

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

14



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1973

LA FILOSOFIA DEL HOMBRE
DE AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE

CARLOS GONZÁLEZ SALAS
Diplomado en Letras Hispánicas
Licenciado en Ciencias Sociales

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE es uno de nuestros más serios filósofos contemporáneos en México. Representa dentro del pensamiento neotomista al filósofo cristiano más enterado y atento al desenvolvimiento del pensamiento filosófico moderno. Hemos comentado en un pequeño ensayo su "Metafísica de la Muerte";¹ ahora nos dispondremos a introducirnos a su "Filosofía del Hombre" (Fundamentos de una antroposofía metafísica)² que constituye todo un tratado completísimo sobre el modo de entender al hombre totalmente. No hay aspecto que haya escapado al filósofo regiomontano en este haz de consideraciones donde tampoco están ausentes las más importantes aportaciones contemporáneas al estudio del hombre.

No es la de Basave una filosofía despegada de la vida. Se diría su posición la de un existencialista cristiano que parte del concreto existir humano angustiado, incompleto y desamparado hacia una gran concepción de la filosofía como doctrina de salvación. Su considerar está mezclado de la angustia y del desamparo ontológico del hombre, pero iluminado de una manera realista por el intrínseco deseo humano de plenitud subsistencial. Así se explica el claroscuro en que vive el hombre, espíritu encarnado, espíritu en condición carnal, mezcla de acto y potencia, de bien y mal, ser dual en conflicto, com-

¹ GONZÁLEZ SALAS, CARLOS, *Metafísica y fenomenología de la Muerte en la Filosofía de Agustín Basave Fernández del Valle*, HUMANITAS, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos, Universidad de Nuevo León, 1969, pp. 233-241. Publicado también en separata.

² BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, AGUSTÍN, *Filosofía del Hombre*, (Fundamentos de antroposofía metafísica), Colección Austral, No. 1336, Espasa-Calpe Mexicana, S. A. México, 1963. Citaremos esta obra para mayor facilidad, BASAVE, FH. etc.

prendiendo en él lo positivo y también lo negativo no al modo existencialista que sólo en lo negativo repara, sino en apertura hacia el Ser fundamental y fundamentante. Su filosofía es una filosofía humana al servicio de la vida que participa de los principios y soluciones de la filosofía de Santo Tomás de Aquino pero nutrida de todas las interrogantes que plantea el existencialismo y la filosofía de los valores. Es una respuesta satisfactoria a los más acuciantes problemas humanos.

¿Antropología Filosófica o Antroposofía Metafísica?

El autor reivindica el segundo nombre para todo filosofar metafísico sobre el hombre. Esta tiene y se aboca a problemas trascendentes, valederos para todo hombre y para el hombre de todos los tiempos y de todas las razas, a partir de la existencia concreta, problemática, angustiada. Para ambos aspectos, el filósofo regiomontano arrebató a los teósofos el nombre de Antroposofía que han usurpado a su parecer y así bautiza su intento.

Antes de todo, señala su propósito de abarcar todo el hombre. "En mi Antroposofía, explica, está empeñado todo el hombre, porque todo el hombre se interesa por su ser religado y por su ser teleológico."³ Por ser religado y por ser teleológico el hombre se distingue del animal y por lo tanto la ciencia que lo estudie solamente como ser psicofísico o simplemente como unidad biológica dentro de los organismos vivientes no pasaría de ser antropología; de ahí las distintas clases de antropologías: moral, cultural, social, médica, étnica. Basave prefiere llamar Antroposofía para distinguir el considerar filosófico sobre el hombre del considerar de las otras ciencias particulares. Y con su Antroposofía ilumina, completa a la vez que utiliza a las clases diversas de antropologías. La convierte en una verdadera metafísica de la existencia humana superando todos los otros estudios que, por abarcar determinada área, son incompletos y no responden a los planteamientos trascendentes acerca del hombre. La Antroposofía busca al hombre en sus causas primeras y sólo en ellas; la Antropología investiga en el ser humano las causas segundas o principios próximos.

Considera Basave haber rescatado a su verdadera significación el vocablo "antroposofía" contra los que lo han bastardeado. Y así lo declara: "Creo que ya es hora de reivindicar el vocablo "antroposofía", que ha rodado entre las impuras manos de los teósofos."⁴

³ BASAVE, FH, Intr. p. 15.

⁴ BASAVE, FH, p. 44.

Inserta el estudio antroposófico dentro de la Metafísica especial. Sabido es que la Metafísica tiene por objeto de estudio el ser; la especial se refiere no al ser común, despojado de la fenomenicidad, sino a los seres concretos, personales, Dios y el hombre. Por eso divide la Metafísica especial en Teodicea y Antroposofía.

Inserto en la tradición cristiana y occidental, Basave no es un escolástico puro. El método escolástico y algunos de los temas abordados por la Psicología Racional parecerían anticuados de no renovarse con los métodos fenomenológicos y con los temas que ha renovado y removido, abocado y quizá no solucionado la filosofía moderna en sus distintos exponentes. Sin perder de vista la médula tomista, Basave afronta las más graves cuestiones de la Filosofía actual y escoge entre ella no pocos términos, planteamientos y cuestiones. Su antroposofía no es puramente deductiva, en lo que parecía incurrir el estudio escolástico del hombre, sino que fiel a lo mejor de la tradición, ensambla su consideración con la experiencia (los datos de los sentidos) y la razón y los principios y parte de ahí hacia nuevas consideraciones acercándose siempre a la actuación concreta de los hombres, observa su ser y su quehacer y comprueba sus posibles reacciones.

Su planteamiento no es pues abstracto. El objeto de estudio es el hombre completo, como cuerpo y espíritu, como proyección de su libertad, como ser en camino, lleno de angustia y consciente de su desamparo pero abierto a la esperanza. Estudia al hombre como ser unitario. No desdeña los principios pero tampoco los logros obtenidos por vía fenomenológica. Objetividad y subjetividad son inseparables. Es necesario sobrepasar la razón pura para dar respuesta al problema de la vida en el hombre aprovechando las vivencias existenciales. "No se puede prescindir de la razón pura, porque sin ella las vivencias existenciales no se podrían constituir en filosofía. Pero tampoco se puede prescindir del contacto existencial amoroso si no se quiere caer en una filosofía deshumanizada. Objetividad y subjetividad son indispensables al filosofar."⁵

¿Qué es el Hombre?

El hombre piensa, interrelaciona, raciocina, deduce, es un ser racional, inteligente, elige sus decisiones, se autodetermina y, por eso mismo, es persona. Pero ¿qué es la persona? Si el hombre va a ser el objeto central del filosofar antroposófico debe especificarse por algo. La vieja definición aristotélica del

⁵ BASAVE, FH, pp. 30-31.

hombre como "animal racional" y "animal político" aunque no se aleja de la verdad parece excluir el "aquí" y el "ahora" en que se vive, aparece como una definición intemporal y abstracta. Da, sin embargo, la pauta porque cifra en el hombre una "estructura fundamental". La cita de Heidegger pone de relieve la importancia del asunto: "en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual".⁶

Lo que nos parece más importante es preguntarnos si el hombre es la suma de sus actos o un sujeto permanente, si es sólo historia y no está sostenido por ninguna esencia que sea igual en todos los hombres lo cual permita hablar de naturaleza. Para los existencialistas el hombre es la suma de sus actos y no se puede hablar de esencia como naturaleza; si el hombre es sólo la suma de sus actos hay en él un sujeto permanente al que podamos atribuir sus actos y llamar persona; no se puede ser pura historia, por que ésta "sólo podrá decirnos lo que le acaece al hombre, pero nunca lo que el hombre es".⁷ Planteado el problema de la consistencia humana de la existencia, de ninguna manera puede soslayarse la explicación de por qué permanecen en mí los arrepentimientos, los recuerdos, las rectificaciones, las decisiones; me siento identificado con lo que fui; un acto realizado no se independiza de los demás al realizarlo, luego debe de haber en mí algo permanente, aquellos actos no pueden sustentarse por sí mismos, sin sujeto. A este sujeto lo llamamos "yo", "yo psicológico", "yo conocido" y "yo ontológico" (yo que conoce). "Yo sigo siendo idéntico a mí mismo cualesquiera que sean los cambios aparentes o superficiales que me acontezcan."⁸ Ese "yo" permanente en mí es mi persona. Luego el yo es la persona. "Porque me transparente a mí mismo, soy persona", dice Basave en una frase feliz de sabor orteguiano. Por ser persona me comprendo, soy capaz de discernir lo falso de lo verdadero, lo malo de lo bueno y conocer lo necesario y perfecto. "Decir persona es decir autoposición, ser-para-sí."⁹ Al hablar de la persona como "ser-para-sí", Basave adopta una expresión de origen hegeliano que Sartre ha hecho suya de modo singular. Más adelante veremos cómo al explicar cómo la persona realiza su

⁶ HEIDEGGER, MARTÍN, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 175 cit. por BASAVE, FH, p. 44.

⁷ BASAVE, FH, p. 39.

⁸ BASAVE, FH, p. 52.

⁹ BASAVE, FH, *ibid.*

ser con su hacer, el filósofo regiomontano se acerca a nuestro modo de ver a la filosofía sartriana y no se libra de su influjo.

