

Florencia Zalazar

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Entre el cielo y la tierra. Las fuentes y sus derivas en Miguel Á. Virasoro

Between Heaven and Earth. The Sources and their Drifts in Miguel Á. Virasoro

Recibido: 14/02/2022

Aceptado: 04/04/2022

Resumen. El artículo analiza la noción de intuición metafísica en la obra de Miguel A. Virasoro. Para ello nos remontamos a las fuentes del autor, con el objeto de restituir parte de sus lecturas. Se trata de determinar de dónde provienen los materiales teóricos con los que el pensador argentino construye este concepto. Asimismo, reparamos en el alcance filosófico de la figura de “fuente” que encontramos en su producción y que nos ha resultado relevante para comprender la articulación entre espiritualismo y vitalismo que singulariza su producción.

Palabras clave. Miguel A. Virasoro, Filosofía argentina, Espiritualismo, Vitalismo, Intuición metafísica, Fuente.

Abstract. In this article the idea of metaphysical intuition on Miguel A. Virasoro's thinking has been approached. To achieve this, we retrieve some of the author's sources in order to restore part of his readings. The main goal is to establish the origins of the theoretical material from which the Argentinian philosopher built up the concept. Furthermore, we reflect upon the philosophical significance of the representation of "source" that we found on his works. This pivotal representation served us to understand the articulation between spiritualism and vitalism presented in his thought, uniquely.

Keywords. Miguel A. Virasoro, Argentine philosophy, Spiritualism, Vitalism, Metaphysical intuition, Source.

Introducción

En una de sus clases Luis Noussan-Letry, profesor de filosofía especialista en filología clásica, comparte con sus estudiantes su interpretación de una fábula de Esopo acerca de un cazador que se encuentra tras las huellas de un león. Probablemente, la clase fue registrada por algún oyente, el texto revisado por el profesor y, como resultado, editado y publicado por la Revista del Departamento de Filosofía bajo el título “Fábula del cazador ambiguo” (Noussan-Letry, L. 1970). Según el relato, el cazador se cruza en su camino con un leñador, a quien interroga por las huellas del animal. El leñador, que no posee la mirada del rastreador, afirma jamás haberlas visto y le ofrece en cambio llevarlo frente al león mismo. La invitación es rechazada de inmediato por el cazador, quien aduce estar solamente interesado en los rastros. En la respuesta del cazador está la cuestión, es decir, la ambigüedad de su actitud. La contestación resulta sabia en parte, según señala L.

Florencia Zalazar / florezalazar@gmail.com

Entre el cielo y la tierra. Las fuentes y sus derivas en Miguel Á. Virasoro
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

Noussan-Letry. Es prudente en el sentido que evita enfrentar al león sin antes haberlo anticipado en su fuerza, tamaño, edad, etc., a través del desciframiento de sus marcas. Sin embargo, su actitud connotaría algo más que el profesor advierte con énfasis, puesto que, precisamente de ese *plus* hará derivar la premisa moralizante de ese tipo de narraciones. El cazador no puede estar interesado solamente en las huellas, en algún momento tiene que enfrentarse con el león mismo. De lo contrario, perdido en ellas jamás enfrentará la cosa misma. Su comportamiento resulta ambiguo porque su voluntad de permanecer en las huellas se convierte en un “no ingresar nunca al asunto”. El cazador-personaje opera como alegoría del investigador, de alguien que sigue una pista e investiga en base a indicios acerca de su objeto-presa.

Según observa Noussan-Letry el cazador está empantanado en el camino, perdido en los desvíos, en tanto “libro de libros”, “huellas de huellas” sin encontrar nunca las fuentes (97). Su lectura, encaminada a reflexionar en torno a la relación que se tiene con las fuentes, es que el cazador padece de una excesiva interposición de literatura secundaria en historia de la filosofía que obtura su acceso a las obras estrictamente filosóficas. En consecuencia, exhorta a sus estudiantes a no elegir esa vía y concluye su clase con el llamado al orden: *ad fontes!*

No es de extrañar que un profesor invite a sus estudiantes al encuentro con los textos fundamentales que marcaron inflexiones en el saber o en la disciplina que imparte. Pero al decir que el cazador está empantanado en las huellas y al referirse a su proceder en términos de flojera, padecimiento o turbación quizás revele cierto *pathos*¹. Qué son las fuentes sino vestigios, esta es una de las afirmaciones que Hans Blumenberg (2016) plantea en su metaforología de las fuentes contra su fijación terminológica y el olvido de su valor metafórico en el vocabulario técnico del historiador y del filólogo. Que la noción de fuente es una metáfora y que las fuentes no constituyen la realidad misma son cuestiones que han sido discutidas, sin embargo, no siempre se repara en sus alcances. Uno los propósitos de su metaforología, en líneas generales, es activar el potencial de implicaciones y connotaciones que comporta la noción de “fuente” a fin de promover un uso crítico de los materiales con los que se trabaja en el campo de la investigación en humanidades.

