

PLANTEO ONTOLOGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

POR MARÍA ANGELA FERNÁNDEZ

El problema de la libertad, tema ineludible de toda antropología filosófica, preocupó hondamente a Miguel Angel Virasoro, pensador argentino cuyo quehacer filosófico fuera denominado por un partidario de la clasificación "neoplatonismo aporético"; él hará un planteo ontológico de la libertad en su libro: *La libertad, la existencia y el ser*¹ considerándola como "sustancia y raíz absolutamente incondicionada de la existencia".

La libertad es entendida como raíz o esencia última, absolutamente incondicionada, que se determinaría a la existencia por su propia potencia o fuerza interior; resultaría así un puro acto autocreador, la fuerza que partiendo del no-ser, o potencia vacía, se realizaría como autocreación absoluta.

Esta postura de Virasoro nos lo muestra como uno de esos filósofos que el racionalismo aristotélico, con incompreensión despectiva, señaló como los que "... hacen que todo salga de la nada"².

La exaltación del dinamismo de la existencia acercaría la posición de Virasoro a la voluntad de poderío de Nietzsche; pero hay entre am-

-
1. VIRASORO, MIGUEL ANGEL: *La libertad, la existencia y el ser*. Bs.As., Univ. de Bs.As., Facult. de Filos. y Letras, Inst. de Filosofía, 1942, pág. 55.
 2. ARISTOTELES: *Metafísica*, L.XII, 6. (Traducc. P. de Azcárate) Obras Completas, T.II, Bs.As., Anaconda 1947, pág. 301.

bos, diferencias irreductibles. Es el de Nietzsche poderío material egolátrico, predominio de la voluntad particular sobre la general; por el contrario, para Virosoro la voluntad general es la expresión auténtica y objetiva de la libertad. Por eso si bien los actos libres se manifiestan bajo la forma de una voluntad subjetiva que podrá determinarse independientemente de las influencias del mundo circundante, no será absoluta, sino relativa e imperfecta, pues está determinada desde afuera por los restantes actos libres que incidan sobre ella.

Afirmará así que toda moral o doctrina ética "...tendrá por objeto la exaltación y planificación de los instintos, y apetencias más profundas del ser y entre éstas y sobre todas la apetencia de la libertad y el instinto que trabaja en su realización, que son la apetencia primaria y el instinto radical de la existencia, que sirven de asiento y guía a todos los demás instintos vitales" (Ibidem, pág. 179). Habrá una jerarquización de los instintos de acuerdo a la realización de la libertad; el valor será positivo si contribuye a la realización de la libertad. Su diferencia con Max Scheler está en que no admite la sublimación y autonegación de los instintos primarios. La libertad es instinto primigenio, raíz y fuente que hace posible todos los demás instintos.

A su juicio, la dialéctica existencial tendrá por tarea la investigación de la libertad, raíz incondicionada, puro acto autocreador; se convierte en el supremo principio del ser y al mismo tiempo, su suprema esencia, última sustancia de la subjetividad.

¿Cómo se descubre esta libertad? Cuando la subjetividad se vuelve sobre sí misma, sobre su núcleo inmanente y trata de realizar sus contenidos potenciales.

La libertad es la fuerza que conduce al yo hacia su íntima esencia y gobierna su intrínseco proceso de autorrealización. Es una virtualidad o potencia que debe ser realizada; es el centro de gravedad de la existencia. La razón será el órgano o motor dialéctico interior e inmanente a la existencia.

La relación que el autor establece entre libertad y razón es entonces distinta de la señalada por Fichte y Hegel, para quienes la libertad es momento constitutivo de la razón. Señala que ambos filósofos someten la dialéctica de la libertad a la dialéctica de la razón; tal actitud, anularía a su juicio, la dialéctica de la libertad.

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

Sostiene, en consecuencia, que: "Es la racionalidad la que debe servir a la libertad y trabajar porque ésta sea realizada, y no la libertad, el mero factor u órgano mediante el cual la razón en sí o espíritu universal objetivo se eleva a su plenitud como espíritu absoluto" (Ibidem, pág. 161).

Miguel Angel Virasoro ha planteado así su investigación en un terreno ontológico, más que gnoseológico o lógico. Parte del *cogito* cartesiano, del yo que se conoce con certeza apodíctica y lo toma como una "realidad objetiva y concreta" una existencia en acto", y así se aleja de todo planteo gnoseológico; planteo que reprocha a Husserl, pues a su juicio el autor de las «Investigaciones lógicas» considera el "cogito ergo sum" como "...mera zona ideal de posibles esclarecimientos trascendentales" (Ibidem, pág. 21). Virasoro destaca el papel que en la libertad tiene la razón, pero no será ésta una razón matematizante, al modo cartesiano, apoyada en el principio de identidad, sino una razón dialéctica, cuyos "...elementos originarios básicos encontramos en el principio de razón suficiente de Leibniz y en el concepto trascendental kantiano de la razón como facultad de lo incondicionado" (Ibidem, pág. 22).

Encuentra en el "yo pienso luego existo" una estructura ontológica y metafísica que resulta más rica que el yo gnoseológico, centro de preocupación de la postura clásica o de la fenomenología trascendental.

Desde este punto de vista dirigirá sus críticas hacia lo que denomina la "ceguera gnoseológica kantiana". Por eso encuentra que es Fichte, quien por vez primera, ahondará en la raíz ontológica del yo. Esta metafísica del sujeto que inicia Fichte, nada tendrá que ver con la metafísica negada por las antinomias kantianas.

Para Fichte esta metafísica del sujeto se convertirá en el auténtico ser y en el único posible objeto; en el pensamiento fichteano la libertad se convertirá en la raíz última del ser.