Por ser un ser personal subsistente la persona es incomunicable; es decir, su ser propio no puede ser comunicado a otro; no se habla aquí de la comunicación como elocución por la cual el hombre se abre en diálogo a los demás. En esto se enlazan los modos de concebir con la definición de persona de la Escolástica: *Substantia singularis completa ut aliquid totum in se subsistens*. (Sustancia singular completa subsistente en sí misma como un todo.)

Que el hombre sea un ser o ente temporal, no cabe duda; pero de eso a decir que sólo es historia media un abismo. En esto Basave se aparta del Historicismo. Que no sea una esencia porque toda esencia es intemporal y el hombre es temporal, tiene apariencia de verdad y de prueba contra la tesis que sostiene la esencia en el hombre. El Historicismo en esto parece tener razón. Sin embargo, obra irracionalmente como una buena parte del existencialismo al considerar al hombre como la suma de sus actos.

Tampoco es verdad que el hecho de que el hombre tenga historia imposibilite su definición. Los mismos que eso afirman como Eduardo Nicol intentan proporcionar una idea del hombre. El libro del filósofo catalán que lleva ese título —“Idea del Hombre”— supone una estructura permanente en el hombre.

“Aunque en nuestro hacer y padecer pasemos a ser otros, remacha Basave, aunque nos alteremos y cambiemos, permanecemos los mismos. En medio de la alteración constante, se mantiene nuestra estructura permanente. En nuestras relaciones con el tú y en las variaciones, el yo subsiste fijo. Y subsiste no en una parte o fragmento, sino en el todo. Es el hombre entero el que se hace más viejo o más sabio. Sin un sostén último de todos los cambios —y aquí incluyo la potencialidad de la vida espiritual de Nicol— no podrían existir la memoria y la misma vida humana. Por eso, precisamente por eso, he pensado y seguiré pensando —hasta que no se me convenza de lo contrario— que el hombre tiene un ser sustancial. Y a esta sustancia consciente que es un yo recluso en sí mismo, es a lo que tradicionalmente se le viene llamando persona.”¹⁰

Ontológicamente el hombre es, pues, persona.

De aquí está presto a partir el filósofo que también es jurista y filósofo jurista, hacia una Antroposofía jurídica estructurada en torno a la persona, tema que ha empezado a esbozar en algún reciente escrito.¹¹

¹⁰ BASAVE, FH, pp. 55-56.

¹¹ BASAVE, F. DEL VALLE, AGUSTÍN, *Grandeza y miseria de la civilización griega, Sembradores de Amistad*, Organó de la Asociación Internacional de Clubes Sembradores de Amistad, Año XXIV, Vol. XXVII, agosto de 1972, pp. 4-9.

El Hombre, Ser en Camino

El hombre, es un hecho, está de paso, en continuo viaje. Su *status viatoris* (condición de viajero), dice Basave, es inherente a su condición humana. Visto de ese modo debe estar circunscrito al tiempo —Heidegger exagera diciendo que es su esencia—, a un aquí y ahora, sujeto a la imperfección, a la incompletez, a la angustia, a su intrínseca limitación. De todo eso lo libera la esperanza porque el hombre no se dirige a la nada, sino a la plenitud. El filósofo cristiano no se vale del Cristianismo para elaborar su filosofía del hombre, no la hace caber dentro de los moldes del dogma y la Revelación; forja una doctrina a base de pura reflexión, fenomenológicamente, y su concepción puede encararse sin menoscabo alguno a la que han construido los existencialistas. Esta filosofía de la esperanza la sostiene Basave con fervoroso y bien cimentado entusiasmo: se vive en la esperanza con gozo aunque este gozo no está exento de turbación y a las veces de angustia. Angustia y esperanza bajo esta iluminación cobran un sentido diverso al que les otorga el Existencialismo. En esto nuestro filósofo se da la mano con Abbagnano, y más bien, con Berdiaeff y Gabriel Marcel.

Su condición de homo viator condiciona al hombre fuertemente. Lo sujeta a un “aquí y ahora”, lo limita y circunscribe, pero la esperanza le abre un camino liberador, nuevo: “porque saber esperar es saber comprender la vida y saber vivirla”.¹² La esperanza conduce al hombre a la oración (invocación). “Invocación y esperanza están especialmente unidas.”¹³ Eso nos libera de la desesperación; la desesperación es autodestrucción; lo mismo que la presunción que es una *perversa securitas* —perversa seguridad— según San Agustín. Por medio de la esperanza la filosofía de Basave se abre al amor: “La vida como quehacer corresponde a la vida como esperanza. . . la vida es esperanza, pero es algo más: es amor porque sin amor no cabe una verdadera esperanza. El que no ama desespera.”¹⁴ Al elaborar su doctrina antroposófica del amor, Basave no cita a Marcel sino se apoya en Joaquín Xirau y Scheler y, aunque va a concluir su tratado con una “Ontica del Amor”, ya desde aquí recalca su concepción del hombre enviado por Alguien a la existencia —no arrojado como gustan decir los existencialistas— y comprometido insoslayablemente a amar sobre todo al Ser que lo envió con un compromiso ligado ontológicamente a nuestro mismo ser. Radica aquí una de las más personales aportaciones de Basave a la Antroposofía: aliar el amor al Ser en las mismas raíces

¹² BASAVE, FH, p. 60.

¹³ BASAVE, FH, *ibid.*

¹⁴ BASAVE, FH, p. 61.

del ser. "Sintéticamente podríamos decir que tenemos una visión innata del amor, solidariamente unida a la noción de ser."¹⁵ Y decimos que ese unir solidariamente el compromiso de amor a la noción de ser es una de las aportaciones del filósofo mexicano a la Antroposofía porque el más semejante expositor de ese modo de pensar, Gabriel Marcel, llega al amor por distinta vía, por la vía de la intersubjetividad o interrelación de los hombres. Basave lo une al compromiso de haber recibido la existencia como dádiva de amor y en ese sentido escribe su capítulo "La Existencia como dádiva de amor y como compromiso". "Estamos enviados —'arrojados' dicen los existencialistas— a la existencia por la amorosa voluntad de Alguien. En este sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a 'estar en el mundo' amorosamente. No se trata de una obligación contraída a cambio de determinada contraprestación ventajosa ni de ningún convenio interesado. Se trata de un compromiso insoslayable."¹⁶ Bajo esa iluminación la vida del hombre no aparece como una tarea o simple quehacer, como una carga que estemos condenados a soportar sino como una dádiva amorosa que debemos agradecer. El sentido del vivir en esta antroposofía no angustia ni se tiñe de pesimismo, sino que es alegre y esperanzador.

Hemos hablado de semejanzas con Gabriel Marcel. Gabriel Marcel adopta la expresión "ser en situación" de Karl Jaspers para concretar en ella no sólo la esencia del ser sino la de todo ser. "La esencia del ser humano reside, pues, en esta apertura, este "estar en situación" o para emplear otro vocabulario, en un acto pensante que, cuando intentamos aprehenderlo —de modo siempre imperfecto, ya sea como conocimiento, ya sea como acción o sentimiento—, se revela como imposible de aislar de otros actos en los que participa o con los que colabora en una realidad común. El pensamiento de Marcel es aquel mismo que Platón intentó expresar con la noción de "participación" y Aristóteles con la de "acto común". El hombre es, pues, su propia manera de abrirse al ser, el conocimiento no es un reflejo pasivo, sino acto de participación, y su veracidad depende de la calidad y de la exactitud de nuestro esfuerzo. Por eso los seres humanos no van a parar a los mismos conocimientos, y se distinguen por la amplitud de su esfuerzo y la profundidad de su experiencia. Si todo el mundo tiene una experiencia de lo verdadero no es dada más que el esfuerzo más perseverante y tal vez desesperado.

Sin duda, el término más exacto para traducir la esencia del ser sería el amor. Cuando éste es auténtico, está purificado de las pasiones y del egoísmo, hace caer las barreras —infranqueables por ilusorias— que separan los

¹⁵ BASAVE, FH, p. 63.

¹⁶ BASAVE, FH, *ibid.*

seres humanos, de la misma manera que la contemplación estética hace caer las que nos separan de la naturaleza. Efectivamente, es en el amor donde descubrimos más claramente que la opción de "límites de una persona" no tiene sentido. Ya el drama *Cuarteto en fa sostenido* estaba iluminado por este descubrimiento que ha sido vivido antes de ser justificado filosóficamente. Y en una de sus primeras piezas dramáticas, que quedó inconclusa, Gabriel Marcel pone en boca de uno de sus personajes lo siguiente: "La religión que me oponéis no es otra cosa que una moral; y esa moral, perdonadme, pero todo mi ser la reprueba. La única religión que puede contar para mí es la que nos introduce en otro mundo en el que las miserables barreras que separan a los seres de carne se desvanezcan en el amor y la caridad" (P.I. *Presence et Immortalité*, Flammarion, 1959).¹⁷

Es evidente que Gabriel Marcel habla aquí de las relaciones interpersonales, las cuales no puede menos de concebir fundadas en el amor. Aquí descubrimos que no debieran existir las fronteras entre los seres humanos.

No cabe duda que Gabriel Marcel es uno de los filósofos que ha ahondado más en la fenomenología del amor en esta línea del ser.

Por el amor es por donde el filósofo francés "se encuentra a Dios", no le demuestra porque la razón no es apta para demostrarlo; es el amor el que lo halla y lo descubre como TU ABSOLUTO. Ese "encuentro" es la "conversión" en el plano humano. Fue entonces cuando ya se podía catalogar creyente. De la mano de Charles du Bos va al bautismo.

