

### TERCERA PARTE

#### EL PROGRAMA Y LA RAZÓN PRÁCTICA

§ III	1. La Razón Práctica y la Ética. Antecedentes	85
	2. Perspectiva existencial sobre la Razón (teórica) .....	88
	3. Perspectiva existencial sobre la Razón Práctica y sobre la Razón en general .....	91
	4. La Razón como esclarecimiento .....	93
	5. El orden prerracional o cuasirracional. La intensidad emocional y su proyección en el tiempo existencial. El valor .....	95
	1. Los entes-bienes apetecibles .....	97
	2. Los entes-bienes contemplables .....	99
	3. Los entes-bienes útiles .....	101
	4. Los entes-bienes personas .....	101
	5. Interrelaciones entre los entes-bienes ..	102
	6. El orden prerracional y el obrar .....	103
	6. Del orden prerracional a la idea del orden racional .....	104
	7. La Razón Práctica como crítica y el fuero interno .....	107
	8. La Razón Práctica en su lucha con los niveles inferiores del proyecto en el fuero interno .....	111
	9. La Razón Práctica como crítica y el pensar propio e impropio .....	113
	10. La crítica intrasistemática como pensar propio de la Razón Práctica .....	115
	11. La crítica extrasistemática como pensar propio de la Razón Práctica .....	117

12. La moralidad objetiva como enajenación. Impropiiedad del pensamiento crítico de la Razón Práctica .....	119
13. Para la Razón Práctica objetivada en moralidad objetiva el sujeto agente es, en principio, fungible .....	120
14. La Razón Práctica como pensar (imaginativo-parlante) .....	121
15. Proyecto y Programa. El programar como proyectar .....	125
16. Ética y técnica en el programar. Lo explícito y lo asumido .....	127
17. El proyectar como presentación del futuro (la libertad) .....	129
18. El programar y el futuro programado ....	132
19. Programa: representación más adhesión ..	135
20. Lo inmediato y lo mediato en el querer y el programar. Los "fines" de la acción .....	137
21. La Razón Práctica y el programa .....	141
22. Doble cumplimiento del programa .....	143

## TERCERA PARTE

### EL PROGRAMA Y LA RAZÓN PRÁCTICA

#### § III 1. LA RAZÓN PRÁCTICA Y LA ÉTICA.

##### ANTECEDENTES

Las exposiciones precedentes no constituyen más que un proemio indispensable —según nuestro punto de vista— para plantear el tema inicial de la *Ética*, es decir, la *Razón Práctica*. Pues la *Ética* no se limita a describir cómo se dan y en qué consisten las acciones (humanas), sino que es una disciplina normativa, que trata de responder a la pregunta “¿qué debemos hacer?” (Kant). Pero mal podría esta supuesta ciencia de la *Ética* formular respuestas a temas tan graves como son en definitiva el de la conducción o gobierno de la libertad, si el hombre no dispusiera de alguna “luz natural”, alguna especie de razón, que le permitiera advertir la validez de tales reglas, distinguir correctamente en cada acción el bien del mal y finalmente gobernar de ese modo la acción misma conforme a dichos elevados principios, trascendiendo su ser animal-sensible y elevándose a persona racional-moral.

Por otra parte, esta Razón Práctica aparece de algún modo misterioso ligada a la Razón a secas (o Razón Teórica), que permite al hombre conocer los entes o los fenómenos del mundo. Sin embargo, ambas —Razón Teórica y Razón Práctica— carecen de descripciones fenomenológicas de base y aparecen más bien como fruto del construccionismo de los filósofos. Recuérdese como ejemplo precipuo de ello, que para Kant nada menos, lo que era evidente en este campo del obrar era la ley moral, y que justamente la libertad —nada menos que la libertad metafísica— aparecía tan sólo como un postulado necesario para el discurrir de la Razón Práctica.

Por el contrario, desde el punto de vista de la fenomenología existencial, lo primero es la descripción de la libertad-proyecto, tal como hemos venido haciéndolo nosotros. La Razón Práctica se nos aparecerá, si cabe, como un nivel de reflexión o autoconciencia propio de esa libertad en el hombre (más o menos adulto).

En lo que antecede queda esquematizado lo medular del tema de la Razón Práctica en la tradición filosófica para nuestros propósitos y por qué y en qué medida debemos por fuerza apartarnos de ella. No estará de más, sin embargo, echar un vistazo a la doctrina de dos pensadores en quienes culmina lo principal de la tradición que nos interesa.

Para Santo Tomás la Razón Práctica es paralela en el hombre a la teórica, pues así como esta segunda se ocupa del ente, la primera tiene por obje-

to el "bien". Pero esta concepción no sólo no es descriptiva (a lo más sería analítica o tautológica), sino que da por supuesto el "bien", el objeto práctico, que es precisamente el menesteroso de fundamentación para una Ética que pretenda poseer el carácter de disciplina racional. Peca, pues, esta doctrina de "realismo" aristotélico —siempre más o menos ingenuo— y si la llevamos hasta el dogma que le sirve de premisa no articulada, advertiremos que, además, al adjudicar al hombre (entendido así como Razón) una libertad infinita —pues está escrito que le cabe distinguir entre el Bien y el Mal, que en esa oposición abarcan por tanto todo el campo del obrar—, se aparta notoriamente de la descripción de la libertad en el hombre que muestra a éste como fundamentalmente finito y su libertad como libertad limitada<sup>12</sup>.

Para Kant la Razón Práctica es la legisladora de las reglas por las cuales el hombre responde a la pregunta ética "¿qué debemos hacer?", a falta de esclarecimiento por la Razón (teórica), que se queda en el fenómeno y no llega al nómeno o cosa en sí. Esta concepción kantiana se acerca más a la que intentaremos exponer en lo que sigue. Pero, por una parte, nada tenemos que hacer con el nómeno kantiano y, por la otra, nos encontramos a siderales distancias de esta Razón Práctica kantiana acabada y perfecta —como Palas Atenea nacida de

<sup>12</sup> Véanse las exposiciones citadas en nota 3.

la cabeza de Zeus—, descarnada totalmente por tanto de sus raíces existenciales. Poco tiene que ver esta Razón kantiana (¿un ente ideal?) con la existencia caracterizada como finitud (Heidegger), con la libertad limitada que nos constituye. La Razón kantiana aparece así como una poderosa construcción del gran filósofo, pero no resulta tampoco ni fenomenológicamente descriptiva ni explícitamente fundada. No sólo la Razón Práctica, sino también la Razón (teórica) misma, que es donde el campo de la razón parece más firme y menos discutible, se encuentran, pues, necesitadas de fundamentación y esclarecimiento.

### § III 2. PERSPECTIVA EXISTENCIAL SOBRE LA RAZÓN (TEÓRICA)

Debemos, pues, emprender la ardua tarea de caracterizar la razón a partir de la existencia humana (Dasein). Nuestro punto de partida puede ser la noción, ya ganada, de “pensar”, en su sentido más estricto, como un “re-presentar” el ente y la circunstancia por la palabra-significación, es decir, en ausencia de lo así re-presentado. Razonar es, pues, una forma de pensar-significar. Pero no todo pensar-significar es, aún, razonar. El mero nombrar, por ejemplo, no lo es. El razonar es un

pensar inteligente que se encuentra eficazmente (en forma más o menos eficaz) a disposición de un propósito. Así como la inteligencia del animal o del niño (que no dispone de un pensar significativo) se pone de manifiesto en tanto en cuanto el agente (animal o niño) capta la circunstancia en su conjunto y llega a trascender lo meramente dado, imaginando lo que aún no está, manejándose con puros posibles en función de o al servicio de algún propósito (como el mono de Kohler, por ejemplo), así también la Razón puede ser entendida sencillamente como un nuevo nivel de esa misma inteligencia al servicio de un propósito del agente: el nivel de la inteligencia que responde a la etapa del pensar significativo, específicamente humano a lo que sabemos. No basta, pues, nombrar las cosas para razonar: es necesario nombrarlas-significarlas inteligentemente, es decir, en forma tal, que el pensamiento re-presente en su conjunto una circunstancia *organizada*, apta como tal para constituirse en el campo o teatro de una acción en función de la cual se cumpla dicha organización. El desarrollo pleno y sistemático de esta aptitud humana en cuanto representación inteligente nos lleva en definitiva a la idea misma del conocimiento como discurso verdadero en que se re-presenta el Mundo como circunstancia de circunstancias, como el campo omnircunstancial que debe tenerse en cuenta para cualquier acción. El Mundo, que en el trato existencial con los entes aparece como fondo último indiferen-

ciado sobre el cual se dan aquéllos y es así presente (aunque no presentado), es ahora, por obra del pensar y de la Razón, representado o reconstruido como el conjunto coherente de sus diversas partes que han sido destacadas una a una como objetos, haciéndose también visibles las relaciones que hay entre todas ellas. Se trata de un mundo organizado por la Razón (Cosmos).

En este proceso infinito que va del Caos del material dado (en el *cogito* prerreflexivo) al Cosmos reconstruido por la Razón (teórica o racionante), como la articulación explícita y coherente de las diversas partes de todo lo dado, el método de la razón puede calificarse de analítico-sintético. En primer lugar se trata de destacar o separar (*análisis*) algo como objeto que hace frente. En segundo lugar se trata de proyectar imaginativamente lo así separado sobre situaciones y relaciones no dadas y, en idea, sobre la totalidad de las situaciones y relaciones posibles. Así se cumple una *síntesis* que es obra de la imaginación-razón y que da como fruto una nueva circunstancia (meramente representada por cierto) y no la dada de hecho como punto de partida. Y luego otra, y otra, hasta culminar en la síntesis suprema del Cosmos (mundo racionalmente ordenado).