La crítica kantiana a la razón llevará implícita la dialéctica que Fichte hará explícita a través de una construcción *a priori* del objeto, motivo del conocimiento. Esta construcción *a priori* será el yo considerado como sujeto-objeto. El conocer será un conocer a sí mismo, es decir un saber que se aprehende a sí mismo y que Fichte denominara *Teoría de la ciencia*. Este saber permitirá ascender hasta la idea absoluta de sí

mismo y en este ascenso habrá de alcanzar sus propios límites, su núcleo, la yoidad que reúne en sí: querer, saber, pensar y actuar.

En su doctrina de la ciencia intenta Fichte una construcción o análisis constructivo del Ser o Espíritu absoluto; a pesar de sus esfuerzos se quedará, para Virasoro, en una tarea gnoseológica, no ontológica del yo, verá el yo como una unidad concreta de ser y pensamiento.

Considera el pensador argentino que el yo, estructura compleja, unidad concreta de la existencia y esencia y que aprehendemos en experiencia inmediata, desde el punto de vista gnoseológico resulta una realidad evidente y primaria, pero desde el punto de vista ontológico, en su propio existir indubitable se muestra como transitorio, relativo y condicionado; ese yo será entonces concebido como pura actividad, pero como actividad finita, limitada por la temporalidad y que no posee su raíz en sí misma, ni pertenece a su esencia la necesidad de su existencia.

Para Virasoro ese yo será investigado por la razón, por esa razón que Kant consideraba como facultad de lo incondicionado. Esta razón investigará pues, a ese yo que se presenta como actividad condicionada por situaciones existenciales que aparecen ocultas e imposible de desenrañar su intuición o intelección inmediata como pretendía Fichte. En otras palabras, se propone Virasoro "...adentrarse hacia las raíces absconditas del ser" a través de las estructuras superficiales de la conciencia en acto; tarea que será realizada por la analítica existencial.

Rechazará las características cartesianas de la conciencia o del yo como "cosa" que piensa y la ve en cambio como "acción"; de ahí que en vez de preocuparse por ver si esa "cosa" que piensa ha llegado a la verdad a través del carácter claro y distinto, se lance a indagar cuáles son las condiciones inmanentes a la acción, "...la condición o razón última que hace que toda acción pueda llegar a ser realizada y realizada en la plenitud de su sentido" (Ibidem, pág. 32). Desde luego, esa razón última será la libertad.

A su juicio la proposición cartesiana es una proposición sintética *a priori*, por lo tanto es tarea inútil probar su evidencia; tarea justamente de las meditaciones cartesianas. Así enjuicia Virasoro a Descartes con mente kantiana. Habrá de resultar inoperante buscar una causa eficiente de nuestro existir, causa que para Descartes será Dios.

Rechaza a la vez la preocupación cartesiana de dar supremacía

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

a la causa de la razón.

Siguiendo a Kant — que así había podido superar el escepticismo de Hume — sostendrá que el principio de casualidad no es un principio de la razón sino de la experiencia; en consecuencia, se fija como tarea el realizar una nueva analítica de la razón, especialmente en el papel que juegan los juicios hipotéticos y disyuntivos, ante de abocarse a la analítica del ser, ya como esencia, ya como existencia.

A su criterio esto le permitirá evitar los escollos con que tropezó la fenomenología trascendental de Husserl o la analítica existencial de Heidegger. En oposición a Husserl ve en la conciencia una actividad intencional pero también una actividad sintetizante o racional, de ahí que para el pensador argentino conciencia e intencionalidad no son términos equivalentes. Pero a la vez considera que Kant ha dejado sin resolver ontológicamente, el *cogito ergo sum*; no alcanza tal solución ni en su analítica trascendental, donde refuta la razón especulativa tradicional, ni en su dialéctica trascendental, donde señala las antinomias de la razón pura.

Intenta en consecuencia, desarrollar una nueva analítica de la razón que le permita enfrentar, ontológicamente, el estudio de la libertad del yo del plano lógico o formal al plano ontológico o existencial; ignorará a la analítica trascendental kantiana.

Apartándose del pensador de Königsberg, Virasoro hallará en el incondicionado de la síntesis categórica kantiana —el sujeto, el yo— tres estratos: a) el sujeto lógico; b) el sujeto trascendental y c) el yo ontológico. El error kantiano estaría en pasar a la analítica trascendental del yo del plano lógico o formal al plano ontológico o existencial; ignorando además el plano intermedio, en el que trabajó Husserl, el plano de la conciencia trascendental, plano gnoseológico.

Habría por lo tanto un sujeto lógico, formal, miembro del juicio; un sujeto como conciencia intencional y un sujeto ontológico; es decir un yo en su contenido existencial concreto.

Estos dos últimos —subraya Virasoro— el sujeto gnoseológico y el ontológico estarían moldeados por la temporalidad, en actitud de perenne tramutación en acto, actitud que podría denominarse trascendencia. Se detendrá en este yo ontológico y gnoseológico, en este yo existencial que posee "...una estructura compleja, transitoria y condi-

cionada por su propia necesidad de autorrealización" (3).

La tarea de la razón como la facultad que Kant ha denominado de lo incondicionado, será la de buscar dentro de esta condicionalidad y relatividad en que se mueve el yo de la experiencia, la raíz incondicionada de su existencia, que será a la vez la raíz incondicionada de toda existencialidad. Esta ley existencial deberá ser al mismo tiempo, ley dialéctica o lógica, mediante la cual el pensamiento aprehende al ser en los distintos momentos de su autorrealización.