El investigador, sostiene Blumenberg, solo puede extraer de las fuentes una luz parcial, es decir, un saber de conjetura e interpretación sobre aquello que busca conocer y comprender. No se regresa propiamente a las fuentes, sino que se las vuelve a sacar a la luz, se las reinventa desde el presente, se las rescata contra el olvido o el silenciamiento. Además, “las fuentes siempre están perdidas”, por así decirlo. Puede ocurrir que el investigador, bajo la convicción de estar parado firmemente en el terreno del que emanan las aguas, se encuentre en realidad a gran distancia “perdido con arroyos y riachos afluentes, que a su vez vuelven a diversificarse, de modo que termina apartándose totalmente del camino y deteniéndose en los desvíos” (Blumenberg, H. 2016, 29). En esta dirección, expresa que si alguien pretendiera rastrear y poner al descubierto el origen último de los acontecimientos deberá estar advertido de antemano que no se encontrará más que con vapores atmosféricos². Estas son algunas de las premisas que orientan la consciencia crítica en su tarea de instituir las formas de acceso al pasado a través de los materiales disponibles, cuya clasificación y jerarquización no puede determinarse a priori, por cuanto resultan relativas a los lineamientos de la investigación respectiva.

¹ Cabe agregar que Noussan-Letry reconoce que la bibliografía es *en gran parte* rastro o indicio, pero al matizar la afirmación deja entrever que a su entender no toda bibliografía es mero vestigio. Asimismo, la división que propugna entre bibliografía estrictamente filosófica y la referida a la historia de la filosofía comporta un ideal de filosofía pura, no contaminada por la historia o la literatura.

² Aquí el uso de la metáfora atmosférica patentiza lo inasible del origen último o el principio primerísimo de determinado hecho, idea o acontecimiento como ideal que el investigador no puede alcanzar (Blumenberg, H. 2016, 18).

Florencia Zalazar / florezalazar@gmail.com

Entre el cielo y la tierra. Las fuentes y sus derivas en Miguel Á. Virasoro
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

En la producción escrita de Miguel Á. Virasoro de mediados del siglo XX la idea de una fuente con características particulares resulta central. La fuente representa el espacio en que se da la contradicción entre un origen puro y la generación de un corriente, que en su alejamiento del origen implica rebajamiento, menoscabo o contaminación. La noción remite a un origen puro, anterior al cuerpo, al mundo y al tiempo. Se trata de una fuente que podemos describir como inagotable, de aguas transparentes, que brota en lo alto y al desbordar produce la corriente. De manera que lo que fluye desde la fuente, al liberarse de ella, sigue el movimiento descendente de una caída o salto.

Arturo Roig (1975) en su estudio de la obra de Miguel Á. Virasoro ha mostrado que la imagen aludida describe un proceso metafísico del neo-platonismo. Grafica el momento de emergencia de un proceso móvil de “generación” a partir de un principio de saturación y reposo. En esta línea, señala que el pensamiento de Virasoro se alimenta, en parte, de las inagotables fuentes clásicas de neo-platonismo a las que regresa en la búsqueda de nuevas energías para desarrollar sus propias intuiciones. Roig da cuenta de una tensión entre la imagen plotiniana de la emanación y la imagen de una ruptura que abre un *hiatus* en el proceso emanativo mismo dando inicio a otro proceso. En esta línea, advierte que en Virasoro opera una especie de regreso a Plotino que no se produce sin la mediación de la filosofía contemporánea con la que autor dialoga. En su investigación erudita señala que resulta clave la presencia, no siempre explícita, de la filosofía vitalista de Henri Bergson.

Bergson se interesó profundamente en la lectura de las *Enéadas*, que interpretó desde su propia herencia espiritualista. Sus ideas ocuparon un lugar relevante en la cultura filosófica argentina de principios del siglo pasado con el resurgimiento de cierto espiritualismo en discusión con el positivismo instalado en las instituciones. En Virasoro, las figuras de Bergson y Plotino aparecen poco citadas en comparación con otros autores. No obstante, se advierte que sus obras son parte de las lecturas en las que Virasoro abrevó para dar curso a sus propias ideas.