La Razón (teórica) puede ser, pues, caracterizada como un pensar inteligente que busca inicialmente una representación más exacta y completa de la circunstancia, y en general, de lo dado, con

el propósito u objetivo de facilitar una acción en ese campo así esclarecido del obrar. La razón-pensamiento está al servicio de la acción, y de ahí que cualquiera que sea la perfección supuesta en los métodos de que aquélla se sirve, todos éstos se subordinan al método fundamental del existente-agente, el método de la prueba y el error (y de ahí, por ejemplo, que nadie haya esperado la racional refutación de las paradojas de los eleáticos sobre el movimiento para eludir la trayectoria de una flecha). Si bien la idea o el ideal de la Razón (teórica) de constituir un conocimiento como discurso verdadero en que se represente el Cosmos parece tener poco que ver con nuestro problema de la Razón Práctica, la más modesta noción de Razón al servicio de la acción, tal como la hemos ganado precedentemente, muestra ya un estrecho parentesco con la acción que nos permitirá finalmente encarar el tema mismo de la Razón Práctica.

§ III 3. PERSPECTIVA EXISTENCIAL SOBRE  
LA RAZÓN PRÁCTICA Y SOBRE  
LA RAZÓN EN GENERAL

Puede ocurrir que el pensar inteligente, en el que en definitiva consiste la Razón, se refiera no al ente, al Mundo y a lo dado en general, sino a lo (aún) no dado. Es decir: a la acción que debe

cumplir el hombre. Entonces hablaremos de Razón Práctica. Pero bien entendido que no es una función o actividad distinta de la Razón (teórica), sino que es la misma Razón (pensar inteligente), que se aplica a algo diferente.

Recordemos que el nivel estrictamente racional del pensar comienza con la crítica que se ejerce sobre un punto de vista (explícito o implícito) previo, en el cual queda adelantada una opinión (doxa) o re-presentación cualquiera, y que mediante esa crítica se pone al descubierto la (relativa) falta de fundamento de la opinión previa y se va buscando, por comparación con las cosas mismas (sobre las que dicha opinión versa), una fundamentación antes ausente que induce a una rectificación progresiva de la opinión primitiva<sup>13</sup>.

Teniendo en cuenta lo precedente podemos aventurar ahora que la Razón en general es un nivel crítico o reflexivo de la libertad en tanto en cuanto ésta es un pensar. Este pensar inteligente pero también crítico o reflexivo, busca lograr una representación correcta de la circunstancia en su conjunto y en sus partes como campo del obrar (Razón teórica), pero también busca una representación correcta del obrar mismo (Razón práctica) en función del cual el entorno se organiza como circunstancia y como campo de ese obrar.

<sup>13</sup> Sobre el aspecto crítico del conocimiento racional y sus raíces en la mayéutica socrática, véase *Filosofía del Derecho...*, cit., Cap. I.

Así, pues, mientras la Razón (teórica) se ocupa en términos generales del ente, las cosas, lo otro distinto del hombre y aun de lo ya dado internamente en él mismo (por ejemplo, la Psicología), la Razón (práctica) se ocupa de la acción libre misma, que tendrá en cuenta eso dado externo (circunstancia) y también lo dado interno (pasado, temple, etc.) para representar y eventualmente programar una acción y las modificaciones que en virtud de ella se introducirán en eso dado-externo (mundo) y en eso dado-interno (yo).

De modo, pues, que la Razón, en definitiva, en su origen fenomenológico, es una sola. *Pensar inteligente y crítico que se aplica al esclarecimiento de la libertad que somos.* Con esto no queremos ni rozar siquiera la idea orteguiana de "razón vital", idea seductora, pero en mi opinión reacia al saber acumulativo al que todos aspiramos. Queremos por el contrario señalar la verdad obvia de que la Razón es en su origen mismo interesada: procura un esclarecimiento en virtud de una aspiración, interés, impulso (pragmatismo) o cuidado o cura (Heidegger).

#### § III 4. LA RAZÓN COMO ESCLARECIMIENTO

Si la Razón es una sola y tanto la llamada teórica como la calificada de práctica son en último término esclarecimiento interesado (cura que dice

Heidegger), resulta claro que la Razón Práctica no podrá ser —al menos en su origen fenomenológico— legisladora, como pretende Kant, pues para ello habría que suponer acabada la tarea de esclarecimiento propia de la Razón. La Razón Práctica “legisladora” no sería más que la “ciencia aplicada”, consecutiva a la verdadera ciencia y a la verdadera razón. Acabada la tarea de esclarecimiento, la Razón proveería en consecuencia ciertos principios que funcionarían luego como dogmas para el comportamiento.

Por otra parte, si la palabra “razón” ha de tener un sentido único tanto cuando hablamos de Razón (teórica) como cuando hablamos de Razón Práctica, no es admisible que en el primer caso se trate de un pensamiento crítico que procura un esclarecimiento y en el segundo de un pensamiento dogmático que procura una cerrazón. En ambos casos sostenemos que se trata de un pensamiento inteligente y crítico, que procura una apertura para la libertad, para la acción. La misma Razón esclarece por una parte (teórica) lo dado, la circunstancia como teatro o campo de la acción, y por la otra (práctica), esclarece la acción misma a cumplir, ocupándose temáticamente de ella en su confrontación con las otras acciones posibles en la circunstancia, en su proyección y consecuencias de futuro, etcétera.

Pero si la misión de la Razón es meramente esclarecedora, resulta que ella por sí misma no pue-

de legislar. Necesita algo previamente dado para ejercer sobre ello su crítica esclarecedora. Ese algo previamente dado es un apetito, un impulso, un *claim*<sup>14</sup>, que en forma más o menos explícita marca una acción o un rumbo en el futuro. Pero, además de ese apetito o impulso, y aun antes del ejercicio crítico de la razón, hay un orden prerracional de los apetitos e impulsos, impuesto, como veremos en el párrafo siguiente, por la estructura temporal —sobre todo a largo plazo— y no instantánea del proyecto.

§ III 5. EL ORDEN PRERRACIONAL O CUASIRRACIONAL.  
LA INTENSIDAD EMOCIONAL Y SU PROYECCIÓN  
EN EL TIEMPO EXISTENCIAL. EL VALOR

El trato que en su apertura al mundo mantiene la existencia con los entes intramundanos, no es básicamente un trato indiferente, ni tampoco primordial, ni exclusivamente conocimiento. Es un trato interesado (cura), lo cual quiere decir que la existencia se ve requerida por los entes mismos

<sup>14</sup> La noción *claim* es básica en la ética de fundamento pragmatista. El bien resultaría de la compatibilización del mayor número posible de *claims* o demandas. Los *claims*, demandas o apetitos, son la materia prima misma de la Ética y se justifican por sí. No estamos muy lejos de la concepción pragmática, pero nos parece que saltea el orden prerracional, que ya constituye una alteración de los apetitos básicos y, además, no nos seduce la idea de un "cálculo de intereses".

—cosas y personas— a cierto obrar: haceres o quehaceres. Los entes aparecen así como entes-bienes o como entes-antibienes, respectivamente, con lo que llamamos su valor (positivo o negativo). Pero no sólo los entes muestran esta dimensión de valor. Como la existencia está ocupada o preocupada consigo misma, el propio sujeto y sus acciones son “significativos” (axiológicamente) y en definitiva “buenos” o “malos”. En la constitución final de los valores morales (del Bien y del Mal) tendrá que decir por cierto en su hora la palabra final la Razón Práctica. Y ello nos ocupará en todo lo que sigue. Pero, mientras tanto, tenemos que explicitar aquí un tema que es previo a la intervención de la Razón. Resulta previo desde el punto de vista de su génesis fenomenológica, aunque en nuestra experiencia empírica se den efectivamente mezclados. Y decimos que el tema del valor tal como aquí lo presentamos es previo al de la Razón Práctica, porque es obvio, por una parte, que el trato mismo con los entes intramundanos entraña un hacer (que constituye el objeto sobre el cual la Razón Práctica podrá ejercer su crítica) y, por la otra, que el tema del valor es más general, ya que abarca valores de cosas y valores del obrar, al paso que la Razón Práctica se ocupa sólo de estos últimos.

Al tener por fuerza que tocar aquí el tema del valor en general, no podemos dar naturalmente una visión ni siquiera aproximada del tema en su con-

junto, y ello así, no ya sólo por la índole de este trabajo —que no le está dedicado—, sino principalmente por tratarse de un tema que ha resistido tenazmente los esfuerzos de los pensadores y sobre el cual no hay nada firmemente establecido en la perspectiva fenomenológico-existencial en la cual nos colocamos. Daremos, pues, solamente nuestro punto de vista y rogamos que se nos excuse la falta de discusión crítica y lo somero de la fundamentación —caso de que la haya.

De lo dicho sobre la génesis fenomenológico-existencial del valor, resulta claramente que el valor es relativo a la existencia. Pues el valor (o antivalue) es la característica que predicamos de los entes intramundanos por virtud del trato-cura, o trato interesado, que tenemos con ellos. O también predicamos el valor de las acciones con las cuales, como hemos visto, la existencia también está interesada o preocupada.