Para el pensador argentino, la razón llega a ser órgano del conocimiento metafísico y el error kantiano en su negación a la metafísica radicaría en aplicar las categorías del pensamiento al ser. Sería una trascendentalización no matemática, sino lógica ilegítima, en el terreno ontológico.

La razón tendría pues tres momentos dialécticos: 1º) siendo actividad analítica descubre la raíz incondicionada del yo: la libertad; 2º) siendo actividad sintética, cuando se constituye por un procedimiento dialéctico no causal sino final y 3º) como función ontológica rechazaría todo pensar reflexionante y alcanzaría su ser íntimo o *quiddidad*. Estos tres momentos los habrá de desarrollar el autor sucesivamente en sus meditaciones: primera, segunda y tercera.

Mal podría, a juicio de Virasoro, aplicarse el silogismo categórico al yo, que es una realidad que se constituye desde dentro, que se autorrealiza. Desecha como inconsistente el problema de la metafísica cartesiana y la de sus continuadores: Malebranche, Spinoza, Locke, Leibniz; preocupada por pasar de la certeza del yo, de la autoconciencia, a la certeza de los objetos materiales.

Por el contrario, él habrá de quedarse en la certeza del yo y emprende un examen exhaustivo, radical, de esta realidad existencial, evitando el error cartesiano de abandonar este campo por una exagerada estimación de la materia como realidad en sí. Apoyándose en el descubrimiento cartesiano del ser como *res pensante*, se quedará en este yo para realizar su investigación existencial. Este yo alcanzaría, a su juicio, la primera interpretación racional en el *concepto* hegeliano, *unidad ideal*

3. VIRASORO, M.A.: Obra citada, pág. 46.

de *esencia y existencia*.

Mientras el yo en su estructura sería "...trascendencia divina, furor báquico de superación, fervor de autotransformación espiritual", el concepto en su papel ontológico sería "...la ley o fuerza normativa que impulsa a la autorrealización de la existencia" (Ibidem, pág. 49-50).

Mediante un proceso lógico, la razón llegará al esclarecimiento de los contenidos esenciales-existenciales, este proceso dialéctico irá desde las experiencias actuales de un yo finito y condicionado hasta lo incondicionado. Tal tarea probaría cómo la razón llega hasta el conocimiento último del ser; desecha por tanto toda intuición bergsoniana como método para el conocimiento acabado del ser. Apoya las afirmaciones de G. Marcel cuando dice que todas las formas intuicionistas llevan en sí "...un resorte dialéctico racional irreductible" (Ibidem, pág. 51); vale decir, sería un racionalismo vergonzante.

Al conocimiento de la subjetividad del yo se llegará según el autor de *La libertad, la existencia y el ser* por la escala de los *prosilogismos hipotéticos*, los que nos conducirán a la fuente o a la raíz última de la existencia; mientras los "prosilogismos disyuntivos" nos conducirán a las determinaciones de la esencia del yo.

Las antinomias señaladas por Kant no podrán darse si se considera al yo como autoconciencia, y como tal objeto absoluto, realidad en sí, donde la razón es *consustancial e inmanete*.

Al aplicar al conocimiento del yo la dialéctica de la razón como facultad de lo incondicionado, se marchará de condición en condición hasta una condición final que no requiera fundamento alguno; esta raíz o esencia última "...que se postula como absolutamente incondicionada, como determinándose a la existencia por su propia potencia o fuerza interior es la libertad" (Ibidem, pág. 55).

Esta libertad, como se dijo ya, es entendida como acto autocreador, parte de un no-ser y se realiza como autocreación absoluta. Ejemplos de actos libres serían los llevados a cabo por nuestra voluntad subjetiva completamente independiente de la acción del mundo circundante.

La voluntad subjetiva sería relativa e imperfecta, determinada desde fuera "...por la infinita coexistencia de la totalidad de los demás actos libres ...que inciden sobre ella... Y condicionada intrínseca-

mente, por su propia naturaleza o contenido interior" (Ibidem, pág. 55).

La libertad como incondicionado subjetivo es *substancia*: "La libertad es el supremo principio del ser y al mismo tiempo, su suprema esencia; su raíz existencial última y su contenido o substancia más entrañable" (Ibidem, pág. 56).

El autor ha reemplazado así la analítica trascendental kantiana por una analítica existencial, movimiento ascendente de la razón a través de los prosilogismos hipotéticos aplicados no a los fenómenos, sino al yo y se propone completar la analítica con una dialéctica existencial como procedimiento *sintético* y *constructivo* . A través de los prosilogismos disyuntivos tratará de elevarse, desde la libertad como única y última substancia, a la que ha llegado en su análisis del yo, hasta las más complejas determinaciones del yo. "Hacia el yo absoluto o espíritu universal, que se nos da nuevamente como idea implícita en la naturaleza misma de la razón" (Ibidem, pág. 57).

Considera que la historia de la filosofía nos pone frente a dos modos esenciales de la libertad: la primordial y la terminal o absoluta. La primera es considerada como voluntad ciega, irracional, indiferente a los valores; sus raíces desde las profundidades de la nada, acto universalmente primario del que se origina la existencia, como libre auto-realizarse de sí misma. Sería la libertad de los místicos, de Schelling y modernamente la de Berdiaeff y la que desarrolla Heidegger, en su investigación de la esencia de la causa: *Vom Wesen des Grundes* . Allí ve la libertad como acto de fundar, como la causa de las causas, raíz originaria de la existencialidad y abismo sin fondo del ser humano.