Marcel traza un camino hacia el Tú Absoluto a través de los seres. Lo traza por el camino de la esperanza y su fórmula predilecta lo sintetiza "Espero en Ti para nosotros" teniendo como punto de partida la caridad. Difícil encontrar una cita que lo diga todo en poco. Esta nos parece buena: "El tú en quien espero es cada uno de los seres que amo; es, sobre todo, el Tú absoluto, Trascendente. La Esperanza, porque quiere llevar a cabo la experiencia de comunión que la fundamenta, no se separa de un recurso más o menos consciente, de una invocación más o menos implícita al Único. Espero en Ti para nosotros. El vínculo vivo entre este Tú y ese nosotros consiste en el que el Tú es el garante de esa unidad que nos vincula, a mí conmigo mismo, a uno con otro, a unos con otros. Pero el Tú es mucho más que un garante que asegura o confirma desde fuera una unidad ya constituida. Tú, en quien quiero o debo esperar (pero conservando siempre la posibilidad de negarte), estás en el corazón de la ciudad que formo conmigo mismo y con los otros (y que, como la experiencia atestigua trágicamente, permanece in-

¹⁷ PARAIN-VIAL, JEANNE, *Gabriel Marcel*, Ediciones Fontanella, Testigos del Siglo XX, No. 24, Barcelona, 1969, pp. 40-41.

vestida con el poder de reducirse a cenizas). Desesperar de mí o desesperar de Ti es aniquilar en principio toda esperanza ontológica.”¹⁸

Largas han sido las citas pero imprescindibles para dejar un pequeño apunte de la proximidad y de la diferencia entre estos dos filósofos creyentes de la esperanza y el amor. El filósofo regiomontano está cerca del francés pero no lo sigue de lleno porque intenta sus propios caminos.

Otras Precisiones sobre el Hombre

En la imposibilidad de seguir paso a paso el análisis de Basave sobre el hombre, repasamos aquellas precisiones que nos parecen más importantes de modo rápido y que nos harán conocer con mayor claridad las aportaciones de su Antroposofía.

Las circunstancias condicionan al hombre lo mismo que la situación. “Mientras que la circunstancia me rodea, la situación me constituye”, aclara Basave distinguiendo entre circunstancia y situación. “Mi circunstancia es siempre exterior; mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es por lo menos la tesis que proponemos para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen en situación.”¹⁹ De ese modo ha establecido una diferencia que no admite réplica y sirve en cambio para desenmarañar en nosotros entre lo que nos es dado y lo que no nos es dado cambiar. ¿Qué son más susceptibles de cambio, las situaciones o las circunstancias? Como Jaspers habla de “situaciones límite” —aquellas que no está en nuestras manos cambiar como la muerte, la culpa, la desconfianza—, Basave habla de circunstancias límite, o sea, aquellas que son intraspasables como el lugar que ocupo.

Gozamos por ser personas de excelencias y padecemos al mismo tiempo miserias. A la espiritualidad hay que someter la animalidad rebelde. Nadie es perfecto ni puede reclamar para sí la verificación perfecta del ser humano. Ser “ondulante y variado” (M.E. Duthoit) es uno de los condicionamientos del status viatoris. “Deshago a cada paso lo que había hecho. Siento el peso de la culpa, se opera en mí una reconversión y vuelvo a caer. Cayendo y

¹⁸ MARCEL, GABRIEL, TM, II, 201, cit. por Charles Moeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, Tomo IV, *La Esperanza en Dios Padre*, 2da. Edic. Editorial Gredos, Madrid, 1964. p. 322.

¹⁹ BASAVE, FH, p. 65.

levantando advierto que estoy aislado y que en mi soledad no me basto.”²⁰ Miseria de la persona.

Al “sé el que eres” le da el filósofo de Monterrey sentido de esfuerzo por ser lo que somos en potencia. Que nos realicemos plena y variadamente. Más que animal el hombre es un espíritu encarnado en condición carnal. Vive frente a un abanico de posibilidades y ante ellas descubre, a veces a tientas, su destino. Optar por el deber ser que traemos prefigurado germinalmente y realizándolo plenamente es como alcanzamos la libertad. “Mi tarea vital es hacer de mi existencia un orden claro y armónico que siga la pauta ideal. Y este quehacer lo tengo que ejecutar dentro de los límites de mis posibilidades (situaciones, circunstancias, tiempo). Lograr imponer a la vida esta dirección y este sello propio es forjar la personalidad.”²¹ En una palabra, realizar el esquema ideal que cada uno es cifra la plena realización. Tal es la excelencia de la persona.

El hombre experimenta ser “monstruo metafísico, mitad bruto, mitad ángel” —¡triste condición, oscuro destino sólo iluminable por la Redención!— porque es un “pedazo de eternidad amalgamado al tiempo”. Solamente fincados en la teodicea y la teología podemos explicarnos su misterio. Sartre y Heidegger no atinan con el concepto verdadero del hombre porque no fincan sus antroposofías en Dios. Rotundamente lo afirma el Dr. Basave: “Las filosofías de Heidegger y Sartre, en lo que tienen de antropologías —que es casi todo— están condenadas al fracaso, porque se encarcelan en sus dialécticas inmanentistas o fenomenologistas. Para buscarle soluciones al hombre es necesario, de una manera o de otra, hacer pie en el infinito, fincarse en Dios. La introspección puede llevar a un morboso yoísmo; pero en manos de un auténtico descubridor como San Agustín puede conducir a Dios. Y sin Dios toda autobiografía se convierte en nauseabundo narcisismo.”²²

Basave confirma su rechazo del existencialismo nihilista y ateo una y otra vez pero con mayor energía cuando trata del punto del sentido de nuestra contingencia. El sentido de la contingencia nos revela de modo patente nuestra religación con ese Alguien. Qué mejor que decirlo con sus propias palabras: “Existo, sí, pero mi existencia no se me presenta como una resultante necesaria y espontánea de mi esencia. Mi existir es mío en cuanto lo realizo, lo ejerzo; pero, en verdad, siento que no es mío, que lo tengo recibido, dado por alguien. De esto no me cabe la menor duda, mi ser me ha sido dado y puesto en la existencia.”²³ “Yo soy, pero pude no haber sido. Hubo un

²⁰ BASAVE, FH, p. 67.

²¹ BASAVE, FH, p. 71.

²² BASAVE, FH, p. 75.

²³ BASAVE, FH, p. 77.

antes en que no fuí y habrá un después en que no seré; no seré por lo menos como soy ahora. Estos hechos me evidencian mi indiferencia esencial a la existencia.”²⁴ Me evidencian de modo irrefutable mi contingencia ya que “contingencia quiere decir, en este aspecto, indiferencia, nuda posibilidad, insuficiencia radical para empezar a ser y seguir siendo. Puedo ser y no puedo ser.”²⁵

Este reflexionar sobre la contingencia y sobre el ser contingente del hombre es uno de los más agudos y personales análisis existenciales y fenomenológicos de Basave, sólo superado por su nueva prueba de la existencia de Dios por vía existencial. Y creemos que su agudeza lo lleva a probar de modo irrefutable la necesidad de ese Alguien. “Por mi propio peso tiendo a no ser, tiendo a inmergirme en la vertiente de la nada de donde fui sacado por Alguien. Soy un ser completamente ajeno, *ab alio*, como dicen los escolásticos. Ni siquiera tengo la posibilidad de existir. Por mí sería la nada absoluta y mi ser depende de otro. El origen de mi ser contingente es la realidad, no tiene otra explicación que el acto creativo puesto libérrimamente por Dios.”²⁶

Revuelve contra el Existencialismo que aunque parece haber sido abandonado por autores como Jean Paul Sartre sigue serpenteando y esparciendo el vaho diluido de su error en muchas doctrinas actuales; Basave se esfuerza por dejar clara su posición independiente y su rechazo y le asesta un puntillazo mortal por lo menos en lo que se refiere a su nihilismo.

“Es inútil, concluye, que se trate de escamotear el problema diciendo que nos encontramos arrojados a la existencia. ¿Por quién? ¿Hacia dónde? Una filosofía que no puede levantarse de lo físico sin desorientarse y marearse con el vértigo de la nada, no puede ser una filosofía auténtica porque no estudia el ser radical del hombre, y en él —trascendido lo físico aprehensible por sola experimentación— el sentido metafísico del término inicial y del término final. ¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos? Es preciso trascender al hombre encadenado a lo experimental, a la vivencia psicológica, y hacer uso de la reflexión intelectual. El ser humano busca —quíralo o no— una instancia superior, alguien que lo libre de su prehistórica nada. Y a estas voces humanas no se les puede imponer tiránicamente el silencio.”²⁷

Basave deja sentado su rango de filósofo creyente con una argumentación maciza, brillante, que da la idea exacta de la seguridad y se instala en su propio filosofar con una dignidad que infunde respeto y levanta admiración.

²⁴ BASAVE, FH, p. 78.