### § III 5. 1. *Los entes-bienes apetecibles*

En lo que se refiere a los entes intramundanos-cosas, digamos que para la gran mayoría de ellos el trato en que se dan como bienes o antibienes) los presenta en principio como apetecibles (o repelentes) y alcanzables, y que esta apetencia inicial con que se dan mueve a una continuación y acrecentación del trato en el cual éste se va concretando. Como hacemos fe-

nomenclología y no Psicología o ciencia natural, no nos interesa aquí que dicha condición de apetecible responda, por su parte, a un apetito puesto en nosotros por el instinto o por alguna otra fuerza natural —o por alguna desviación de ese instinto, como en los homosexuales, etcétera. Lo que sí nos interesa es que esa continuación y progresiva concreción del trato puede ser confirmatoria o decepcionante de la apetencia inicial que le sirvió de punto de partida. En efecto, puede muy bien ocurrir —como ocurre— que un rayo de sol o una paloma resulten inasibles, frustrando así el hacer-proyecto del niño que trata de atraparlos, o que lo que se presenta como una rica fruta resulte de un sabor desagradable, etcétera. En ese trato que comienza con la apetencia y continúa con la aproximación y quizá aplicación o “consumo” (todos estos vocablos resultan, sin embargo, inadecuados para describir, por ejemplo, un trato erótico-sexual), hay una emoción de cierta intensidad. No hay una intuición emocional, como pretenden Scheler y sus seguidores, en primer lugar porque no estamos haciendo conocimiento sino en el plenario trato existencial con un ente, y en segundo lugar, porque como ya lo hemos insinuado, el carácter valioso y el ser “bien” de ese ente-cosa no estarán dados en el instante, sino en la continuidad del trato, que constituye lo que a estos efectos podemos denominar “experiencia”: una estructura abierta, con mucho tiempo por detrás y mucho por delante. Así puede

muy bien ocurrir que un líquido apetecido para calmar la sed y frustrador en la concreción de dicho proyecto —como, por ejemplo, puede ocurrirle a un chico con el vino o la cerveza— sea más tarde, con el curso de la experiencia, revalorizado como bien más apetecible que el agua o el jugo de naranja, para los mismos propósitos de calmar la sed.

### § III 5. 2. *Los entes-bienes contemplables*

La atracción (o repulsión) con que se presentan los entes —y que es el punto de partida para su final constitución como “bienes” (o antibienes)—, puede no ligarse directamente, sin embargo, a la satisfacción de un apetito, ya porque inicialmente aparezcan como inalcanzables —como el cielo, las estrellas, la luna, etc.—; porque se muestren como inalcanzables en la experiencia —como en el caso del rayo de sol o la paloma ya puestos como ejemplo—, o que no constituyan de suyo un ente propio para aplicar a la satisfacción de ningún apetito (como un cuadro).

Con relación a tales entes, por consiguiente, el proyecto se circunscribe a ser una contemplación. El ente funciona solamente como la ocasión, como motivo de un pensar en el sentido amplio de la palabra (comprensivo de cualquier acto de conciencia). Pero como la atracción inicial subsiste —ya

como apetito alterado por la frustración, ya como atracción de la pura contemplación, reclamando, por ejemplo, la continuación de la misma, diremos que también en estos entes-bienes el trato con ellos se caracteriza por una cierta intensidad emocional (y/o interés). Esos entes-bienes son, en general, los estéticos, pero también todos aquellos que provocan interés por sí mismos como partes de lo que globalmente entendemos por "cultura".

Pero también aquí diremos que la constitución como "bienes", si bien tiene como punto de arranque la atracción y la intensidad emocional que se da en el trato inicial con ellos —así este trato sea una mera contemplación—, no termina con ello, porque aquí también lo instantáneo del trato —con su intensidad emocional— es sobrepasado o superado e integrado en una experiencia continuada en el tiempo. La contemplación puede continuarse o interrumpirse y aun reiterarse en el futuro con mayor o menor intensidad emocional concomitante. O por la reclamación que hacen otros entes-bienes, llegarse a la comparación de los tratos respectivos y de las atracciones, intensidades emocionales, etcétera. Aquí también la impresión primera puede resultar decepcionante en el curso del tiempo, y lo que se mostró muy atractivo y de gran intensidad emocional, resultar en la reiteración hastiante.

### § III 5. 3. *Los entes-bienes útiles*

El interés que el proyecto despliega en relación a los entes-bienes apetecibles y/o en relación a los entes-bienes contemplables, puede derivarse en forma consciente a entes que pueden no despertar interés en sí mismos, pero que la imaginación creadora (como en los monos de Kohler, que bajaban las frutas del techo de la jaula valiéndose de ciertas varas) o la experiencia muestran que son convenientes o necesarios para procurarse los primeros.

### § III 5. 4. *Los entes-bienes personas*

Con las otras personas el existente tiene un trato que —además de las formas que ya hemos visto en § III 5 1 (como objeto de apetito sexual, por ejemplo); en § III 5 2 (cuando contemplamos admirados la belleza fuera de alcance o aun sin apetito alguno) y en § III 5 3 (cuando utilizamos a otro)—, presenta caracteres peculiares no reducibles a ninguno de los precedentes. Diríamos que básicamente ese trato diferencial consiste en hacernos compañía y que ese trato con los demás, que es acompañarnos mutuamente, también está cargado de intensidad emocional (positiva o negativa). Pero aquí también la intensidad emo-

cional que acompaña al instante no es suficiente para darnos la otra persona como bien o como valiosa, ya que el trato puede ser más o menos continuado, reiterado, etc., y lo que en un principio se mostró como bien o valioso, mostrarse luego como antibién, etcétera.

### § III 5. 5. *Interrelaciones entre los entes-bienes*

El anterior esquema de entes-bienes no pretende por supuesto ser exhaustivo ni exacto. Resulta claro, por otra parte, —como ya hemos visto que ocurre con los útiles— que la intensidad emocional que acompaña al trato con los entes (y que en su conformación acumulativa y abierta por la experiencia misma como trato temporalmente extendido con ellos, termina constituyéndolos como bienes) tiene vías de acumulación y/o de traslado que convendría investigar a fondo para obtener así una imagen medianamente satisfactoria del panorama de los bienes y de los valores.

Un útil, para el que hay racional y explícitamente una derivación del interés que lo constituye como tal útil y como bien —según hemos visto—, puede recibir una derivación no consciente, y hasta irracional tal vez, y ser objeto de algo que llega a ser parecido al amor. Así ocurre en algunos con un automóvil, pongamos por caso, o con un vestido.

Por otra parte, es obvio que los útiles pueden acumular su valor primario a los estéticos y ser también "contemplables", etcétera.

Más interesante resulta todavía el proceso por el cual la afectividad que acompaña al trato con los bienes vistos en § III 5 1 como apetecibles (denominada primaria por los psicólogos), se traslada a los bienes-personas considerados en § III 5 4, en la denominada por los psicólogos afectividad secundaria.

### § III 5. 6. *El orden prerracional y el obrar*

Seguramente hay muchas cosas interesantes que indagar aún en este campo. Sin embargo, para nuestros propósitos es suficiente destacar que todo ente se da, a la apertura al mundo propia de la existencia, en un trato que la existencia tiene con él, que ese trato es interesado y que por lo tanto comporta en cada oportunidad cierta intensidad emocional y que el ente se constituye como bien, no en el instante, sino en la continuidad histórica y temporal de ese trato: continuidad temporal que, de acuerdo con el principio o *método de la "prueba y el error"*, puede rectificar y va efectivamente rectificando lo que puede ser la primera (o segunda) impresión o aprehensión del ente-bien en cuestión.

Pero, por otra parte, todo ese trato que el hombre va teniendo con los entes-bienes constituye su obrar, en el cual también está él interesado. El éxito o la frustración en la consecución o no de un bien apetecible, por ejemplo, o la consecución (o frustración) de otro logro cualquiera, están ellos también obviamente cargados de intensidad emocional en los que juntamente con la acción va envuelto el propio yo. Y aquí también el bien o el antibien —en definitiva la autoestima o el autodesprecio— no se constituyen en la intensidad emocional aislada del instante, sino en una experiencia acumulativa y abierta. Quiere ello decir que en el hombre, y aun antes del ejercicio de la crítica racional, que será lo que veremos como Razón Práctica, hay una constitución prerracional del mundo de los bienes y de los valores, que incluye la del mundo de las acciones, del obrar y de su propio yo.

### § III 6. DEL ORDEN PRERRACIONAL A LA IDEA DEL ORDEN RACIONAL

Hemos visto en el § III 5 6 que en el proyecto mismo, y aun antes del ejercicio de un pensamiento crítico, hay no solamente una intensidad emocional del instante, sino también una proyec-

ción temporal que por un lado contiene la sedimentación de la experiencia pasada y por el otro se proyecta hacia el futuro a mediano y aun largo plazo. Así, pues, la intensidad emocional del instante —basada quizá por su parte en la pulsión, el apetito, el instinto o lo que fuere— queda superada y trascendida. La acción no se orientará ya —en el transcurso del tiempo— por ese único motivo primitivo, sino por la intensidad emocional alterada en la proyección temporal de que venimos hablando.

Quisiéramos denominar “valor” en su estado puro —al menos en el campo del obrar, es decir de la Ética— a esa cualidad que tiene el futuro y en la cual convergen la intensidad emocional y la modificación o alteración que ella sufre por su inserción en el tiempo. No se nos oculta, sin duda, que desde siempre el “valor” no se nos da en ese estado de pureza, pues él viene mezclado con pensamientos —en forma de normas expresas y/o juicios de valor— que nos han sido inculcados desde chicos en el conocido proceso que se denomina endoculturación. Es decir, que de una u otra manera la Razón Práctica va configurando el valor, ya que el pensamiento crítico en que ella consiste se ha venido ejerciendo desde tiempo inmemorial, y al tiempo en que comenzamos nuestra reflexión el valor es ya, no sólo materia de la crítica racional, sino también resultado y fruto de ella. Sin embargo, nosotros, en nuestro intento de transitar del pensa-

miento impropio al propio y de desentrañar el origen fenomenológico del proceso, debemos señalar por análisis los tres momentos en que el proceso ético consiste: *a*) impulso o apetito irracional con la intensidad emocional que acompaña a la expectativa de su futuro; *b*) orden prerracional de la inserción del acto en el tiempo de la existencia; *c*) crítica racional que se ejerce sobre la acción así configurada por los dos momentos precedentes.