Nos interesa analizar la noción de fuente mencionada y desplegar algunas de las connotaciones y las significaciones que comporta en su remisión a la idea de origen. Asimismo, buscamos dar cuenta de las procedencias de su concepción teniendo en cuenta las advertencias de Noussan-Letry y Blumenberg. Específicamente, el análisis de la noción de intuición como fuente de conocimiento de una realidad metafísica interiorizada nos permite mostrar la articulación entre espiritualismo y vitalismo presente en la obra de Virasoro que, en su conjunción, dan lugar a un espiritualismo no intelectualista que se puede rastrear en distintos momentos de su producción.

Fuentes y derivas

Según la explicación metafórica acerca del surgir de la vida que encontramos en los textos de Virasoro, el pasaje de un estado de inmovilidad al movimiento implica un momento de ruptura. A partir del mismo, las múltiples libertades potenciales se desprenden de la libertad originaria que hasta ese momento las contenía en sí misma. Por este acto absolutamente creador se inicia un proceso espiritual de progresión de lo uno a lo múltiple, de lo infinito a lo finito, de lo que es a-temporal a lo que se realiza en el tiempo.

En el seno del Ser absoluto o de la libertad absoluta, intemporal, se ha producido en un momento determinado que coincide con el origen del tiempo, una escisión o rompimiento que ha tenido virtud de desintegrar aquella unidad infinita [...] Se quebranta y hace trizas la procesión unitaria

[...] La libertad potencial o finita rompe el vínculo que la mantenía ligada a su fuente original y el plan divino de la emanación es suplantado por el plan humano de la dispersión e individuación.
(Virasoro, M. Á. 1949a, 1096)

Entre la fuente y lo que deriva de ella se abre la distancia que hay entre el cielo y la tierra. Todo lo que surge se escapa y se aleja de la superioridad del origen. Lo que sale de la fuente sigue entonces el curso de una caída, por cuanto implica la pérdida de pureza de aquel estado originario. Las libertades se lanzan, se precipitan, caen, pero este caer es un “libre caer”, sostiene el autor, en una especie de ambigüedad retórica (Virasoro, M. Á. 1949c, 25). Resulta que por su naturaleza estas libertades pueden revertir el curso a través de la proyección de su origen como destino. En efecto, en los marcos del creacionismo e infinitismo cristiano dentro de los que se mueve su pensamiento el proceso iniciado a partir de la ruptura no puede ser solo enturbiamiento y declinación. De modo que, abandonado el punto de partida no es posible un regreso a la plenitud del origen, sino que solo cabe proyectar ese pasado como consuelo hacia el futuro.

María Isabel Santa Cruz ha reparado en la presencia de metáforas en la filosofía de Plotino. En su mayoría se trata de imágenes que podrían considerarse dinámicas, por cuanto dan cuenta de operaciones, acciones, movimientos y esfuerzos. El proceso de emanación es representado con las metáforas del nacimiento de un río a partir de una fuente, la propagación de la luz, de un aroma o del calor a partir del fuego, el despliegue de un círculo desde su centro hacia la periferia. En todas está la idea un primer principio, un punto de partida que inicia un despliegue, un primer productor que paradójicamente produce sin producir (Santa Cruz, M. I. 2008, 25).

De las nociones con las que Virasoro expresa la emanación se destacan las de fuente originante, cascada, sobreabundancia, fulguración, magma, proceso irradiante o desbordante. En contraposición, las referidas al momento de la ruptura se aproximan al acervo visual de la simbología cristiana al representar lo que sale de la fuente como consecuencia de un quiebre en el proceso divino producto de la desobediencia o rebelión de las libertades potenciales. De estas podemos señalar las nociones de caída, inautenticidad y esclavitud que mientan un proceso de nihilización y dispersión de la libertad originaria. A su vez, estas últimas son contrarrestadas con las de libre caída, rebeldía, liberación que dan cuenta de un proceso de creación ascensional de formas, acrecentamiento e impulsión de las libertades finitas de sentido inverso a aquel movimiento descendente.

El estudio realizado por Arturo Roig nos permite atender al entrelazamiento de figuras que se juegan en la composición de esta escena. En Virasoro la imagen plotiniana de una fuente irradiante o desbordante que genera una corriente sin menoscabo de sí se encuentra atravesada por la idea de una ruptura que, sin embargo, no rompe la identidad sustancial entre ambos momentos. De modo que, si bien Virasoro reconoce una escisión, esta se produce dentro del proceso continuo de emanación. Según señala Roig la superposición de la idea de ruptura junto con la de continuidad, que en apariencia se contradicen, le permite a Virasoro asegurar un origen puro que permanece invariante en sí mismo a pesar de la corriente. Al mismo tiempo, esta operación le permite a Virasoro justificar la alteridad de lo derivado respecto del principio creador al reconocer un *hiatus* en la continuidad de la corriente espiritual (Roig, A. 1975, 231).

