomenología existencialista, o bien, conformarse con afirmar que del “mundo ante los ojos” sólo puede decirse que está allí frente al ser humano.

En segundo lugar, se puede decir que esta limitación ontológica es reafirmada y clausurada en la relación que Heidegger establece entre el ser y el tiempo. El *Dasein* es un ser que existe en el tiempo, la temporalidad es el límite del ser, puesto que no hay existencia fuera de él. En este sentido, Reale al incorporar las tesis de Heidegger, revaloriza la dimensión histórica de la realidad, pero al mismo tiempo, se encierra en ella, en el sentido en que el ser no puede trascenderla.

3.3. El idealismo en Heidegger y las conclusiones de Reale

Nos queda aún por seguir esta perspectiva filosófica en las otras obras de Heidegger y en sus repercusiones en Reale.

¹³⁸ Idem, 142.

A partir de esta obra fundamental, Heidegger desarrolla su pensamiento existencial profundizando en las bases puesta aquí, pero evolucionando en su perspectiva metafísica hacia el idealismo. Desde su conferencia sobre Hölderlin (1936) comienza su segundo período plasmado en una serie de ensayos dispersos. En esta etapa modifica su enfoque, porque ya no se interesa por la verdad como búsqueda del ser, sino más bien como la adecuación intelectual que se da en el juicio.¹³⁹

En esta dirección, va su ensayo *Kant y el problema de la metafísica* (2002a), en el cual analiza el fundamento de la metafísica y la referencia al Dasein. La antropología es la verdadera metafísica, dice, concediendo parcialmente razón a Kant, puesto que el ser sólo se revela en el hombre. El existente humano es un ser esencialmente finito y temporal, sin embargo, es el único fundamento del ser. El hombre es un ente diferente del resto de los entes, por eso la antropología es una ontología y define el lugar que ocupa el hombre frente al ser:

La fundamentación de la metafísica del ser basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema. La fundamentación de la metafísica es una 'disociación' (analítica) de nuestro conocimiento, es decir, del conocimiento finito en sus elementos.¹⁴⁰

Esta identificación entre la metafísica y la antropología tiene una justificación que este pensador alemán expone así:

La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la comprensión preconceptual del ser. Así, la pregunta por la posibilidad del concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión del ser en general. La tarea de la fundamentación de la metafísica, comprendida originariamente, se transforma por lo tanto, en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser.¹⁴¹

En una sintética exposición Heidegger justifica esta fenomenología existencial de la siguiente manera:

En cada disposición afectiva, cuando `nos sentimos de una manera o de otra', nuestro ser ahí se nos hace patente. De modo que

¹³⁹ Cf. URDANOZ, Teófilo, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1978.

¹⁴⁰ HEIDEGGER M., *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. Nacional, Madrid, 2002, 179.

¹⁴¹ HEIDEGGER M., *idem*, 185.

comprendemos el ser, por más que nos falte su concepto. Este comprender preconceptual del ser, en toda su constancia y amplitud, es a menudo completamente indeterminado (...) Esta comprensión del ser, caracterizada escuetamente, se mantiene sin peligros ni estorbos en el terreno de la `evidencia´ más pura. Pero, si no se realizara esta comprensión del ser, el hombre por muchas facultades excepcionales que tuviera, no podría ser nunca el ente que es. El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser (...) La existencia del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que sólo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, en su calidad de ente.¹⁴²

En otro de sus ensayos dedicados a analizar los fundamentos metafísicos de la filosofía, en *Identidad y Diferencia* (2002b), Heidegger analiza el pensamiento de Parménides y la relación entre el ser y el hombre. Se pregunta por la mutua pertenencia entre ambos y enseña lo siguiente:

Manifiestamente el hombre es un ente. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener su lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante este, permanece relacionado con él, y de este modo le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. `Sólo´ no significa ninguna limitación sino una sobreabundancia. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia del él. ¿Y el Ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada. Pues el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que este venga a él como su presencia. Tal llegada a la presencia necesita de un abierto a lo claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre, por el contrario se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro.¹⁴³

La relación entre el ser y el Dasein sigue siendo a lo largo de la obra de Heidegger el gran objetivo, el fundamento de todo ese edificio que

¹⁴² HEIDEGGER M., *Kant y el problema de la metafísica*, 186-187.

¹⁴³ HEIDEGGER M., *Identidad y Diferencia*, ed. Nacional de Madrid, Madrid, 2002, 67-69.

construye a partir de esta fenomenología existencialista. Por eso, se convierte en tema recurrente, la aclaración obligatoria en todos los ensayos y de manera particular, cuando se propone presentar al ser como un evento. El ser se esencia como evento:

El ser se esencia como el evento de la fundación del ahí, abreviando: como evento. Por cierto, todo queda aquí cercado por malinterpretaciones y aún cuando éstas han sido rechazadas, tiene que considerarse siempre que ninguna fórmula dice lo esencial, por que toda fórmula cuida siempre de ser pensada y dicha en un plano y un aspecto.¹⁴⁴

Y más adelante agrega:

El Ser (Seyn) necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al Ser (Seyn), para realizar su extrema determinación como ser ahí. ¿Pero no se hace el Ser (Seyn) dependiente de otro, cuando este necesitar constituye hasta su esencia y no es sólo una consecuencia esencial? ¿Pero como podemos hablar de de-pendencia, donde este necesitar precisamente transforma lo necesitado en su fundamento y recién domina a su sí mismo? Y como puede viceversa el hombre subordinar al ser, cuando sin embargo precisamente su extravío en el ente tiene que dar lugar a convertirse en el acaecido-apropiadamente y el perteneciente al Ser (Seyn). Esta contraposición entre el necesitar y pertenecer constituye al ser (Seyn) como evento y lo primero que pensadamente nos incumbe es elevar a la simplicidad del saber y el fundar en su verdad la oscilación de esta contraposición.¹⁴⁵

A pesar de la confusión que pueden generar algunos conceptos y giros en el texto, lo que resulta claro de las exposiciones es que hay una relación intrínseca entre el Ser y el Dasein, de forma tal que, aunque no se confundan, no parece haber ningún otro fundamento para el Ser que el mismo hombre:

En la metafísica `ser ahí´ (Dasein) es el nombre para el tipo y modo en que el ente está realmente siendo, y mienta tanto como estar presente ante la mano, interpretado más originariamente a un paso de una determinada orientación: presencia (...) Así el nombre ser ahí recibe el auténtico contenido primero inicial: desoculto esenciarse (ahí) a partir de sí (...) Dasein es así sólo la buena traducción alemana de existencia, el adelantarse y estar desde sí del ente, presenciarse a partir de sí (en un

¹⁴⁴ HEIDEGGER M., *Acerca del evento*, ed. Biblos, Buenos Aires, 2006, 204.

¹⁴⁵ Idem, 207.

creciente olvido de la aletheia) (...) El ser ahí no es el modo de realidad de todo ente, sino que es él mismo el ser del ahí. Pero el ahí es la apertura del ente como tal en totalidad, el fundamento de la aletheia más originariamente pensada. El ser ahí es una manera de ser, que en tanto `es´ el ahí (activa-transitivamente en cierto modo), según este distinguido ser y como este ser sí mismo, es un ente singular (lo que se esencia del esenciarse del ser (Seyn). El ser ahí es el propio fundamento que se funda de la aletheia de la physis, el esenciarse de esa apertura, que inaugura primero el ocultarse (la esencia del ser (Seyn) y que así es la verdad del ser (Seyn) mismo.¹⁴⁶

Así por ejemplo, en *De la esencia de la verdad*, se pregunta por el fundamento de la verdad y del ser y afirma que dicho fundamento se halla en la trascendencia. Ahora bien, esa trascendencia no se refiere a un objeto hacia el cual se dirige el sujeto por el acto de conocimiento, sino más bien al Dasein mismo. A la determinación fundamental de su existir anterior a todo tipo de acción que emprende este ser:

Por consiguiente, ¿qué nos dice ahora el esclarecimiento de la idea del bien para la determinación de la esencia de la verdad? Cuatro cosas: 1- que la verdad misma no es algo último, sino que queda aún bajo una capacitación; 2, y en concreto no ella sola sino junto con el ser, bajo el mismo yugo; que lo que capacita a la verdad para su esencia, sucede en la existencia histórico espiritual del hombre mismo, en tanto que él, (el hombre) es el inquiriente que llega preguntando hasta aquello que importa antes de todo ser y para todo ser; 4- no en el hombre en general, sino en tanto que estando en su historia se transforma y regresa al fundamento de su esencia.¹⁴⁷

En conclusión, la pregunta por la esencia de la verdad no reenvía sino al hombre mismo como fundamento último de la verdad del ser y queda en esta trascendencia interior como encerrada:

Volvamos a resumir en cinco puntos cómo tenemos ahora la pregunta por la esencia de la verdad: 1- la pregunta por la esencia de la verdad en el sentido de no ocultamiento de lo ente es la pregunta por la historia esencial del hombre como existente. 2- El existir del hombre se basa en que, comprendiendo el ser y siendo él mismo un ente, está en medio de lo ente. 3- La pregunta por la esencia de la verdad por la historia esencial del hombre es en sí una pregunta por el ser en cuanto tal que, siendo comprendido, posibilita el existir. 4- La pregunta por la esencia de la

¹⁴⁶ HEIDEGGER M., *Acerca del evento*, 241-242.

¹⁴⁷ HEIDEGGER M., *De la esencia de la verdad*, Herder, Barcelona, 2007, 113.

verdad como no ocultamiento es en sí la pregunta por el ocultamiento, es decir, por la no-verdad en el sentido más amplio. 5- Esta pregunta modificada por la esencia de la no-verdad pone también a la pregunta por la historia esencial del hombre en una dirección más original.¹⁴⁸

El Dasein sobrepasa los entes hacia el mundo, porque en él se da el concepto de mundo y su trascendencia consiste en que es como existente porque su constitución esencial es “ser en el mundo”. El mundo pertenece a una estructura relacional que caracteriza al Dasein como tal, pero éste existe por sí, aunque no encerrado en sí, sino abierto al mundo.

En otro de sus ensayos, Carta sobre el humanismo, se plantea nuevamente la cuestión del ser, de su sentido, pero no ya desde una fenomenología existencial centrada en las capacidades cognitivas del sujeto, sino una investigación del ser mismo y su diferencia ontológica con el ente, porque el pensamiento pertenece al ser y es esencialmente pensamiento del ser:

La existencia sólo ha de decirse de la esencia del hombre, es decir, sólo del modo humano de `ser`; pues sólo el hombre, hasta donde sabemos, está admitido en la destinación de la existencia. Por eso la existencia no puede ser pensada en una destinación específica entre otras especies de seres vivientes, supuesto que le esté destinado al hombre el pensar la esencia de su ser y no sólo informar historias naturales e historias de la historia sobre su condición y su quehacer.¹⁴⁹

Y más adelante agrega:

Lo que el hombre es, es decir, la `esencia` del hombre, en el lenguaje tradicional de la Metafísica, descansa en su existencia. Pero la existencia así pensada no es idéntica al concepto tradicional de existencia, que significa realidad a diferencia de esencia como posibilidad. En Ser y Tiempo está subrayada la frase: la esencia del En-Ser está en su existencia....la frase dice más bien: el hombre se deja ser de tal manera que él es el En, es decir la `iluminación` del ser.¹⁵⁰

En consecuencia, ahora aparece más claramente que el camino que conduce del ser del ente al ser en cuanto tal pasa necesariamente por la

¹⁴⁸ HEIDEGGER M., *idem*, 143.

¹⁴⁹ HEIDEGGER M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959, 19.

¹⁵⁰ HEIDEGGER M., *Carta sobre el humanismo*, 21.

comprensión que el hombre tiene del ser, y, por lo tanto, por la descripción fenomenológica del ser del hombre, el único ente al que está confiada la guarda del ser:

El hombre, más bien, está arrojado por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que existiendo de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que lo es. Si él aparece y cómo aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presentan y se ausentan, sobre esto no decide el hombre. El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia lo que corresponde a esta destinación, pues de acuerdo a ésta tiene él, como existente que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser....Y bien el ser, ¿qué es el ser? Es el mismo. El pensamiento del porvenir debe aprender a experimentar y decir esto. El ser; esto no es Dios y no es fundamento del mundo. El ser está pues más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano.¹⁵¹

Por todo esto se entiende el propósito de la filosofía de Heidegger: abandonar la metafísica, más bien superarla, para ya no sea más lo primero del pensar humano, anterior a él. La metafísica existe sólo como fruto del pensamiento humano, y la dificultad de la ontología tradicional ha sido pensar el ser siempre en relación con el ente en vez de pensarlo vinculado con su verdadero fundamento, el Dasein. Esta es la razón por la que se ha producido en la filosofía un olvido del ser, con el consiguiente proceso de decadencia y nihilismo metafísico. La única forma de superar esta crisis consiste en ser consciente de ella y retomar el interés por el descubrimiento del ser a partir de la angustia existencial.