Pero debe advertirse que el esclarecimiento total que pretende la Razón (práctica) constituye un ideal inalcanzable o, para decirlo de otra manera, que la tarea de la Razón Práctica como pensamiento propio es infinita. Pues, por una parte, debemos admitir que la Razón misma es una facultad limitada (razón por la cual también resulta infinita en principio la tarea de esclarecimiento de la Razón [teórica] que llamamos conocimiento). Pero, por otra parte —y principalmente— el objeto sobre el cual la Razón (práctica) se ejerce, la acción humana, el hombre, es un objeto constantemente cambiante. Es absurdo, por consiguiente, pretender un Código Ético emanado de la Razón Práctica de una vez y para siempre. De hecho el hombre se moverá éticamente y en forma constante entre el “valor” más o menos puro, tal como se le ha ido dando en el tiempo de su propia vida (y más o menos impuro como “valor objetivo”, concreción de la Razón Práctica objetivada en un lugar y un tiempo determinados), y la pretensión de

su propia Razón (práctica) como pensamiento propio.

Constituye, por consiguiente, un vicio —el racionalismo— considerar acabada la tarea de la Razón y a partir de ella pretenderla legisladora de todas las acciones. Pero de ese pecado de racionalismo —que en este campo afectó al mismo Kant— está libre por cierto la senda que conduce a la Razón (práctica) por la vía de la fenomenología de la existencia.

### § III 7. LA RAZÓN PRÁCTICA COMO CRÍTICA Y EL FUERO INTERNO

La Razón práctica se aplica a la libertad que ella misma es, a uno mismo. Este conocerse a sí mismo es por fuerza un criticarse a sí mismo, en el sentido kantiano de tomar un punto de vista sobre un punto de vista. Es tomar un punto de vista —en el pensamiento— a un nivel que por fuerza no es el del obrar en sentido propio. Es mostrar cómo ese sí mismo podría ir decidiendo y por lo tanto siendo mejor. Ello constituye un intento de representarse por el pensamiento la situación y de configurar el conjunto de decisiones en que consiste ese tramo de vida-libertad —o de configurar, al menos, la decisión dominante, en forma distinta de la que surge del puro impulso (espontaneidad) y

del orden prerracional con el que ese impulso ya viene conformado.

Se considera mejor la configuración racional de la conducta, por lo pronto, porque toma ella en cuenta posibilidades (especialmente como consecuencias) que el puro impulso y el orden básicamente reiterativo de la "experiencia" no podrían tomar en consideración. Quiere ello decir que cuando la situación es representada por el pensamiento (racional) tanto en lo que se refiere a lo dado o asumido en la acción como en lo que respecta a las posibilidades y cursos de conducta, hay una apreciación más completa y exacta. Frente a ella la que brinda el puro impulso y la reiteración del pasado resulta tosca y de ahí que deba ser superada.

Esta pretensión de gobierno de la libertad por parte del nivel de ella misma que es el pensar racional, adopta la forma de una "toma de conciencia". Describir esta toma de conciencia es la tarea que debe emprender la fenomenología de la conducta como fundamento para una ética de base fenomenológica.

Desgraciadamente la tradición doctrinaria se ha elaborado sobre bases parciales, considerando solamente la acción elemental como opción entre posibilidades y al hombre como un ser exclusivamente racional, dotado de una libertad infinita, ya que le ha sido dado según el mito elegir dentro del

ámbito total de posibilidades del obrar (entre el Bien y el Mal).

Con ello ha quedado oscurecida, por lo pronto, toda una dimensión del problema ético, es decir, de la Razón Práctica: aquella que podríamos denominar de la autenticidad o propiedad. Ella reclama poner de manifiesto las decisiones incrustadas en el pasado y que son actualmente, en el presente absoluto, sustentadas por puro arrastre, por inercia del proyecto. Este es el sentido ético del "*conócete a ti mismo*". Él constituye casi todo lo que la Razón Práctica tiene que decir en lo que atañe al fuero interno (o campo del pensar en el sentido amplio de la palabra), ya que ella va a encontrar su campo más fecundo de acción en el fuero externo de la praxis.

En un sentido semejante se desenvuelve el psicoanálisis. Pero en él el aspecto ético que aquí nos interesa funciona como presupuesto, ya que si uno se somete a cura psicoanalítica es porque desde su nivel racional está disconforme con algo de sí mismo y porque piensa (en forma más o menos racional) que el psicoanálisis lo ayudará a mejorar.

Aparte del "*conócete a ti mismo*", que trata de rescatar la autenticidad del obrar de la inercia del pasado, asumiendo con plenitud la totalidad del obrar en el presente, apartándose de los cursos de conducta por arrastre que no son actualmente sustentados, y abre así campos de posibilidades para otros obrares, es poco lo que a la Razón Práctica

le queda por decir respecto del fuero interno o pensar (en sentido amplio), pero con todo le queda algo. Puede pretender la Razón Práctica, por ejemplo, según las circunstancias, el apartamiento de la holganza, imponiendo la dedicación al pensamiento en forma metódica, por ejemplo, con relación a ciertas materias, etc.; todo lo cual va acompañado de comportamientos propiamente dichos —es decir, que afectan al fuero externo (leer ciertos libros, escuchar ciertas clases, frecuentar ciertos lugares, etc.), pero que están, sin embargo, al servicio de los actos-decisiones dominantes que se dan en el fuero interno. Lo que decimos se aplica también al material escogido para alimento (objeto) del pensar. No sólo se introducen aquí las nociones éticas de apartamiento de pensamientos “malos” en sentido propio y de dedicación a los “buenos” o “edificantes”, sino también los “estériles”, “triviales”, “importantes”, “interesantes”, etc., se ofrecen aquí como una gama de opciones con sentido ético.

La toma de conciencia crítica relativa al fuero interno se puede tornar así en el fundamento (o finalidad) de actividades del fuero externo y que como tales pueden ser sencillamente programadas.

En suma: la toma de conciencia crítico-racional puede dirigirse, no al obrar externo (praxis), sino al fuero interno (sin perjuicio de que dicha crítica pueda tener su fuente concreta de motivación ocasional en un acto propiamente dicho, es

decir, del fuero externo). Por ejemplo: me abstengo de poseer a una mujer que deseo (praxis), pero todavía puedo preguntar si lo hice por respeto o por cobardía. Estoy sencillamente sentado, pero todavía puedo estar simplemente holgando o puedo estar madurando un valioso pensamiento.

### § III 8. LA RAZÓN PRÁCTICA EN SU LUCHA CON LOS NIVELES INFERIORES DEL PROYECTO EN EL FUERO INTERNO

La crítica (pensamiento racional) del propio proyecto nos presenta, pues, en relación al fuero interno:

*a)* Una exigencia de autenticidad. Hacer coherente mi proyecto desde mi presente absoluto, desechando el pasado, que gravita por puro arrastre, y asumiendo en consecuencia mi pasado desde el presente. Esta tarea se da tanto en el fuero interno como en el fuero externo.

*b)* Una crítica relativa al fuero interno. Se refiere a:

1. Motivaciones del obrar;
2. Contenidos y carácter del fuero interno (contenido trivial, carácter fantasioso, no metódico, del pensar, etcétera).

En *a*) no hay antagonismos, ya que lo que se da por puro arrastre en el plano de la praxis, no ofrece resistencias en el plano del pensar (se asume que está implícito y que, por lo tanto, no es una doctrina explícita).

En *b*), en cambio, sí hay antagonismos, ya que se supone que las motivaciones se encuentran vivas, y lo mismo la tendencia al contenido y el carácter del fuero interno que es objeto de crítica. La Razón práctica en su combate con esas fuerzas que están vivas, debe por consiguiente valerse de tácticas que junten fuerzas. Las más frecuentes son:

*a*) Apelar al futuro, mostrando las consecuencias no deseadas de la reiteración de las motivaciones y/o contenido y/o carácter del fuero interno criticados. Así, por ejemplo, el contenido trivial puede ser criticado a causa de su ineptitud para la lucha por la vida, lo que resulta aplicable también al carácter fantasioso del pensar. De las motivaciones puede señalarse que su reiteración pondrá de manifiesto, por ejemplo, una cobardía que provocará el desprecio, etcétera.

Este modo de crítica puede alcanzar un nivel alto de racionalidad y gran fuerza de convicción.

*b*) Avanzar de los concretos contenidos del fuero interno criticados hacia la mostración de la totalidad (yo) con la cual armonizan y se compadecen, llegando a mostrar una totalidad con la que

el propio agente está en desacuerdo. Actualiza así un conflicto que puede resolverse eventualmente por medio de la reforma. No suele tener el grado de eficacia de la precedente, pero puede lograr mayor profundidad y alcance.

c) El parangón de las motivaciones, etc., con las socialmente pautadas. Es la forma más común, somera e inauténtica de crítica, sin mucho de racionalidad, que sólo resulta eficaz cuando hay una firme adhesión a las pautas.

La crítica relativa al fuero interno es por su propia naturaleza de carácter intimista, y suele conectarse espontáneamente con el tema de la autenticidad. Solamente en casos muy groseros de enajenación, el punto de vista crítico tiende a identificarse con lo pautado socialmente (Superyó).

En cuanto a la crítica que la Razón práctica ejerce en relación a las acciones que se desenvuelven en el fuero externo (*praxis*), ella nos ocupará especialmente en las exposiciones que siguen.

### § III 9. LA RAZÓN PRÁCTICA COMO CRÍTICA Y EL PENSAR PROPIO E IMPROPIO

La toma de conciencia crítica supone un desdoblamiento del punto de vista, es decir, dos sujetos: el sujeto actuante y el sujeto pensante o crítico.

Este último puede, en la inautenticidad, ser solamente reificado (Dios, la Sociedad, etc.)<sup>15</sup>.

Por comodidad, puede denominarse al sujeto actuante *objeto* de la crítica, y al sujeto pensante *sujeto*.