La segunda, la libertad terminal o absoluta, es sostenida por el idealismo; Virasoro señala en ambas deficiencias y tratará de superar sus diferencias sosteniendo que la libertad tiene dos momentos: irradiante y unificante. La Meditación II, del pensador argentino, habrá de prolongarse en la VIII Meditación donde analizará la dialéctica de la libertad en Fichte, Schelling, la dialéctica irracionalista y negativa de Berdiaeff; la libertad inicial y terminal de Maritain y Hegel y la libertad como punto de partida de toda ontología dialéctica, ocupándose nuevamente de Hegel y Heidegger.

Schelling en su obra *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit* , mostrará la base ontológica de

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

los dos momentos de la libertad señalados por Fichte. Como ya se dijo, uno de esos momentos, el primordial, provendría del fondo abisal del yo, momento instintivo, egoísta, tendencia tenebrosa del desear y vuelta hacia un yo ególatra, el otro momento, el de la libertad terminal o absoluta, muestra su propósito de universalización, es la libertad que corresponde a un entendimiento y voluntad universal.

En el hombre se darían los dos momentos, el tenebroso de la libertad primordial y el lumínico de la libertad terminal o absoluta; la dialéctica desencadenada entre ambos momentos irreductibles, se aquieta en la subordinación del primer momento (libertad primordial) al segundo (libertad terminal o absoluta).

La actitud antirracionalista de Berdiaeff, rematará en una dialéctica negativa, no habrá de concebir la dialéctica de la libertad como momento ascendente de la libertad inicial, subjetiva, hacia la libertad terminal, como proceso de autoplanificación de la voluntad. Cada uno de estos momentos de la libertad al estar sometidos a una dialéctica inmanente desembocan en la esclavitud y vasallaje.

En el primer momento el hombre se precipita a una afirmación egóista, cae bajo las leyes de la causalidad natural, concluyendo por ser puro mecanismo y se transforma en esclavo de las fuerzas ciegas de la naturaleza.

Por otra parte, la libertad terminal rematará en un despotismo, como en cierto modo lo anticipara Fichte. El despotismo se dará al producirse la absorción y negación de todo arbitrio personal en la conciencia estadual.

Para Virasoro tanto la postura irracionalista como la idealista yerran en el planteo del problema de la libertad; el irracionalismo no tiene en cuenta al *ser* y llega a una respuesta abstracta; por su parte el idealismo representado por Hegel, descuida el acto originario y no tiene en cuenta la existencia sino cuando ésta ya posee su esencia, cuando la existencia aparece determinada no desde luego en forma absoluta, sino expresa en su lógica como *mero ser*.

Frente a las dos posiciones abstractas de la libertad: irracionalismo o idealismo, el pensador argentino intenta una solución, muestra como ambas se completan; así la libertad tendría como se dijo, dos momentos: irradiante y unificante, momento de "... un proceso único en el

que se realiza el mundo como existencia y como esencia, como vía irradiante y como espíritu" (ibidem, pág. 67).

La actividad irradiante de la libertad será una actividad ciega, expansiva y autoprodutiva, infinita desde el momento que sobrepasa la actividad reflecionante de la razón. La razón tendría entonces por tarea aprehender, colocar dentro de sus límites racionales, aquella actividad irracional. Todo aquello que no pueda ser objetivado por medio de la razón, volverá a perderse en la nada (ibidem, pág. 81).

Subtraya la antinomia de la libertad — antinomia como lo que reside en la realidad objetiva, en la pura sustancia de la existencia; por lo tanto la razón no crea la antinomia, la recibirá dada por la realidad objetiva— (Ibidem, pág. 64), la existencia tiene su origen último en un acto absolutamente libre e incondicionado (libertad originaria), pero para realizarse tal existencia tendrá que negar aquella naturaleza primaria, siendo una potencia en posesión actual de todos sus modos de acción, finalidades y objetivos posibles.

La libertad entonces sería la realidad única que se escinde en dos movimientos antagonicos: el de la dialéctica irradiante y de la dialéctica unificante. Esta sería la estructura dialéctica de la libertad que se dará en la estructura antinómica de la existencia.

El análisis fenomenológico de la libertad mostraría como hay un doble movimiento, uno se abre hacia el ser ser, impulso vacío de autorrealización, irradiante, de autocreación, donde su sustancia íntima se diluye y vaporiza en un proceso de dispersión y caída; y el otro, movimiento inverso, de concentración sintetizante y reflexivo, que se realiza por medio de la razón, considerada en su contenido ontológico existencial, en su función ontológica; movimiento que apunta a un fin concreto y efectivo. Es un movimiento no creador pero racional, de reintegración en el ser, momento que el filósofo argentino denomina de *redención*. (Ibidem, pág. 78).

La razón dialéctica es la que hará posible la unidad de las partes en el todo y alcanzará la realización plena de la libertad, "...como libertad absoluta en el ser absoluto" (Ibidem, pág 79).

La libertad realizará su propio ser al realizarse como existencia y al mismo tiempo como sustancia o esencia.

La libertad, como libertad primordial, antocreadora de la existen-

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

cia, que la razón descubre cuando llega a lo incondicionado a través de su dialéctica de proslilogismos hipotéticos, habrá de surgir de la nada. Moviéndose por ley final, no causal, esa libertad que posee sólo el vacío esquema de sí misma, se encamina hacia el ser.

El punto de partida, recalca el autor, ha sido "...la autopercepción del yo en su concreto existir" (Ibidem, pág. 69). Esta libertad y no el logos, es a la vez que factor determinante de todo movimiento dialéctico, la raíz originaria de todo existir (Ibidem, pág. 71).