Este proceso de descomposición de la metafísica, sostiene Heidegger, tiene un primer momento con Platón, cuando distingue entre el mundo de las ideas donde se encuentran los seres reales y fuente de todo ser, del mundo sensible, donde sólo existen las apariencias. Se abría así un abismo de diferencia entre el ser y lo sensible. El segundo momento de esta desvirtuación metafísica se produce con la irrupción de la doctrina cristiana de la creación, porque ha distinguido entre los entes creados y la Causa Primera, un ser que existe en sí mismo y por sí mismo independientemente del hombre. El tercer momento está dado por la desvirtuación de la

¹⁵¹ HEIDEGGER M., *Carta sobre el humanismo*, 27-28.

metafísica llevada a cabo por el subjetivismo moderno que ha identificado el ser con la idea de ser convirtiéndolo en un objeto de representación. De este modo, la historia de la filosofía resulta ser, para este pensador alemán, la historia del olvido del ser.

Hay un nuevo enfoque en este escrito, como lo señala Karl Löwith:

En la Carta sobre el humanismo, el carácter de arrojada proyección, junto con el concepto de existencia, son repensados hacia y desde el ser. Existencia ya no significa más un trascender de sí mismo en el proyectar del mundo, sino existencia como salida hacia la verdad del ser. El ser mismo soporta ahora la existencia, en tanto que la mantiene en sí y la reúne hacia él. El Dasein existente ya no está arrojado como en El ser y el tiempo, por ser sin lugar ni patria, sin origen ni meta, y por tener que ser, sino porque esencia en la 'yección del ser' considerado como lo histórico destinal que destina. La existencia ya no es más punto de partida y meta, sino que el ser mismo es la procedencia y la meta.¹⁵²

La fenomenología existencialista de Martin Heidegger en estos escritos no es exactamente la misma de aquella de El Ser y el Tiempo. El análisis sigue teniendo como objeto de estudio el ser del hombre y la perspectiva continúa siendo fenomenológica, sin embargo, la relación entre el Dasein y el Ser se modifica. Puesto que, mientras en aquella primera síntesis los identifica, siendo el primero fundamento del segundo; en los escritos posteriores, los distingue haciendo que sean independientes. El punto de partida es diverso puesto que al principio se establece claramente al Dasein como fundamento primero del Ser, mientras que en la etapa posterior el Ser aparece como algo distinto, separado, del hombre, al cual éste se orienta, pero siempre como algo distinto.

La tesis fundamental de El Ser y el Tiempo: "sólo en tanto hay Dasein, se da el ser", es reemplazada por otra: "sólo en tanto se da el Ser, hay Dasein". De esta manera, se produce una reinterpretación de un aspecto esencial de la fenomenología heideggeriana que, según el juicio de Löwith, termina siendo ambigua y confusa, puesto que cambia totalmente el sentido original de esa afirmación. Ahora bien, asumiendo la tesis según ésta última reinterpretación queda si resolverse claramente la relación entre el ser y el Dasein. En efecto, Heidegger no admite la pregunta sobre la existencia del ser cuando el "ser ahí" desaparece, puesto que esto llevaría a pensar el ser en el sentido del ente, como un existente concreto sin

¹⁵² Cf. LÖWITH Kart, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 178.

necesidad del hombre, y esto es lo que el rechaza, pero al hacerlo evade una respuesta fundamental.¹⁵³

Más aún, la relación óptico-ontológica entre el ser y el ente se vuelve confusa, sostiene Löwith, con estos cambios de perspectiva en las obras posteriores:

En el epílogo a la cuarta edición de *Qué es metafísica?* Se dice en relación con la verdad del ser, que el ser `seguramente` esencia sin el ente, `pero` que un ente nunca puede ser sin el ser. En la quinta edición aparecida seis años más tarde se elimina el `pero`, y por tanto también el énfasis en el carácter adversativo, y el `seguramente` es reemplazado por un `nunca`, con lo cual todo el sentido de la afirmación se transforma en su contrario, y por cierto sin que se mencione el cambio realizado. ¿Qué se le diría a un teólogo que primero afirme que Dios seguramente es esencia sin una criatura y luego que Él nunca puede esencial sin ella? ¿Cómo se explica que un pensador lingüístico como Heidegger, que sopesa sus palabras con tanto cuidado, realice en un pasaje tan decisivo un cambio tan radical? Por supuesto una sola de las formulaciones puede ser verdadera y adecuada. Por lo tanto, debemos concluir que Heidegger se ha equivocado en lo decisivo de la diferencia óptico-ontológica, cuando afirmó que el ser se diferencia del ente en que el ente siempre depende del ser, mientras que el ser podría esenciar también sin un ente. ¿Cómo pudo marchar en la formulación de una tesis tan fundamental por tan dudosos caminos del bosque?¹⁵⁴

Dejando de lado la crítica del pensamiento heideggeriano a los especialistas, nosotros hemos querido referir estas opiniones sólo en cuanto nos sirven para juzgar las implicaciones de estas tesis en el pensamiento de Miguel Reale. Esta fenomenología existencialista, como hemos visto al inicio, es asumida por el pensador brasilero en el contexto de su ontognoseología, por eso, las tesis heideggerianas tienen que ser consideradas en la reinterpretación que de ellas hace nuestro filósofo.

Reale, en efecto, quiere recuperar la consideración de la realidad de las cosas y el valor de la dimensión histórica a su teoría jurídica tridimensionalista y a su filosofía política. Por eso, le interesa particularmente el aporte de la doctrina del pensador alemán en cuanto éste reconoce y reafirma lo que el idealismo había negado: la existencia real de las cosas que el hombre tiene ante los ojos. El análisis fenomenológico, en

¹⁵³ Cf. LÖWITH Kart, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 188.

¹⁵⁴ LÖWITH Kart, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 198.

efecto, siempre describe y reafirma la existencia concreta y sus modos concretos de presentarse. De esta manera, se conservan los dos polos de la metafísica y de la gnoseología que Reale quiere reafirmar con su teoría del conocimiento.

Ahora bien, esta fenomenología existencialista tiene un punto de partida: la definición del hombre como existencia sin esencia, y un punto de llegada: la afirmación de que la existencia de las cosas tiene un solo fundamento último, el Dasein. Respecto de la primera, tenemos que decir que el hecho de que la esencia sea subsumida en la existencia en el caso del hombre, no parece ser la intención de Reale, para quién lo que existe es la persona humana con una naturaleza y una esencia concreta. Estas diferencias entre las tesis de Heidegger y la perspectiva de Reale son aún mayores si se considera la relación entre el ser humano y el Ser. Puesto que, mientras que para el filósofo alemán no existe ninguna referencia a un Ser Absoluto que exista fuera del hombre y antes que él, más aún la pregunta por él es ya ociosa; para Reale la existencia de un Ser Absoluto es una certeza que no se puede negar, aunque el modo de llegar a ella no sea mediante la filosofía, más precisamente la metafísica, sino a través de un nuevo tipo de conocimiento que para Reale va más allá de razón, la conjetura.

En efecto, la conjetura es para Reale la única forma de llegar a la captación de un ser que no puede ser alcanzado por la razón. Sólo mediante este conocimiento fundado en razones probables, aunque no demostrables, puede superar los límites de la metafísica y adentrarse en el misterio de lo Absoluto. Sin este ser absoluto no se explica, según Reale, la existencia del ser humano y de los demás entes del mundo. Aquí radica una diferencia esencial respecto de un Heidegger que sólo analiza la fenomenología del ser en el tiempo y ni siquiera admite la pregunta por un Ser Absoluto.

Así las cosas, podemos decir que Reale asume la fenomenología como método, la cuestión del ser como perspectiva esencial insoslayable, pero no la relación entre Dasein y Ser Absoluto que plantea Heidegger en ninguna de las etapas del desarrollo de su pensamiento. De todas maneras, hay que decir también que las conclusiones de Reale respecto del Ser Absoluto están en el ámbito de la conjetura y no de la metafísica tal como él mismo lo aclara. La metafísica, dice, tiene un “valor infinito” si nos conduce

al vestíbulo del misterio del Ser y nos permite acceder a la comprensión de la existencia.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Cf. REALE Miguel, *Verdade e Conjetura*, 92-93, citado arriba en la p. 8.

Capítulo 4 La axiología de Reale

El objetivo que nos habíamos propuesto con este trabajo era la investigación de los fundamentos filosóficos de la teoría jurídica y política de Miguel Reale, por eso, dedicamos los tres primeros capítulos al estudio de las principales fuentes en las que se inspira: el idealismo kantiano, la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger. Pero nuestro interés no se reduce al ámbito de los presupuestos metafísicos y gnoseológicos, sino que comprende también su teoría sobre el valor y sobre la persona humana como fundamento de su filosofía del Derecho.

En efecto, sus reflexiones en materia de Derecho y Política están estructuradas a partir de los valores que intervienen en la acción jurídica y de manera especial, lo que él establece como valor fundamental: la persona humana. Ambos significan, en la obra de Reale, la apertura de un espacio a la consideración de la dimensión histórica, al culturalismo, y naturalmente, al personalismo, como rasgos más salientes de las propuestas de este pensador brasileiro.

La noción de valor es esencial para comprender el sentido de las acciones humanas y jurídicas, puesto que determinan el sentido de las elecciones que el hombre realiza.

Ahora bien, no se puede establecer como valor un objeto sin explicar la relación entre el sujeto y el objeto en el proceso de conocimiento y la realidad o no de la cosa que se presenta a la conciencia. Por esta razón, quisimos comenzar por los presupuestos realeanos y recurrimos a la filosofía de Kant. En efecto, para Reale la contribución esencial de Kant a la filosofía es la demostración de la capacidad de la inteligencia para establecer enlaces lógicos entre los distintos datos de la experiencia. Sin embargo, le critica el haber establecido las condiciones *a priori* del conocimiento en un yo puro estático, como principio absoluto y ahistórico. Por eso, para Reale, la filosofía kantiana deja de lado las condiciones históricas y sociales que él considera insoslayables en la consideración jurídica de los hechos. De allí la necesidad que percibe de completar el aporte kantiano con una visión más completa del objeto, con la consideración de los aspectos materiales y el proyecto de completar su ontognoseología con una más completa indagación de la relación entre el fenómeno y la cosa mediante la conjetura.

El análisis del fenómeno precisaba un método y eso es precisamente lo que Reale asume de Husserl, una forma de abordar la realidad para descubrir qué es lo que hay de esencial en lo que se presenta a la conciencia. En este método, Reale encuentra el camino para regresar al objeto, a su realidad, por eso, lo llama “proceso feliz” de conocimiento para llegar a la esencia de las cosas, una nueva forma de comprender las relaciones entre el sujeto y el objeto. Se investiga la forma que tiene el objeto de presentarse a la conciencia, las vivencias que ésta experimenta, suspendiendo el juicio sobre la existencia (*epojé*). El objetivo es conocer los modos del ser en la conciencia y mediante ellos, la esencia de las cosas. Algo mucho más importante que una mera descripción de los elementos accidentales de los entes, lo que se procura es lo que permanece en el tiempo y lo que, en definitiva, constituye la cosa en sí. Éste es precisamente el interés de Reale y por ello, su adhesión a esta fenomenología.

Sin embargo, el interés de nuestro pensador no se conforma con llegar por esta vía a la esencia de los seres, quiere investigar también sobre el ser de los entes. De allí que la otra fuente en la que abreva su construcción filosófica sea la filosofía de Martin Heidegger. En efecto, la fenomenología existencial de este pensador alemán tiene el mérito de ir más allá del fenómeno y preguntarse por el ser mismo. Reale descubre en Heidegger lo que él mismo intenta como fundamento para su Teoría Política: una teoría sobre el ser. Así la reflexión filosófica se orienta al fundamento del ser de los entes, es decir, al *Dasein*, y a la investigación del Ser en el Tiempo. Las tesis heideggerianas no son asumidas sin matices por Reale; como lo hemos demostrado, su interés es recuperar la realidad de las cosas, su ser, y revalorizar su realización en el tiempo. Reale no coincide con la tesis que identifican en el hombre la esencia con la existencia, ni se niega a la existencia de un Absoluto como principio y justificación de los seres, más bien lo afirma como presupuesto esencial, aunque quiera llegar a este Absoluto mediante la conjetura y no por la metafísica.

