

NUEVOS RUMBOS Y NUEVAS METAS EN LA FILOSOFÍA

por WALTER SCHULTZ

De la Universidad de Tübingen

I

Vivimos, en lo que a los fundamentos de nuestra vida espiritual se refiere, en trance crítico, conscientemente poseídos de la íntima convicción de que debemos soportar y superar una crisis. Ahora bien, por el título del presente trabajo podría creerse que la filosofía se encuentra en situación de superar esta crisis por sí misma y con sus solas fuerzas. Para salir al encuentro de semejante presunción, debo alegar que *la filosofía misma* está en crisis, tal como lo están el arte de nuestros días o la sociedad moderna. De donde que mi verdadero propósito sea el atisbo de la situación de crisis del presente desde el mirador de la filosofía, intentando puntualizar cómo se manifiesta en ella esta crisis y en qué forma se llegó a una crisis de la filosofía. Para elucidar adecuadamente estos nexos, debo retrotraerme a Hegel, pues en su pensamiento se produce la gran cesura en la filosofía occidental. El pensamiento hegeliano cierra la época de la metafísica clásica occidental justamente. Ahora bien, al cerrarse este final, y por él mismo, se plantean problemas que exigen nuevas orientaciones y aquí surge la seria cuestión de si la filosofía posthegeliana ha logrado realmente hollar los nuevos caminos que harán posible un más seguro tránsito rumbo al futuro.

A fin de caracterizar la filosofía hegeliana con la brevedad aquí obligada, elegiré como punto de partida la famosa máxima que estampó Hegel en el preámbulo a su *Filosofía del Derecho*:

"Lo que es racional, es real,
y lo que es real, es racional".

¿Qué quiere decirnos Hegel con esta máxima? No quiere decirnos, naturalmente, que todos los acontecimientos y hechos del acontecer del mundo, tal como a una visión de primer término se presentan, y den ya fe de un orden de sentido evidente, asequible y comprensible, sino que aquel que procura ahondar más con su atisbo descubre tras la apariencia, a menudo absurda, el imperio de las ideas que son lo en verdad determinante de toda realidad.

El filósofo, cuya misión es ver, intuir, lo verdaderamente real, reconoce que en todas las regiones de la vida espiritual, del arte y la religión y en todas las esferas de la convivencia humana, del estado y la sociedad, se evidencian determinadas estructuras y determinadas leyes: partiendo de una conciencia inmediata, cuya característica es la ingenuidad, la evolución espiritual avanza en su despliegue hasta concebir e intuir cómo lo racional, es decir, lo cargado de sentido, lo comprensible y ordenado, está en función, y por modo tal está en función que a esto racional le infunde cada vez mayor transparencia y claridad. Hegel mismo creía que en su propia época y especialmente en su filosofía, el hecho del ser y llegar a ser razonable se evidenciaría en forma totalmente inequívoca y sería llevado por la especulación comprensiva a una definitiva conclusión. A la íntima conciencia de la vida a que Hegel alude puede dársele expresión por el concepto de la actitud devota ante el mundo: la época del idealismo alemán —cabalmente la época de Goethe— tiene por fundamento la conciencia de que no en una vida futura, acaso en una vida del Más Allá, sino aquí y ahora, se evidencia y revela que el

Universo, es decir, la totalidad de lo existente, está determinado y moldeado por la razón divina.

A nosotros esta conciencia de la vida ha llegado a sernos extraña y mi cometido y mi tarea consisten en demostrar cómo, *después* de Hegel, surgen criterios y se enarbolan divisas, que no sólo son expresión de este extrañamiento, sino que pretenden fundamentarlo y afianzarlo en virtud de una no velada crítica a Hegel mismo. Resumo esta nueva problemática bajo cuatro epígrafes: 1. la inconciabilidad del mundo real, 2. la sedición contra el espíritu, 3. lo lacerado de la existencia humana y 4. el descubrimiento de la conciencia histórica. Intentaré ahora elucidar lo que quiere darse a entender con estos cuatro epígrafes, refiriéndome brevemente a los pensadores que han dado expresión en la forma más radical o impresionante a estas nuevas tendencias.