²⁵ BASAVE, FH, *ibid.*

²⁶ BASAVE, *ibid.*

²⁷ BASAVE, *ibid.*

Ciertos temas de la existencia humana los ha puesto de relieve la filosofía existencialista que reconoce sus orígenes en San Agustín —el filósofo de la interioridad y la introspección— y sobre todo en Soren Abbye Kierkegaard y tiene sus máximos exponentes en Karl Jaspers, Martín Heidegger, Jean Paul Sartre, Nicola Abbagnano y, en algún modo, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset; y por otra parte Chestov, Bardiaeff y Gabriel Marcel. Vivir implica filosofar. Nos encontramos en un medio desconocido, inseguro: el mundo, somos como “náufragos” que braceamos por averiguar cuál sea el origen y la realidad de lo que nos circunda y cuál es nuestra relación con ella. No podemos vivir sin definir nuestra situación en el mundo en que nos encontramos; no podemos por ende vivir sin filosofar. Hacemos filosofía constreñidos a hacerla. Nuestro vivir tiene que tener un sentido de vida auténtica, consciente, no ajena a los problemas trascendentes. En esa faena de esclarecer nuestra relación con el mundo que nos rodea y esclarecer nuestra relación o lo que somos radica esa filosofía que parte de la existencia concreta para llegar a la transparencia. La vida tiene mucho de “naufragio y menester de natación” de que habla Ortega. “Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo mismo, hallarse inseguro, cercado, prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el universo. Y para buscar en él alguna seguridad como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced (se refiere Ortega a Descartes), se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital.”²⁸ Ortega razona conforme a su pensamiento. La razón es un órgano de la vida, es pobre su antroposofía; pero prueba lo que quiere.

La idea del naufragio da la idea de medio inseguro en que se mueve el hombre. El menester de natación es menester de filosofar. “No creo, explica en otro lugar Ortega, que haya imagen más adecuada de la vida que ésta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acontezca un día y otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre hallarse inmerso en un elemento negativo, que por sí mismo no nos lleva, sino, al contrario, nos anula. De aquí que vivir obligue constante y esencialmente a ejecutar

²⁸ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *En el Centenario de una Universidad, Ideas y Creencias, Obras Completas, Tomo V, p. 468.*

actos para sostenerse en ese elemento o, lo que es igual, para convertirlo en medio positivo. Y de éstos, el fundamental y primario es formarse una idea de sí mismo, ponerse en claro sobre qué sea ese elemento en que a ratos flotamos, a ratos nos hundimos, y que sea nuestra pobre persona náufraga en él. Todos nuestros demás actos surgen ya dentro de esa interpretación de la vida y van inspirados por ella.”²⁹ Ese continuo afán de transparencia nos agita todos los días. Afán que no llega a colmarse ni a extinguirse. Vivimos y nos movemos en él: “Nuestra vida es, como he indicado, el parcial logro de eso. Una vida que en absoluto no se comprendiese y aclarase a sí misma, sucumbirá. Por otra parte una vida que viese con plena claridad, sin tiniebla alguna, sin rincón de problema, sería absoluta felicidad.”³⁰ Para Ortega como para Kierkegaard y Heidegger, la angustia, la problemática de la existencia devuelve al hombre su valor y ser verdadero. Dice: “Donde no hay problemas no hay angustia, pero donde no hay angustia no hay vida humana.” Por esto la vida humana no puede ser lo que Hegel llama “Espíritu”, sino sólo movimiento y estación hacia él: afán de transparencia, parcial iluminación, constante descubrimiento y averiguación, mas por lo mismo nunca plenaria claridad.³¹ La vida humana es angustia. Un sentimiento de angustia diverso al de Heidegger. Ortega parece haber llegado a ella antes que el filósofo alemán, ignoramos por qué caminos. Para Heidegger el “ahí” sólo se capta si colocamos en la base el fenómeno de la angustia. Mientras que por la preocupación se llega a la existencia banal, por la angustia se llega a la existencia que se encuentra a sí misma (*Eigentliche existenz*). Por ella se libera el hombre de lo anónimo (*das man*); liberta al hombre y le devuelve a sí mismo. No tiene que ver nada con el miedo, el cual liberta al hombre de las preocupaciones banales. La angustia (*angst*) es el sentimiento del abismo, del *hiatus irrationalis* impenetrable y opaco, en el que está sumida la existencia humana, su carácter no solamente finito y limitado, sino también desamparado y humillado en la infinita inmensidad de la totalidad. Es un elemento totalmente indispensable a la existencia humana.³²

Para Sartre el hombre no puede liberarse de su angustia, sino que es su angustia. La libertad revela la angustia porque, según Sartre, “la libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su

²⁹ ORTEGA, *En el Centenario de Hegel*, op. cit., pp. 416-417.

³⁰ ORTEGA, *ibid.*, p. 417.

³¹ ORTEGA, *ibid.*, p. 418.

³² GURVITCH, GEORGES, *Tendencias actuales de la filosofía alemana*, La nueva orientación dada a la filosofía fenomenológica por MARTÍN HEIDEGGER, Editorial Losada, Buenos Aires, 1939, p. 241.

propia nada”.³³ Para él, “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”.³⁴ Interesa sobremanera comprobar cómo Sartre asume dos posiciones o explicaciones de la angustia —la de Kierkegaard y la de Heidegger— y no las encuentra contradictorias: “Kierkegaard, al describir la angustia antes de la culpa, la caracteriza como angustia ante la libertad. Pero Heidegger, que, como es sabido ha sufrido profundamente la influencia de Kierkegaard, considera al contrario a la angustia como la captación de la nada. Estas dos descripciones de la angustia no nos parecen contradictorias: al contrario, se implican mutuamente.”³⁵ No podemos seguirlo en su penetrante análisis. Pero se explica porque él une la libertad al poder de nihilización. O sea, la conciencia específica de libertad y esta conciencia de libertad es la angustia. “Esa libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquel *nada* que se insinúa entre los motivos y el acto. Mi acto no escapa a la determinación de los motivos *porque* yo sea libre, sino que, al contrario, la estructura de los motivos como ineficaces es condición de mi libertad.”³⁶

En Basave surgen semejantes inquietudes a las mismas interrogantes que se plantean los máximos filósofos existencialistas pero con posturas y contenidos muy diversos. Necesidad de aclararse a sí mismo el concepto de vida humana, la temporalidad, la angustia, la absoluta necesidad de filosofar para salvarse del naufragio, el desamparo y la posible caída en la nada por la falta moral y por la falta de divina sustentación, la cuestión de la primacía de la existencia sobre la esencia. Luego Basave es filósofo existencialista. Un existencialista cristiano.

En el prefacio de la edición de su “Filosofía del hombre” (1963) preparada para la Colección Austral en segunda edición, se introduce el filósofo de Monterrey con un largo párrafo de sabor netamente existencialista; por lo menos sus puntos de vista lo llevan a plantear y encuadrar la filosofía como una respuesta a los interrogantes del existir y de su propio existir concreto de hombre con ese acento autobiográfico que ponen en sus escritos los filósofos de la existencia. Veamos.

“Una filosofía que no esté al servicio del existir —dicho sea con absoluta sinceridad— no nos interesa. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Se trata de un imprescindible menester de ubi-

³³ SARTRE, JEAN-PAUL, *El Ser y la Nada*, El origen de la nada, Losada, S. A., Buenos Aires, Trad. de Juan Valdmár, 1966, p. 71.

³⁴ SARTRE, *ibid.*

³⁵ SARTRE, *ibid.*

³⁶ SARTRE, op. cit., p. 77.

cación y de autoposición. Y en ese menester me juzgo a mí mismo de manera integral, porque en la búsqueda y descubrimiento de la verdad me identifico con mi filosofía. No ocurre semejante cosa en ninguna otra ciencia. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna.³⁷

Con las últimas palabras Basave se define como un filósofo comprometido. Su filosofar no es un filosofar por filosofar sino un filosofar para aclararse a sí mismo, para hacer transparente ese elemento opaco, heterogéneo, indiferente, en que braceamos: la circunstancia, la vida, el universo. "(Todo filósofo) siente el imperativo de explicar fundamentalmente la realidad entera, de acercarse a la estructura óptica de los objetos y escrutar su fondo invisible, subyacente, ontológico."³⁸ Pero el filósofo tratará de aclarar sobre todo la problemática que le plantea la misma vida. Pensar, vivir, trascender, ¿para qué? De ahí que hasta allá lleve su afán de transparencia. "Pero a la vez no puede ni quiere prescindir de una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. No se puede vivir sin saber cómo es bueno vivir. La filosofía como propedéutica de salvación —tal como la entiendo yo por lo menos— no sólo es contemplación de lo eterno (facultad intelectual), sino también sobre lo temporal (conocimiento pragmático). Si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre y, por lo tanto, para su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha esa filosofía."³⁹ Porque, según Basave, el hombre es la originaria y trascendental posibilidad de la búsqueda de la salvación ya que "existir es estar sosteniéndose dentro de un océano de incertidumbre y riesgo con la posibilidad de naufragar o de salvarse".⁴⁰ Nótese la semejanza del verbo naufragar con el naufragio y menester de natación de Ortega, sólo que nuestro filósofo no omite hablar de posibilidad de salvación mediante el menester de la filosofía. Reconoce, pues, que "nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental", pero como filósofo positivo afirma: "Planeamos nuestro propio programa de salvación" para concluir felizmente: "Ahora podemos decir que el hombre no es tan sólo el ser que se pregunta por el ser sino el que responde al ser y se hace respondiendo."⁴¹

Y al mismo tiempo que traza las bases y las líneas directrices por las que va a conducir su estudio, define perfectamente cuál es la índole del mismo diciendo que concibe su tarea como prolegómeno de toda fenomenología existencial.