Asimismo, Roig observa que esta imagen de una fuente desbordante de procedencia neo-platónica que se encuentra especialmente en los primeros escritos del pensador argentino es invertida en los últimos a través de la preeminencia otorgada precisamente al

momento de la ruptura concebido como un momento de creación (Roig, A. 1975, 231). Se puede decir con Roig que, en los últimos escritos del pensador argentino, la corriente no representa lo que fluye por sobreabundancia de la fuente, al modo de lo que esta deja fuera de sí o abandona a su propia suerte, sino que lo que sale de la fuente se ha liberado o desatado a sí mismo. Incluso se podría decir que el destino de la fuente pasa a depender del curso de sus aguas. Las libertades potenciales, afirma Virasoro, se lanzan a la creación libre de sí mismas y de su mundo inaugurando un proceso temporal progresivo³.

La imaginación representa lo invisible por lo sensible, lo infinito por lo finito y en este sentido todas sus obras constituyen un símbolo. Para Plotino la imaginación es la facultad de representar en imágenes los seres del mundo inteligible. De manera que a través de ella es posible hacer descender las verdades metafísicas a las formas de la naturaleza sensible. A su vez, las imágenes no son más que un velo para la consciencia cognoscitiva que de no advertirlo puede quedar enredada o atrapada en ellas. Esta es la forma en que Plotino concibió la disposición imaginativa de la inteligencia, según el artículo de Étienne Vacherot para el *Diccionario de las ciencias filosóficas* de Adolph Franck⁴. El objeto de la imaginación resulta por tanto complejo, no es ni lo sensible, ni lo inteligible, es una relación que los une, por cuanto la imaginación es una facultad mixta donde se funden en conjunto la sensibilidad y la razón (Roig, A. 2009, 797).

En Francia la primera edición del diccionario se produce casi paralela a la edición de las *Enéadas* en la traducción de Marie-Nicolas Bouillet publicada entre 1857 y 1861. Probablemente esta traducción sea la que utilizó Bergson en sus conferencias matutinas en las que explicaba y desarrollaba algunos de sus principales pasajes para unos pocos estudiantes, rescatando estos textos del olvido en el que habían caído con el avance del positivismo (Santa Cruz, M. I. 2008, 15). Según señala Santa Cruz, Bergson encuentra en Plotino la posibilidad de un acceso al dominio metafísico a través de la experiencia psicológica. La intuición, como un tipo de visión que apenas se distingue del objeto visto, constituye una vía para ingresar al flujo de la vida interior (2008, 23). En esta línea la autora se refiere a Émile Bréhier, que en su estudio "Imágenes plotinianas, imágenes bergsonianas", advierte en la lectura de las *Enéadas* realizada por Bergson, en especial en la psicológica, la herencia de aquel espiritualismo del que Bergson se aleja tanto como se aproxima⁵.

En la cultura filosófica argentina el bergsonismo convivió con el espiritualismo adquiriendo gran relevancia en los debates generados en torno al positivismo y el cientificismo instalado en las universidades durante las primeras décadas del siglo XX. Según ha señalado Marisa Muñoz (2012) el proyecto filosófico de Bergson se orientó a la recuperación de cierta especificidad de lo filosófico que parecía perderse en el discurso científico de la época. Contra la reducción de la consciencia a epifenómeno de procesos psicofísicos, Bergson le confirió a la misma un carácter activo al comprenderla como un flujo en constante transformación y dinamismo cargado de afectividad y memoria. Asimismo, frente a la visión finalista y mecanicista, Bergson acuñó el concepto de un *élan*

³ Cabe señalar que esta especie de inversión en la imagen de la fuente no debe ser entendida como un tipo de evolución lineal en el pensamiento de Virasoro, sino que implica ideas y vueltas a lo largo de toda su producción. En términos de A. Roig, la especulación de Virasoro se desarrolla a través de una especie de vaivén o impulso dilemático, balanceo o circularidad (Roig, A. 1975, 218).

⁴ El diccionario al que aludimos constituye un verdadero compendio del pensamiento ecléctico. Comenzó a editarse en París en 1845 y concluyó su primera edición en 1852. Según ha mostrado Arturo Roig el eclecticismo constituye una importante corriente de ideas presente en el Río de la Plata desde las primeras décadas del siglo XIX y se extiende con idas y vueltas hasta 1930 aproximadamente. En Buenos Aires el *Diccionario* se vendía al por mayor hasta 1897, según pudo constatarlo A. Roig, con el cuidado que supo dedicar al tratamiento de los materiales con que trabajó, en el catálogo de libros para biblioteca de la Librería y Editorial de Ángel Estrada (Roig, A. 2009, 796).