En este contexto, la teoría sobre los valores se presenta como la síntesis de la *ontognoseología* realeana y la expresión de su interés por recuperar esta dimensión insoslayable de la realidad ante la cual se encuentran los hombres y que explica el hecho jurídico y político.

Su axiología es así el punto de llegada de sus investigaciones filosóficas y el punto de partida de su Teoría del Derecho y la Política.

4.1. La teoría del valor en Reale

En una de sus primeras obras, en *Filosofia do Direito*, Reale establece el fundamento de su teoría sobre los valores al definir, en primer lugar, su esencia. Un objeto, dice, es todo aquello que es sujeto de un juicio lógico o aquello a lo que se refiere el sujeto de un juicio. En otras palabras, es aquello a lo cual se dirige el entendimiento. El valor, por lo tanto, como sujeto de conocimiento es un objeto, sin embargo, conviene distinguir los diversos tipos objetos a los cuales se dirige la razón.

En primer lugar, están los objetos físicos-naturales y los objetos psíquicos. Respecto de los primeros, lo que los diferencia es la relación necesaria que tienen con el espacio y el tiempo, de forma tal que no pueden concebirse aislados; se conocen mediante la percepción que siempre es espacio-temporal. Este tipo de objetos están, además, signados por la extensión, una cualidad esencial de los cuerpos físicos; son, por otra parte, resistentes, es decir, se oponen y distinguen respecto del sujeto que los conoce. Los objetos psíquicos, en cambio, no proceden del exterior del individuo, sino que son el conjunto de emociones, pasiones, instintos, inclinaciones, deseos, etc. que se hallan en el interior del hombre. La psicología los convierte en objeto de estudio con las intenciones de definirlos y explicarlos. Estos objetos no tienen relación con un espacio físico, pero sí con el tiempo, porque tienen una duración. Además, son objetos que se encuentran bajo el influjo del principio de causalidad, como los objetos físicos, por lo tanto son susceptibles de verificación experimental.¹⁵⁶

En segundo lugar, se hallan los objetos ideales, sobre los cuales versan las ciencias formales. En este caso, el entendimiento mediante la abstracción separa las condiciones materiales de la realidad física concreta, como lo hacen la Lógica y la Matemática. Son objetos atemporales y aespaciales, aunque pueden tener relación con objetos concretos en el espacio. Sólo existen en el entendimiento humano, en cuanto los piensa; son entes lógicos e ideales que tienen ser porque existen, pero un ser diverso, de orden intencional. No son de ninguna manera entidades absolutas. Reale no acepta la tesis del idealismo. Para él, los objetos ideales existen, pero no como cosas en sí.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Cf. REALE Miguel, *Filosofia do Direito*, Saraiva, Sao Paolo, 1969, 161-162.

¹⁵⁷ Cf. REALE Miguel, *Filosofia do Direito*, 165-168.

En tercer lugar, estarían los valores para la filosofía de Reale, puesto que no se trata de objetos naturales ni de objetos ideales, sino más bien de una realidad que se refiere a bienes, pero que existen en el marco de la subjetividad de la realidad humana. En efecto, no son cosas, pero tampoco son objetos ideales puros, porque a pesar de que son aespaciales y atemporales se refieren a bienes existentes. Los valores, además, a diferencia de los objetos ideales, no se pueden medir, son inmensurables. Sin embargo, la diferencia radical entre los valores y los objetos naturales y los ideales consiste más bien en que éstos se refieren al ser, mientras que los valores se rigen en el nivel del “deber ser”. Los juicios se emiten en función de lo que debería ser, no de lo que es. Por lo tanto, se trata de dos actitudes diferentes del espíritu ante la realidad:

Porque el ser y el valer son dos categorías fundamentales, dos posiciones primordiales del espíritu ante la realidad. O vemos las cosas en cuanto ellas son, o las vemos en cuanto valen; e, porque valen deben ser. No existe una tercera posición equivalente. Todas las demás colocaciones posibles se reducen a estas dos, o a ellas se ordenan.¹⁵⁸

Esta primera definición sobre la naturaleza de los valores es claramente el resultado de los fundamentos ontológicos y gnoseológicos analizados en los capítulos anteriores. La ontognoseología realeana reconoce la existencia real de los objetos que se hallan en el mundo, pero también reconoce el aporte de la subjetividad humana. Ambas constituyen la realidad completa. Pero si se deseara comprender el fenómeno cultural, político y jurídico es preciso tener en cuenta una nueva perspectiva, la axiológica, a partir de la cual se abre la dimensión histórica y lo que el hombre mismo le agrega, podemos decir, al mundo ante los ojos. Esta nueva perspectiva, repite numerosas veces Reale, no es una “creación” de la razón, no es algo generado por la mente sin dependencia de los entes reales. En un uno de sus ensayos fundamentales, Reale resume las notas distintivas del valor, reafirmando su rechazo por la visión idealista:

El valor es un ente autónomo, porque le es inherente un sentido vectorial del deber ser, en razón del cual se establecen los fines, los cuales pueden ser vistos como “vestiduras racionales del valor”, o en otras palabras, son los valores mismos en cuanto focalizados según una relación de medios aptos para alcanzar algo valioso. El valor no es pues uno de los objetos ideales, equiparables a los lógicos y los matemáticos –como pretenden Husserl y Cassirer (los fenomenólogos que coinciden con el

¹⁵⁸ REALE Miguel, o.c., 170.

neokantismo en este punto)- sino un ente que posee sus propias condiciones de cognoscibilidad, de la cual resulta una configuración autónoma de la axiología.¹⁵⁹

Este distanciamiento de la concepción idealista de los valores no significa, de ninguna manera, que Reale no tenga en cuenta el aporte de Kant a esta cuestión. De hecho, le reconoce el haber distinguido el mundo del ser, de las relaciones causales, del mundo del deber ser o de los nexos axiológicos. En este mundo de los valores, entran también los objetos culturales que son objetos compuestos en cuanto formados por un ente al cual se refieren y también por el significado que se le agrega, como sucede en la norma jurídica. Este reconocimiento no le impide apartarse de lo que él considera como formalismo kantiano, es decir, la consideración exclusiva del deber ser y el olvido de toda referencia a lo material como forma de empirismo. Para Reale, el mundo de la cultura es el ámbito propio de realización de los valores, aunque ambos no se confundan. Los valores se actualizan y objetivan en los objetos culturales, aunque no se reducen a ellos. Por este motivo, para comprender el naturaleza de los valores, es preciso tener en cuenta la realidad histórico-cultural en la cual se encuentra el hombre que asume determinados valores en torno a los cuales construye su existencia.

Esto explica, sostiene nuestro autor, la importancia actual del tema de los valores en la reflexión filosófica, ya que se ha convertido en el modo de recuperar el contacto con el mundo de las cosas, contacto que el idealismo había perdido. La perspectiva axiológica abre incluso el camino para la conjetura metafísica, porque el hombre va adquiriendo más plena conciencia de sí mismo y de su capacidad de conocimiento en la medida en que integra los valores que recibe en su cultura. La axiología está así vinculada estrechamente a la antropología:

El problema del valor es, en el fondo, el problema del propio hombre y de su libertad, por ser él un ser finito abierto a innumerables alternativas, en la dialéctica del sí y del no inherente a todo enunciado axiológico. Todas las revelaciones contemporáneas sobre el problema del hombre están íntimamente ligadas a la comprensión axiológica del ser humano, el cual, como ya he afirmado, es el único ente que "originariamente es en cuanto debe ser" o "cuyo ser es su propio deber ser". Los entes culturales, en efecto, tienen existencia derivada, dependiendo de la conciencia intencional, que es la fuente imprescindible de los valores, por el hecho de

¹⁵⁹ REALE Miguel, *Verdade e Conjetura*, Nova Froteira, Rio de Janeiro, 2001.

dar sentido a todo aquello que la convierte en momento de la experiencia humana, y por el acto volitivo de objetivización, aun muchos de esos actos de dar sentido y de objetivización no sean de absoluta subjetividad.¹⁶⁰

Esta referencia de la axiología a la antropología es la que permite descubrir la importancia del factor cultural en la consideración de los valores y de los hechos en toda su profundidad y evitar así una concepción superficial del culturalismo. La cultura, sostiene, existe en función del hombre y de la naturaleza. Lo primero que hay que tener en cuenta al momento de pensar en valores humanos es la relación de pertenencia respecto de la naturaleza, es decir, las propiedades de su dimensión biológica y personal, de su ser libre y de su realización moral. Esta ineludible búsqueda de fundamento de los valores debería conducir a la pregunta por el origen de esta naturaleza, a su finalidad, a su orden. Por este motivo, la cuestión de los valores remite a la cuestión sobre la Causa Primera, sobre Dios, cuestión que, aunque no pueda ser resuelta desde la metafísica según nuestro pensador, debe ser fundamentada desde la Conjetura. Esta nueva forma de conocimiento, la conjetural, es la que propone Reale para superar las limitaciones de nuestra finitud y poder llegar al descubrimiento del Absoluto. Se trata del descubrimiento del Ser como totalidad infinita por contraposición a nuestra finitud.¹⁶¹

El fundamento de los valores, por consiguiente, exige una búsqueda que va más allá de la metafísica, de las posibilidades de demostración de la razón, pero que, sin embargo, es un conocimiento válido para ser la base de la axiología. Es válido porque consiste en una intuición primordial que es luego legitimada por un proceso racional.

En esto se relacionan, enseña nuestro pensador, el plano del ser con el del deber ser, puesto que la determinación de los valores que rigen en vida de los hombres reclama un fundamento universal que vaya más allá de las razones individuales de los sujetos y se justifique en la naturaleza misma del ser humano. Las categorías axiológicas tienen un fundamento: las categorías ontológicas. Sin embargo, éstas últimas no son objeto de la experiencia racional, dice, por lo tanto, sólo se llega a ellas mediante la Conjetura. La ontognoseología supera así la antinomia entre idealismo y realismo sin dejar de reconocer que el fundamento de los valores está en el Ser, más concretamente en un Ser Absoluto:

¹⁶⁰ REALE Miguel, *Verdade e Conjetura*, 102.

¹⁶¹ Cf. REALE Miguel, *idem*, 104.

El problema de un posible origen trascendente y de una finalidad trascendente del hombre surge como permanente deseo, desafío, que en fondo se armoniza con la naturaleza específica del ser humano, el único que sabe que existe y sabe que existe en razón de fines. Como se ve tiene una raíz, una señal en el ser del hombre que está representada por su libertad, condición de los valores y fines, habiendo sido vanas todas las tentativas de los biólogos y psicólogos, sociólogos o antropólogos tratando de explicar como surge y se renueva esa raíz que podemos considerar adámica, o sea original y común a todos los hombres.¹⁶²

Esta referencia a un Ser Aboluto es ineludible en Reale si se quiere encontrar un fundamento a la axiología. Este Ser es “el Valor” para los seres humanos, puesto que el hombre no puede establecerse a sí mismo como fundamento de los valores. Este “Valor” fundante, sin embargo, no puede ser alcanzado por la razón con una certeza comprobada por la experiencia, sino más bien por una “certeza verosímil” que es la que se obtiene por la Conjetura.¹⁶³

Luego de establecer el fundamento de la axiología, podemos avanzar con las características que Reale asigna a los valores. En primer lugar, el valor es siempre bipolar, puesto que a un valor se opone un disvalor, así a lo bueno se opone lo malo, a lo bello lo feo, a lo noble lo vil, etc.; ambos vinculados por una relación dialéctica de oposición. Una de las expresiones más claras de esto es la tensión entre valores positivos y negativos que se da en el ámbito del derecho entre lo lícito y lo ilícito.¹⁶⁴ El sentido mismo del derecho consiste en proteger los valores positivos y evitar los negativos de modo que la vida en sociedad sea posible y la conducta humana no sea autodestructiva.

En segundo lugar, los valores se caracterizan también por la recíproca implicación, esto es, por el hecho de que se realizan influyendo directa o indirectamente en la realización de otro. Los valores tienen una fuerza expansiva y absorbente a la vez, como queda de manifiesto en el mundo de la cultura, puesto que normalmente siempre que se quiere un valor se quieren otros.

En tercer lugar, los valores se distinguen por la necesidad de sentido que manifiestan. El valor, en efecto, implica siempre una toma de posición

¹⁶² REALE Miguel, *Verdade e Conjetura*, 119.