La "inconciabilidad del mundo real", del primer epígrafe, procuraré esclarecerla brevemente, refiriéndome a Marx. Éste reconoce, con Hegel, que la conciliación —la mediación, para expresarnos en términos hegelianos— entre los contrastes constituye el tema auténtico y único del acontecer del mundo. Pero, nos dice Marx —en lo que es ya el reproche concreto—, Hegel concilió sólo con el pensamiento, es decir: Hegel pretende que en las ideas del fondo, tras la apariencia, que son —también según Hegel— fundamento del mundo real, está ya siempre realizada la auténtica mediación conciliadora y que el filósofo sólo necesita verla y reconocerla. Pero —alega Marx— toda visión de la realidad, exenta de ficción, demuestra que la realidad verdaderamente real no está determinada por ideas conciliadoras, sino que constituye exactamente lo contrario de conciliación. Ilustraré esto con un ejemplo. Tanto para Hegel como para Marx la criatura humana es un ser que se expresa, que se manifiesta, con su pensamiento y sobre todo con su actividad. Por manera que sus ideas y sus actos los desprende de sí, los entrega, como formas objetivas, determinantes en la realidad del mundo. Pero mientras Hegel cree que todas estas expresiones, todas estas manifestaciones, todas estas cesiones, se coordinan armónicamente, Marx alega que la manifestación, la cesión, una vez en la realidad, se trastruca en verdadera enajenación. Un ejemplo concreto: cuando el ser humano está materialmente activo, es decir, cuando produce objetos técnicamente, no es, en absoluto, dueño de estos objetos, pues, en la sociedad moderna, son elaborados en fábricas y vendidos como mercancías. Y aquí surge el carácter de fetiche de la mercancía, con lo que quiere decirse que lo que el hombre produce se convierte en una realidad arbitraria, autónoma, significando así la inconciabilidad del mundo el hecho de que al hombre le sale al encuentro un mundo de objetos que en forma de mercancías inicia un proceso que ulteriormente, por su parte, acarrea un divorcio entre los hombres mismos, un desmembramiento entre obreros, que no dominan este proceso, y patronos, clase que dispone de los medios de producción.

No se trata de discutir, por lo tanto, en esta conexión, hasta qué punto pueda tener razón Marx en lo particular del detalle o pueda no tenerla: se mantiene como esencial el hecho de que Marx ha "destapado" sencillamente, contra Hegel, la inconciabilidad del mundo real. Volveremos brevemente sobre esto, al considerar el problema de la técnica, refiriéndonos al fenómeno en cuya virtud la cuestión se ha agravado para nosotros dramáticamente, no en el aspecto del conflicto de clases, sino por el hecho de que la técnica produce un mundo de objetos, del que no somos dueños y que somos incapaces de controlar.

Pasemos a considerar el segundo argumento contra Hegel, formulado bajo el epígrafe "sedición contra el espíritu", ilustrando brevemente con Feuerbach, por lo pronto, lo que con este enunciado queremos dar a entender. Feuerbach alega contra Hegel que el hombre no es, más

exacto: no es primariamente un ser espiritual, sino que está determinado por su sensualidad, por su materialidad. Con este aserto, Feuerbach no sólo pretende defender la tesis gnoseológica de que sin el instrumento de los cinco sentidos nuestro conocimiento es de todo punto imposible, sino que da al término "sensualidad" un alcance antropológico. Daré de esto un solo ejemplo, el de la bisexualidad. Feuerbach dice: tú eres una mujer y yo soy un hombre. Este hecho de los dos sexos determina a la criatura humana en cada momento de su ser y en todo el trayecto de su existencia... ¿de qué vale, frente a esto, la tesis de Hegel de que el hombre es espíritu? Es que Hegel, dice Feuerbach, piensa abstractamente, lo que para él es pensar impropia, irrealmente, en forma ajena a la vida real, extraña a ella.

Cabalmente, este descubrimiento de lo no espiritual en el ser humano se radicaliza hasta la extremosidad de la sedición contra el espíritu. Según Nietzsche, palabras como razón, yo, voluntad, son meras invenciones de los filósofos en cuya virtud, la verdadera realidad de hecho, queda amputada, incluso desfigurada. En realidad, el hombre es mucho más complicado de lo que la filosofía supone. Constituye una estructura social de instintos, de impulsos, en los cuales sólo una cosa hay de común: que todos son "voluntad de poder" y esta voluntad de poder, al desdoblarse en acción instintiva, no es racional: es, sencillamente, irrupción, ímpetu de vida que quiere ser más vida, es decir, voluntad que quiere imponerse y ahinco de propia afirmación.