⁵ Según señala María Inés Santa Cruz (2008) la traducción de las *Enéadas* realizada por Émile Brehier entre 1923 y 1938 marca otro momento de lectura de Plotino en la cultura filosófica francesa en que alcanzó el status de un clásico junto con Platón y Aristóteles.

Florencia Zalazar / florezalazar@gmail.com

Entre el cielo y la tierra. Las fuentes y sus derivas en Miguel Á. Virasoro
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

vital o impulso creador que engendra nuevas formas de vida. Sus tesis fueron leídas por intelectuales con trayectorias diversas desde posicionamientos afines algunos, mientras que otros fluctuaron entre el acercamiento y el rechazo⁶.

Son los años de estudio y formación en filosofía de Virasoro aquellos en los que espiritualismo y vitalismo adquieren relevancia. Probablemente la lectura de Bergson por parte del pensador argentino tuvo lugar durante esta época en la que el vitalismo había llegado a convertirse en una atmósfera común entre pensadores diferentes⁷. Se podría decir entonces que Bergson forma parte de las lecturas de juventud de Virasoro. No obstante, encontramos resonancias espiritualistas y vitalistas a lo largo de toda su producción. Las mismas, como hemos anticipado, pueden ser reconstruidas especialmente en torno al concepto de intuición metafísica que aparece desde sus primeros textos y, además, es el título del último libro que el autor dio a conocer en 1965. De manera que se puede decir que se trata de lecturas tempranas que resultaron decisivas en las décadas posteriores.

En función de las lecturas de Plotino y de Bergson o de Plotino a través de Bergson y, quizás también, de Bergson a través de Plotino, Arturo Roig señala que es posible articular el pensamiento de Alberto Rougès con el de Miguel Á. Virasoro, quienes a pesar de pertenecer a generaciones distintas se mueven en climas intelectuales plenos de resonancias comunes (Roig, A. 1975, 216). Según el esquema generacional del pensamiento argentino elaborado por Diego Pró (1973), Alberto Rougès pertenece a la denominada “generación del centenario”. Dentro de esta categoría historiográfica Pró ubica también a Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Rodolfo Rivarola, Alfredo Franceschi, entre otros. Sostiene que a través de estos autores el bergsonismo adquiere un lugar preponderante en las cátedras, especialmente en psicología y en los cursos de filosofía. El pensamiento de esta generación se caracterizaría por su crítica del positivismo desde posicionamientos espiritualistas, neo-idealistas y vitalistas.

Miguel Á. Virasoro es ubicado dentro de la generación de 1925 junto con Francisco Romero, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Nimio de Anquín, Vicente Fatone, Ángel Vasallo, entre otros. Estos pensadores, sostiene Pró, avanzan en la recepción de la fenomenología, las filosofías de la existencia alemanas y el existencialismo francés. Según apunta, los pensadores de esta generación, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX, no reciben las fuentes europeas refractadas a través del pensamiento francés, sino de modo directo y espontáneo en sus lenguas originales (Pró, D. 1973, 180). A pesar de las diferencias que señala se puede decir que Pró también reconoce la posibilidad de advertir líneas de continuidad entre generaciones al decir que el carácter fuertemente idealista y bergsoniano de la generación de 1910 se integra con los autores de la generación de 1925, a quienes define como “cultores de la fenomenología y el pensamiento alemán” (*ibid.*).

⁶ Según advierte Marisa Muñoz (2012) en su estudio, las tesis de Bergson fueron acogidas en el ámbito académico por Coriolano Alberini, Alberto Rougès y Alejandro Korn, quienes compartieron en distintos grados la crítica a la hegemonía positivista en el campo del saber y encontraron en sus ideas una posibilidad de reapertura a la metafísica. En contraste, José Ingenieros, uno de los intelectuales más representativos del positivismo argentino, rechaza la posición de Bergson en relación a la consciencia considerada como una instancia superior de las funciones psíquicas. Para Ingenieros, la consciencia es más bien, una cualidad común a ciertos fenómenos biológicos del ser vivo y sus interacciones con el medio. De allí, deriva la necesidad de sustentar la psicología en las ciencias biológicas. En esta línea, M. Muñoz señala que el programa de integración entre ciencia y filosofía en Ingenieros tendió a subsumir esta última a aquella. Por último, la autora hace referencia a Macedonio Fernández, que no participa en los conflictos de cátedra, pero sí está al tanto de los debates y discusiones teóricas del momento. Asimismo, señala que, si bien Macedonio Fernández no declara expresamente su interés por la filosofía bergsoniana, es posible advertir que su concepción filosófica se encuentra relacionada con el proyecto del filósofo francés. Estos acercamientos tácitos se observan en la crítica de M. Fernández de la substanciación del yo desarrollada a través de una teoría de la afección pura y en su búsqueda por una ciencia *sui generis* adecuada a la vida y de la vida, más cercana al arte que a la ciencia experimental.