¹⁶³ Cf. *Idem*, 122.

¹⁶⁴ Cf. REALE Miguel, *Filosofia do Direito*, 172.

respecto del sentido, puesto que todo lo que vale, es algo valioso para alguien, tiene un sentido, determina una conducta humana.

En cuarto lugar, pertenece a la naturaleza de los valores el ser resultado de una preferencia respecto de otros. Todo valor es reconocido como lo que es elegido como motivo o fin de los actos humanos, por eso, la axiología influye en una teoría de los fines y las sociedades se hallan determinadas por una escala de valores de la cual dependen su imagen del mundo y de la vida.

En quinto lugar, los valores se caracterizan por su objetividad, es decir, por el hecho de realizarse en la medida en que se refieren a un ser concreto, objetivo, en el cual se apoyan. Los valores se realizan en el mundo de la cultura y tienen una dimensión histórica determinada, por lo tanto, no pueden entenderse como realidad absoluta, ideal, independiente del acontecer histórico.¹⁶⁵ La axiología de Reale es historicista.

Finalmente, los valores se distinguen también por el hecho de que no se agotan enteramente en la realidad. El valor no se limita a lo real, no se agota en ello. Esta característica es esencial porque manifiesta que el valor se presenta como un ideal y que permanece siempre como tal. Es el reflejo de las aspiraciones de perfección que tiene el hombre, aunque no pueda plasmarlas como desearía.

La teoría de los valores de Reale es el fundamento de su filosofía del Derecho, pues son los valores los que determinan las acciones del hombre de las cuales se ocupa la teoría jurídica. Esta axiología realeana está fundamentada en la ontognoseología que intenta una nueva forma de abordar la relación entre el sujeto y el objeto dejando de lado las posturas antagónicas del idealismo y del realismo, aunque asumiendo algunos de los logros de ambas. Para nuestro pensador, en efecto, la consideración del objeto tiene que tener en cuenta las categorías *a priori* de la conciencia y debe reconocer que no puede llegar al ser mismo de la cosa, tal como sostenía Kant; sin embargo, tampoco se puede menospreciar la condición material e histórica de los objetos, por eso, es preciso un método fenomenológico (Husserl) que permita llegar al *a priori* material, si se quiere tener una visión completa. Además, habría que hacer un análisis fenomenológico del ser, siguiendo a Heidegger, para llegar a la esencia misma de los entes; todo esto en cuanto se analiza la realidad desde la

¹⁶⁵ Cf. REALE Miguel, *idem*, 174.

perspectiva del *Dasein*. Ahora bien, la filosofía de Reale, como hemos demostrado antes, no se queda en los límites del ser finito, pues reconociendo el límite de la metafísica, se propone ir más allá del ser temporal en la búsqueda de un Fundamento último de los seres en un Ser Absoluto. Este Ser no puede ser explicado por la razón humana, sostiene, y por eso, propone un conocimiento diferente: la Conjetura. Por medio del conocimiento conjetural, se puede llegar, enseña, al origen del ser y al Fundamento de los Valores que explican la conducta del hombre y la naturaleza del Derecho.

4.2. La dimensión histórica de los valores

La axiología de Reale reconoce la necesidad de un Fundamento de los valores que vaya más allá del hombre mismo, sin embargo, es también esencialmente historicista, puesto que reafirma la dimensión histórica que tienen los valores, siendo éstos manifestados por un ser naturalmente temporal.

Este historicismo axiológico, como el mismo Reale lo denomina, se fundamenta obviamente en su ontognoseología. Esta valorización de la dimensión histórica de los valores se explica a partir de la afirmación metafísica y gnoseológica de la existencia de un *a priori* material, tal como hemos visto en sus análisis de los aportes de Kant y de Husserl. En efecto, la filosofía de Reale se propone completar la visión de los objetos y de la realidad del mundo con la consideración de este aspecto olvidado por el idealismo.

Este historicismo, además, está estrechamente vinculado con la cultura, aspecto insoslayable para Reale. La historia tiene una relación esencial con la cultura, ya que como producto de la obra del hombre, se materializa en diferentes momentos históricos y modelos culturales. Sin embargo, también los valores que proyecta el hombre se desarrollan en este proceso evolutivo temporal.

Los valores, en efecto, no son seres existentes en sí, como realidades ideales que están fuera del hombre, sino que están en relación necesaria con el hombre que descubre las cosas que son valiosas en su existencia. Ahora bien, esta necesaria referencia al ser humano no es una reducción subjetivista al individuo, sino en relación con la subjetividad universal, esto es, con las preferencias, criterios e interpretaciones de la realidad que

dominan un momento determinado de la historia y que corresponden más bien a un grupo determinado de personas:

El valor, por lo tanto, no es proyección de la conciencia individual, empírica y aislada, sino del espíritu mismo, en su universalidad, en cuanto se realiza y se proyecta hacia fuera, como conciencia histórica, en la cual se traduce la interacción de conciencias individuales, en un todo de superaciones sucesivas.¹⁶⁶

La selección de los valores que conforman una época se realiza en función de la relevancia de significación, esto es, por la importancia que adquieren en un momento de la historia:

El elemento de fuerza, de dominio o de preponderancia de los elementos axiológicos o de los valores resultaría, por lo tanto, de esa toma de conciencia del espíritu delante de sí mismo, a través de sus obras: los valores, en último análisis obligan porque representan al hombre mismo como autoconciencia espiritual; y se constituye en la Historia y por la Historia porque esta es, en el fondo, el reencuentro del espíritu consigo mismo, del espíritu que se realiza en la experiencia de las generaciones, en las vicisitudes de lo que llamamos ciclos culturales, o civilizaciones....No basta, por lo tanto, dar una explicación genética del mundo estimativo, puesto que es necesario procurar la razón de ser de aquellos que se establece como valor y el valor no se comprende sin referencia a la historia.¹⁶⁷

El proceso de selección axiológico no es arbitrario; sin embargo, no es sencillo determinar con precisión cómo se produce esta selección histórica. Para poder determinar la naturaleza de este proceso, hace falta recordar que el valor tiene una función gnoseológica, ontológica y deontológica. Tiene una función gnoseológica porque supone un acto de conocimiento de las cosas; otra función ontológica, porque los valores son objetivos, reales, o más bien, realidades del ámbito de la cultura; y una función deontológica, en cuanto un valor es reconocido por su capacidad para mover la voluntad humana como un fin.

Los valores no son, por consiguiente, objetos ideales, modelos estáticos según los cuales se irían desarrollando, de manera refleja, como nuestras valoraciones, sino que se insertan antes en nuestras experiencias

¹⁶⁶ REALE Miguel, *Filosofía do Direito*, 187.

¹⁶⁷ Idem, 188.

históricas, hermanándose con ella. Entre el valor y la realidad no hay por consiguiente, un abismo; y esto porque entre ambos existe un nexo de polaridad y de implicación, de tal modo que la historia no tendría sentido sin el valor: un dato al cual no fuese atribuido algún valor, sería como inexistente; un valor que jamás que convirtiese en momento de realidad, sería algo abstracto y quimérico. Por las mismas razones el valor no se reduce a lo real, ni puede coincidir enteramente, definitivamente, con el: un valor que se realiza integralmente, se convierte en un dato, perdería su esencia que es la de superar siempre una realidad gracias a la cual se revela y en la cual jamás se agota.¹⁶⁸

Este rechazo por la idealización de los valores no significa que no haya en Reale una referencia a un fundamento trascendente de dichos valores. En efecto, lo que no admite es que se consideren como seres creados por la mente humana; de allí su insistencia en considerar la dimensión objetiva y real de ellos. Sin embargo, señala también la necesidad de tener un fundamento que explique la existencia de estos bienes que influyen en la existencia del hombre.

En la escala de valores, hay que reconocer, sostiene, valores subordinantes (fundantes) y valores subordinados (secundarios); los primeros se presentan como un fin, mientras que los otros son medios.

De esta manera, Reale sitúa en el primer lugar el valor de lo verdadero, que tiene una doble dimensión: la lógica y la ontológica. El segundo valor es el de lo bello, que funda la Estética. En tercer lugar, se halla el valor de lo útil, que se realiza particularmente en el ámbito de la economía política. El peligro con este valor es cuando se convierte en el valor dominante sin referencia a otros como el ético o el religioso, reduciendo la realización humana a la producción y consumo de bienes. En cuarto lugar, se halla el valor de lo santo o religioso, que es el fundamento de las religiones y de la relación que en ellas se expresa con el sentido trascendente de la existencia humana. En quinto lugar, está el valor de la vida, entendido éste como la realización existencial de la vida humana, que comprende la concreción de los demás valores. Finalmente, se halla el valor del bien, al cual se refiere la filosofía del derecho y la ética.¹⁶⁹

Estos valores fundamentales expresan los deseos y objetivos más importantes de la vida de los hombres, plasmados en las diferentes culturas

¹⁶⁸ REALE Miguel, *Filosofía do Direito*, 188.

¹⁶⁹ Cf. REALE Miguel, *Filosofía do Direito*, 215-217.

y civilizaciones a lo largo de la historia, aunque no siempre se haya entendido lo mismo por verdadero, bello y bueno en las diversas culturas.

No obstante esto, enseña nuestro autor, los valores fundamentales son considerados por los individuos como entidades de carácter permanente y definitivo, a las que él denomina “invariantes axiológicas”. Estos valores son reconocidos como valores universales y válidos para todos los hombres. Son los valores de la persona humana, el derecho a la vida, la intangibilidad de la subjetividad, la igualdad ante la ley, la libertad individual, etc. No dependen de las circunstancias particulares de una cultura determinada, sino que son independientes del contexto histórico-cultural. De todas maneras, es cierto también que en la historia surgen nuevos valores fundantes, como sucede con la ecología en la actualidad. Estos, en definitiva, se distinguen por su perdurabilidad en el tiempo, lo que impide caer en el relativismo axiológico.¹⁷⁰

Así, consciente del peligro del relativismo, Reale establece un fundamento sólido para los valores al señalar a la persona humana como valor fuente de todos los valores:

Ahora, a lo largo de mi meditación sobre la problemática axiológica, que es central a mi pensamiento, no me convencí de la necesidad de la conversión de los valores en idealidades, en arquetipos platónicos, para asegurar a los hombres libertad de opciones y de caminos, abriendo nuevos horizontes. Meditando sobre la naturaleza del hombre, cuya problemática veo en pocos dando colorido antropológico a la Filosofía de nuestro tiempo, llegué a algunas conclusiones que se relacionan con la simulación de sus enunciados a partir de la consideración del hombre mismo como “valor fuente” de todos los valores. En esta línea de pensamiento, que abrevia en las más puras fuentes de la tradición cristiana, creo que “el ser del hombre es su deber ser”, y que por esto es esencial al valor su realizabilidad. Si así es, se debe reconocer también que el campo de realización de los valores – los cuales serían siempre quimeras si no se pudiesen convertir en momentos de la experiencia humana- está representado por la Historia. Más allá de que el ser del hombre sea su deber ser, el ser del hombre es esencialmente histórico.¹⁷¹

La referencia ineludible a la condición histórica del hombre, y por ende de los valores, es la forma que tiene Reale de darle a su filosofía

¹⁷⁰ Cf. REALE Miguel, *Introducao a Filosofia*, Saraiva, Sao Paolo, 2007, 175.

¹⁷¹ REALE Miguel, *Paradigmas da cultura contemporânea*, Saraiva, Sao Paolo, 2005, 103.

jurídica un fundamento en la realidad y en el contexto de la existencia concreta del hombre y de evitar la visión reduccionista del idealismo. Como lo hemos dicho ya, su ontognoseología, con la propuesta de la consideración de un *a priori* material, es el fundamento gnoseológico y metafísico de una teoría que intenta retomar el contacto con lo real y concreto.

Sin embargo, el interés de Reale por lograr este objetivo no se limita a la propuesta de una axiología historicista. La teoría jurídica de nuestro pensador se distingue también por la consideración de la cultura como elemento determinante de los valores que influyen en la existencia de los hombres. De allí que él haya dedicado un espacio importante a la cuestión de la cultura en sus escritos, de manera tal que su pensamiento filosófico también puede ser llamado “culturalista”, si se entiende por tal una búsqueda de la realidad histórica y no un relativismo subjetivista. A este culturalismo nos vamos a referir ahora para completar la visión realeana del hombre y la sociedad.