Nietzsche ha expuesto estas tesis con gran patetismo y no en forma verdaderamente científica, lo que no impidió que sus ideas se impusieran en forma alterada. Bastará recordar a Freud y las escuelas derivadas de Freud. La tesis fundamental es que el hombre no se conoce a sí mismo en absoluto, pues su yo consciente es sólo el corte superpuesto sobre la infraestructura del subconsciente, que es el que, en realidad, gobierna y determina al ser humano, pero en forma invisible. Observamos también aquí que entre este descubrimiento del subconsciente como fuerza verdaderamente determinante y el sistema de Hegel, se abre una sima insalvable.

El tercer alegato contra Hegel procede de Kierkegaard, que descubre lo lacerado de la existencia humana. Herr Professor Hegel —dice Kierkegaard— olvida lo que es él mismo: un cuitado ser humano que simplemente existe. Herr Hegel —añade irónicamente— se ha convertido en pura especulación y se ha abolido y desvanecido en su sistema como criatura humana. Ahora bien, un sistema, es decir, un panorama definitivo del mundo como un todo, es algo que, según Kierkegaard, sólo Dios puede permitirse, pues el hombre, como ente, como existente, se encuentra en situaciones impenetrables a su visión, pero en las que, sin embargo, debe tomar decisiones. Decisiones y elecciones no se realizan, pues, guiadas por órdenes inteligentes, obediéndolas: se mantienen en una peculiar oscuridad que no puede ser elucidada. Y he aquí que con Kierkegaard algo emerge —estalla, diríase—, que hemos de designar como angustia del mundo. Nos dice Kierkegaard en cierta coyuntura: "Se hunde el dedo en la tierra para oler en qué país se está. Clavo el dedo en la existencia: no huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir eso de "el mundo"? ¿Quién me ha embaído, quién me ha seducido para atraerme y meterme en esa totalidad, en ese todo, y dejarme ahí, sin más? (1) ¿Por qué no se me preguntó, encadenándome sencillamente a la articulación, a la rueda, como si me hubiera comprado un traficante de almas?".

Quiere decirse que el estar el hombre en el mundo no es interpretado ya, como en Hegel ocu-

(1) N. de la R. De aquí, directamente, proceden los conceptos "Geworfenheit", "encontrarse tirado, eyaculado" en Heidegger, y "facilité" en el existencialismo francés. Al último dio Marcel expresión en "Homo viator" con la fórmula "nous sommes embarqués". Podríamos interpretarlo como "navegamos a ciegas".

rre, como participación, cargada de sentido, en la implantación del orden ideal, sino como un puro hecho, no explicable. En semejante aserto se basa la tendencia a no ver ya el mundo como el familiar y ordenado universo.

Estos tres alegatos contra Hegel —el descubrimiento de la inconciabilidad del mundo real, la sedición contra el espíritu y el descubrimiento de lo lacerado de la existencia humana— proceden de tres extraños a la filosofía, pues Marx, Kierkegaard y el propio Nietzsche, sólo poco a poco han llegado a ser admitidos dentro de sus dominios. Pero también la filosofía académica posthegeliana se ha apartado de Hegel. Quiero destacar aquí sólo un rasgo, mas, a mi ver, esencialísimo: el descubrimiento de la conciencia histórica. Ya el propio Hegel reitera la evidencia del hecho de que todos los fenómenos del espíritu están condicionados históricamente. Así, el espíritu griego es distinto del medieval. Pero los fenómenos históricos forman un orden de gradaciones, un inteligente desplazamiento progresivo del espíritu hacia sí mismo y este espíritu, según Hegel, se inserta en su propia filosofía por manera que la historia toda aparece subordinada al designio de su perfección. Cabalmente, la afirmación de que la filosofía de Hegel significa la anulación de todo el proceso de la evolución histórica, no es mantenido ya por sus discípulos. El desenlace de esta trayectoria hegeliana se produce gradualmente. Primero se descubre que *cada* época histórica representa ya en sí misma un valor, o para hablar con Ranke: es inmediata a Dios. Sería desmesura —se argumenta— si siempre se interpretaran las épocas anteriores sólo con el carácter de fases previas respecto del presente. Pero la idea de que cada fase histórica tiene en sí misma sentido y justificación, es ambigua. Tiene el sentido positivo de la equiparación justificativa de todas las fases, mas también un sentido negativo: si todas las fases se justifican por igual, es obvio que ninguna podría alegar objetivamente más derecho que otra. Todas son relativas. Ahora bien, esto quiere decir que está vinculado en cada caso el ser humano a determinada época, encadenado a ella: sencillamente, *no hay* una verdad absoluta, sino aspectos históricamente condicionados. En la filosofía este carácter ha sido evidenciado, sobre todo, por Dilthey. Según él, sólo podemos comprender, por ulterior vivencia, los fenómenos históricamente dados, a través de sus producciones, obras de arte o libros, y acercarnos así a los hombres de que son exponente y fruto en su vitalidad creadora. "Detrás" de todos los fenómenos históricos está, sencillamente, la vida creadora, pero lo que es en sí misma esta vida, no acertaremos a comprenderlo nunca, ya que de ella cabalmente sólo tenemos la vislumbre de sus huellas históricas. Debo advertir aquí que este descubrimiento de la relatividad de todos los fenómenos históricos caracteriza hoy, en vasta medida, nuestra vida académica, que, desde la escuela a la Universidad, ha sido muy "historificada"; quiere decirse que, por medio de la exposición comprensiva, se quiere infundir nueva vida a tiempos pretéritos, sin preguntar por sus títulos de verdad.