El Existencialismo de Basave fluye dentro de la corriente que bien podría

³⁷ BASAVE, FH, p. 11.

³⁸ BASAVE, FH, p., *ibid.*

³⁹ BASAVE, FH, p. 11.

⁴⁰ BASAVE, FH, p. 13.

⁴¹ BASAVE, FH, *ibid.*

llamarse del existencialismo positivo que incluye autores como Nicolás Abbagnano y Gabriel Marcel. La afirmación que la existencia es constitucionalmente problemática no es ninguna concesión a la negatividad sartriana, sino real y nuda cotidianidad comprobable por nuestra propia existencia.

Has muchas cosas que nos hacen angustiosa la existencia comenzando, a ratos, con el mismo vivir. San Pablo se refirió al mismo tedio del vivir. El mismo vivir y sobrevivir son problemáticos. Reconocerlo no es hacer concesiones al Existencialismo nihilista y negativo, sino realismo puro. Y así el filósofo cristiano por medio de ese análisis de la condición humana trata de arribar a la esencia humana. Y en esto consistiría su fenomenología.

Para Basave, el hombre, como tantos otros seres, "es un ser temporal". Está sometido al tránsito de la potencia al acto, pero (y aquí radica su prerrogativa), "este tránsito lo realiza libremente en la historia".⁴² En este último estriba lo positivo de su pensamiento: el hombre es libre para cambiar la historia, está sujeto al cambio, pero puede y debe convertirse en señor del cambio. El hombre está sujeto a la temporalidad: "ser en el mundo es lo mismo que ser en el tiempo", sin embargo el hombre es un "productor de tiempo psicológico". "El tiempo psicológico es un tiempo cualitativo", es el tiempo en que yo ardo o me consumo. La diferencia con el modo de considerar el tiempo entre el existencialismo por ejemplo el heideggeriano y el de Basave estriba en que "el absolutismo de la existencia, en que culmina la especulación de los existencialistas en boga, conduce, en el fondo, a una negación de la misma esencia del tiempo, de su trascender. Ahora bien, aquello hacia lo cual el tiempo trasciende, lo trascendente, no parece ser simplemente lo intemporal, el reino rígido de las esencias, sino lo temporal en grado eminente —si nos vale la expresión—, el tiempo que dura siempre, la eternidad. La existencia temporal ancla no en la idea de eternidad, sino en la misma eternidad de la Existencia necesaria".⁴³ ¿No vemos cómo Basave refiere todo a su sistema positivo en que no excluye ni calla al Ser Necesario y sin embargo procede del todo congruente con su mismo sistema? Se aparta pues de la concepción heideggeriana para la cual el tiempo no es independiente del existente humano "puesto que el tiempo es —según el mismo filósofo— el resultado de la unión con la conciencia de las diversas presencias a diferentes objetos que cambian, como cambia también el Dasein". En la especulación de Basave el tiempo desemboca en la Eternidad, y sobre todo en la existencia eterna que es Dios. El hombre supera la temporalidad: no sólo tenemos los humanos idea de la eternidad, sino que tenemos una aspiración a la plenitud

⁴² BASAVE, FH, p. 83.

⁴³ BASAVE, FH, p. 132.

subsistencial. El hombre se encuentra religado totalmente, por la raíz, a Dios. Esta religación esencial la explica Basave basándose en Xavier Zubiri.

No por ello la vida del hombre es pura dulzura y gozo, luz. La ensombrece la amarga y la entristece el sentimiento del desamparo y la angustia hecha por Higinus y relatada por Heidegger en su obra *Sein und Zeit*.

La Pareja Inescindible: Angustia y Esperanza

Sujetos a la contingencia, al poder ser o no ser, a sentir a cada paso la miseria de nuestra condición de espíritus encarnados pero demasiado dependientes de la carne, sentimos la angustia. Basave no tiene empacho en declararlo: "Vivir —hemos dicho— es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal. Este sentimiento de nuestro desamparo ontológico se manifiesta en la angustia."⁴⁴ No debe confundirse la angustia con el miedo. El miedo nos sobrecoge frente a algo concreto, por eso los viejos escolásticos lo definían como temor de un peligro inminente. Basave distingue como Heidegger y Sartre entre angustia y miedo. "En el miedo, lo amenazante se localiza en un objeto determinado. En la angustia —en cambio— lo amenazante no se haya en ningún lado. Me angustio porque existo en el mundo; porque he salido de la nada y porque me circundan innumerables amenazas de privación de la plenitud a la que aspiro."⁴⁵ Es muy diferente la postura del existencialista cristiano a la del existencialista ateo al modo de Jaspers, Sartre o Heidegger. El tipo de nuestra angustia de cristianos se acerca al modo como la concebía Kierkegaard, salvo que para él el pecado es el no ser que monstruosamente toma cuerpo, es la alteridad que se vive y hace existencia como tal, es la positividad de lo negativo. El pecado es constitutivo de la persona humana, en el pecado la persona humana se descubre a sí misma. Sin embargo, en el pecado encuentra Kierkegaard la positividad de la negatividad. Es la angustia la que conduce al hombre a las profundidades metafísicas; el pecado lo conduce a la angustia y ésta es la que le hace vivir la realidad, ser él. En esto último y en la positividad de lo eterno atemporal se acercan las concepciones de Basave y Kierkegaard.

El filósofo mexicano deslinda perfectamente los campos de su filosofía y la de los principales corifeos existencialistas en cuanto a la angustia. Su camino es un camino propio y, en cierto sentido, positivo. A la angustia hay que

⁴⁴ BASAVE, FH, p. 93.

⁴⁵ BASAVE, FH, *ibid.*

salvarla por la esperanza. "La angustia es el sentimiento de nuestro desamparo ontológico. La esperanza es el presentimiento de nuestra plenitud subsistencial."⁴⁶ Luego remata en un párrafo donde cifra su concepción de la metafísica integral de la existencia y al mismo tiempo nos parece ser una de sus aportaciones primordiales. Dice:

*"He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. La coexistencia de estos momentos en la vida humana es orgánica y forma una unidad substancial. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico o al predominio del presentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el ens contingens que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad."*⁴⁷

A la vez que es una de las aportaciones más importantes de Basave a la antroposofía, esta manera de pensar la diferencia totalmente de los existencialistas que dejan el camino totalmente cerrado a toda posibilidad de esperanza o simplemente a la posibilidad. Sólo Abbagnano y Marcel abren el boquete de la esperanza y la posibilidad al hombre. Por ello nuestro filósofo se centra tranquilo, seguro, en una postura que bien pudiéramos calificar intermedia: "ni pesimismo ni optimismo. Simplemente aceptación cabal de la existencia íntegra con el lado de la angustia y con el lado de la esperanza."⁴⁸ Repudia los cuadros humanos a una tinta que presentan la existencia humana mutilada. Y como filósofo cristiano, puntualiza: "cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia) está sostenido por alguien (vertiente de la esperanza)."⁴⁹ Se diría que más bien se aproxima a Kierkegaard quien, frente a la angustia provocada por el pecado, convida al hombre a dar el salto a la fe.

La esperanza goza de un contenido intencional íntimo: "es la disponibilidad o entrega confiada de nuestro ser en el tiempo, a nuestra dimensión religada"⁵⁰ e intentando una definición desde su punto de vista existencial la caracteriza como "disponibilidad": "Consiste, primordialmente, en la disponibilidad de una alma (disponibilité) que vive con suficiente hondura la experiencia de una comunidad para poder ejecutar el acto que trasciende la

⁴⁶ BASAVE, FH, p. 97.

⁴⁷ BASAVE, FH, p. 98.

⁴⁸ BASAVE, FH, p. 99.

⁴⁹ BASAVE, FH, *ibid.*

⁵⁰ BASAVE, *ibid.*

oposición entre el querer y el conocer, afirmándose así la duración viva respecto a la cual la esperanza es, a la par, garantía y supuesto previo. Por la esperanza conllevamos la fe y la obligación.⁵¹ Como estados anímicos, la fe y la esperanza, se alternan en todo ser humano en un contrapunto que logra sin embargo la unidad de los heterogéneos. Caminando hacia una ontología verdadera de la esperanza y de la angustia, el filósofo las define de este modo: "La angustia es el sentimiento de nuestro desamparo ontológico. La esperanza es el pre-sentimiento de nuestra plenitud subsistencial."

Coincidiendo con uno de nuestros más caros temas, distingue el filósofo de Monterrey entre la esperanza y la espera o las esperas y entre otras diferenciaciones aduce la siguiente que en realidad es la más profunda: "la esperanza tiende hacia el Ser necesario; las esperas tienden hacia los seres contingentes".⁵² En la esperanza no se está: o disminuye o crece: "según el grado de fuerza o de claridad con que el hombre vive su dimensión religada, la esperanza aumentará o disminuirá".⁵³ Obsérvese de paso cómo el filósofo relaciona la esperanza de modo explícito con el Ser Necesario, y es que en realidad, como también lo hemos escrito, la esperanza sólo se tiene sobre cosas y realidades trascendentes y ultraterrenas, la espera versa sobre cosas y realidades temporales y terrenas.⁵⁴ Sólo para el cristiano existe la verdadera esperanza; el no creyente, el materialista no puede ser sujeto de esperanza auténtica. Por eso el contrapolo obligado de la esperanza es la desesperación. Desesperar es decidirse a estar privado de llegar a la consecución de lo eterno.