⁷ Al expresar que el vitalismo constituyó una atmósfera entre pensadores diferentes se trata de señalar que incluso quienes no adscribieron abiertamente a las filosofías de la vida compartían una sensibilidad en común que, contra la razón instrumental, colocaba la vida en el centro de la reflexión filosófica.

Sobre la posibilidad de un acceso directo y espontáneo a fuentes extranjeras basada en el manejo de una lengua, se puede decir que, si bien resulta innegable la productividad de una lengua como instrumento para el consumo y la producción de bienes culturales, no obstante, la posibilidad de un acceso con tales características comportaría el adecentamiento de las mediaciones operantes en toda praxis lectora. Nos interesa hacer hincapié en el cambio de orientación de la cultura filosófica argentina en su relación con otros centros de producción del saber. En la obra de Virasoro es cierto que Husserl y Heidegger son nombres que aparecen citados con gran frecuencia pero, en la mayoría de los casos, el pensador argentino los cita para tomar distancia de sus ideas. De hecho, en el tratamiento filosófico del concepto de existencia desarrollado por Virasoro se advierte que la inflexión señalada por Pró no se replica, es decir, la mediación del pensamiento francés operó en sus lecturas de la fenomenología y de las filosofías de la existencia desarrolladas en Alemania desde las primeras décadas del siglo XX⁸.

Espiritualismo no intelectualista

Según la representación de la fuente analizada de la obra de M. Á. Virasoro, las “libertades potenciales” suprimen en sí el deseo de permanecer en la “libertad absoluta” que las contenía, se liberan a sí mismas y se lanzan a la creación de su propio mundo y destino. De esta manera, la realidad no es el resultado de una producción descendente que desemboca en la inercia de la materia, sino que es creación y afirmación de las libertades potenciales. Estas han caído en el mundo, pero esta caída no puede ser vista de otro modo, según el autor, que como un libre lanzarse de las libertades en el mundo:

En el seno de la procesión divina se ha producido, en un momento dado, que coincidiría con el origen del tiempo un rompimiento por el cual las libertades finitas se han rebelado frente a este devenir inmanente que las engendraba para negarlas y absorberlas nuevamente en sí como a momentos dialécticos constitutivos de su propio devenir, afirmándose en esta rebelión como libertades múltiples existentes en sí y por sí frente a la libertad universal y absoluta: como voluntad de ser plenamente sí mismas, es decir, su propia finitud y fragmentariedad hasta sus últimas consecuencias. (Virasoro, M. Á. 1952a, 20)

La libertad potencial alude a la idea de un principio espiritual que crea la realidad y la supera. Se trata de una sustancia activa, principio o fundamento del mundo como totalidad. El mundo es libertad objetivada, de allí que “el filósofo deberá intuir en los objetos la llama petrificada del libre impulso creador de la existencia” (Virasoro, M. Á. 1942, 155). Toda forma existencial es un momento transitivo de la procesión ascensional de la libertad potencial. Según sostiene Virasoro, la libertad es una especie de energía divina, circular y permanente que opera como trasfondo de toda forma de realidad (146). Es el elemento espiritual o espiritualizante que mueve la evolución dinámica del cosmos.

⁸ En nuestro trabajo de tesis *El concepto de existencia en la obra de Miguel Á. Virasoro. Variaciones críticas de la filosofía argentina* (2020) mostramos que el espiritualismo constituye una de las bases teóricas desde las que el pensador argentino opera su apropiación y elaboración de las filosofías de la existencia. En su obra la idea del yo como sustancia activa o mónada dotada de fuerza espiritual viviente resulta clave para comprender su existencialismo de carácter espiritualista. Específicamente se advierten vínculos con la experiencia de la libertad como esfuerzo desarrollada por Maine de Biran. Además, un dato para nada menor es que Virasoro realizó la primera traducción de *El ser y la nada* para la Editorial Ibero-americana, publicado en Buenos Aires en tres tomos en 1948. También realizó del francés la traducción de *Sobre la organización de las ciencias filosóficas* de Theodor Jouffroy para la editorial Losada en 1952.

