

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

José Echeverría. RÉFLEXIONS MÉTAPHYSIQUES SUR LA MORT ET LE PROBLÈME DU SUJET, 186 págs., J. Vrin. Paris, 1957.

Nos es muy grato dar cuenta a nuestros lectores de la reciente aparición del libro del profesor José R. Echeverría, *Réflexions Métaphysiques sur la Mort et le problème du Sujet*, incorporado a la colección "Problèmes et Controverses", que publica la Editorial Vrin de París. El profesor Echeverría, catedrático extraordinario de la Universidad de Chile y doctor ès lettres de la Universidad de París, reside actualmente en Puerto Rico, en cuya Universidad se desempeña como Profesor Visitante.

La publicación de este valioso libro de José R. Echeverría, amigo apreciado de quienes trabajan en esta Revista y colaborador de ella, ha dado lugar a un vivo intercambio de ideas, a las cuales nos proponemos dar la más amplia acogida. Desde luego, nos complacemos en ofrecer el comentario crítico que desde Nueva York nos ha hecho llegar la profesora Karla Cordua, y en números próximos iremos dando otras contribuciones que la publicación de la obra de José R. Echeverría ha motivado (N. de la R.).

El título de este libro podría hacer pensar que se trata de una monografía: el sujeto, la muerte; uno de los temas de la filosofía. Cuando al cabo de su lectura nos hemos convencido que su materia no tiene nada de especializada, volvemos sobre su título y nos encontramos con aquello de "reflexiones metafísicas". Echeverría logra mostrarnos, a través de su manera de tratar los problemas de que se ocupa y sin necesidad de mencionarlo especialmente que en el plano de la metafísica es arbitraria e inadmisibles toda separación, todo corte en el flujo de un pensamiento que se mueve impulsado interiormente por lo que quiere fundar y hacer transparente. Fieles a la

necesidad de la cosa, estas reflexiones metafísicas son una metafísica. En forma apretada y con más precisión de la que el tamaño del volumen nos permitiría esperar, se recorren los grandes temas de la filosofía tradicional. El orden de la exposición, los encadenamientos entre las diversas partes y las conexiones de problemas a problema tienen su fuente y su fundamento, no en algún esquema convencional como aquél que llamamos de las disciplinas filosóficas, sino en la dirección y contenido particulares del pensamiento del autor. En este sentido, y ello constituye uno de los méritos sobresalientes del libro, es éste un todo orgánico.

Establecida la conexión necesaria entre experiencia y conciencia para la cual esta experiencia y su contenido son, Echeverría parte de la evidencia primordial del *cogito* en su búsqueda de un fundamento inamovible para su doctrina acerca de la realidad última del sujeto y su destino. Este punto de apoyo ha demostrado ya antes ser paradójicamente amenazante por demasiado seguro. ¿Cómo salir del *cogito*? Conocemos los problemas de Descartes. Echeverría quiebra el cerco presentándonos a lo que llama el Otro, como una estructura constitutiva, una condición de posibilidad del yo que se nos revela en el *cogito*. En la proposición III, pág. 49 ss., que nos han impresionado como una de las partes más brillantes de la obra, se nos conduce primero a lo largo de una polémica con Bergson, Maine de Biran, Husserl y los representantes del "realismo volitivo", y luego, a través de análisis de experiencias y conexiones discursivas inexpugnables hasta la evidencia de la unidad íntimamente articulada yo-otro. Citamos: "El que haya siempre un algo ajeno frente al yo, el que delante del sujeto de la experiencia haya alguna cosa que no es él mismo y de la cual él tiene experiencia, es un dato de la conciencia. Dicho de otro

modo, en la conciencia que el yo tiene de sí propio, él se manifiesta como uno de los términos de una relación, esto es, en su oposición y contacto con un algo heterogéneo que lo define en tanto que lo limita. De manera que si podemos hablar de un yo es solamente porque hay un ser que no es ese yo" (pág. 62, prop. III).

Los problemas del tiempo y la libertad, de que se ocupan las proposiciones V y VI, ponen término a lo que llamaríamos la sección de fundamentación de la obra, en que se basa luego la segunda parte, que comienza con la proposición VII. Introducimos esta división de alcance puramente funcional para señalar a la atención del lector un cierto cambio de carácter en la exposición: las primeras seis proposiciones son casi exclusivamente analíticas y discursivas, las seis últimas, además de elaborar las conclusiones que se basarían sobre el conjunto de lo anterior, extraen lo que el autor llama las consecuencias éticas de las verdades antes descubiertas. Preguntémosnos qué significa esto de "deducir" imperativos morales de evidencias del pensamiento. El libro no nos dice nada acerca de cómo una verdad teórica puede convertirse en algo que me obliga a actuar de una determinada manera, nada acerca de lo que debe venir a transformar a una simple evidencia para que yo pueda hacer de ella el fundamento irrecusable y unívoco de mi inspiración moral. Sin pretender que exista algo como un dualismo de teoría y práctica, no creemos que la relación entre ambas sea tan evidente de suyo como para que el mero hilo lógico que pende del firmamento de la primera se convierta en ley en el ámbito de la segunda. El tratamiento de la cuestión de los valores que Echeverría hace en la duodécima proposición no resuelve nuestras dudas, ya que se refiere, sobre todo, al problema de si los valores son o no objetivos. Si a esto se responde, como

hace el autor, que lo son y que es por eso que me obligan, ¿qué necesidad hay de "deducir" obligaciones morales de verdades filosóficas? ¿No estarían ya esos valores objetivos valiéndome y conduciéndome antes de que yo sepa nada de los fundamentos del pensar especulativo? En verdad, para quien sostiene la objetividad de los valores, es el resultado del pensamiento, la verdad especulativa, la que necesita del espaldarazo de las valoraciones objetivas, y no al revés.