Para ello, es necesario preguntarse en primer término qué es lo que se entiende por “cultura”. Respecto de esto, Reale reconoce la existencia de diversas acepciones de la palabra, siempre vinculadas a la formación de las personas:

Pero, sintéticamente se podría afirmar que, en el primer caso, la cultura señala un proceso de enriquecimiento subjetivo y personal de valores; y, en el segundo, un proceso objetivo y transpersonal de valores consubstanciados en formas de vida, donde se puede decir que la cultura es el *sistema de intencionalidades humanas* históricamente convertidas en objetivas a través de la historia, o en otras palabras, una objetivación y una objetivación histórica de las intencionalidades en el proceso existencial.¹⁷²

La concepción de la cultura depende, por lo tanto, de la relación que se establece entre el espíritu humano, que es el creador de la cultura, y la naturaleza, o conjunto de bienes naturales con los cuales intercambia acciones y fines. La cultura, en efecto, implica el conjunto de bienes que realiza el hombre y en los cuales se hallan implicados los valores como factores determinantes no sólo del presente, sino también de las sucesivas generaciones. En este proceso cultural, que es por naturaleza cambiante, intervienen también las invariantes axiológicas como factores decisivos, los datos de la naturaleza. El culturalismo, sostiene nuestro pensador, no puede

¹⁷² REALE Miguel, *Paradigmas da cultura contemporanea*, 3.

dejar de lado estos datos de la naturaleza y pensar que se puede resolver todo sólo desde la perspectiva cultural. Para comprender mejor la forma en que actúan entrelazados estos factores como determinantes de la cultura, hay que tener presente que el valor actúa como categoría hermenéutica:

Si es cierto, por lo tanto, que toda explicación en el plan físico-natural, presupone cierta interpretación, no es menos cierto que la valoración en esa esfera de los objetos, opera solamente como elemento hermenéutico o eurístico, como exteriormente, sin convertirse en motivo integrado en aquello que se enuncia, ni mucho menos se pone como dictamen o sentido de conducta. Lo contrario se da en el cuadro de la cultura, donde el acto inicial valorativo es instrumento de comprensión y, concomitantemente, se inserta en el contenido de aquello que se interpreta. Se podría decir que, si, de manera general, el valor actúa como categoría hermenéutica, el sólo representa el ingrediente de realidad observada cuando esta es de carácter espiritual o cultural como tal.¹⁷³

El culturalismo de Reale, por lo tanto, reconoce la existencia de bienes culturales que tienen un fundamento ideal, más allá de esta relación que tienen con las cosas del orden físico o cuestiones de orden psíquico, puesto que se refieren a objetivos y fines que suponen la existencia de bienes ideales. Esto sucede, por ejemplo, en el ámbito de la ética o bien de las normas jurídicas. Las leyes son, en este último caso, un enlace lógico con respecto a esos bienes que son considerados buenos para el desarrollo de la vida en sociedad. Reale insiste en que la persona aparezca siempre como valor fuente de todos los valores en cuanto es la que origina los valores y éstos se dirigen a ella como fin.

Así, la referencia realeana a la cultura es mucho más que una apertura a la necesidad de tener en cuenta las características salientes de una época que influyen en las acciones humanas y deben ser tenidas en cuenta por la teoría política y jurídica, esa referencia tiene una connotación filosófica. Para Reale, el culturalismo es la consecuencia directa de su ontognoseología, de esa visión nueva y superadora del antagonismo entre idealismo y realismo, mediante la cual se propone recuperar la dimensión histórica y material concreta de las cosas.

El punto de partida es “una teoría del conocimiento en un contexto histórico”. Esto significa que el culturalismo asume como fundamento una visión del pensamiento que incluye la dimensión histórica como algo

¹⁷³ Idem, 10.

esencial y, por ende, a todas las determinaciones culturales. Pensar es siempre pensar algo, y por eso, el pensamiento es ya el principio de objetivación en sí mismo, sostiene nuestro pensador.

A partir de esta gnoseología, la incorporación de la dimensión cultural en Reale significa la apertura a la perspectiva histórica de la realidad; de allí que esté presente en el concepto mismo de cultura:

Ahora, es desde la verificación de esta verdad que tenemos que partir para una comprensión ontológica de la cultura, la cual es inseparable del ego pensante y actuante, pero es también irreductible a él, en virtud de otro hecho que la virtud nos revela: es aquello que el hombre adquiere como saber, tanto en el nivel de la *doxa* como en el nivel de la *episteme*, no queda irremediamente vinculado a él, porque de él se diferencia y se objetiva, en el sentido de que adquiere una consistencia histórica objetiva que trasciende el originario acto del pensar instaurador de objetos.¹⁷⁴

El fenómeno cultural, por lo tanto, es una proyección inmediata del ser humano, de su capacidad innata de conocer; además, es en el ámbito de la cultura donde el individuo se da cuenta de su capacidad intelectual y de que por ella es capaz de modificar la naturaleza con la cual se encuentra. El ser humano es el único ser que tiene la posibilidad de trascenderse, en el sentido de ir más allá de sí mismo, enriqueciendo el mundo y enriqueciéndose con el producto de sus acciones, perfeccionando el mundo con la cultura. Esto no como un privilegio de algunos hombres vinculados directamente al mundo cultural, sino como una posibilidad de todos los hombres en vistas a su capacidad innata y a la posibilidad de interactuar conjuntamente en la historia.

Reale considera esta capacidad de interactuar entre los hombres como una de las características más salientes de la persona y como el fundamento de la cultura. La alteridad, sostiene, se halla en la esencia del pensamiento, por la necesidad que tiene el hombre de recibir y compartir con otros datos de la cultura. Esta intersubjetividad que frecuentemente se expresa en el lenguaje como vehículo de la comunicación entre los individuos está condicionada por cuatro factores: la conciencia intencional que atribuye sentido a las cosas; la naturaleza infinitamente determinable de una objetivación; la misma naturaleza en todos los hombres; y la historicidad originaria del hombre, siempre abierta a nuevas formas de obrar. Estos son los cuatro pilares del proceso de la cultura que es, al mismo tiempo,

¹⁷⁴ REALE Miguel, *Verdade e Conjetura*, 125.

subjetiva e intersubjetiva, determinada por su apertura a la imaginación creadora.

Estos pilares se constituyen en sostén de la cultura en virtud de la apertura del hombre al diálogo y de su capacidad de trabajo en común con los demás, es decir, al hecho de que se trata de una subjetividad abierta a los otros individuos y a los objetos, como distinta de ellos. Así surge lo que Reale denomina “dialéctica de la complementariedad”, es decir, la capacidad de co-implicación que existe entre unos y otros, entre sujetos y objetos. Esta dialéctica nada tiene que ver con la dialéctica del idealismo que reduce la cultura a un proceso de desarrollo evolutivo de la Idea, a un historicismo absoluto y a un relativismo absoluto. El culturalismo que propone este pensador brasileño busca un sustento más objetivo en la realidad, por eso, reconoce la necesidad de tener en cuenta el dato de la naturaleza: el hombre hace cultura a partir de la naturaleza, sino desemboca en el vacío de construcciones artificiales. Por eso, el culturalismo se presenta para él incluso como la forma de superar el antagonismo entre idealismo y realismo:

El culturalismo, como superación de la antítesis realismo-idealismo, sólo es válido cuando esta antítesis se convierte en una relación de complementariedad, desfasándose la contraposición entre naturaleza y espíritu. No es éste en cuanto espíritu subjetivo que se trasciende, integrándose en sí a una naturaleza y, como tal, se convierte en espíritu objetivo, por cuanto jamás el espíritu subjetivo, o pura y simplemente el espíritu, logra integrar en sí una naturaleza que siempre lo trasciende como objeto inagotable de conocimiento y de praxis. Además, el mundo de la cultura se realiza y se desenvuelve sobre la base inamovible de la naturaleza, de la cual el espíritu emerge como autoconciencia de sí y de la naturaleza misma, hecho asombroso que se pierde en la noche de la historia, y que ninguna teoría cultural es capaz de explicar o comprender según los nexos causales o funcionales.¹⁷⁵

Este texto nos sirve para tener una idea bien clara de la perspectiva filosófica que propone Reale con su ontognoseología, más aún si tenemos en cuenta que se trata de una de las últimas obras filosóficas y tal vez la más importante. La necesidad de superar el antagonismo entre idealismo y realismo aparece como la premisa de su ontognoseología; aunque asuma ideas de uno y otro, sus reflexiones quieren ir más allá. Ahora bien, también se trata de la superación de un realismo ingenuo si tenemos en cuenta su

¹⁷⁵ REALE Miguel, *Verdade e conjetura*, 134.

reconocimiento del aporte de la subjetividad individual; pero es también, a la vez, una superación del idealismo, si se tiene en cuenta que establece un fundamento para la cultura (o lo que el hombre crea), la naturaleza, con la cual nos encontramos y partir de la cual trabajamos: la naturaleza de las cosas y la naturaleza del hombre mismo, como parte de ella.

Capítulo 5 Persona y derecho

El personalismo es una de las características más salientes de la filosofía de Miguel Reale y está presente a lo largo de su obra desde los inicios. Esta reflexión filosófica sobre la naturaleza del ser humano no es un corolario en sus enseñanzas, sino el tema central, o más bien, fundamental, puesto que constituye el fundamento de todos los valores y el fin de los mismos; es el “valor fuente de todos los valores”. Por lo tanto, para comprender el obrar humano, es preciso recurrir a la naturaleza humana y descubrir el verdadero fundamento de su dignidad, qué es lo que la convierte en el ser más valioso y de qué manera el individuo mediante la libertad se realiza como tal.

Si la persona humana no fuera el centro y el fundamento de los valores, a éstos les faltaría un fundamento objetivo y estarían librados al relativismo de las apreciaciones subjetivas. Esta tesis de Reale es, a nuestro juicio, clave para comprender la perspectiva y el alcance de sus investigaciones filosóficas, puesto que a pesar de que manifiestamente quiera mantenerse al margen de la dicotomía entre idealismo y realismo, la decisión de poner en el centro de los valores a la persona es ya una explícita intención de superar los límites de la conciencia humana, no sólo mediante el salto gnoseológico de la ontognoseología, sino también por el reconocimiento de la existencia del hombre como dato filosófico primordial. En la línea de Heidegger, se podría hablar del *Dasein* como justificación de los seres; sin embargo, el *Dasein* en Heidegger termina finalmente encerrado en la conciencia, por eso, para tener una idea clara del alcance filosófico de esta tesis en Reale deberíamos saber qué entiende por persona y qué es lo esencial de su ser.

5.1. La persona como valor fuente

Reale incorpora el método fenomenológico de Husserl en la medida en que el análisis de la experiencia del fenómeno le permite llegar a la esencia de las cosas. Además, asume la fenomenología existencialista de Heidegger para el estudio del ser; sin embargo, cuando precisa encontrar un fundamento para los valores y por consiguiente, para su filosofía jurídica y política, decide poner a la persona como centro y fundamento. La persona no como conciencia, sino la persona en cuanto ser con una naturaleza

determinada. De esta manera, Reale evita el peligro del relativismo en el cual no quiere caer.

En primer lugar, Reale señala al individuo como fundamento de los valores:

A nuestro modo de ver, los valores no poseen una realidad en sí, ontológica, pero sí vinculada a los actos y cosas valiosas. Se trata de algo que se revela en la experiencia humana a través de la historia. Los valores no son una realidad ideal que el hombre contemple como si fuese un modelo definitivo, o que se pueda realizar de manera indirecta, como quien hace una copia. Los valores son, por el contrario, algo que el hombre realiza con su propia experiencia y que va asumiendo expresiones diversas y ejemplares, proyectándose a través del tiempo, en una incesante constitución de entes valiosos.¹⁷⁶

Los valores, entonces, son objetivos en relación a las personas, puesto que existen en relación a ellas. Se trata de una objetividad que se realiza en la historia mediante las acciones de los individuos:

Está claro que de la comprensión de los elementos axiológicos, en su compenetración total, se pasa necesariamente para la Metafísica, que como cosmovisión o conjetura inevitable sobre lo real en su integralidad, condiciona las experiencias valorativas particulares. La axiología como tal, no puede ir más allá de esa referencia al plano metafísico, donde no podría subsistir una distinción ontognoseológica entre el ser y el deber ser, para ponerse en toda su plenitud, el problema en cuanto ser. Por otro lado, el hombre como único ente, que sólo puede ser en cuanto realiza su deber ser, se revela como persona o unidad espiritual, siendo la fuente, la base de toda la axiología y de todo proceso cultural, pues la persona no es sino el espíritu en la autoconciencia de su ponerse constitutivamente como valor.¹⁷⁷

En efecto, cuando el hombre emite un juicio de valor sobre algo lo que está haciendo no es un juicio que explique su comportamiento o ser por las causas, como lo hacen las ciencias, sino tomando posición y afirmando qué significa para él mismo. No es una observación en abstracto, sino referida a la existencia del hombre. Y sólo el hombre tiene la posibilidad de comprender algo así y expresarlo en un juicio determinado, otorgando a las

¹⁷⁶ REALE Miguel, *Introducao a Filosofia*, 177.