Podemos decir que esta idea de libertad comporta la división entre lo visible, el aspecto exterior de las cosas, y un fondo o un fundamento de esta realidad exterior, entendido como principio espiritual de liberalidad. Asimismo, esta tarea de “intuir en los objetos la “llama petrificada de la libertad”, que Virasoro adscribe al filósofo, contiene la idea de la libertad entendida como espíritu en búsqueda de las formas, de manera que constituye el movimiento que traza esas formas y estas son movimientos registrados. Según su pensamiento, el movimiento creador de la libertad resulta circular o –podríamos decir en vistas a aclarar su sentido–, agraciado, en la medida que esta idea de libertad se emparenta con la noción de gracia.

Según Virasoro, la intuición como fuente de conocimiento de la realidad supra-sensible nos abre al conocimiento de este núcleo enigmático y curioso. Así, una vez que ha sido postulado por el pensador argentino, sus textos no parecen más que volver sobre este punto. Se puede decir que solo la consciencia en su reflexividad puede oír el murmurar de esta fuente que se deja escuchar durante la noche:

Frente al estilo diurno del conocimiento inmediato, que nos da con lúcida transparencia en la percepción del fenómeno, el conocimiento racional, el conocimiento de la realidad en sí, puede caracterizarse como un modo de conocimiento nictálope, de conocimiento de lo inmostrable y profundo. La razón investiga las fuentes tenebrosas del ser, su nocturnidad original. (Virasoro, M. Á. 1942, 40)

Por tanto, la noción de intuición propuesta por Miguel A. Virasoro, no constituye una visión clara y distinta, sino una mirada interior capaz de descender hacia una zona abisal de la subjetividad que no se asimila a la claridad conceptual⁹. El conocimiento de este núcleo por parte del yo supone la capacidad de prolongar la visión del ojo, un potente esfuerzo de visión mental tras la tentativa de perforar la envoltura material de las cosas y acceder a un sustrato último, esa unidad de la sustancia que liga los seres unos con otros.

La intuición metafísica es por lo tanto el punto de partida para el esclarecimiento o desocultación de la libertad potencial, “raíz última de todas las formas posibles de existencia” (Virasoro, M. Á. 1952a, 9). Según señala H. Blumenberg, fuente y raíz son figuras que aluden a la idea de originariedad. En su conjunción configuran la idea de una fuente por definición oculta (2016, 32). En Virasoro no podría darse sino de esa forma, por cuanto, la intuición metafísica como forma de conocimiento válida supone la previa postulación de aquel núcleo último u originario que el pensador argentino no somete a críticas. Es decir, el objeto de la intuición, la libertad como fuente o raíz originante, ya está anticipado, precede la auto-experiencia del yo. Descubrir este núcleo es tarea de la filosofía, pero el mismo ya está pre-supuesto al análisis.

Para Virasoro la intuición no proporciona un conocimiento sensible, un dato de los sentidos. Es cierto que en más de un pasaje el pensador argentino se refiere a la experiencia subjetiva de la libertad en términos de una experiencia sensible, afectiva o pre-reflexiva, una sensación, estado de la sensibilidad o temple de ánimo, pero en todas las

⁹ En función de este elemento de noche vinculado al conocimiento intuitivo Arturo Roig observa que Virasoro bordea una de “esas típicas filosofías que Aristóteles denominó de los teólogos que engendran todo de la noche” (1975, 217). La referencia de Aristóteles constituye uno de los testimonios que atribuyeron a los Orfícos el haber colocado la Noche como principio originario, según la información proporcionada en *El pensamiento antiguo* de Rodolfo Mondolfo (1942, 21). Desde su primera edición por la editorial Losada este libro del célebre pensador italiano fue leído por estudiantes argentinos y de otros países latinoamericanos, según la reconstrucción realizada por Diego Tatián (2014) del paso de Mondolfo por la Universidad de Córdoba. Sus libros constituyeron un modo de acceso fundamental a las fuentes clásicas en la cultura filosófica argentina de mediados del siglo XX. En el caso de Virasoro, encontramos en sus libros y programas de clases referencias textuales que nos permiten deducir la lectura y el estudio de sus libros por parte de nuestro autor.

Florencia Zalazar / florezalazar@gmail.com

Entre el cielo y la tierra. Las fuentes y sus derivas en Miguel Á. Virasoro
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

oportunidades de inmediato agrega que no se refiere a la mera sensibilidad, “que se ejercita en función del cuerpo y encuentra los sentidos en sus órganos específicos” sino a la sensibilidad esencial, incorporeal, intuición amorosa, sensibilidad interior sin mezcla de los sentidos (1952a, 14). Podemos decir que de todas formas su espiritualismo se apoya en lo afectivo.