Todos los filósofos o pensadores —pensamos en Gige, Sartre o el mismo Camus— que no se entregan a la esperanza, de hecho desesperan aunque traten de cubrir esa desesperación con el nombre de náusea o se refugien en el mito y la figura de Sísifo y se afirme: "es preciso imaginarse a Sísifo dichoso", frase que sólo suena a eso si la vida en realidad es absurda y si es preferible que no tenga sentido.

Claro que la esperanza del filósofo creyente no puede en modo alguno ser seguridad. "Donde acaba mi propio poder y confío en alguien empieza la esperanza. En este sentido, la esperanza acusa la insuficiencia radical del hombre."⁵⁵ Ya escuchamos a San Agustín nombrar la *perversa securitas* refiriéndose a la presunción.

⁵¹ BASAVE, FH, p. 97.

⁵² BASAVE, FH, p. 99.

⁵³ BASAVE, *ibid.*

⁵⁴ GONZÁLEZ SALAS, CARLOS, *La Espera y la Esperanza*, El Sol de Tampico y otros periódicos y revistas, 28/mar/1971; *La esperanza cristiana, Esperanza, resignación y desesperación*, El S.d.T., abril 9, 1971 y marzo, 31, 1971.

⁵⁵ BASAVE, FH, p. 100.

La esperanza no está exenta de inseguridad, de insuficiencia. Afirmar y reconocer la insuficiencia radical del hombre asimismo que es reconocer su verdadera condición es nivelarse con los filósofos de la existencia en su comprensión de la real condición humana que es problematividad, renunciando a su fatalismo, abriendo como Abbagnano un camino a la posibilidad —la "posibilidad trascendental"; es decir, en concreto, la posibilidad que se me ponga como problema o búsqueda de la verdad, de las buenas intenciones, decisiones, etc. y que este problema o búsqueda sea verdaderamente tal o sea no predeterminación a una casilla de tabla de ajedrez o a una solución necesaria,⁵⁶ o, como Marcel, renunciando a la desesperación cuando define la metafísica como una exorcización de la desesperación" (*Etre et avoir*, p. 126).

Esto lo confirma la posición de nuestro filósofo frente a la muerte incluyéndola desde luego en su antroposofía pero mirándola de modo muy distinto al que la interpretan los filósofos existencialistas no creyentes.

Acercamientos y Diferencias

Hemos afirmado que la filosofía del hombre de Basave corre por los cauces existencialistas y lo hemos demostrado. Ahora pasamos a comprobar cómo, además de tratar los principales temas abordados por los existencialistas y de alumbrarlos con luces personales, nuestro filósofo se acerca a veces a sus modos de pensar y a sus términos, de modo que se impone aquilatar en qué se acerca y en qué se diferencia.

Al decir Basave tratando de la persona que es autoposición o "ser-para-sí" está empleando el mismo lenguaje de Sartre cuando se refiere al "pour-soi". ¿Le da el mismo contenido? Hemos dicho que el filósofo mexicano acepta la permanencia de los actos en el hombre porque es persona. Sartre distingue entre el "L'en-soi" y el "pour-soi". El L'en-soi, explica Bochenski, "no es pasivo ni activo, ni afirmación ni negación, sino sencillamente, reposa en sí, compacto y rígido" (Cfr. *La Filosofía actual*.⁵⁷ El "para-sí" es el ser específicamente humano, el hombre. Basave en seguida habla de la nada como el abismo en que puede caer el hombre de no ser sostenido por el Ser necesario. Para el filósofo parisiense, "todo lo que es, debe ser ente, es decir un en sí" y de ahí deduce consecuentemente que ese otro tipo de ser no puede ser sino

⁵⁶ PIETRO, PRINI, *Esistenzialismo*, Studium Roma, L'Esistenzialismo positivo de NICOLA ABBAGNANO, p. 159.

⁵⁷ BOCHENZKI, INOCENCIO M., *La Filosofía actual*, Breviarios del FCE, México, 1969, p. 193 e *ibid.*, las otras citas que omito.

un no-ser, es decir, que consiste en nada (*le néant*). Adviene el ser hombre por el hecho de aniquilarse el ente (*se neantise*). La nada hay que tomarla literalmente. De ahí que Sartre afirme que el para-sí consiste en el aniquilar. Con lo cual afirma que la nada es lo que funda la negación y no la negación funda la nada. En explicación un tanto cuanto endiablada como otras muchas aplicaciones sartrianas, el filósofo de París viene a concluir que el hombre es un ser en sí: su cuerpo, su ego, sus costumbres etc. y no hay que pretender que el hombre sea nada. Pero lo específicamente humano consiste en nada. Al usar la misma terminología, Basave toma lo aprovechable de Sartre, no el contenido.

El hombre como libertad es proyecto. Lo repite Basave varias veces, pero como que no acaba de decidirse a decirnos cuál sea la esencia del hombre. Por lo menos no lo dice explícitamente, aunque define al hombre, como hemos visto, espíritu encarnado, espíritu en condición carnal. Para Sartre el hombre es esencialmente libertad. El hombre es su libertad. Sartre niega toda esencia en el hombre, su esencia en su libertad, su indeterminación. La existencia precede a la esencia en el en sí, pero en el para sí la esencia es su existencia.

Esta última afirmación no la niega rotundamente el filósofo mexicano. Antes más bien parece adherirse a la tesis general de que la existencia tiene primacía sobre la esencia; dice "la existencia, la intuición del ser existencial, tiene la primacía sobre la esencia, como el acto precede a la potencia (?). Pero eso no significa que se destruyan o supriman las esencias".⁵⁸ Y más adelante lo puntualiza más: "aunque la filosofía enfoque y dilucide más la esencia que la existencia, de aquí no cabe concluir —como lo hace Sabino Alonso Fueyo— que "importa, sobre todo, más que el hecho de ser, lo que se es; una existencia que corresponde a nuestra naturaleza"; y mucho menos afirmar "la primacía de la esencia sobre la existencia". Una aseveración como ésta no puede admitirse, a menos que se niegue la primacía ontológica del acto sobre la potencia.⁵⁹ ¿En qué está pues la diferencia con los existencialistas? Primero, en la no negación de las esencias, porque la filosofía "tendrá que seguir siendo captura e inquisición de esencias". . . "En y por las esencias, el hombre —ser inteligente— puede aproximarse al ser de la vida. Si las cosas son lo que son, es porque tienen una peculiar consistencia. La inteligibilidad es inseparable del ser; y si de algún existencialismo auténtico cabe hablar, éste tendrá que ser de tipo racional. . ." ⁶⁰

Al decir que el hombre realiza su ser con su hacer parece acercarse a la posición sartrina anterior, es decir la libertad como esencia del hombre; pero

⁵⁸ BASAVE, FH, p. 37.

⁵⁹ BASAVE, FH, p. 39.

⁶⁰ BASAVE, FH, p. 39.

más bien creemos que ese modo de pensar se relaciona con la doctrina del proyecto. El hombre es proyecto. El hombre se va realizando al proyectar su ser, al hacerse. De hecho en otro lugar dice: "todo ser contingente es proyecto y realización de proyectos (o frustración)". El proyecto está diseñado y contenido de antemano en el mismo ser; imagen de la idea divina.⁶¹ Por eso explica la frase de "sé el que eres" traduciéndola por "esfuérzate por ser lo que eres en potencia", o sea, que "viviendo desenvolvemos nuestra forma humana bajo el imperativo de la individualidad".⁶²

"El Hombre es siempre más de lo que se sabe de él" (K. Jaspers)

Ya vimos cómo Basave comprobaba que el hombre es algo más que vivencias o suma de ellas: el hombre es un sujeto permanente, una persona; de ahí pasa a deducir que "en la vida de todo hombre hay un conjunto de actos superiores centrados en la unidad dinámica de la persona."⁶³ Esos actos superiores no sólo son emocionales sino intuición de esencias. Eso prueba que hay en el hombre algo que se llama "espíritu"; sus características son la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo. Pasa pues a hablar de las facultades del hombre bajo el hermoso epígrafe de las palabras de Jaspers: "El Hombre es siempre más de lo que se sabe de él." Demuestra la libertad y la condensa en esta afirmación "soy libre porque soy espíritu".⁶⁴ Y relaciona la libertad —"esa diferencia dominadora frente a lo que no soy yo"— con los valores. A su vez esos valores los relaciona y los abre hacia Dios. La libertad del hombre no es absoluta, sino limitada. "Ser libre no es desahorarse sino tener la facultad de vencer, las dificultades que se opongan al logro de nuestro espíritu encarnado. Así entendido el concepto de libertad, bien puede decirse que dejar de ser libre es dejar de ser hombre."⁶⁵

El hombre a pesar de ser lo más valioso de la naturaleza es un ser frustrado.

La vida no es el valor supremo —contra el vitalismo— sino elemento parcial y subordinado a la realidad. Pero tiene un valor instrumental. Vivir es trascender, extrovertirse en la realidad del mundo circundante. La vida es ofrenda. El dinamismo del ser finito radica en la actualización de sus virtualidades. Con eso Basave salva las objeciones que le han hecho a la filosofía de

⁶¹ BASAVE, FH, p. 112.

⁶² BASAVE, FH, p. 70.

⁶³ BASAVE, FH, p. 148.