¹⁷⁷ REALE Miguel, *Introducao a Filosofia*, 177.

cosas un significado que en sí mismas no poseen. Este mundo de los valores supone, entonces, una investigación que estima los objetos desde una perspectiva cultural.

Ahora bien, entre los objetos que el hombre conoce y valora, se halla él mismo en virtud de que la inteligencia tiene la propiedad de conocerse a sí misma. A partir de este conocimiento, el individuo puede descubrir que de todo cuanto conoce no hay nada que tenga la perfección y dignidad de su ser, puesto que existe en sí mismo y tiene la posibilidad de conocer y ser libre. No hay un ser que tenga una forma de vida superior:

En el centro de nuestra concepción axiológica se sitúa la idea del hombre como ente que es y debe ser, teniendo conciencia de su divinidad. Y de esa autoconciencia que nace de la idea de persona, según la cual no se es hombre por el mero hecho de existir, sino por el significado o sentido de la existencia. Cuando apreciamos el problema del hombre, toda Ontología se resuelve en Axiología, abriéndose a las perspectivas de la Metafísica. En verdad, es sólo del hombre que sabemos que es y, al mismo tiempo debe ser, pero es admisible que esta misma cuestión sea propuesta con relación a la totalidad de los seres, donde la especulación es inevitable sobre el sentido del ser en cuanto tal. Este orden de problema se desenvuelve por lo tanto en el plano metafísico, pudiendo ser apenas "presupuesto" en el momento de la investigación puramente ontogseológica.¹⁷⁸

La cuestión de los valores tiene en Reale una connotación directamente antropológica, pues sólo el hombre puede apreciar las cosas dándoles un sentido en su existencia. Y el hombre puede realizar esto en virtud de su libertad, por el hecho de no estar determinado a obrar de una forma preestablecida; a su vez, esto es factible dada su capacidad racional. En efecto, el hombre es el único ser que obra eligiendo el fin y siendo consciente de su elección. Esta elección que se realiza según los valores es una síntesis de libertad y autoconciencia y mediante estas elecciones, elige el modo de realizarse perfeccionando el mundo de la naturaleza ante el cual se encuentra. El hombre construye el mundo de la cultura a partir de estas elecciones y siguiendo una escala de valores, por esa razón, concluye nuestro pensador, la persona es el valor fuente de todos los valores. Así define su pensamiento como un personalismo axiológico.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Idem, 179.

¹⁷⁹ Cf. REALE Miguel, *Filosofía e teoria politica, ensaios*, Saraiva, Sao Paulo, 2003, 55.

La persona, además, tiene una correlación primordial con la sociedad, dado que el hombre es por naturaleza sociable, es decir, está abierto a la relación con los demás en virtud de su dimensión espiritual y se realiza en el intercambio con los demás.¹⁸⁰ Esta es una condición trascendental del ser persona, por lo tanto, insoslayable. No existe otra manera de realización y el hombre es consciente de ello. Esto se pone de manifiesto en las invariantes axiológicas entre las cuales aparecen el valor de la persona humana, el derecho a la vida, la intangibilidad de la subjetividad, la igualdad ante la ley, la libertad individual, etc.

La naturaleza humana ocupa un lugar clave en las reflexiones realanas sobre la filosofía del Derecho, aunque no haya dedicado una de sus obras en particular a este tema, en la mayoría de ellas se refiere a este fundamento de la dimensión ética y jurídica.

Su visión del hombre se inspira en pensadores, comenzando por Kant y su valoración de la dignidad humana como fin en sí mismo, aunque para Reale haya que completar la gnoseología kantiana con la consideración del *a priori* material. La fenomenología de Husserl es, indudablemente, una fuente de inspiración para él en lo que se refiere a la capacidad de la conciencia de poder investigar la esencia de las cosas con el estudio del fenómeno, aunque también en este caso se aparta del idealismo de la última etapa husserliana, revalidando la necesidad de tener en cuenta la dimensión histórica y cultural del hombre. También influyen en él la tesis de Ortega y Gasset de la necesidad de tener en cuenta al hombre concreto en su contexto para conocerlo. El existencialismo de Heidegger, como lo hemos demostrado antes, tiene una marcada presencia en su preocupación por el conocimiento del ser de las cosas y el ser del *Dasein* a partir del cual se revela el ser. La antropología realana, en efecto, resulta de la síntesis de estas corrientes tan diversas y en ella se destaca el papel fundamental que nuestro pensador concede a la racionalidad, la libertad y la historicidad como dimensiones que definen la esencia del hombre.

En primer lugar, Reale señala la racionalidad como lo que distingue al hombre del resto de los seres, puesto que el conocimiento del hombre en su integralidad debe reconocer que no se agota su ser en lo que la biología o la psicología puedan descubrir en él; la naturaleza espiritual de este ser singular requiere un análisis propio de las ciencias del espíritu y, en

¹⁸⁰ Cf. REALE Miguel, *Crise do capitalismo e crise do Estado*, Senac, Sao Paolo, 2000, 66.

particular, de la filosofía. El ser humano se distingue por su capacidad para elaborar una síntesis a partir del conocimiento sensible y racional de las cosas, por su posibilidad de otorgar sentido a los seres y fijar libremente un fin a sus actos. El hombre es así quien decide y se construye a sí mismo, en este sentido, de allí la importancia de los valores que elija para su vida sabiendo que la persona es siempre el valor fuente o valor fin en sí.¹⁸¹

En segundo lugar, la libertad es, para nuestro autor, lo que más propiamente diferencia al hombre del resto de los animales, junto con la racionalidad. El hombre puede elegir puesto que puede conocer y, por ello, tiene la facultad de ser protagonista y transformar la realidad creando, a partir de la naturaleza, el mundo de la cultura. La libertad es aquí entendida en un doble plano: primero, en relación con la ética en sus diversas realizaciones; segundo, como categoría gnoseológica, en cuanto por medio del conocimiento el hombre descubre la naturaleza de las cosas y puede crear nuevas y renovar el mundo.

Finalmente, la historicidad aparece como una de las dimensiones también esencial al hombre al que se refiere Reale. El hombre es un ser esencialmente histórico, no es posible comprender lo que el ser humano es en una visión estática, sin tener en cuenta que el tiempo significa sucesión y cambios en la existencia de los individuos.

La libertad le da al hombre la posibilidad de proyectarse fuera de sí, es decir, de salir al encuentro con los demás y con el mundo natural. En este sentido, Reale insiste con la frase: “El ser del hombre es su deber ser”, esto es, el individuo está abierto a su realización en el intercambio con los demás y con el mundo, en la elección de valores que determinan su existencia en sociedad. La historia es el ámbito natural en el cual se da esta actualización y, por ello, el hombre es un ser esencialmente histórico y artífice de su propio destino temporal. La historia no tiene un sentido determinista, el hombre puede ponerse por encima de las determinaciones de la naturaleza y ser protagonista de su propia realización y de la realización de una sociedad. En esto consiste su dignidad, de la cual es preciso que el hombre tenga consciencia para obrar en consecuencia. El hombre tiene la posibilidad de elegir valores por su libertad espiritual y por su capacidad de conocer.¹⁸²

¹⁸¹ Cf. REALE Miguel, *Filosofía e teoria política*, 56.

¹⁸² Cf. REALE Miguel, *Filosofía do Direito*, 193.

Así, el concepto de persona en Reale resulta, como dijimos, de una síntesis del aporte de varias concepciones filosóficas. En efecto, reconoce que el interés por el tema es fruto de la filosofía cristiana antigua y medieval que le ha concedido un lugar central en la antropología, aunque considera que la definición de Boecio (“sustancia individual de naturaleza racional”) se trata más bien de una visión demasiado estática y racional.

Reconoce, además, el aporte del humanismo y del renacimiento a la valorización de la persona humana, pero sostiene que es insuficiente la vinculación de la dignidad humana exclusivamente a su capacidad racional.

Afirma, por otra parte, que se debe a Kant el reconocimiento de que el hombre en cuanto hombre, incluso tomado como simple posibilidad de realizarse en la sociedad, ya tiene un valor infinito y que esto es condición esencial para toda ética. La persona vale por su capacidad gnoseológica de síntesis y la posibilidad de ordenar y otorgar sentido a las cosas. El valor que tiene la persona se debe a sí misma, por lo que es, es incondicionado, no depende del reconocimiento de los demás y hace que el individuo jamás puede ser utilizado como un medio en orden a otro fin. Por esta razón, el ser humano es el ser que mayor dignidad tiene entre los seres del universo y se distingue en esto de los demás.

El personalismo axiológico de Reale no acepta el formalismo del idealismo kantiano y la falta de la incorporación de la dimensión histórica. El hombre no puede comprenderse fuera de la relación que tiene con los demás hombres y, en particular, con su cultura. El idealismo absoluto de Hegel resulta aún más incompleto para comprender al hombre, puesto que la persona no es sino una de las manifestaciones del Espíritu Absoluto en la historia; y si bien se rescata la dimensión temporal, se pierde la persona como un ser que existe en sí, como un individuo, en una conciencia colectiva. La comprensión del modo de ser diferente del hombre respecto de los otros seres requiere un fundamento más sólido sin descuidar la dimensión histórica. Por eso, si bien asume algunas tesis kantianas, en este caso, Reale busca una explicación ontológica. En efecto, ni la libertad, ni los valores, se explican en sí mismos sino en relación a la persona y a las decisiones con las cuales ésta se realiza.

En este sentido, Reale establece a la naturaleza humana como el referente esencial para determinar qué es bueno y qué no lo es para el hombre. Quiere que la moral tenga un fundamento ontológico, por eso, insiste con la frase: “El ser del hombre es su deber ser”. De esta manera,

quiere afirmar que el hombre es la fuente de todos los valores porque le es propio valorar y juzgar. Además, es el hombre el que puede ser consciente de la actividad que está realizando; y también es consciente de su finitud y de la realización a la que aspira, así como de la consiguiente tensión existencial que conlleva el deseo de trascenderse. De allí que ser y deber ser estén implicados como polos de una misma realidad.¹⁸³

Esto explica por qué en la visión realeana del hombre la ética está vinculada a la metafísica y la cultura, a la ética. Lo que el hombre construye en el ámbito de la cultura lo hace con el fin de alcanzar un valor que le permita realizarse. Esta actividad, por otra parte, no resulta una acción aislada en el hombre, sino que en virtud de la apertura espiritual, el individuo interactúa con los demás, de manera tal que los valores suponen la intersubjetividad y las acciones interpersonales.

En la naturaleza humana, hay un aspecto que no resulta de la construcción social, sino de la forma propia de la persona: el hombre es sociable por naturaleza. Reale insiste en esta condición esencial de la persona humana, aunque reconozca que la conciencia que el hombre tiene de este aspecto de su ser se da en el tiempo y en el ámbito de la sociedad, en la relación con los demás. Hay, en consecuencia, una relación de mutua implicación entre individuo y sociedad, por eso, Reale está lejos de toda visión individualista que no tenga en cuenta lo que aporta la sociedad en el individuo, pero también se halla distante de toda teoría que no reconozca que el hombre es por sí mismo y vale por sí mismo y no por lo que los demás digan de él:

La idea de sociedad, lejos de constituir un valor originario y supremo, se halla condicionada por la sociabilidad del hombre, esto es, por algo que es inherente a todo ser humano y que es "condición de posibilidad" de la vida de relación. El hecho de que el hombre solo adquiera conciencia de su personalidad en un momento determinado de la vida social lo elude la verdad de que "lo social" ya estaba originariamente en el ser mismo del hombre, en el carácter bilateral de toda actividad espiritual: la toma de conciencia del valor de personalidad es una expresión histórica de la actualización del ser del hombre como ser social, un proyección temporal

¹⁸³ Cf. MATEOS GARCÍA Angeles, *La teoría sobre el valor en Miguel Reale*, 470-473.

en suma, de algo que no se habría convertido en experiencia social si no fuese intrínseco al hombre a la “condición trascendental de ser persona”.¹⁸⁴

Esta tesis de Reale sobre la persona y el lugar que ésta ocupe en una teoría de los valores como valor fuente nos permite llegar a una síntesis de su antropología y a comprender el alcance de los principios gnoseológicos y ontológicos que presenta en su ontognoseología.