El sujeto de la crítica es por fuerza un existente (Dasein), pero puede ser el sujeto de un pensar propio o de un pensar impropio (véase *supra* § I 7 9). Este segundo es impropio, en primer lugar porque en él no habla-piensa el mismo sujeto que lo profiere o actualiza, sino que él es solamente el transmisor-repetidor de un pensamiento ya formulado por otros. En segundo lugar, el pensar impropio —que culmina en la repetición de palabras formuladas por otros— prácticamente se queda allí: es decir que no llega a ser un pensar propiamente dicho. Y ello así porque: 1. las palabras se toman en su sentido común y ambiguo, sin precisión; 2. esas palabras funcionan como conatos de intencionalidad inactual que convocan sentidos variados, muchas veces incompatibles entre sí; 3. el “pensar impropio” se aquieta con esa convocación (asociación de ideas, que diría Hume), sin pretender ahondar más. Por lo cual, *a*) no emprende ninguna crítica de lo dado ni *b*) consigue formular un pensa-

<sup>15</sup> La reificación —importante concepto marxista— consiste en la aprehensión de fenómenos humanos como si fuesen cosas, es decir, en términos no humanos o posiblemente suprahumanos (Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Bs. As., 1968, p. 116).

miento unitario, esto es, *un* pensamiento como coherente articulación de sus distintas partes.

En rigor debemos concebir el pensar propio como una meta o *desideratum*, y la tarea de esclarecimiento en que se encuentra empeñada la Razón, como una tarea infinita —sin límite temporal— por principio, de tránsito del pensar (más) impropio al pensar (más) propio. Esa tarea va acompañada, entre otras cosas, del desenmascaramiento de las ideologías y de la crítica del lenguaje. Pero éste es un tema muy vasto —en rigor, el único en el cual el tema de la autenticidad planteado por Heidegger encuentra un campo racional de verificación posible— en el que no podemos extendernos aquí.

§ III 10. LA CRÍTICA INTRASISTEMÁTICA  
COMO PENSAR PROPIO DE LA RAZÓN  
PRÁCTICA

La crítica como pensar propio puede ser intrasistemática. En ella el sujeto crítico trata de poner de relieve la incoherencia del sujeto actuante y ponerle de manifiesto que está equivocado sobre su propio querer, que consiste en la presentación de ciertas posibilidades y la ocultación (inconsciente, acaso) de otras que son una consecuencia necesaria de las primeras. De este modo el pensar impropio

se trampea a sí mismo, pues sobre esa base puede "querer" aquello a que lo mueven su impulso y su orden prerracional de habitualidad y ponerlo en obra y no querer aquello que es una consecuencia necesaria de lo primero. Por ejemplo: los gordos que se engañan sobre sus comidas, etc. La crítica aquí trata de suscitar un pensar propio en forma tal, que el querer alcance su autenticidad.

Sócrates y Platón abundan en ejemplos de crítica intrasistemática, pero hay en su intento una toma de posición racionalista, ya que el diálogo interior que ellos provocan se hace en general con la Razón (en general) ínsita en el animal racional que en su concepción es el hombre. De aquí su idea de que el mal tiene su origen en el error.

También tiene un decidido sesgo racionalista la crítica intrasistemática que da como fruto el imperativo categórico kantiano de la moral autónoma y formalista, cuando Kant muestra que ciertos actos, como prometer o jurar sin la intención de cumplir, llevan consigo una contradicción que es una auto-destrucción.

El psicoanálisis también busca el autoesclarecimiento propio de la crítica intrasistemática, pero como él se dirige a un nivel prerracional, no llega a caracterizarse como crítica (racional). Dados sus propósitos terapéuticos, la armonía interna que busca no se sitúa, como en la Ética, frente a la pre-

gunta crucial (¿qué hacer?) que obliga a entroncar la Ética (Moral) con la metafísica de la libertad.

La crítica intrasistemática no es, pues, un juzgar desde el punto de vista del sujeto crítico el acto del sujeto actuante, sino una tarea creadora que tiende a obtener del sujeto actuante un pensar propio. En esa tarea colaboran tanto el sujeto actuante como el sujeto crítico, y si se tiene algún éxito en esa tarea, si adviene ya algún avance en el sentido del pensar propio, ese advenimiento es *eo ipso* una reforma: no sólo determinación de lo "peor" por mera comparación con lo "mejor", sino, y sobre todo, superación de lo impropio por lo propio.

Es propia, por tanto, de la crítica intrasistemática la pretensión de que el punto de vista del sujeto crítico no existe o de que se lo puede minimizar, ya que su tarea sólo consiste en ayudar a que el sujeto actuante conozca mejor su obrar.

### § III 11. LA CRÍTICA EXTRASISTEMÁTICA COMO PENSAR PROPIO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

En la crítica que denominaremos extrasistemática es, por el contrario, decisivo el punto de vista del sujeto crítico. La crítica se hace *desde* ese

punto de vista. La crítica extrasistemática puede, por su parte, ser auténtica, si ese punto de vista del sujeto crítico no está enajenado o reificado, si el sujeto crítico también anda en pos de un pensar propio y no meramente repitiendo una fórmula. En esas condiciones es viable un diálogo moral o de la Razón Práctica como el que se puede dar, por ejemplo, entre amigos o se preconiza para padres e hijos, etcétera. En ese diálogo moral la superioridad relativa del punto de vista del sujeto crítico puede estar preanunciada —aunque nunca firmemente establecida— por:

a) La mayor experiencia. Un hombre adulto, por ejemplo, puede hacer ver a otro más joven que con el paso del tiempo el segundo también tendrá un punto de vista de adulto sobre determinado problema.

b) El menor compromiso o interés. El sujeto actuante puede estar acuciado por la emoción o por el instinto, y su razón no funcionar tan bien como la del sujeto crítico.

En el diálogo moral auténtico el punto de vista inicial del sujeto crítico no es más que un punto de partida para un diálogo a través del cual se ejerce una crítica abierta. Ese diálogo puede, en principio, ser caracterizado como un tránsito del pensar impropio al propio.

§ III 12. LA MORALIDAD OBJETIVA  
COMO ENAJENACIÓN. IMPROPIEDAD  
DEL PENSAMIENTO CRÍTICO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Pero la ética societaria (la *mos*) no se logra a través de los diálogos entre amigos. Ella reclama —aun a costa de la propiedad— una certeza y objetividad que trascienda de las relaciones interpersonales a lo social propiamente dicho. Deben quedar de lado todas las incertidumbres y especialmente las que introduce el carácter abierto de la crítica que puede ejercerse sobre el punto de vista del sujeto crítico. El hombre de carne y hueso que necesariamente asuma la función de sujeto crítico (juez, sacerdote, etc.) debe ser solamente portavoz de un punto de vista objetivo que lo trasciende.

Toda ética vigente, establecida como moralidad, ley o costumbre, en un lugar y tiempo determinados, lleva pues siempre consigo cierto grado de enajenación y reificación. A pesar de que su verdadero origen está en la toma de conciencia crítica sobre el obrar, esa toma de conciencia crítica no podrá tener pleno despliegue, ya que no se ejercerá sobre sí misma. Será ella tarea reservada a los revolucionarios y reformadores. En su ejercicio cotidiano y concreto la moralidad (social) va a apa-

recer, pues, como una comparación entre el obrar del sujeto actuante (y el punto de vista ínsito en el mismo) y el punto de vista crítico. Pero este segundo no será ya el de un sujeto existente que busca a su vez una mayor propiedad de su pensar y su punto de vista, sino que será el punto de vista anónimo e impersonal de un "Se" o de un valor absoluto (reificado).

§ III 13. PARA LA RAZÓN PRÁCTICA  
OBJETIVADA EN MORALIDAD OBJETIVA EL  
SUJETO AGENTE ES, EN PRINCIPIO,  
FUNGIBLE

Por otra parte, la impersonalidad del punto de vista del sujeto crítico se complementa con la impersonalidad, o mejor, la fungibilidad y el anonimato del sujeto actuante. Salvo el caso de personalidades eminentes que concitan la atención general —para las cuales se reserva un juicio que las tome en cuenta como totalidad, con lo principal de su historia a cuestas (fuero externo e interno, biografías, chismes de los medios masivos de comunicación, etc.)—, la gran mayoría de las gentes constituyen objetos intercambiables de la moralidad al uso. Esta se refiere a los actos (no a las personas) en su relativa instantaneidad. A lo más se admiten

ciertas categorías muy toscas para sustituir la historia individual inenarrable que siempre está contenida en una conducta no obstante su aparente instantaneidad (así, para el homicidio, por ejemplo, ascendientes, descendientes, cónyuge, etc.).

Precisamente en el homicidio puede advertirse cómo frente al hecho tremendo (y no obstante las previas autolimitaciones del Código Moral para su comprensión), la conmoción pública pide más y más información para arrimarse a una verdad ética que se da más allá de las definiciones y categorías verbales del pensar impropio.

### § III 14. LA RAZÓN PRÁCTICA COMO PENSAR (IMAGINATIVO-PARLANTE)

Dijimos que la Razón Práctica —como crítica— se da en el plano del pensar y es hora de aclarar qué clase de pensar es ése.

En el momento de la crítica el presente absoluto es el del sujeto de la crítica. La acción y su sujeto pueden estar en el pasado (y entonces hablaremos de crítica propiamente dicha) o en el futuro, y entonces hablaremos de un reflexionar sobre una acción (y quizá de un programarla). La diferencia está en que si la acción está en el pasado, el pensar sobre ella tiene solamente el sentido de

un esclarecimiento (crítica), al paso que si la acción está en el futuro, el pensar acerca de ella constituye una alteración o proceso en el sujeto pensante, que lo puede conducir, a su vez, a una acción relacionada con la primera (para impedirla, colaborar, etcétera).

Sujeto pensante (crítico) y sujeto actuante (objeto de la crítica) pueden, por otra parte, ser un mismo individuo (y hasta suelen serlo). El desdoblamiento de ese sujeto único en dos puntos de vista es posible a causa de: *a*) los distintos tiempos; *b*) las diferencias de temple (exaltado y sereno, etc.), y *c*) sobre todo, la diferencia que va del pensar —sobre algo— al hacer (ese mismo algo).