En la referida proposición VII, el autor se propone demostrar que, dado que mi propia existencia constituye para mí una certidumbre indubitable y que, por tanto, no puedo no ser para mí, jamás podrá sucederme que deje de existir y, en consecuencia, soy inmortal (para mí). Como existir para mí consiste en ser consciente, importa determinar las características que asumirá mi conciencia cuando la defunción del cuerpo haga imposible que conserve los rasgos que la distinguen mientras está actualmente vinculada a él. Las últimas proposiciones del libro se dedican principalmente a despejar esta incógnita.

Quien redacta estas líneas no piensa que un libro de filosofía deba contener sólo proposiciones que hayan sido deducidas con absoluto rigor de ciertos principios explícitamente considerados como evidentes por sí mismos, con exclusión de toda afirmación que se base sobre otras fuentes de evidencia y de convicción. El absurdo de tal demanda quedaría en claro con sólo señalar que para darle satisfacción habría que negar todo el pasado de la filosofía para concebirla como una posibilidad futura, cuyo nacimiento aún se espera. Pero, justamente, porque no se pide que el pensamiento que piensa la realidad cumpla con esta especie de exigencias fabulosas, es que hay que prestar especial atención a los casos en que ciertas conclusiones son presentadas por su autor como derivadas con necesidad de

un cuerpo de proposiciones iniciales. Que el *cogito* vaya a proporcionarme una prueba de mi inmortalidad, que un análisis del tiempo me conduzca a la certeza de que seré en una eternidad supratemporal, que la evidencia de que no estoy solo en el mundo pueda asegurarme algo acerca del ser de Dios, son posibilidades teóricas tan inexploradas que se justifica que nos detengamos a examinar por lo menos uno de estos promisorios itinerarios mentales.

Veamos el *cogito*. La segunda proposición, dice: «Yo existo», es nuestra certidumbre originaria; ninguna duda la debilita, ya que dudar confirma que existimos." La proposición VII, apoyándose estrechamente sobre la recién citada, afirma: "Puesto que mi propia existencia es una certidumbre necesaria para mí, es imposible que para mí ya no sea y, por consiguiente, para mí soy inmortal." En el comentario a la II proposición (pág. 30), se dice: "Pero ¿qué significa decir "yo" o, lo que es lo mismo, "yo existo"? Que tenemos conciencia de nosotros mismos como sujeto consciente..." Y en la página 40, refiriéndose a Descartes: "La interpretación correcta del *cogito* es pues: «pienso, luego soy como ser pensante»..." "...no hay de un momento del *cogito* a otro un pasaje de la evidencia de que pensamos a la de existir como cosa del mundo o como cosa que dura en un tiempo mundanal."

Si el *cogito* no habla de mí como de un ser que existe en el mundo, entre otros seres y sumergido en una situación concreta en relación con la cual recién se establecen los contenidos de mi identidad individual, si el yo a que se refiere, para conservarse puro y más allá de toda duda, ha de representar tan sólo al sujeto necesario del acto que me constituye como ser pensante, entonces no puede predicársele ningún atributo que no corresponda al puro acto en tanto que tal. En el "yo pienso" no hay nada que me

caracterice, que me individualice: "pienso" o "existo" es la condición trascendental del pensar en general. Sin embargo, cuando más adelante se va avanzando en el análisis de lo que supone este ser que soy para mi conciencia, a saber, el existir en una relación determinada con el Otro, el vivir una temporalidad, el encontrarme en situaciones que me ponen en evidencia como un ser libre, etc., se introduce una ampliación en el concepto de yo, se lo llena de contenidos que hacen de él algo bien distinto de aquél respecto de cuya existencia no puedo dudar. Cuando se ha llegado a la altura de sostener que: "Es evidente que yo soy mi cuerpo;..." (pág. 109) y que: "El yo no es algo vacío... Yo soy todo el tiempo aquel, cuya infancia ha sido feliz o triste, aquel que ha amado a tal persona, aquel que ha elegido esta profesión que ejerzo, etc." (pág. 90), nos parece claro que se ha abandonado el plano del "yo soy" obligatorio para alcanzar aquel en que el hombre es para sí la densidad plena de su existencia, con todas sus dudas, errores e inseguridad. Ahora bien, el hombre que espera la muerte y está cierto de su advenimiento es, sin duda, este último y no aquél, que dice yo en el *cogito*. No dudamos de que hay entre ambos una conexión necesaria, pero sí nos sorprendemos de que no se la dilucide a pesar de que se usan los mismos términos para referirse a los dos, y nos rebelamos contra el intento de poner a la muerte en conexión con el yo de la fórmula y no con el único para el cual la idea de muerte puede tener algún sentido. El yo de la fórmula es inmortal, justamente porque nunca vive y, por tanto, malamente puede morir. Pero como su ser consiste en pensar y el pensar supone un acceso a contenidos pensados que sólo puede aportar la vida, la cesación de ésta trae consigo la extinción de aquél, aunque no sea intrínsecamente percedero, simplemente porque el pen-

samiento no puede ejercerse en el vacío.*

No es éste el lugar para extenderse en las muchas consideraciones que nos sugiere la lectura de un libro tan complejo y multifacético como el de Echeverría. El lector establecerá con él una relación fecunda y estimulante, sin necesidad de ayuda de terceros.

KARLA CORDUA.

* Muy bien lo había comprendido Dante cuando escribió que:

"...tutta morta

fia nostra conoscenza da quel punto
che del futuro fia chiusa la porta".

(Inferno, C. X, vv.106-8; cf. toda la explicación de Farinata, a partir del verso 100).