⁶⁴ BASAVE, FH, p. 154.

⁶⁵ BASAVE, FH, p. 155.

los valores, o sea, de un explicar el nexo entre ellos y sus realizaciones particulares en las cosas.

El hombre es "animal de ideales", vive bajo el signo de la perfección y posee la tendencia irrefrenable a la plenitud subsistencial. Todo su ser —memoria, entendimiento y voluntad— se vuelcan hacia más allá del horizonte histórico e individual. Tratamos de sobrevivir. "La voluntad de sobrevivir es algo esencial a todo hombre, pertenece a la estructura ontológica del ser humano."⁶⁶ Ese impulso es algo patente; contra lo que dicen Heidegger y Sartre de modo claro y Jaspers de modo ambiguo (ya que lo que llama Trascendencia bien puede ser teísmo, panteísmo o ateísmo) tiene que ser satisfecho, de otro modo la vida sería una gran tomadura de pelo.

Para probar la existencia de lo eterno comienza Basave por probar la existencia del alma conforme los argumentos tradicionales y de sus propiedades de inmortalidad y espiritualidad. Más bien lo primero por la necesidad de sujeto permanente.

El hombre es ser teotrópico en el sentido de que al no hallar descanso en la vida tiene conciencia de ser llamado a lo infinito. Toda felicidad humana es limitada; se exige una felicidad eterna. Nos abrimos pues en diálogo a los demás y a Dios. Vivimos en la inquietud porque aunque Dios está instalado en la intimidad personal, es invisible.

Hay que completar e integrar como pretendió el maestro Oswaldo Robles la óptica existencial de San Agustín con la ontología general de Santo Tomás de Aquino. La inquietud es la característica fundamental del existir humano y se hace manifiesta entre la muerte, signo de nuestra limitación y de nuestro desamparo.

Por eso la inquietud para nosotros tiene dos contenidos: "El primero es la misma carencia del ser del hombre; el segundo es Dios como amparo ontológico de nuestra carencia." Es así como los filósofos creyentes siempre desembocan no en la nada sino en Dios.

La Meditación de la Muerte

Por eso el tema de la muerte y el del amor son dos temas que se enriquecen mutuamente en esta visión positiva de la existencia.

Se da, claro, una iluminación rotunda de la vida social del hombre y de éste como ser histórico, una certera visión de la historia en contraste con las

⁶⁶ BASAVE, FH, p. 165.

otras visiones, pero más que nada me complace destacar la actitud del filósofo de cara a la muerte y al amor.

Ya he destacado en otro ensayo el acierto de haber incorporado el tema de la muerte dentro de la metafísica del ser;⁶⁷ ahora se trata de incorporarla a la metafísica de la persona humana o antroposofía.

Basave transcribe una hermosa cita de Scheler de *Muerte y Supervivencia*⁶⁸ que por lo extensa omitimos, pero, advierte agudamente: "más que la experiencia de la muerte nos ha descrito la experiencia de envejecer".⁶⁹

Lo importante no es saber que vamos a morir o que tenemos que morir. Lo importante es adquirir experiencia vital, convicción real de la muerte. Y para ello obvia el camino el filósofo mexicano: "existen dos vías: la muerte del prójimo y la anticipación imaginativa de nuestra propia muerte".⁷⁰

Su "*meditatio mortis*" aunque acompañada por la experiencia de filósofos como San Agustín, Unamuno y Landsberg, tiene sus propios análisis y observaciones. La muerte nos ayuda a vivir: la vida entera debe ser una serena preparación a la muerte, a mi propia muerte. "Es preciso, dice hermosamente, que el néctar de la vida no logre embriagarnos, porque ebrios no podremos prever ni evitar la agresión."⁷¹ Y cita unos versos que por no decir su autor suponemos propios:

*Y cuando llegue el día del último viaje
y esté a partir la nave que nunca ha de tornar
me encontraréis a bordo ligero el equipaje,
casi desnudo, como los hijos del mar...*

La muerte es única, definitiva, es una de las cosas más graves. Se muere radicalmente solo. Frente a ella no nos podemos acoger a ningún convencionalismo social. Es el punto neurálgico entre nuestro desamparo ontológico y nuestro afán de plenitud subsistencial. Se entabla una lucha terrible, un verdadero duelo. "En los entresijos del alma se habrá entablado una terrible lucha. La nada, el poder de la destrucción (Satán, diría el teólogo) reclamará lo suyo: el cuerpo manchado de culpa (de pecado, volvería a decir el teólogo). Pero nuestro afán de plenitud subsistencial pugnará como nunca por ser y seguir siendo mejor, buscando e impetrando las fuerzas esenciales (la Gra-

⁶⁷ GONZÁLEZ SALAS, CARLOS, *op cit.*, p. 233.

⁶⁸ SCHELER, MAX, *Muerte y Supervivencia*, Ed. de Revista de Occidente, pp. 75-6, cit. por BASAVE, FH, p. 240.

⁶⁹ BASAVE, FH, p. 240.

⁷⁰ BASAVE, FH, p. 242.

⁷¹ BASAVE, FH, p. 244.

cia) que le faltan.”⁷² Y aquí elegirá una vez más la libertad humana y decidirá. Realizada la muerte y comprobada la inmortalidad del alma en otro lugar, no cabe como filósofos decir —qué seguirá—. Tan fuerte es ese afán de plenitud que el filósofo regiomontano, fiel a su tendencia existencialista, ha elaborado una nueva vía existencialista para probar la existencia de Dios como término de ese afán subsistencial del hombre.

Una Nueva Vía Existencialista Hacia Dios

Desde muy distintos ángulos llega a Dios la antroposofía de Basave; faltaba imprimir a la dimensión religiosa del hombre dentro de la temática existencial mayor fuerza, fuerza que naciera de la misma exigencia existencial del hombre. A través de los años, la experiencia de nuestro filósofo ha inaugurado un nuevo argumento por vía existencial que desde hace tiempo deseábamos insertar en una serie de ensayos que quizá integremos en un futuro libro —Las fuerzas filosóficas de la Existencia de Dios— donde venimos revisando las vías racionales —cinco vías tomistas— y las arracionales —Pascal, Descartes, Kant, William James, Bergson— así como varias formulaciones de los nuevos enfoques existencialistas, entre ellos las de los mexicanos Sanabria y Basave.

Al transcribir el de este último no queremos privar al lector de la exposición completa de nuestro filósofo ya que nadie mejor que él para exponerlo.

“Descubro en mi ser —lo hemos visto— un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto, porque soy una misteriosa amalgama de alma y cuerpo, bruto y ángel, nada prehistórica y destino supratemporal. Mi afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar mi desamparo ontológico. Y mi desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tengo un afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero, a su vez, el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial al que se proyecta con toda su intención significativa. Este afán de plenitud subsistencial, aunque se dé en el tiempo no está sometido al tiempo. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana, de una humilde sumisión del hombre a su interioridad abierta al ser y a la Deidad. Mi afán de plenitud subsistencial con toda su significación “metahistórica”, participa en la plenitud absoluta, primera y trascendente. En otras palabras: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente, con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en FORMA PARECI-

⁷² BASAVE, FH, p. 245.

DA AL CONTRAPUNTO MUSICAL, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. De ahí que el primer acto de mi afán de plenitud subsistencial sea el dirigir una llamada a la Plenitud infinita que suscita los afanes de plenitud. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial no encuentra solución.”⁷³

Aunque se trata de una nueva formulación de la finalidad, nos parece que este argumento redunda un poco en el de San Anselmo y peca contra aquello del *“De posse ad esse non valet illatio”*. Mi insuficiencia radical postula y exige la Plenitud subsistente, luego existe esa Plenitud Subsistente. Basave mismo formula su argumento de otro modo: “Si Dios no existiera, el afán de Plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal, sino una Plenitud Subsistencial.”⁷⁴ O es una nueva versión del argumento eudemonológico del deseo innato de felicidad en el hombre que no puede ser vano y exige por lo tanto la posesión de la Felicidad perfecta. Encuentro también este argumento semejante al que da Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*. Se reduce a decir: “Puesto que no puedo concebir a Dios sino como existente, se infiere que la existencia de Dios es inseparable de El, y por lo tanto, que existe verdaderamente.”⁷⁵ Y concluye así su reflexión: “no es que mi pensamiento pueda hacer que ello sea, ni que imponga necesidad alguna de las cosas; por el contrario, la necesidad de la existencia de Dios, me determina a tener ese pensamiento; no soy libre de concebir a Dios sin la existencia, es decir, a un ser sumamente perfecto, sin una perfección, como no soy libre de imaginar un caballo sin alas o con alas”.⁷⁶ Estos argumentos reciben su fuerza deductiva del poder exigencial de lo más o lo menos perfecto. Lo imperfecto pide lo perfecto. Pero me parece que no libran el salto entre lo ideal y lo real; entre el orden lógico y el ontológico. Por lo demás, el mismo Basave parece darnos la razón al escribir: “es claro que estas vías existenciales carecen de apoyo y marchan un tanto a oscuras, con pasos inciertos. Aun así su eficacia es a veces irremplazable desde el punto de vista subjetivo y personal”⁷⁷ Personalmente, tanto este argumento como los de Zubiri y Sanabria me complacen

⁷³ BASAVE, FH, pp. 256-7.

⁷⁴ BASAVE, FH, p. 257.

⁷⁵ DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Colección Austral, 1951, p. 129.