Comencemos por la última diferencia, que es la decisiva. En el obrar, aquello sobre lo cual recae el obrar —el ente habitualmente— así como la circunstancia, teatro o campo de la acción, se dan de cuerpo presente. A esa presencia absoluta corresponde (así como para el objeto de la percepción) un repertorio abierto e indefinido de información posible (siempre puede del ente presente saberse más y más según se lo vaya inspeccionando). El que reflexiona, en cambio, tiene un universo limitado por los ingredientes que él mismo va poniendo con su imaginación y/o con sus palabras.

Como ya hemos visto en § I 3, § I 7 1 y § I 7 2, la reflexión se ejerce siempre sobre algo previamente dado en el *cogito prerreflexivo* que es la existencia como apertura al mundo (incluso en el

obrar). La reflexión destaca o determina en ello algo según la dirección del interés. De ahí surge con evidencia un principio que el autor considera fundamental para una correcta comprensión del pensamiento fenomenológico-existencial: "*Siempre hay más en lo dado que en lo reflexionado sobre lo dado*". De donde se deduce fácilmente que también hay más en lo dado que en lo nombrado (acerca de aquello)<sup>16</sup>.

Otra diferencia fundamental es que la actividad en el obrar encuentra límites serios en la inercia exterior de las cosas y la circunstancia, al paso que el reflexionar es prácticamente pura actividad. Claro que es una actividad creadora, no de cosas o hechos en el sentido propio de la palabra, sino de imágenes y palabras.

Referida al pasado, la crítica adopta así la forma de una reconstrucción de la situación entonces dada, donde los puntos de partida para dicha reconstrucción vienen dados en principio por el recuerdo (sin perjuicio de la reconstrucción por pruebas, rastros, registros, etc.). El recuerdo funciona sólo como punto de partida porque no se trata meramente de rememorar la situación, sino literalmente de reconstruirla. La reconstrucción que interesa a la Razón Práctica no consiste en un mero relato de lo efectivamente acaecido, sino que se

<sup>16</sup> Entiendo que éste es el punto crucial de la diferencia entre la fenomenología existencial y las corrientes filosóficas que se ciñen a un análisis del lenguaje.

procede a imaginar paralelamente a él las alternativas o posibilidades que estaban en el presente-futuro de la situación y que no alcanzaron realidad o cumplimiento en el presente absoluto. "No se me ocurrió (en el momento de ofuscación), pero debí haberle dicho tal cosa". O de integrar como presente-futuro de la situación un curso de acontecimientos en aquel entonces no previsto o descartado por improbable: "Si hubiese sabido que lo iba a tomar así, no le hubiese dicho eso". En todos los casos se trata de representarse lo más plenamente y con la mayor exactitud posible la acción en cuestión (con su circunstancia y el repertorio abierto de sus posibilidades), para en vista de ello hacer una elección ficta, puramente imaginada, que se considera *mejor*. En otros términos: una más completa y precisa representación de la acción se considera en general condición de una mejor elección. Esa representación más completa y precisa puede hacerse y se hace tanto por la imaginación, como por el empleo de palabras más o menos adecuadas cuya misión es brindar cierta fijeza al trabajo de la imaginación, lo cual permite después un acrecentamiento acumulativo tendiente a lograr una pintura satisfactoria. Imaginación y palabras se dan también cuando la acción se sitúa en el futuro. En el futuro más o menos inmediato la imaginación juega un papel tanto o más importante que las palabras en la representación de la acción, incluso en su figura.

La importancia relativa de una y otra no depende solamente de la proximidad o lejanía del futuro en cuestión, sino también de la rareza o habitualidad de la acción de que se trate. En las acciones habituales la imaginación toma sencillamente sus elementos del recuerdo y los proyecta al futuro, sin necesidad de que medien las palabras (hábitos, rutina, etc.), pero en este caso se pierde ya la nota de razón-pensamiento crítico y se cae, como es obvio, en el puro proyectar con su orden prerracional.

### § III 15. PROYECTO Y PROGRAMA. EL PROGRAMAR COMO PROYECTAR

Las descripciones precedentes abren el camino para un intento de precisar las nociones de proyecto y programa.

Todo programar es un proyectar, aunque no todo proyectar es un programar. Pues con la palabra "proyecto" aludimos a la libertad en cuanto anticipación de su futuro: futuro que por necesidad se hará presente, es decir, será realizado. En ello va implicada la decisión (consciente o inconsciente), ya que lo que se hace constituye siempre el pasaje de ciertas posibilidades del futuro a realidades del presente y, simultáneamente, la cancelación o postergación de otras posibilidades de ese futuro

que estaban allí, pero que no se dejan pasar al presente. Y en ello consiste, precisamente, el decidir que vemos implícito en todo obrar, aunque eventualmente pueda estar también explícito —es decir, hacerse consciente—, aunque esto no es en verdad necesario. Resulta, pues, que todo programar es un proyectar por los mismos títulos que todo acto lo es: amar, esperar, correr, pensar, etc. El programar en cuanto proyectar podemos caracterizarlo, por tanto, como un proyectar que transcurre en el fuero interno. Como un pensar imaginativo-parlante de la Razón Práctica. *Cuando se programa hay, por consiguiente, dos futuros: uno que llamaremos inmediato, que es sencillamente proyectado y que consiste en los momentos sucesivos del programar, momentos que se van dando en lo que Rougès y Cossio llaman la totalidad sucesiva propia del tiempo de la libertad, y otro que es, precisamente, el futuro programado, el cual no es inmediato, sino mediato, y que requerirá a su vez un proyectarlo para ser inmediato y, finalmente, realizado.*

Está claro, pues, que el programar es un proyectar en el fuero interno, es decir, un pensar, pero no un pensar desinteresado. Se trata de un pensar no meramente representativo. *Junto a un impulso intencionado hacia un resultado* o curso de conducta, incluye el programar la pretensión de una mostración de las posibilidades y la situación (con lo cual se acerca a la teoría). Lo que se piensa en el programar es la acción libre en su futuro, es decir

en su tiempo propio. El pensar-programar no consiste en una mera mostración de las distintas posibilidades encerradas en ese futuro. Lo que es decisivo y distingue al programar de un puro pensar (teórico) es que el programar elige una o algunas de las posibilidades de aquel futuro, señalándola como posibilidad "a realizar" (deber ser).

Esta adhesión a cierto curso de acción es lo que hace del programar parte de la conciencia ética y de la Razón Práctica, a diferencia de la puramente teórica.

### § III 16. ÉTICA Y TÉCNICA EN EL PROGRAMAR. LO EXPLÍCITO Y LO ASUMIDO

En el programar real los momentos ético y técnico del programar pueden y suelen estar intrincadamente trabados y ser prácticamente indiscernibles. La dificultad técnica que pueda haber en cierto curso de conducta hace que en la toma de conciencia sobre él no figure dicha posibilidad como una posibilidad explícita "a realizar", dándose así una apreciación de la situación y una composición de lugar distintas y determinantes del aspecto puramente ético de que se trata. Superado ese aspecto, un programar puede ser éticamente explícito y serlo también en su concreción técnica (aunque

no suele esto ocurrir más que en acciones especialmente difíciles en su praxis), o bien explícito éticamente y no explícito en su concreción técnica (cuando la técnica es tan simple, que hay sobre ella un dominio practognótico), o también éticamente implícito (cuando se trata de la aceptación de un valor común) y explícito sólo técnicamente, etcétera.

Los aspectos implícitos de un programar no son formulados, pues, en palabras. Sin embargo, ello no los hace por sí proyecto. Son, para ser más explícitos, asunciones de la acción del programar (y en esto forman parte del proyecto "programar", y son, por tanto, proyecto), pero no en relación a lo programado. Respecto de esto serán, en su hora, asunciones del proyecto que efectivamente ponga en obra lo programado, o bien serán por fuerza actos explícitos que integren dicho obrar. Lo dicho pone de manifiesto los fundamentos del "implementar" y del "detalle" que suelen acompañar a todo programar de alguna complejidad.

En lo anterior queda dicho que *a*) el programar es un pensar, y *b*) un elegir anticipado. En este anticipado elegir del pensar hay una adhesión de la conciencia ética. Veamos ambos caracteres más detenidamente.

§ III 17. EL PROYECTAR COMO  
PRESENTACIÓN DEL FUTURO  
(LA LIBERTAD)

Para definir correctamente el programar en sus características específicas como pensar y como elegir anticipado, será necesario volver al proyectar, donde efectivamente la decisión se lleva a cabo. Por comparación con el proyectar se destacará así lo característico del programar. A lo que llevamos dicho ya a lo largo de este trabajo sobre el proyectar, agreguemos ahora lo siguiente:

Entre la libertad como proyectar y el futuro (inmediato) como ramillete de posibles-contingentes, hay una relación o paralelismo total, que podemos caracterizar, *mutatis mutandis*, por analogía con la relación noético-noemática, con la cual caracterizó Husserl a la conciencia intencional. Futuro como ramillete de posibilidades (objeto-noema) sólo lo hay para la libertad-proyecto (sujeto-noesis). El proyectar es la intencionalidad de futuro de la existencia. La apertura al mundo propia de la existencia muestra, en su dimensión de futuro, una estructura que podríamos calificar de cuasi-intencional: un futuro noemático "que realizar"

(*agendum*) y una tensión noética que lo futuriza (lo hace en su ser futuro)<sup>17</sup>.

La diferencia que hay entre la intencionalidad tal como la estudió Husserl y esta cuasi-intencionalidad a que aludimos nosotros, es que el objeto noemático husserliano puede ser meramente pensado o significado —dado en ausencia en una noesis significativa— o también dado en plena presencia en una noesis intuitiva, pero todo ello estáticamente (sin perjuicio de que la actividad del sujeto pueda introducir una dinámica en el conocimiento).