Con la brevedad aquí ineludible me he referido a las cuestiones que la filosofía del siglo XIX, posterior a Hegel, ha descubierto como problemas esenciales. A seguido intentaré una exposición de cómo la filosofía actual se ha ocupado de estos problemas y qué respuestas propone a su requerimiento.

El problema de la inconciabilidad del mundo real —ya lo he insinuado— ha adquirido para nosotros un carácter mucho más dramático que el que evidenciaba en el siglo XIX. Me referiré tan sólo al problema de la técnica: en gran medida, los productos de la técnica no son ya cosas de las que disponemos, sino algo que a nosotros mismos nos requiere y apremia, y no sólo al modo de la radio o la televisión, por ejemplo, que con su rociada permanente nos apartan de las actividades que nos son propias o las perturban, sino al modo cómo la bomba ató-

mica pone éstas nuestras actividades en trance de existencia. Pues bien, ante tan real y apremiante situación, debemos comprobar que la filosofía actual se ocupa relativamente poco, incluso se ocupa rara vez, de estos problemas. Ya en ello se evidencia hasta qué punto nuestra filosofía se desenvuelve como algo ajeno a la vida, extraño a la vida. Hegel, en su Filosofía del Derecho, se ocupa aun muy concretamente de los problemas del Estado y la sociedad, desde los preceptos destinados a la familia, a los reglamentos de la policía. Hoy, en cambio, cuestiones como las de la existencia y la coexistencia humanas, y por lo tanto, también, el problema de cómo puede enfrentarse el hombre a la nueva realidad de los productos de la técnica, puede decirse que han emigrado de la filosofía, refugiándose en una nueva ciencia, nacida después de Hegel, ciertamente: la sociología. La relación entre filosofía y sociología es, hasta esta hora, algo oscuro, no elucidado. Dentro de la conexión de nuestro asunto he de reducirme a algunas indicaciones. La sociología misma, en su evolución, evidencia orientaciones muy diversas. Ahora bien, en la sociología actual se ha impuesto un tema que nos importa muy especialmente en este nexo: la crítica, más exacto, el análisis de la época. Pero este género de escritos no se inserta exclusivamente ya en la esfera de la sociología propiamente tal, pues en él se incluyen también obras como "El obrero", de Ernst Jünger, o su bosquejo, recién publicado, sobre el Estado universal, o bien —por solo dar un ejemplo más entre los títulos de esta inmensa producción literaria—, el libro de G. Anders, "La antigüedad del hombre". El problema cardinal que sirve aquí de divisa orientadora es cabalmente la cuestión de cómo ha de conducir su vida el hombre en la sociedad industrial. ¿Debe defenderse de la técnica, puede sencillamente hacerlo, o ha de renunciar a la esencia de humanidad por la tradición humanística moldeada y simplemente "adaptarse" al proceso de tecnificación?