Así para Virasoro, tanto Hegel como Maritain estarían en un error al considerar la libertad primordial como raíz adventicia de la espiritual, como determinación inherente a la idea, y no como raíz de la existencia. Deberá ser estudiada en el fluir ciego e irracional que brota desde las honduras del no ser, en lucha con las fuerzas desintegradoras de la nada (Ibidem, pág. 171). Esa fuerza primordial —sigue diciendo— representada bajo el esquema de acto no es fluencia amorfa, sino en *cuanto acto* se dan en ella los dos movimientos contrapuestos; el de la irradiación y el de la reintegración, de reflexión y de unificación. Este acto poseería una doble condición: como acto finito, libertad imperfecta, limitada y como acto *hacia la libertad* infinita del ser absoluto.

La libertad resultaría ambivalente; atraída hacia el ser, pero también hacia la nada. Todo acto de voluntad estaría peligrosamente amenazado por su proximidad a la nada.

Con esta imagen presentaría las características señaladas a la libertad: "Posee interiormente la nada y emerge sobre el vacío de la nada como la nube de agua sobre los mares abismáticos" (Ibidem, pág. 172).

Esta dualidad de la libertad en el plano de la existencia finita originaría el doble movimiento ya señalado: el de la dispersión, que en la superficie de la autoconciencia se muestra como *intencionalidad* y el contrario, de religación y de reunificación de cada parte de todo, donde se daría el principio de finalidad y totalidad. De este segundo momento partiría Hegel, considerándolo como núcleo originario de la actividad sintetizante de la razón.

Para Virasoro, la libertad en su faz de libertad primordial es anterior a la razón, tiene prelación sobre la razón, y por lo tanto es absurdo considerar a la razón como fundamento de la libertad. La razón será

el resultado final al que llega la libertad en un proceso evolutivo siguiendo una de las dos fundamentales direcciones: la dirección de la concentración y síntesis. Considera que la libertad, a semejanza de la Idea hegeliana, no es algo dado, sino en proceso de realización. Una estructura abierta, tendida hacia la realización de sus contenidos potenciales.

La dialéctica que se da en la libertad tiene su arraigo en la naturaleza finita de la existencia (Ibidem, pág. 211). Oponiéndose a Hegel, estima que para que esta dialéctica se dé, no es menester el momento de la negación o de la oposición, sino sería suficiente con el momento de la distinción, tal como lo considera Croce. Frente a los tres momentos de la dialéctica hegeliana: afirmación, negación y síntesis, Virasoro contrapone el impulso inmanente que lleva a la existencia a verificar su libertad. Los tres momentos hegelianos podrán ser posibles pero no necesarios. Sólo será necesaria "...la progresión hacia la integración, totalización y plena liberación de la existencia, sin forma preestablecida alguna" (Ibidem, pág. 213). Y agrega: "Con esto queda roto el rígido armazón hegeliano de la dialéctica, que conserva ahora su virtud estimulativa del pensamiento y del devenir existencial, desvistiéndose en cambio de su férrea arquitectura panlogista, en la que la libertad había levantado paradójicamente la última, pero también la más grandiosa y pavorosa de sus prisiones". (Ibidem, pag. 213).

Se aboca Virasoro a trazar la descripción fenomenológica de la dialéctica existencial y mostrará cual es su momento de negación.

En la dialéctica existencial el momento de negación se mostrará como autotransformación del yo, disolución de la subjetividad y reconstrucción en el plano de la *alteridad*. La subjetividad enfrentada al mundo exterior realiza una transformación "desde dentro" a fin de llegar a lo trascendente. La existencia al organizar y sistematizar los valores será negada en su trascenderse; será aniquilada en su existencia actual para reaparacer en una existencia superior. Así señala las diferencias entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica existencial; al mismo tiempo muestra las consonancias que tiene esta dialéctica con el cristianismo, el que *instintivamente* proclama el momento de autonegación de la existencia como momento para llegar a sobreponerse y sublimarse.

El momento de negación, según el autor que estamos siguiendo, podría formularse así: "Toda existencia no puede lograr elevarse a gra-

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

dos o estadios superiores, sin negarse a sí misma, anonadando su realidad actual, para devenir *pura potencia*" (Ibidem, pág. 215).

Desde luego no es la primera *potencia primordial*, virtualidad vacía e indeterminada sino potencia enriquecida por lo que ha sido negado y que posee gran tensión autoconstructiva.

En Virasoro el proceso dialéctico existencial, al ser el proceso de la libertad se apartaría de la uniformidad y rigidez que emana de la lógica de Hegel, aquí las categorías existenciales nada tendrán que ver con las categorías del concepto o las que corresponden a la lógica del ser y de la *esencia*, ya que al ser éstas formas puras del espíritu absoluto, serán universales y necesarias y estos caracteres no se avienen con la temporalidad y contingencias propias de la existencialidad.

A pesar de sus diferencias con Hegel, señala la triada dialéctica de la libertad: rebelión, caída y redención.

La existencia es la autocreación de la libertad y en aquélla se encuentran en inmediata copresencia el ser y la nada. La libertad es entonces autocreación incesante y por lo tanto es autooriginarse del ser y la nada. Considera que la libertad primordial, es ser; aún cuando esta libertad se la considere como abstracta y muda *opción*; entendiendo por opción la estructura interna del querer (Ibidem, pág. 222). Toda opción es opción al ser y por lo tanto ruptura con la nada; esta ruptura con la nada determinará un autoconocimiento en cierto modo alúcido que denominará *ansiedad*.