En cambio, la relación-tensión noemático-noética, *agendum-agente*, que caracteriza al proyecto libre respecto de su propio futuro, es en sí misma dinámica, en el sentido de que *el futuro se le viene encima a la libertad*, y ésta, por fuerza, lo hace. Es decir: en el presente absoluto hay una retención del pasado inmediato y una protención del futuro inmediato, y hay un tránsito o movimiento por el cual lo previamente protencionado se torna, a su vez, presente absoluto. *Todo ese movimiento y esa estructura del tiempo son necesarios: lo contingente es solamente el contenido que puede ir tomando el momento de futuro de dicha estructura*. La libertad consiste puramente en ese presente abso-

<sup>17</sup> Pero el verdadero ser del futuro no es permanecer como tal futuro, sino pasar constantemente a ser presente. Pero como ello permanece oculto en la noción vulgar de "futuro", sobre la base de esta última deberíamos decir quizá que lo que hace el proyecto con el futuro es "desfuturizarlo".

luto con esa estructura temporal fatal, que ella plenifica constantemente con contenidos contingentes. El futuro inmediato, con sus posibilidades, se le viene constantemente encima. El futuro se presenta y se hace luego presente, y lo que era contingente y optativo se hace carne real de presente y finalmente inmutable pasado, respecto del cual, en la retención, cabe, sí, darle quizás un nuevo sentido o alterar el primitivo, pero no cabe alterar en nada su efectivo acaecer. Es el en-sí, que va devorando por detrás al para-sí, según Sartre.

La libertad proyectada a su propio futuro es como un vehículo sin frenos que avanza inexorablemente y que debe elegir constantemente su ruta (puesto que todo movimiento es relativo, podemos decir que la libertad va a su futuro o que éste se le viene a ella encima).

A pesar de que el estrellarse contra un obstáculo, por ejemplo, no entra en el presente absoluto hasta que el evento ocurre, ya está allí como futuro inmediato que se presenta cuando comenzamos (o no, o a destiempo) la maniobra encaminada a evitar el obstáculo. El hacerse presente el futuro en una de sus posibilidades (y no en las demás) es algo gradual, en el que no es posible ni útil trazar una línea tajante entre el futuro que se hace presente y el presente absoluto. Este último se define —desde el punto de vista noético— como el instante en el cual la decisión queda tomada, porque ya la li-

bertad no puede ejercerse respecto de cierta o ciertas posibilidades<sup>18</sup>.

El futuro inmediato que se presenta, el futuro-presente, es, pues, rigurosamente correlativo de la libertad, entendida ésta como proyecto que va decidiendo constantemente sobre el advenimiento al presente absoluto de ese futuro-presente.

Si ese futuro es tema, el proyectarlo es respecto del mismo la forma en que él (el futuro-presente) se da, así como la intuición —en el conocimiento— es la forma en que se da de presencia el objeto conocido. Si ese futuro no es tema, forma entonces parte de lo inactual, dado juntamente con el proyectar el tema en el futuro (como las luces nocturnas de la ciudad están inactualmente proyectadas en mi proyecto cuando voy al teatro, por ejemplo).

El proyectar es, pues, respecto del futuro inmediato, un presentarlo o hacerlo presente.

### § III 18. EL PROGRAMAR Y EL FUTURO PROGRAMADO

El programar no es, por el contrario, un presentar el futuro, un hacerlo presente, sino un a-presentarlo, un hacerlo tema u objeto y un representar-

<sup>18</sup> El ejemplo del texto constituye, sobre todo, un intento didáctico. Pero es también un ejemplo en el sentido riguroso de la

lo, es decir, un pensarlo. El futuro —no importa cuán próximo esté en el tiempo cosmológico— no es aquí inmediato, sino mediato, ya que está mediatizado por la palabra o pensamiento-parlante. Lo que lo hace mediato es que entre ese futuro y el proyecto en su presente absoluto, se interpone la palabra-significación. El futuro que se avecina es, sin embargo, mediatizado por la palabra que hace de él (en tanto en cuanto exclusivamente mentado) el puro objeto de una representación.

Por cierto que normal y habitualmente coinciden la inmediatez y la mediatez mencionadas con la proximidad o la lejanía mensurables por el tiempo de los relojes. Lo frecuente y normal es que pensemos-programemos nuestra acción de mañana y que, en cambio, pongamos en obra, proyectemos y decidamos la acción de hoy. Sin embargo, eso, que es lo más frecuente, no es —como veremos— necesario. Esto pondrá de relieve el carácter específico del programar como mediatizar el futuro o pensarlo. Veamos el ejemplo siguiente. Se produce un accidente o una calamidad; por ejemplo, se declara un fuego que requiere urgente acción. Algunos se empeñan en la praxis que presenta el futuro inmediato, corren, por ejemplo, de aquí para allá empeñados ya en una acción relativamente eficaz (o ineficaz). Pero alguien puede

---

palabra —el experimento del filósofo o su confrontación con la realidad—, puesto que conducir un automóvil es una forma de ejercer la libertad.

conservar la calma, la cabeza fría, como suele decirse, y en vez de entregarse a cualquier praxis, mediatizar ese futuro que parecía tan inmediato —y sigue siendo tan próximo—, pensándolo en vez de actuarlo, para, después de haberlo pensado-programado, entregarse entonces a una praxis o acción eficaz, que acaso consista meramente en dar algunas indicaciones.

En el fuero externo, donde la libertad es praxis, es, pues, el futuro en su tema destacado el “objeto práctico”, lo *agendum*. Pero ese futuro puede estar inmediatamente dado —y ello así mientras la libertad se embarca en la acción que lo presenta— o meramente mentado, es decir, mediatizado por la palabra. En este último caso la acción que en rigor ocurre, versa sobre el fuero externo, pero transcurre en el interno. Es un pensar, un significar el futuro, es decir, una forma de no presentarlo, presentando en cambio el futuro inmediato del discurso, del discurrir propio del pensamiento. Pero, respecto del futuro mentado, lo que hay es una suspensión de la praxis que lo llevaría a un presente absoluto elegido. En esto consiste, en suma, el programar.

### § III 19. PROGRAMA: REPRESENTACIÓN MÁS ADHESIÓN

El programar es, pues, un representar el futuro, un imaginarlo y concebirlo con el pensamiento, con significaciones adecuadas que representen ese futuro en su circunstancia y también en el curso de acciones posibles. Este aspecto de representación es esencial en todo programar. Puede ser más o menos completo, preciso, fundado, lúcido, y ello dará como consecuencia un programa mejor o peor, factible o no, torpe o habilidoso, etcétera.

El programar es siempre, por tanto, en forma explícita o implícita, una cierta teoría: encierra una representación, aunque sea rudimentaria. Hasta la programación mínima que se puede expresar diciendo, por ejemplo, "cerremos esa puerta", asume la representación mínima de que la puerta (en ese futuro que se programa) se encuentra abierta, más la representación mínima del acto de cerrarla<sup>19</sup>.

Pero el programa no es solamente esa representación que se encuentra en él. El programa contiene, además, una adhesión al curso de conducta

<sup>19</sup> En esto se pone de manifiesto la exageración —y el error— en que incurre Alf Ross cuando llega a sostener que las normas equivalen a expresiones sin sentido.

programado (cerrar la puerta), adhesión que se traduce, en la expresión, en el modo imperativo del verbo. Contiene, pues, el programa una voluntad o cuasi voluntad o cuasi decisión de efectuar ese curso de conducta. No hablamos por cierto de voluntad o decisión en sentido propio, ya que ellas corresponden al campo del proyecto (aquí praxis), donde el futuro es inmediato, presentado y realizado, no meramente mentado. Proferir la expresión "cerremos la puerta" (o "cierra esa puerta", en una típica orden) es proyecto-voluntad de proferir tales palabras o de dar o emitir dicha orden y normalmente deseo de que la puerta sea efectivamente cerrada.

La adhesión mencionada es esencial al programar. Un representar el futuro (más o menos posible y probable) sin que vaya acompañado de esa adhesión, es quizá futurología, como una actitud puramente teórica, separada de, y seguramente al servicio de, una auténtica programación. O, si se quiere, un puro ejercicio de la fantasía y del pensar: como ocurre en las utopías y antiutopías, por ejemplo. El puro representar el futuro puede ser normal y frecuente cuando ese futuro no es el del propio sujeto (respecto de éste funciona así como representación de la *circunstancia* futura). Caso contrario, *si el futuro es el del propio sujeto, la forma arcóntica de su representación, su protorrerepresentación, es con adhesión, es decir, lo que hemos denominado un programarlo, y ello por la circuns-*

*tancia de que al sujeto le va su propio ser en ese futuro (Heidegger).*

§ III 20. LO INMEDIATO Y LO MEDIATO  
EN EL QUERER Y EL PROGRAMAR. LOS  
“FINES” DE LA ACCIÓN

La distinción efectuada en el párrafo precedente entre el “querer” o voluntad propia del proyectar consciente y la “adhesión” o cuasi querer, propia del programar, puede por cierto ser relativizada en función de las siguientes consideraciones.

La acción consciente presenta un lado interno (voluntad) y un lado externo (comportamiento) y es perfectamente posible y frecuente que exista una correspondencia total entre ambos. Quiero, sé lo que quiero y hago lo que quiero, como, por ejemplo, si quiero cerrar la ventana y la cierro. Lo querido es aquí un curso de mi conducta que no sólo está contenido como posibilidad en la situación, sino que es, además, una posibilidad inmediata de ella. En estos casos puede darse, sin embargo, una discrepancia entre lo que intenciona mi voluntad y lo que ocurre como modificación del mundo cuando por torpeza o error hago algo distinto de lo que quiero hacer, como, por ejemplo, si quiero cruzar la calle, pero me caigo, o quiero alcanzar el tren

corriendo, pero no lo logro, etcétera. Diremos en todos estos casos que hay voluntad y obrar, aunque éste resulte fallido. El saber implícito en la praxiognosis —justamente lo que ha fallado en el caso— nos permitirá reconstruir la acción verdaderamente querida, intencionada por la voluntad, por oposición a la “acción” resultante.