Sobre las ideas expuestas en torno a la técnica por los filósofos de la existencia Karl Jaspers y Martin Heidegger o el antropólogo Gehlen, me ocuparé al considerar la filosofía de la existencia y la antropología. Pero esto podemos ya decir: los argumentos sobre el problema de la técnica que encontramos en estos pensadores no son por ellos alegados en su calidad de filósofos. Lo aclararé brevemente con el ejemplo de Jaspers: cuando éste hace declaraciones sobre la bomba atómica, las ideas que expone indican que adopta una posición ante el acaecer de nuestro tiempo, sencillamente porque este acaecer le apremia, le acosa, como a todos nos sucede. Pero al cabo su argumentación no nos la ofrece como filósofo cabalmente, sino como simple ser humano que sufre y padece bajo el asedio de la crisis. Los problemas que la técnica nos plantea no se nos presentan ya como problemas que el filósofo intenta elucidar como filósofo. Una muy seria cuestión surge aquí: ¿ocurre realmente que se presentan problemas irreductibles, ya para el filósofo como tal filósofo, o por el contrario, lo que sucede es que la filosofía se ha alejado de modo tan absoluto del mundo real que se ha convertido en una ciencia puramente académica, desentendiéndose de su verdadera misión, la de ejercer la crítica de los tiempos? Para convencernos de que no siempre fue así nos bastará recordar a Platón, con su obra sobre el Estado, o recordará sencillamente a Hegel.

Distinta fisonomía presentan las cosas en el haz de problemas que suscita el segundo enunciado referente a la sedición contra el espíritu. El problema de la relación entre hombre y espíritu ha sido muy prolijamente considerado por la filosofía actual, incluso ha dado lugar al nacimiento de una nueva disciplina filosófica que se ocupa de estos problemas: la antropología filosófica, cuyo fundador es Max Scheler. Scheler, una de las figuras más interesantes de la filosofía actual, nunca se atuvo largamente al problema que le apremiaba, nunca se detuvo, ni se quedó parado ante lo que tenía entre manos: descubría al punto nuevos problemas. En los años

de su mediana edad, influido por la fenomenología de Husserl, escribió una gran Ética con el designio de alegar valores materiales contra el formalismo de Kant, demostrando hasta qué punto estos valores, apresados emocionalmente, condicionan y configuran nuestra vida. Y justamente aquí se pregunta Scheler mismo: ¿es legítimo hablar de valores e ideas como de realidades independientes que determinan nuestra vida? ¿No ocurre, más bien, que en la vida real no imperan precisamente los valores ideales, sino el puro instinto de poder? Pues bien, justamente con esta problemática se inaugura la antropología moderna, que no es una teoría general del hombre simplemente, sino que busca dar respuesta a la pregunta de si el hombre está determinado por el espíritu o es un ser dominado por instintos e impulsos como el animal. La antropología moderna, por lo tanto, sitúa la confrontación entre hombre y animal en el centro de sus investigaciones, evidenciándose ya con esto en qué medida se distancia y diferencia de la metafísica clásica que en el pensamiento de Hegel alcanza su punto de perfección. Busca ésta determinar al hombre, más que en su comparación con el animal, en su comparación con Dios: veía al hombre, en contraste y analogía respecto de Dios, el espíritu infinito, como ser espiritual finitamente limitado.

La antropología moderna recoge, pues, el descubrimiento de Feuerbach y Nietzsche, de que el hombre no es un puro ser espiritual. Pero mientras Nietzsche sencillamente niega lo espiritual y racional en el hombre, busca la antropología moderna, por la vía científica de la confrontación entre animal y hombre, decidir la cuestión de si el hombre está determinado por el espíritu y cómo.