En primer lugar, hay que decir que el sujeto es la fuente de los valores en cuanto la persona, dotada de capacidad racional y de libertad, puede conocer los bienes, establecer una jerarquía y decidirse por los verdaderos valores que van a determinar su existencia. En este sentido, Reale reafirma el rol decisivo del sujeto en la construcción de la cultura y de la sociedad, como dato esencial de la filosofía y fundamento del Derecho.

En segundo lugar, Reale sostiene que si bien el sujeto se distingue por su capacidad intelectual, no es sólo razón. El sujeto es una persona, es decir, un ser, el ser más valioso y el que determina el resto de los valores. Un ser que, además, tiene una naturaleza que determina su modo de realización. El sujeto, como hemos visto, no es construcción de la sociedad, aunque insista en la importancia de la cultura para comprender al hombre, deja en claro, también, que no se trata de un relativismo histórico. El sujeto tampoco es construcción de la conciencia, pues si bien ésta es una capacidad que distingue al hombre, también rechaza manifiestamente la visión relativista del idealismo.

En tercer lugar, la persona es un ser con una esencia. Ahora bien, ¿en qué sentido el ser del hombre es un ente? Ante todo, hay que recordar una las conclusiones más importantes del capítulo primero de este ensayo: Reale asume de Kant la tesis de que el ser en sí de las cosas no se puede conocer, sólo se puede conocer el fenómeno, su forma de presentarse a la conciencia; en este caso concreto, la persona, enseña, es un ser aunque no se pueda explicar totalmente qué sea esto en el sentido de tener una metafísica de la persona. No obstante ello, Reale afirma lo más importante de este ser, es decir, que es y que lo que es lo es por sí. Para avanzar algo más, tenemos que decir que lo que el autor hace es proponer una fenomenología del ser, tal como la presenta en estos textos en los que

¹⁸⁴ REALE Miguel, *Introducao a Filosofia*, 181.

explica lo que el hombre es y en los cuales sostiene que hay una naturaleza del hombre que se puede conocer por medio de lo que el hombre construye en la cultura.

El *a priori* material con el cual Reale quiere completar la teoría del conocimiento se puede aplicar, entonces, al mismo individuo, pues tiene un ser objetivo y real existente en la historia.

Este ser de la persona podría ser comprendido también en la perspectiva de la fenomenología existencial de Heidegger. El *Dasein*, la persona, es el lugar donde se revela el ser como evento. Este *Dasein* forma parte de la realidad del mundo ante los ojos. Ahora bien, el ser personal no es, como sostiene Heidegger, un ser sin esencia, o mejor dicho, un ser cuya esencia es su existencia. La persona humana aparece en Reale claramente orientada a un ser trascendente. Este ser Absoluto no puede ser explicado por la razón, la supera; sólo mediante la Conjetura es posible llegar al ser del ente finito que es el hombre y al ser del Ser Absoluto. El conocimiento conjetural le permite a Reale ir más allá y afirmar dos grandes tesis sobre la persona: primero, que existe en la realidad; segundo, que no es el Fundamento último del ser y de los valores porque no es el Ser Absoluto.

5.2. El Derecho en perspectiva tridimensional

La concepción del Derecho en Miguel Reale es, a nuestro juicio, una expresión clara de su ontognoseología, puesto que con esta nueva perspectiva filosófica, nuestro pensador se propone una nueva visión de la relación entre sujeto y objeto a partir de la cual se fundamenta una visión integral del Derecho. En efecto, así como la ontognoseología asume algunas de las tesis de Kant, Husserl y Heidegger y las reinterpreta para evitar caer en el idealismo, de la misma manera con su visión de la teoría jurídica, se propone completar la perspectiva parcial del formalismo jurídico que reduce el Derecho a la norma con la incorporación de la consideración del hecho jurídico y de los valores.

En efecto, el tridimensionalismo jurídico integra tres aspectos en la determinación del Derecho: el hecho, el valor y la norma.¹⁸⁵ Esta perspectiva es consecuencia de la incorporación del método fenomenológico al estudio de la realidad jurídica. La comprensión integral del Derecho exige, para él, estos aspectos que componen su naturaleza

¹⁸⁵ Cf. REALE Miguel, *Teoria tridimensional do Direito*, 119-121.

tridimensional. El propone, de esta manera, tener en cuenta dos aspectos que destaca con su ontogneología: la dimensión histórica, concreta, el *a priori* material con el cual completa la perspectiva kantiana; y el reconocimiento de la existencia de un ideal de realización última del hombre, que si bien no puede ser explicado por la filosofía, puede ser captado desde la conjetura.

La teoría tridimensional del Derecho es una perspectiva jurídica que está presente a lo largo de toda la obra de Reale desde sus primeros escritos, aunque con matices diferentes a lo largo del tiempo. El tridimensionalismo está dentro de las teorías intrajurídicas, es decir, que se trata de una teoría con fundamento en filosofías generales, pero que han surgido en el ámbito del Derecho. Esta visión filosófica del Derecho es una creación de los iusfilósofos que han contado con el influjo de la fenomenología, la ética y la sociología y tienen a nuestro pensador entre sus principales representantes. En realidad, el origen de sus reflexiones filosóficas se halla en la necesidad de responder a cuestiones de orden jurídico.¹⁸⁶

La visión trialista del Derecho aparece en una de sus primeras obras, su tesis doctoral, *Fundamentos do Direito* (1940), aunque no aparezca el término tridimensionalismo como tal sino recién en *Teoria do Direito e do Estado*. Esta teoría es el resultado de su insatisfacción con la teoría de Kelsen por ser insuficiente, en su opinión, la explicación del Derecho por la sola referencia a la norma. De las limitaciones del normativismo jurídico, surgen sus investigaciones en el culturalismo, la fenomenología, la teoría de los valores, las explicaciones hermenéuticas, el existencialismo, etc. En el año 1953, publica *Filosofia do Direito*, obra en la cual analiza el fenómeno jurídico compuesto de estos tres elementos que él considera ya indiscutibles. Allí sostiene que estos elementos no sólo se correlacionan, sino que se dialectizan, porque hay entre ellos un dinamismo integrante y convergente, de manera tal que se puede analizar el derecho en tres órdenes diferentes. Así, si la perspectiva de análisis es el Derecho Positivo de la Jurisprudencia, la norma resulta de la tensión dialéctica entre hechos y valores. Si el enfoque se realiza, en cambio, desde la Sociología Jurídica, el Derecho aparece como el hecho entendido como la norma valorada. Y si se analiza lo mismo pero desde la perspectiva de la Filosofía jurídica, lo que se busca es el valor que explica el hecho que ha sido regulado por una norma.

¹⁸⁶ Cf. MATEOS GARCÍA Ángeles, o.c., 351.

Son diferentes niveles de análisis de la cuestión jurídica, pero que se implican mutuamente, por lo tanto, es imposible comprender todo el fenómeno si falta alguno de ellos:

La palabra Derecho puede ser apreciada por abstracción en un triple sentido, según tres perspectivas dominantes: 1- el Derecho como el valor de lo justo, estudiado por la Filosofía del Derecho en la parte denominada Deontología Jurídica, o en el plano empírico y pragmático, por la Política del Derecho; 2- el Derecho como norma ordenadora de la conducta, objeto de la ciencia del Derecho o Jurisprudencia, y de la Filosofía del Derecho en el plano epistemológico; 3- el Derecho como hecho social e histórico, objeto de la historia de la Sociología y de la Etnología del Derecho, y de la Filosofía del Derecho en la parte de la Culturología Jurídica.¹⁸⁷

Con la intención de abordar el estudio fenomenológico del Derecho, Reale incorpora elementos de la filosofía, especialmente de la fenomenología de Husserl. Siguiendo a este pensador, Reale propone la investigación de los fenómenos como camino para llegar a la esencia de la cosa. Sin embargo, también considerará importante completar el análisis con la incorporación de la dimensión histórica y de la teoría de los valores de Scheler y Hartmann.

Testimonio de esa búsqueda realeana de un fundamento filosófico para su Filosofía del Derecho es su obra *Experiencia e Cultura* (1977), donde se dedica especialmente al tema de la cultura y de los valores. El punto de partida para estas investigaciones filosóficas es la aceptación del “mundo de la vida”, es decir, de la existencia real del mundo circundante, tal como vimos que lo asume de Husserl, y reconociendo que se trata del ámbito en el cual el hombre se encuentra y que no puede ser negado, como sucede con el idealismo absoluto, si se desea entender el hecho jurídico y social. Reale, además, agrega una nueva afirmación de la realidad cuando sostiene la tesis de la existencia objetiva de los valores. No como cosas en sí, como hemos indicado ya, sino como apreciaciones del hombre respecto de bienes y realizaciones que existen realmente y que considera imprescindibles para su realización personal. El derecho como obra del hombre con la cual pretende organizar el desarrollo de la vida en sociedad, no puede dejar de tener en cuenta estas “realidades” si es que quiere que la norma sea buena y no subjetiva:

¹⁸⁷ REALE Miguel, *Filosofía do Direito*, 448.

Hecho, valor y norma deben, en suma, estar siempre presentes en cualquier indagación sobre el Derecho, respectivamente como momentos de otros dos factores. De este modo, la Sociología jurídica que cuida de las condiciones empíricas de la eficacia del Derecho, no puede dejar de apreciar una actualización normativa de los valores en el medio social. Se podría decir que el sociólogo del Derecho, recibiendo los valores y las normas como experiencia social concreta, tiene como meta de su indagación en hecho de la efectividad de los valores consagrados en normas positivas, al paso que el jurista, en cuanto tal, considera al valor y el hecho en razón de la normatividad, la cual es su objetivo específico. El filósofo del Derecho, por otro lado, indaga sobre las condiciones trascendentales-axiológicas del proceso empírico de la vigencia y de la eficacia.¹⁸⁸

Naturalmente, a estos tres elementos, hay que agregarles la acción de la autoridad que es la que finalmente convierte a la conjunción de estos tres elementos en una norma, a la que atribuye capacidad para sancionar. Este poder legislativo no es de carácter absoluto, sino que también se halla sujeto, en cierta forma, al conjunto de valores y la cultura que rigen en la sociedad a la cual proveen de leyes. De allí la importancia, para Reale, del ámbito cultural en el Derecho. La consideración de este aspecto adquiere aún mayor relevancia si tenemos en cuenta las modificaciones que, de forma natural, debe asumir un cuerpo normativo con el paso del tiempo y la introducción de nuevos valores con los cambios culturales. El proceso de generación y cambio de las normas es una muestra también del dinamismo con el cual el tridimensionalismo concibe al Derecho.

La visión del Derecho en Reale comprende no sólo el nivel especulativo-teórico, sino también la dimensión práctica en la vida cotidiana; se trata de una perspectiva unitaria del fenómeno jurídico y no una reducción intelectualista.¹⁸⁹

El Derecho es, para Reale, ante todo, un fenómeno social, porque no existe sino en la sociedad fuera de la cual no se lo puede entender. En ella, el Derecho cumple la misión de regular la conducta de los hombres y ordenarla al bien común. Allí se manifiestan los tres aspectos básicos distintos pero interrelacionados: el aspecto normativo del Derecho como ordenamiento jurídico; el aspecto fáctico del Derecho como conjunto de

¹⁸⁸ REALE Miguel, *Filosofía do Direito*, 538.

¹⁸⁹ Cf. REALE Miguel, *Teoria tridimensional do Direito*, 147-153.

acciones realizadas en la vida social; y el aspecto axiológico, del Derecho como valor de realización de la justicia.

Sólo partiendo de éstos tres aspectos y de la consideración de la cultura donde se realizan es posible comprender el Derecho en su integralidad. Los valores que el Derecho debe custodiar no son los del individuo particular, sino los de la sociedad, los que hacen posible el bien común en una sociedad. Por esa razón, la justicia no puede ser considerada como una teoría abstracta sin referencia al contexto social. La justicia no es una idea universal ni un conjunto de leyes formales sin referencia a los hombres, a su cultura y a la experiencia. El Derecho precisa de esta relación, pues es lo que hace posible la subsistencia de una sociedad regulando la convivencia. De allí que también la ley requiera de una fuerza que haga posible la instauración de este orden social: la función coactiva del poder.