Pero existen posibilidades contenidas realmente en la situación que, sin embargo, no son posibilidades inmediatas. Diremos que son posibilidades solamente mediatas: 1. todas aquellas que no consisten exclusivamente en un curso de mi conducta, y 2. las que constituyen un curso de mi conducta para el cual no están dadas, sin embargo, todas las condiciones necesarias, como, por ejemplo, si quiero escribir a máquina, pero no tengo máquina de escribir y tengo, por lo tanto, que procurarme previamente una, si quiero leer un libro en alemán y no conozco ese idioma, etcétera.

Las posibilidades contenidas solamente en forma mediata en la situación no pueden ser intencionadas por la voluntad en forma inmediata, sino solamente como un *fin* propuesto a ella o, lo que es lo mismo, a alcanzar por la acción. Supongamos que estamos en el primer caso de las posibilidades mediatas: quiero agradecer a un personaje importante, o quiero obtener una buena nota en un examen, o quiero ver una obra de teatro bien puesta, o quiero que mi empleado cumpla una diligencia para mí. En este último caso, como está dentro del

curso normal y causal de las cosas, me basta con pedirselo. En los otros tendré quizá que informarme sobre las obras de teatro que se están dando, estudiar más de lo acostumbrado, preparar una recepción brillante, etcétera. Es decir que tendré que hacer otras cosas que no son lo que quiero, ya que lo que quiero no puedo hacerlo yo mismo. En todos esos casos lo que yo efectivamente hago puede considerarse como una técnica más o menos adecuada y más o menos sofisticada para lograr el fin propuesto, y todo aquello de lo que me valgo durante ese curso de conducta —las vituallas, los trajes, el decorado, la crítica teatral, etc.—, como los *medios* más o menos aptos para lograr el fin propuesto. Lo mismo ocurre en el segundo caso de posibilidades mediatas, con la máquina de escribir, que compro o pido en préstamo, etcétera.

En todos estos casos lo primariamente querido es la posibilidad mediata contenida en la situación, pero lo que se hace es aquello que se entiende que llevará a conseguirlo, y que resulta así querido, aunque en forma accesoria. Sólo en el caso de que pudiéramos trazar una cadena causal rigurosa entre lo que efectivamente se hace en lo inmediato y el fin propuesto, tendríamos aquí conservado el paralelismo querer-hacer que constituye nuestro inexcusable punto de partida. Así, por ejemplo, si disparáramos un cohete aquí y ahora para que llegue a Marte dentro de varios meses. Pero es sabido que, aun en estos casos puramente científicos, hay un

margen de error —un 1%, supongamos— que no nos permite hablar de causalidad absoluta, sino únicamente de probabilidad. Ya en este terreno nos encontramos con que el grado de probabilidad puede ser, a la inversa, muy remoto, como en el caso del que “quiere” salir de pobre jugando un billete de lotería. La doctrina tajante del “querer si y sólo si hacer” viene ahora, en lo que se refiere a las posibilidades mediatas, a relativizarse como una cuestión de grado. Hay siempre un hacer, pero ¿cuánto? Aquí tiene vigencia la antigua máxima “querer es poder” y la que dijera: “tanto quieres cuanto haces”.

Sin perjuicio de las dificultades que envuelve este tema —como todo tema de gradación—, vale la pena destacar dos logros de esta fenomenología de la voluntad que hemos venido haciendo: 1. la concepción finalista de la voluntad-acción se refiere solamente a las posibilidades mediatas. En las inmediatas hay acciones de resultado (cerrar la ventana) y hasta acciones que no son de resultado (conversar, pasear, etc.), para las cuales no conviene la estructura medio-fin y por lo tanto tampoco la estructura medio-fin-valor del fin; 2. toda relación dudosa (¿querer o desear?) con una posibilidad mediata, puede y debe ser reconducida, para su clarificación, a la posibilidad inmediata puesta en obra, ya que ella, primaria o accesoriamente, es siempre, sin embargo, *querida*.

### § III 21. LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL PROGRAMA

Resulta, pues, que la programación es la forma originaria en que se da la Razón Práctica, y lo hace con la dualidad que se sugiere en esas dos palabras “Razón” y “Práctica”. Como Razón, su imperativo es la lucidez: un representar lo más precisamente posible ese futuro que es su objeto. Como Práctica, es claro que no se agota en esa representación, sino que hay en ella algo que nunca puede ser mero representar noéticamente ni ser meramente representado noemáticamente, sino que tiene que ser decidir noéticamente y decidido noemáticamente. Si bien esto correrá en su hora a cargo del proyecto, la programación pretende de antemano, no sólo esclarecer esa decisión en que el proyecto consiste, sino, además, ejercer el gobierno del proyecto.

La adhesión que se da en el programar a un curso de conducta dentro de otros posibles más o menos representados, significa el intento de sustituir la decisión más o menos espontánea del tiempo futuro —cuando él sea presente— por la cuasi-decisión de la Razón Práctica que va meramente pensando ese futuro. *Significa nada menos que la pretensión de gobierno racional de la libertad.* Desde

el punto de vista del proyecto total o pleno, esto significa el autoesclarecimiento del mismo por obra de su nivel racional. El desdoblamiento del punto de vista más o menos implícito del agente (proyecto) y el punto de vista crítico de la Razón Práctica reclama a su vez una unidad, una integración o coherencia, en la que se vuelva a afirmar la identidad-ipseidad del sujeto. Esa síntesis reclama, por cierto, que el sujeto agente se conduzca del mismo modo que el señalado por la adhesión de la Razón Práctica, es decir, por el sujeto crítico-pensante. Pero reclama además:

a) la veracidad (y no hipocresía) del pensar (exigencia del pensar propio);

b) la sinceridad de la adhesión en el programar;

c) la constancia en el tiempo hasta la realización.

Pese a toda la buena fe que pueda poner el sujeto en su comportamiento ético, en el sentido de conformarlo al dictado de la Razón Práctica, a la hora de la verdad, es decir, del tránsito al presente absoluto que se efectúa por el proyecto y sólo por él, el esclarecimiento dado por la crítica no pasa de ser eso: un esclarecimiento *para* la acción (que no se confunde, pues, con la acción misma)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Desde algún enfoque de psicología empirista este esclarecimiento dado por la Razón Práctica puede ser concebido como una motivación adicional para la acción. Pero conste que no comulgamos con un punto de vista que intenta metódicamente (y que tiene que hacerlo, en su carácter de ciencia empírica) negar la libertad misma.

### § III 22. DOBLE CUMPLIMIENTO DEL PROGRAMA

Debido a que el futuro está mediatizado en el programar, el programa es susceptible en rigor de cumplimiento en dos etapas: *a)* El proyecto se ajusta al programa (ésta es en rigor la forma de cumplimiento del programa). Este ajuste consiste en que el proyecto presenta el futuro programado en el programa. *b)* Ese proyecto, que así se ajusta al programa, por su parte, se efectúa o efectiviza, se realiza o hace real. El futuro-presente (presentado en el proyecto) se hace presente absoluto.

No hay que decir que, en rigor, el cumplimiento del programa es el enumerado en *a)*. Sin embargo, por prejuicios por un lado empiristas y materialistas y por otro racionalistas e idealistas (empeñados estos segundos en ver al hombre como puro pensamiento), la operación misma de la libertad queda velada o escondida, y se ignora esa etapa

---

Las "motivaciones" son algo así como causas del obrar, y con ello queda apriorísticamente resuelto el problema y descartada la libertad, ya que cualquiera que sea el obrar —así sea el más descabellado, como, por ejemplo, el sacrificio de un bonzo—, habrá tenido su motivación. Si hay obrar, habrá habido motivación. Pero lo observable es el obrar, no la motivación. La tarea de la razón no puede ser esclarecida con esos presupuestos metódicos.

que es cumplimiento en sentido propio del programa. Suele saltarse el proyecto mismo, viéndose finalmente la efectivización como cumplimiento del programa.

En términos generales no resultan inconvenientes demasiado graves de tal confusión para la vida. Sin embargo, la teoría así enunciada es incorrecta y de ella surgen inconvenientes inmediatos para la comprensión y mediatos para la programación y proyección en que la vida en definitiva consiste. Dado que el programa es pensamiento y que el error consiste en no ver el proyecto mismo y confundirlo, en cambio, con el pensamiento que es el programar, podemos caracterizar tal error como idealismo y/o racionalismo, y las dificultades que surgen de él para la vida son las propias de estas conocidas doctrinas.

Es fácil mostrar analíticamente con un ejemplo el error en que se incurre. El programa "cerramos la puerta", por ejemplo, puede ser frustrado por falta de aquiescencia del proyecto, verbigracia si nadie hace movimiento alguno para cerrar la puerta. Pero si el programa es aceptado en el proyecto y alguien del grupo se levanta a cerrarla, todavía el resultado (la puerta cerrada) puede frustrarse porque la puerta esté trabada, etcétera. Si lo único que tomar en cuenta fuese este resultado, podrían confundirse sin mayor inconveniente una y otra forma de frustración. Pero es obvio que antes del resultado está la acción misma que lo procura, acción

que puede ser tanto o más importante que el resultado en sí, atendiendo a consideraciones de índole diversa, como, por ejemplo, la cohesión del grupo, la autoridad del que formula la programación, etcétera <sup>21</sup>.

Todo esto se pone claramente de manifiesto, por ejemplo, en el ámbito del Derecho, en el que resulta muy distinto como sentido que un delincuente no reciba la sanción que ha sido programada para su conducta sencillamente porque se encuentra prófugo o que no la reciba, en cambio, porque la policía no se cuida de perseguirlo. Y otro sentido cuando nadie hace nada por atraparlo.

<sup>21</sup> Así, en el asesinato de César, por ejemplo, es importante que todos los conjurados claven su puñal en el moribundo.