Su temprana muerte impidió a Scheler escribir su proyectada gran Antropología. Pero nos ha dejado un breve trabajo, "La posición del hombre en el cosmos" (1927), en el que expone el principio fundamental de su antropología. Scheler distingue aquí gradaciones de lo vivo: desde el impulso vital que anima ya a la planta cuando se abre a la luz, pasando por el instinto, que, vinculado a la especie, es decir, no mutable en el individuo, caracteriza, en cada caso, a determinada especie animal, asciende la evolución a las especies animales superiores, determinadas por la memoria asociativa, matizada individualmente, como los fenómenos de la doma y domesticación de animales lo demuestra. La más alta fase del comportamiento animal es lo que Scheler llama inteligencia práctica: se basa aquí Scheler en los ensayos del psicólogo Wolfgang Köhler, quien demostró que los monos conocen ya algo así como un experimento, pues estos animales hacen pruebas sobre el modo de conseguir lo que apetece. Ahora bien, todas estas fases están vinculadas al instinto, es decir, el animal es incapaz de enfrentarse por sí mismo a sus instintos: está siempre y, por lo general, determinado por ellos, incluso cuando busca el logro de la finalidad instintiva, un plátano, por ejemplo, por la vía de una maniobra. También subsisten en el ser humano todas estas fases, desde el impulso vital hasta la inteligencia práctica. Pero el hombre puede distanciarse de sus instintos: puede negarlos. El hombre es el "protestante de la vida", el gran negador de todo lo vitalmente ligado al instinto. Se basa esto en el hecho de que el hombre es espíritu y persona. Espíritu y persona se caracterizan por establecerse en su virtud una diferencia entre la realidad instintivamente experimentada y el comportamiento basado en las esencias ideales. Como espíritu el hombre puede abstraer del caso particular y establecer conceptos universales. Fundándose en esta aptitud de distanciamiento, de diferenciación, es capaz el hombre de "contenerse", de comportarse frente a sus instintos. Ahora bien, aquí surge para Scheler el verdadero y apremiante problema: incluso cuando el hombre logra el comportamiento ascético respecto de sus instintos, es evidente que con ello no es, sencillamente, capaz de eliminarlos. Siguen constituyendo la infraestructura en el hombre

en cuanto ser fuerte. Y Scheler declara, sin lugar a equívoco, que los estratos inferiores son siempre más fuertes que los superiores (idea recogida más tarde por Nicolai Hartmann). Por grande que sea la superioridad cualitativa del espíritu, por superior que sea su rango axiológico, el verdadero impulso, no está en él, sino en los estratos instintivos. Quiere decirse con esto que el espíritu no tiene voluntad propia capaz de imponerse por sí y fundándose en sí misma. Vista desde aquí, puede comprenderse en forma cabal el supuesto de que el espíritu pueda "decir no" a los instintos. Pues ello no significa que el espíritu pueda mantenerse activo independientemente de los instintos. Significa, más bien, que el espíritu maniobra una desviación de los instintos, en los que reside la verdadera fuerza: los sublima. Scheler nos dice que en el proceso de esta sublimación el espíritu le pone algo como un cebo al comportamiento esencial de los instintos, haciéndoles ingresar así en lo más alto.

No es posible considerar en detalle los distintos problemas que aquí surgen. Desde luego, nos acucia la pregunta de que si el espíritu carece de voluntad y fuerza por sí mismo cómo es capaz, sencillamente, de maniobrar una desviación de los instintos. El propio Scheler ha intuido este problema y ha intentado resolverlo por recurso a la teoría metafísica de un Dios adviniente. Dios no es puro espíritu, nos dice: es también voluntad impulsiva. Dios no es una persona conclusa, sino la evolución, el tránsito de impulso a espíritu, lo que para nosotros, los hombres, quiere decir que nosotros mismos somos "commilitones de Dios", que debemos ayudar al advenimiento del espíritu y ello no suprimiendo sencillamente lo impulsivo, sino ennobleciéndolo. Vemos aquí bien claramente que, por un lado, esta teoría del Dios adviniente tendría la misión de servir de sostén y apoyo a la sublimación de los instintos por el hombre, mas por otro lado sólo en virtud de la acción del hombre podrá elevarse este Dios a su propio ser como espíritu, sublimándose. Pero no se trata aquí por lo pronto de dirimir hasta qué punto es sostenible en detalle la teoría de Scheler: lo esencial es conocer su noción filosófica fundamental. Se ha caracterizado esta noción del Scheler tardío como irrupción en la realidad. No quisiera contradecir. Debe, sin embargo, tenerse presente hasta qué punto están las tesis de Scheler condicionadas históricamente por la época. No niega el espíritu rotundamente como Nietzsche, pero de una verdadera primacía del espíritu no puede hablarse ya en Scheler, pues el espíritu no es ya, como en la tradición clásica, un poder propio, determinante, por sí mismo, de la realidad: sólo logra modificar la vida ligada a lo impulsivo, ya presunta, maniobrando una desviación de la fuerza instintiva.

(Terminará en el próximo número)