El Derecho, por último, no puede no tener una relación directa con la persona, puesto que lo que busca con el orden social es el bien de las personas, y más aún, los valores que las personas descubren como verdaderos bienes, y la persona misma como fuente de los valores. Esto nos permite llegar a la conclusión de que su pensamiento filosófico ha inspirado una visión realista del Derecho, entendiendo este realismo como búsqueda de fundamento en el hombre y en su contexto histórico y cultural.

Para tener una idea más clara de lo que significa este intento por recuperar la realidad integral del hombre en la consideración filosófica y jurídica, deberíamos recordar lo que hemos señalado más arriba. Este mundo de los valores que determinan el obrar del hombre no se funda en la conciencia del individuo, sino en la persona. Es la persona el valor fuente, insiste Reale en sus escritos. Y es la persona entendida como un ser con entidad propia, con una capacidad racional y la libertad de elegir valores por sí mismo. Es la persona que, además, no puede decidir cuáles son los verdaderos valores, sino teniendo en cuenta que tiene un modo de ser, una naturaleza que determina su modo de realización. Así, por ejemplo, la persona no puede decidir ser sociable o no, sino que lo es por naturaleza, y este hecho innegable en el ser del hombre se convierte en la razón que explica el Derecho.

Como lo hemos dicho más arriba, hay que decir que si bien Reale asume elementos de la filosofía kantiana en su teoría del Derecho, se diferencia claramente del formalismo kantiano de Kelsen.

Lo mismo sucede con la tesis que sostiene que la persona es el valor fuente; también en este caso se puede sostener que si bien Reale asume el interés de Heidegger por llegar al ser y algunas de las tesis de su fenomenología existencial, la noción de persona de Reale no coincide con la del filósofo alemán. Para Heidegger, en efecto, el *Dasein* es el lugar donde se revela el ser como evento y como su fundamento último. En Reale, por el contrario, hay un Ser Absoluto por encima de la persona que le da sentido al mundo de la vida y a la existencia del hombre en el tiempo.

La explicación del origen de la norma jurídica es una constatación de esta visión de la persona y del Derecho. Las normas jurídicas, en efecto, son una formulación racional de una preferencia, esto es, de un valor por el cual el hombre actúa. La norma traduce, en cierta forma, ese valor. Por eso, no se puede considerar a la ley como una mera proposición lógica sin referencia alguna a estos valores, al hombre y a la cultura en la cual vive. La norma es el producto final de la tensión dialéctica entre hechos y valores, aunque no todas las relaciones de tensión entre hechos y valores se conviertan en una norma jurídica, sino sólo aquellas que se consideran socialmente fundamentales.

En síntesis, en la conformación de la norma jurídica intervienen tres elementos: 1- un conjunto de valores y fines que se trata de preservar y establecer como guías de la conducta en la construcción de una sociedad en paz; 2- un conjunto de hechos vinculados entre sí que influyen en la acción de cada individuo; 3- un cuerpo de normas establecidas por el legislador para regir una sociedad determinada

Conclusiones

Miguel Reale es uno de los pensadores contemporáneos latinoamericanos más importantes en el ámbito del Derecho y la Teoría Política, de manera particular en Brasil, donde tiene una presencia relevante no sólo por su tarea docente, sino también por su participación en la renovación del Código Civil brasileiro.

Su teoría jurídica y política se distingue por ser una propuesta que reivindica la necesidad de establecer un fundamento sólido para ambas disciplinas. El Derecho y la Sociedad, enseña, no pueden pensarse sino en referencia a los valores, a los verdaderos valores, a partir de los cuales se puede explicar el sentido de las acciones humanas. Los valores, por lo tanto, se convierten en el primer fundamento. Sin embargo, los valores no son entidades que existan en sí mismas, sino que como apreciaciones del hombre sobre los bienes, se convierten en realidad en la medida en que el individuo y las sociedades enteras los reconocen y eligen como tales. Por eso, Reale insiste a lo largo de su obra, en que la persona es el valor fuente, no sólo porque sea el origen de la axiología, sino porque es, sin lugar a dudas, lo más valioso que se pueda encontrar entre los entes existentes en este mundo.

Así el reconocimiento de la dignidad y valor de la persona humana se convierte, a nuestro juicio, en la tesis más importante de este pensador brasileiro.

Ahora bien, qué se entiende por persona humana y qué significa que sea el valor fuente y el fin de la sociedad, es algo que requiere de una explicación filosófica y por eso, nuestro objetivo consistió en indagar los fundamentos metafísicos y gnoseológicos de esta teoría política.

Quisimos investigar los alcances de las tesis esenciales de la ontognoseología realeana, por eso recurrimos a sus fuentes. Su filosofía, en efecto, es un intento por superar los límites de la dicotomía entre el idealismo y el realismo y la mejor forma de comprender sus tesis es releendo la interpretación de estos autores sobre lo que él fundamenta su teoría.

De esta manera, revisamos, en primer lugar, la influencia de la filosofía kantiana en Reale, puesto que no se puede negar la presencia del pensador alemán, de manera particular en su primera etapa. Reale no

asume todas las tesis kantianas; más bien se distancia de algunas que considera insuficientes para explicar la relación sujeto-objeto en el acto de conocimiento y, sobre todo, el formalismo que reduce el Derecho a la ley.

Reale reconoce el esfuerzo de Kant por explicar la naturaleza del acto de conocimiento, su aporte a la gnoseología con el descubrimiento de las categorías *a priori* que todo acto intelectual supone. Sin embargo, critica la falta de consideración de los aspectos materiales del objeto, un dato de la realidad que no se puede soslayar. A partir de esta observación, toda la reflexión de Reale apunta a destacar los elementos de “realidad” de las cosas.

Sin embargo, hay una tesis que permanecerá presente hasta el final y que, a nuestro juicio, condiciona su gnoseología y principalmente su ontología: no se puede conocer el ser de una cosa, dice Kant y repite resignado nuestro pensador hasta el fin, poniendo un límite a su metafísica.

En segundo lugar, analizamos la relación de la fenomenología de Husserl con la filosofía de nuestro pensador. Reale asume el “mundo de la vida” como un reconocimiento de la realidad de ese *a priori* material con el cual intenta construir su gnoseología. Esta búsqueda del ser de las cosas no se detiene en el fenómeno material, sino que asume el método fenomenológico como un camino para llegar a donde Husserl y él mismo desean: a la esencia de las cosas. En efecto, las cosas tienen una esencia y es posible conocerla.

Finalmente, indagamos la presencia de Heidegger en el pensamiento realeano. Su interés por el ser de las cosas no se conforma, podemos decir, con el descubrimiento de los seres en general. De Heidegger, asume la tesis de que es el *Dasein* el lugar donde se revela el ente como evento, pues sólo el hombre puede expresar la conciencia de estar frente a los seres. Este descubrimiento le permite preguntarse, entonces, no sólo por los seres, sino por el ser mismo del sujeto que piensa. Entonces, Reale va más allá de Heidegger y admite la necesidad de la existencia de un Ser Absoluto que sea el origen y la razón de ser del hombre pero que, de ninguna manera, pueda ser la Causa o Fundamento último de todos los seres. En este caso, ya no es la metafísica la que manifestará la presencia y naturaleza de este Ser Absoluto, por aquel principio kantiano que negaba un conocimiento racional fuera de la experiencia, sino un conocimiento de otro orden, el conocimiento propio de la Conjetura.

De esta manera, la persona de la que habla Reale no es la razón que lo define como sujeto, sino el ser, que existe realmente, que no es causa de los seres, aunque el ser se revele sólo en él, y que no existe por sí mismo.

La persona, en este sentido, es para Reale el verdadero fundamento de ese mundo de valores que rige el Derecho y la Política. La persona es el valor fuente. La persona es el fin.

Bibliografía

Bibliografía del autor

- ✓ REALE Miguel. *Teoria tridimensional do Direito*. Saraiva, Sao Paolo, 1968.
- ✓ REALE Miguel. *Filosofia do Direito*. Saraiva, Sao Paolo, 1969.
- ✓ REALE Miguel. *Crise do capitalismo e crise do Estado*. Senac, Sao Paolo, 2000.
- ✓ REALE Miguel. *Cinco temas do culturalismo*. Sraiva, Sao Paolo, 2000.
- ✓ REALE Miguel. *Verdade e Conjetura*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.
- ✓ REALE Miguel. *Filosofía e teoria politica, ensayos*. Saraiva, Sao Paolo, 2003.
- ✓ REALE Miguel. *Politica e Direito, ensayos*. Saraiva, Sao Paolo, 2006.
- ✓ REALE Miguel. *Paradigmas da cultura contemporânea*. Saraiva, Sao Paolo, 2005.
- ✓ REALE Miguel. *Introdução a Filosofia*. Saraiva, Sao Paolo, 2007.

Bibliografía en general

- ✓ ASTRADA Carlos, Martín Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica, Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- ✓ CELMS Teodoro, El idealismo fenomenológico de Husserl, Revista de Occidente, Madrid, 1931.
- ✓ DE WAEHLENS Alfonso, Heidegger, Losange, Buenos Aires, 1955.
- ✓ FAZIO Mariano- GAMARRA Daniel, Historia de la Filosofía III, Navarra, Palabra, 2002
- ✓ FERRER SANTOS Urbano, La trayectoria fenomenológica de Husserl, Eunsa, Pamplona, 2008.
- ✓ GAOS José, Introducción a la fenomenología, Encuentro, Madrid, 2007.
- ✓ GARCÍA MORENTE Manuel, La filosofía de Kant, Madrid, Espasa Calpe, 1975.
- ✓ HEIDEGGER Martin, El Ser y el Tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- ✓ HEIDEGGER M., Kant y el problema de la metafísica, Ed. Nacional, Madrid, 2002.
- ✓ HEIDEGGER M., Identidad y Diferencia, ed. Nacional de Madrid, Madrid, 2002.
- ✓ HEIDEGGER M., Acerca del evento, ed. Biblos, Buenos Aires, 2006.
- ✓ HEIDEGGER M., De la esencia de la verdad, Herder, Barcelona, 2007.
- ✓ HEIDEGGER M., Carta sobre el humanismo, Taurus, Madrid, 1959.
- ✓ HUSSERL Edmund., Investigaciones Lógicas I, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- ✓ HUSSERL Edmund., Investigaciones Lógicas II, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

- ✓ HUSSERL Edmund., Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- ✓ HUSSERL Edmund, Meditaciones Cartesianas, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- ✓ KANT Inmanuel, Crítica de la Razón Pura, Buenos Aires, Losada, 2003.
- ✓ KOGAN Jacobo, Husserl, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992.
- ✓ LLANO CIFUENTES Alejandro, Fenómeno y trascendencia en Kant, Pamplona, ed. Univ. Navarra, 1973.
- ✓ LÖWITH Kart, Heidegger, pensador de un tiempo indigente, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- ✓ MATEOS GARCÍA Angeles, La teoría de los valores en Miguel Reale. Fundamento de su pensamiento jurídico, Univ Complutense de Madrid (edición digital on line).
- ✓ PICCOTI Dina, Heidegger, una introducción, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2010.
- ✓ SILAZI Whilhem, Introducción a la fenomenología de Husserl, Amorrortu, Buenos Aires- Madrid, 2003.
- ✓ STEIN Edith, La filosofía existencial de Martin Heidegger, Trotta, Madrid, 2010.
- ✓ STEINER George, Heidegger, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- ✓ URDANOZ Teófilo, "Historia de la filosofía", vol. IV, BAC, Madrid, 1991.
- ✓ VATTIMO Gianni, Introducción a Heidegger, Gedisa, Barcelona, 2009.

La filosofía de Reale surge como consecuencia de los problemas que se plantea en un principio en el ámbito de la teoría jurídica, por eso ella resulta ser la búsqueda de un fundamento para el Derecho y la Política.

Ahora bien, esta filosofía se propone completar la visión reduccionista del formalismo idealista de Kelsen. La norma emanada de la razón no puede ser en sí lo que sostenga el Derecho.

A partir de esta inquietud la investigación de Reale se dirige a la búsqueda de una nueva perspectiva que integre mejor los diferentes aspectos de la relación entre el sujeto y el objeto.

La ontognoseología que enseña nuestro pensador es el esfuerzo por superar los límites del idealismo y del realismo, asumiendo algunas de su tesis, pero con espíritu crítico reinterpretándolas y completándolas desde un nuevo enfoque.

Este trabajo intenta indagar en las fuentes del pensamiento de Reale, analizando las tesis filosóficas que él asume de Kant, de Husserl y de Heidegger. El objetivo es comprender el alcance ontológico y gnoseológico de sus afirmaciones y, finalmente, el verdadero fundamento sobre el que Reale propone haya que construir una teoría del Derecho y la Política.