A diferencia de la angustia heideggeriana, la ansiedad es "... la transformación interior que sufre la libertad originaria ante su primer contacto con la 'alteridad', frente a la noche sustancial, a la tenebrosidad infinita, pavorosa e inolvidable de la nada, abierta en su propio interior" (Ibidem, pág. 223). Mientras la angustia señalada por Heidegger sería un momento negativo, retracción o repulsión frente a la nada, la ansiedad sería un momento positivo, momento de tensión del ser con hambre y sed de la existencia, momento de insaciable autocreación (Ibidem, pág. 224).

La angustia es el retraerse de la libertad, la ansiedad es la dispersión y autoenajenación de ella, o mejor aún; la libertad como ansiedad tendría dos momentos constitutivos: la *conscupiscencia* o tendencia asimilativa y de autoafirmación de la libertad generada y la angustia o

movimiento de retracción (Ibidem, pág. 238). Libertad como ansiedad, para realizarse necesitaría de dos sistemas autónomos de fuerzas, una sería la psíquica, la otra la cósmica; ambas serían exteriores a la libertad, sostener lo contrario nos pondría frente a una libertad absoluta que se autorrealiza; en tal caso la existencia que es finita se confundiría con el Ser.

Al considerar estos sistemas de energías autónomas estaría el autor señalando la "alteridad", lo opuesto a lo humano; lo divino, "energía infinita *deivinal* en la que la libertad encuentra la fuente de su contenido potencial" (Ibidem, pág. 226).

Dios será, según Virasoro, creador de la libertad finita, pero esta libertad no podrá llegar a ser tal sino en función de su propio hacerse; la libertad deja así de ser puramente potencial y abstracta, y pasa a ser fuente creadora de la existencia.

La libertad potencial, finita, manifiesta su opción al ser por medio de un acto protocreador; pero así rompe el vínculo que la liga al Ser y deberá hacerse cargo de su destino y trabajar libremente su interior realización. Es el momento de rebelión y de secesión; ésta es la caída de la libertad en la multiplicidad y en la apariencia, en lo relativo y finito, en las abstracciones del tiempo y del espacio. Si después de esta caída la libertad consigue desprenderse de la fascinación de la nada, el mundo resultará el órgano de redención. Aquí la caída, a diferencia de lo que considera la teología cristiana, se ve como acontecimiento simultáneo a la creación (Ibidem pág. 239). La creación sería pues para el filósofo argentino, el momento de la redención. Dicha redención en la que la libertad finita habrá de realizarse a sí misma, será a la vez el "...retorno y nuevo acercamiento por la vía de la existencia, a la libertad infinita de Dios" (Ibidem, pág. 239). Señala entonces lo que considera "...los tres momentos ontológicos, constitutivos visceralmente de la existencia" (Ibidem, pág. 240): rebelión, caída y redención. El movimiento ontológico regirá entonces la conducta humana; la libertad infinita se rebasa a sí misma en las formas de la finitud, única forma en que lo infinito sale de sí mismo. Así el Ser abosluto se empequeñece y se encarna en la forma de la finitud por "amor".

El "amor" resulta así la causa inmanente de la creación. Esta causa es "...inmanente a Dios mismo y consustancial con su esencia" (Ibidem, pág. 240).

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

A diferencia de la autorrealización del Espíritu de Hegel, presentará Virasoro la marcha hacia el ser, como proceso vital y espiritual realizándose en la intimidad de un yo, yo que se distinguirá del yo fichteano, pues no será pura autoconciencia, sino un yo como estructura ontológica compleja, ya que es autocreación de la libertad en plena realidad existencial.

La razón como facultad de lo incondicionado, que bucea en el yo hasta llegar a la libertad, resulta a la vez fuerza o entelequia constitutiva de la existencia; como forma dialéctica inmanente habrá de prefigurar el destino del existir. La estructura básica de esta razón será el prosilogismo disyuntivo y por él podemos elevarnos hasta la concepción del Ser en su plena realidad, Ser perfecto e incondicionado.

Cuando la libertad se realiza en el ser, cuando se da una esencia, constituye la existencia. Existir significa estar fuera del ser, por lo tanto estar en el tiempo que es ajeno al ser.

En el existir se operará la síntesis de lo temporal y de lo intemporal, síntesis que es virtual, dado que la existencia vive contenidos eternos, pero no puede ser por sí misma eternidad, desde que parte de la libertad, la que no puede darse sin temporalidad. La eternidad se dará en la existencia punctiforme, instantánea como éxtasis. Dirá que: "...la vida humana es, en cuanto a su existencia, autocreación, y en cuanto a su ser o esencia, participación" (Ibidem, pág. 75).

La libertad es entonces la fuerza que origina el mundo (Ibidem, pág. 148) y a la vez el mundo es libertad congelada: "Llama petrificada del libre impulso creador de la existencia" (Ibidem, pág. 156).

Al considerar el valor como órgano trascendente de la libertad, pretende establecer una relación entre la postura existencialista y la axiológica de Scheler y Hartmann. Para Scheler los valores carecen de energía, lo mismo que el espíritu que carece de todo poderío. Ambos: valores y espíritu necesitan de la actividad que emana de la fuerza e instintos inferiores del hombre. Así, para Scheler, lo inferior es poderoso, lo superior impotente. En cambio, para Virasoro, sería la libertad la que daría dinámica y fuerza al espíritu. Justamente también la libertad hará, según el pensador argentino, que ese "ordo amoris" señalado por Scheler no resulte un conjunto de valores atómicamente desperdigados, captados por la intuición emocional, "...sino que su encuadre o sistema general aparece ya precoordinado racional y metafísicamente, si se con-

sidera que la libertad absoluta es el supremo bien y el valor universal, a que debe tender todo el devenir espiritual del hombre, y que, por ende, todos los demás valores deberán ser iluminados en sus significaciones y sentidos auténticos por la luz que le viene de aquel centro ideal" (Ibidem, pág. 207-208).