⁷⁶ Descartes, *ibid.*

⁷⁷ BASAVE, FH, p. 256.

y me llenan al lado de las cinco vías tomistas. Mas por sí solos y por sola fuerza exigitiva, me parecen débiles.

El filósofo de Monterrey, esforzándose por dar mayor fuerza a su argumento, lo asemeja al que Santo Tomás formula para probar que el hombre podrá contemplar la esencia divina. O sea, sería absurdo un anhelo que surge de lo más hondo de la conciencia y no tenga plena realización. "La suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de las operaciones, que es la del entendimiento, si ésta no puede ver nunca la esencia divina, se sigue, o que el hombre jamás alcanzaría la felicidad, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura racional no lograra alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina".⁷⁸

Por eso decimos que no deja de tener fuerza este argumento de la finalidad; pero no le queremos conceder mayor fuerza de la que en realidad nos parece que tiene; nos parecen más fuertes los argumentos de la causalidad y del movimiento.

Quisiéramos destacar la tipología que Basave propone como "camino concreto del hombre hacia Dios" ya que al lado de otras no desmerece, y en cambio tiene una extraordinaria importancia por fijarse en la manera cómo a través del temperamento cada individuo busca, estudia o concibe a Dios. Su clasificación comprende cinco tipos de temperamentos: el lógico, el físico-matemático, el ético, el metafísico y el estético.

1. El *temperamento lógico* preocupado siempre por la corrección formal de los raciocinios acerca de la existencia de Dios y de sus atributos.

2. El *temperamento físico-matemático* que busca en la religión misma la certeza de la ciencia del ser móvil o sensible.

3. El *temperamento metafísico* que estudia el ser de la Divinidad con el mero concurso de la razón natural y de la reflexión fundamental.

4. El *temperamento ético* que se inclina preponderantemente a la consideración del hombre en cuanto agente voluntario que obra en vista de un fin que su razón descubre.

⁷⁸ AQUINO, STO. TOMÁS DE, *Suma Teológica*, I. q. 12, a.1 cit. por BASAVE, FH, p. 255.

5. El *temperamento estético* que llega hacia Dios movido por la universalidad e inmaterialidad de la belleza."⁷⁹

Cada uno podrá escoger su camino para conocer mejor aquel que se acomode mejor con su modo natural de reaccionar ante la vida y los hombres.

La Ontica del Amor

"El amor es una relación con el Absoluto"

A.B.F. del V.

¡Qué buen remate para una concepción metafísica del hombre una ontología del amor! El amor enraizado en el ser del hombre en un tiempo en que la crisis de las relaciones humanas y del mundo en general es la orfandad de amor, y en que la misma imagen del amor sufre las acometidas del movimiento juvenil *hippie* bajo la bandera falaz de "Peace and Love!"

Dentro de los aciertos y enfoques positivos de la Filosofía del Hombre de nuestro filósofo viene serpenteando esta veta que por fin alcanza su culminación en el último apartado de su libro bajo el título de "Ontica del amor". Es evidente que mira al amor desde distintos puntos de vista a lo largo de la obra. Lo hemos visto considerar la "existencia como dádiva de amor" y afirmar: "Sin el amor la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor, se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. En el recinto profundo y misterioso de mi intimidad, surge, gracias al amor, un nuevo reino henchido de plenitudes insospechadas. Una realidad viva y tremolante proyecta su palpitar sobre los seres del cosmos... Es la fuerza creadora del espíritu (*lato sensu*) la que se afirma y se revela."⁸⁰ Parte de una doctrina general sobre el amor y se refiere a él "como a una actitud peculiar y permanente del espíritu" asignándole cuatro características pensadas por Joaquín Xirau que culmina con la cuarta: la plenitud de amor supone la reciprocidad, la fusión. Aquí parece referirse al amor como apertura hacia el otro. Más adelante lo vemos conectar el amor unido solidariamente al ser. (Vde. apartado anterior.) Ahora se trata de dar un paso más y sobrepasar ese "yo que se torna al tú para abrazarlo y unirlo a sí"⁸¹ que es calificado como signo de pobreza ya que se busca una plenitud que no posee ningún tú. Recordemos que Sartre dice que queremos no amar sino poseer el ser del otro. Este amor nace de nuestra indigencia, por eso se precisa otro de que nazca la plenitud. "Ya no se trata de un tú al servicio

⁷⁹ BASAVE, FH, p. 259.

⁸⁰ BASAVE, FH, p. 62.

⁸¹ BASAVE, FH, p. 269.

del yo, sino al contrario, de un yo que comunica su propia riqueza al tú. Y esa comunicación se verifica por afán de comulgar en una intimidad que rebosa bondad, por alegría de donarse.”⁸² En ambos casos, Basave recalca que el amor es un estado o propiedad del ser y por medio de él se da la comunión de los seres entre sí. Esa tendencia a la plenitud, de lo imperfecto a lo perfecto, causa una tensión; es la inquietud, “traducción de un ritmo existencial ineludible”. De aquí deduce el filósofo una conclusión importante: “en este sentido metafísico, el amor es una categoría de la existencia humana”. Y lo explica de modo ontológico: “trátase de un temblor metafísico —y no de una simple emoción psicológica— que es inspiración y fuerza creadora; tensión hacia lo real, hecha de visión cognitiva, que nos adentra en los misterios del ser.”⁸³

En este sentido Basave se atreve a ir más adelante a decir que el hombre es amor. No como función gnoseológica, sino como fuerza energética que se dirige a la onticidad de las cosas o lo que las cosas son y se constituye en la posibilidad de existir. “Por el amor se persigue, justamente, alcanzar la perfecta ecuación del ser humano.”⁸⁴ Al realizarse como tendencia al bien sumo, influye sobremanera en nuestros actos morales que no se comprenden sino regidos por el amor. Por eso nuestro destino entero está iluminado por el amor y no desaparece aunque encuentre satisfacción. Al convencernos que estamos hechos para el amor, cada uno debe ver cuál es el objeto de su amor, ya que en lo perecedero no puede encontrarse el *desiderátum* total y último porque es corruptible. Por ello hay que valorar y medir el grado de amor que merece cada ente. De hecho, si el amor es afín y complacencia en el bien, éste no puede encontrar reposo definitivo en los bienes inferiores. “Mi voluntad nunca se podrá apaciguar sino con el bien universal. Lo trascendente y lo absoluto es para el hombre una necesidad ineludible.”⁸⁵

De aquí infiere Basave que el hombre está hecho para el Absoluto, ese Ser plenario, y concluye su obra y sus reflexiones con un párrafo pequeño pero muy valioso con el que nosotros también imponemos fin a estos comentarios a una Antroposofía tan original y tan bien fundamentada:

“El amor originario del ser humano se dirige a Dios, que es lo único bueno en plenitud. Las creaturas son, en sí mismas, malicia y no-ser. El amor sólo se puede detener en ellas provisoriamente, porque, EN DEFINITIVA, EL AMOR ES UNA RELACION CON LO ABSOLUTO; una “alteridad” en la unidad, que a todas las cosas confiere un valor espiritual y divino.”⁸⁶

⁸² BASAVE, FH, *ibid.*

⁸³ BASAVE, FH, *ibid.*

⁸⁴ BASAVE, FH, p. 270.

⁸⁵ BASAVE, FH, p. 271.

⁸⁶ BASAVE, FH, p. 271.

LAS IDEOLOGÍAS COMO FORMA DE COMUNICACION

DR. ADOLFO MUÑOZ-ALONSO
Universidad de Madrid

NUESTRA PRETENSIÓN SE CIFRA en discernir una modalidad insólita atribuible a las ideologías: la de servir o actuar como forma de comunicación. El empeño nos pone sobre aviso de que habremos de definir con cierta precisión qué cabe entender por ideologías, para que nuestra pretensión conserve algún sentido y no sucumba al afán de las paradojas. Porque, en una primera consideración, y más si esta consideración primera es de categoría filosófica, lo obvio sería vernos forzados a escribir que las ideologías representan una forma de imposible comunicación humana.

Doy por aceptado que el significado del término ideologías, en plural, se ha desarrollado a expensas del significado primitivo, acuñado en singular, como es bien sabido, por Destutt de Tracy en las postrimerías del siglo XVIII. Le complació tanto el hallazgo del término, que tituló con él una de sus obras, publicada en los inicios del siglo XIX: *Projet d'Eléments d'Idéologie*. Hasta los turistas del mundo de la filosofía saben que el término Ideología en la pluma de Destutt de Tracy no se prestaba a las acepciones que los manipuladores del lenguaje le han atribuido, aunque sí que ofrecía maleabilidad para sus ramificaciones semánticas. No me parece que sea del todo ocioso algún detenimiento en el tema.

La ideología es, para el filósofo francés creador del término, una ciencia, la ciencia que estudia las ideas. Y no deja de ser curioso, aunque resulte una observación superficial, que Marx oponga a ideología, que nace como ciencia, la ciencia o la explicación científica de la ideología, para denunciar su falsedad. Lo que sucede es que las ideas, objeto de la ideología, no son, en la mentalidad de Destutt de Tracy, un producto del entendimiento o la actividad espiritual, sino la expresión de las facultades humanas, todas ellas interpretadas en fidelidad con el sensismo filosófico de Condillac. Nos encontramos, pues, con que la ideología, en su aparición es una ciencia psicológica, que