La libertad sería así el valor supremo, mediante el cual se jerarquizan los demás valores. Habría una sola intuición o comprensión esencial: la libertad, que esclarecida mediante la razón y especulación metafísica sirve de ley o norma de jerarquización a todos los valores emocionales o intelectuales. En cuanto a si esta libertad es aprehendida teórica o emotivamente, Virasoro concluye que: "...ni el amor sin el entendimiento, ni el entendimiento sin el amor, podrían darnos uno solo de los valores efectivos del alma" (Ibidem, pág. 209).

Intenta también resolver el antagonismo que existe entre las posiciones subjetivistas y objetivistas de los valores. Por una parte la libertad crearía los valores —aquí se acerca a la tesis subjetiva— pero a su vez los valores, siendo ideales, determinan el movimiento de la libertad —esta afirmación lo vincula a la tesis objetiva del valor.

Se darían frente al valor las dos fuerzas que para Virasoro habrán de actuar también en el ámbito humano y en el ámbito de lo humano en su relación con el *Ser:impulsión y atracción* (Ibidem, pág. 152).

Sostendrá que toda objetividad es creación de la subjetividad, y el valor que es objetividad no puede escapar a esta regla. La objetividad del valor no estaría reñida con la subjetividad de la existencia. Habría encontrado una manera de superar el antagonismo existente entre la corriente axiólogista —que fundamenta el devenir de la realidad en función de los valores— y la corriente existencialista —que hace depender todo de la existencia—. La solución por él hallada superaría la fórmula ontológica negativa de "ser para la muerte", pero al mismo tiempo superaría la fórmula axiológica igualmente equivocada en su negación de la originalidad de la existencia. Se habría así superado el antagonismo entre los valores y la existencia (Ibidem, pág. 124).

La conciliación entre existencia y valor se daría en el seno de la libertad; como se recordará la libertad está, para Virasoro, en la raíz abismal del yo y al mismo tiempo constituye el valor más alto hacia el

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

cual se encamina nuestra existencia. La libertad señalaría "...la concordancia inmanente entre la esencia suprema de la existencia y el supremo valor" (Ibidem, pág. 125). Virasoro trasladará a la libertad el papel que hace el espíritu en Hegel. En vez de denominarlo espíritu subjetivo, la denomina libertad instintiva, irracional e inorgánica y el espíritu objetivo, libertad racional, espiritualidad actuante.

No hay límites precisos entre una y otra libertad. A diferencia de Hegel, toda esta dialéctica de la libertad ocurre dentro del ámbito de la existencia. Dirá: "Frente a la concepción dialéctica inmanente a las ideas del panlogismo hegeliano, que hacía del pensamiento lo fundamental para la constitución del universo, nosotros hemos opuesto nuestra concepción dialéctica de la libertad (o de la existencia) que aprehende la realidad en su más recóndita realidad" (Ibidem, pág. 151-152).

Al considerar la libertad como raíz y substancia, el autor afirma que ésta crea no sólo la propia realidad, sino también todas las objetivaciones que sean necesarias para realizar sus fines.

Habría entonces dos clases de objetos: los *yoides* o existenciales, modos inmanentes de la voluntad, apetencia o exigencia intrínseca y los objetos *ayoides* o derivados, ya materiales o ideales (valores y esencias) que son los instrumentos o medios para la realización de un actuar inmanente. Son expresiones objetivadas.

Al mostrar Virasoro el valor *ontológico* de la libertad considera haber superado los planteos que hace Schler a la moderna filosofía irracionalista y vitalista de Freud, Klages y otros. Para él hay un solo instinto en el hombre o en su existencia: realizar la libertad o plenitud de poderío. Este instinto reemplazaría al *élan* vital de Bergson; a la vez la libertad reemplaza al espíritu de Hegel, es la libertad la que debe auto-realizarse.

Estima que si bien Heidegger señala la libertad como raíz última de la existencia (Ibidem, pág. 195), su error fue no ver la relación existente entre la dialéctica de la libertad y la existencia; descuidó aquella y quedó detenido en la descripción fenomenológica de dos formas irreductibles del existir: la existencia propia y la impropia.

El no atender a la libertad en su dialéctica inmanente enredaría a Heidegger en "...un desilusorio y empalagoso misticismo, que define

a la existencia como cuidado; cuidado que en su manera propia es *decisión* hacia la muerte" (Ibidem, pág. 196).

Otro error que señala en Heidegger es la participación que da al tiempo para poder establecer relaciones entre el Ser y la existencia; así el sentido último del ser y de la existencia habrá de encontrarla en la temporalidad. El tiempo será para Virasoro una entidad derivada que de ningún modo puede fundamentar la libertad; por el contrario el tiempo será engendrado por la finitud de la libertad existencial; el Ser es infinito e intemporal. Señala como error de Heidegger que la existencia y el ser sean investigados en función del tiempo; como lo atestiguan estas palabras del filósofo alemán: "La existencia es sólo concreción de tiempo; es el tiempo que ha recibido una expresión precisa" (Ibidem, pág. 196).

De ahí que concluya Virasoro: "...el tiempo es el área o ámbito radical en que se da toda existencia, es decir, en el que la libertad realiza su proceso de autocrecimiento. Pero no puede considerarse anterior y condicionante con respecto a este proceso, sino como originándose en el seno interno de éste" (Ibidem, pág. 197). Más cerca estaría Heidegger de entender la libertad como fundamento y raíz de la existencia en su obra *Vom Wesen des Grundes*. Es allí donde el pensador considera que la libertad "...en tanto trascendencia no es una suerte particular de *causa*, sino el origen mismo de la causa". Llegará a ser entendida como "...al abismo sin fondo del ser humano". (Ibidem, pág. 203).

A través de lo expuesto hemos tratado de mostrar en qué forma se plantea y desarrolla el problema de la libertad desde el enfoque ontológico que asume Virasoro.

Para este pensador en el ente se dará la libertad, pues es el ente el que realizará la creación.

El ser se habrá de construir en el ente y por el ente; el ser dará existencia al ente por participación y se destacará de lo indiferenciado por la determinación de la esencia.

Virasoro habrá de detenerse en la ontología del ente, en ella se verá que el ser es lo que es, solamente en y por el ente; la esencia última o raíz última es la libertad, que no es de ningún modo condicionada y que habrá de determinarse a la existencia por su fuerza

PLANTEO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD EN MIGUEL ANGEL VIRASORO

interior. Su punto de partida es el no-ser, potencia vacía y habrá de realizarse como autocreación. El ser es unidad indiferenciada, los entes multiplicidad diferenciada; así la realidad del ser es el ente y esta realidad reconoce un fundamento, la libertad.

El fundamento no es pura existencia, posee una cierta determinación esencial: la libertad.

Esta libertad primordial es finita, pero está desprendida de la infinitud, y para llegar a ser debe optar por el ser. Mediante su afirmación autocreadora pasará de la más abstracta potencialidad a la más simple actualidad o realidad, es la fuerza o entelequia constitutiva de la existencia.

El ser y la nada serán los momentos interiores de la libertad, entre los cuales se encuentra y por los cuales debe decidirse en su acción. La nada no está en el ser, surge recién en el momento de la creación; resulta uno de los polos por los cuales debe decidirse la libertad. La nada no es por lo tanto categoría del ser sino de la existencia.

A la libertad se la ve como lo que conduce al yo hacia su íntima esencia y al mismo tiempo gobierna su proceso de autorrealización; a ese yo se lo verá como indagador de las condiciones inmanentes de la acción, indagador de la libertad. Ese yo, que Virasoro oponiéndose a Kant y acercándose a Platón, ontologiza tendrá la posibilidad de llegar hasta las profundidades y descubrir la libertad.

El ente es el operario de la realidad, el instrumento que permitirá la realización de la obra es la libertad. Ella es vista como la esencia absoluta de la existencia, existencia que pretende ser anterior a toda esencia.

La libertad está presente en los tres momentos del ente: rebelión, caída y redención; resulta el fundamento y será realizador por los entes, para ello considera que toda trascendencia se da en la inmanencia. La esencia potencial, libertad, alcanzaría acto en el ente pero a la vez en el ente es donde alcanza el acto el fundamento.

La ontología del ente estará integrada consigo misma en los límites del ser; éste no se nos revela, pues está en nosotros; pero más allá del ser, más allá de las categorías de esencia y existencia, es de-

cir lo trans-existencial, lo divino, se mostrará únicamente a las formas místicas de la intuición.

Vimos también como en el problema de la libertad desecha los opuestos acto-potencia y afirma en cambio la presencia de la libertad del fondo abismal, del caos originario. La potencia que asigna a la libertad, está cerca de la potencia leibniziana de la monadología.

La libertad, que como dijimos, es la esencia absoluta de esa existencia, que por su parte pretende ser anterior a toda esencia, no es algo que "deja fuera de sí", sino le es inmanente al ente.

Su postura existencialista es innegable, el ser es una posibilidad que tiende a realizarse; infinita esencia inexistente, vale decir potencial, o bien una infinita existencia sin esencia, impulso sin límite que pretende alcanzar su plenitud. Hay una prioridad de la existencia respecto de la esencia y de la potencia con respecto al acto.

A pesar de esto no considera que el fundamento sea pura potencia y existencia, dado que ese fundamento en cuanto no está "más allá del ser" ha de ser esencia y acto. Ese fundamento tiene que realizarse en el ente, por otra parte no se da ser sino en forma de ente y la cara de los entes son los fenómenos.

El ente no resulta un ser empobrecido en el ámbito de la existencia, sino enriquecido, aunque tal enriquecimiento no pueda ser considerado en un ámbito trans-existencial. Con el ente se da la alteridad dentro de la homogeneidad.

En cierto modo Virasoro afirma y niega a la vez la esencialidad del ser, cuando sostiene que hay en el ser, una esencia vacía, abstracta, absoluta. El ser es una potencia de la cual emana la esencia; pero esto sólo será real y posible en el ente y por medio de la libertad.

El ser resulta inmanente al ente, habría aquí una emanación; pero al mismo tiempo al ser el ente por la libertad, autónomo con respecto al ser, hay de parte del ente una creación.

El mundo es el resultado de creación de la libertad finita y no emanación de la divinidad.

En uno de sus últimos trabajos (4) sostiene con respecto al quehacer del ente, a la creación: "...tendría el hombre una función

MARÍA ANGELA FERNÁNDEZ

ontológica a realizar; habría pasado a manos del hombre la empresa de la realización del ser”.

Es así como en cierto modo la esencia del hombre está en su propio hacer, en su existencia; hacer, existencia que será encauzada por la libertad.

4. VIRASORO, MIGUEL ANGEL: *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Tucumán, Facultad de Filos. y Letras, 1963, 100 págs., pág. 76. Cita tomada de Roig, Arturo Andrés: “El neoplatonismo aporético de M.A. Virasoro”. CUADERNOS DE FILOSOFIA, Facul. de Filos. y Letras, Univ. de Bs.As., Enero Dici. 1975, Año XV, Nº 22-23, pág. 231.