El sentido interno de la libertad y la indagación de la subjetividad a través de la observación introspectiva que se da en el juego de conceptualización teórica y experiencia personal son dos aspectos fundamentales que caracterizan el pensamiento de Virasoro. En más de un pasaje el pensador argentino invita a lectores a descender al yo interior, a explorar los fondos abisales de la subjetividad en el apartamiento del mundo exterior. A través de la reflexión el yo se hace presente para sí mismo tornándose espectador de los estados que le acontecen. Desde aquí entendemos se puede advertir el trasfondo espiritualista que atraviesa su producción de mediados del siglo XX.

Virasoro reconoce en las ideas de Henri Bergson su fuente de inspiración para desarrollar su concepto de intuición metafísica, al tiempo que establece una distancia:

La intuición bergsoniana se caracteriza así por ser una experiencia o percepción inmediata de lo individual o imparticipable de los objetos, no de su contenido o substancia común. En divergencia formal con la misma debemos observar que de hecho la duración que nos es dada en la intuición bergsoniana, como dato último e irreductible de los fenómenos, es en verdad una substancia universal y común a todos los objetos, sin menoscabo de la heterogeneidad en que se muestra en la multiplicidad de los fenómenos. (Virasoro, M. Á. 1944, 27-28)

Según se advierte en la cita no se trata de la intuición de la que había hablado Bergson en su Conferencia de 1911, sobre la cual se organiza el pensamiento del filósofo, sino de una intuición común a todos los existentes. La intuición metafísica en Virasoro constituye el acceso a una profundidad impersonal de vida espiritual de cierto sentido panteísta que desborda desde el interior del individuo¹⁰. La posibilidad de esta intuición por parte de todo existente no es algo que el autor cuestione. Quizás porque precisamente, la particularidad que tiene toda apelación a la intuición en el orden de la argumentación es que no se la puede proporcionar a través de una indicación procedimental para generarla en otro y por eso solo es posible postularla como dada para la consciencia. Se puede decir que la intuición es entendida por el autor como un contacto vivo entre el yo y una supuesta realidad metafísica, el contacto con una verdad sentida antes que concebida. Asimismo, la experiencia de la libertad es presentada como una experiencia mínima del yo, un sentimiento cenestésico, apenas una sensación o presentimiento casi imperceptible acerca

¹⁰ Entre los lectores de la obra de Miguel A. Virasoro, Mónica Virasoro (2005) observa que es posible reconstruir en sus textos cierta forma de panteísmo immanentista. También Alberto Caturelli supo advertir este aspecto. Según recuerda de las conversaciones que mantuvo con el pensador argentino, solía decirle a Virasoro que era panteísta en función de esa experiencia de la libertad común a todos los existentes. Frente a lo que Virasoro “sonreía como sin querer” (1967, 159). Desde nuestro punto de vista, la presencia de cierto panteísmo en la obra de Virasoro constituye un modo de acceso a su obra que puede resultar productivo en sus desarrollos.

Entendemos que este aspecto no entra en contradicción con la propuesta de vincular su obra con el espiritualismo por cuanto, si bien el panteísmo fue rechazado por los eclécticos quienes se inclinaron en general por Descartes y Leibniz antes que por Spinoza. Según señala A. Roig la razón de este rechazo se puede comprender a la luz de los alcances político-prácticos de sus modelos teóricos. El panteísmo proporcionaría un modelo teórico desde el que es posible justificar modos de vida comunitarios que resultaban, cuanto menos, inadecuado para el individualismo liberal que sostuvieron la mayoría de los principales exponentes del espiritualismo (Roig, A. 2000, 96). No obstante, como bien señala Roig, esta corriente en el “ancho cause” que alcanzó de este lado del Atlántico albergó posicionamientos racionalistas y románticos y algunos de sus representantes, inclusive, se declararon panteístas y lectores de Spinoza. En particular Roig hace referencia a Victorino de la Plaza (96).

de un núcleo o fuerza espiritual interior. Sin embargo, vemos que el pensador argentino deriva todo su sistema de pensamiento de la posibilidad de esta intuición.

Volviendo a la presencia de Bergson en la cultura filosófica de mediados del siglo XX, nos interesa aludir a algunas tesis de lectura propuestas por Patrice Vermeren (2008), que interroga acerca de la decadencia o muerte del bergsonismo retomando las intervenciones presentados por Jean Hyppolite en el I Congreso Nacional de Filosofía¹¹. A través de ellas el pensador francés revisa el pasaje que conduce desde el vitalismo hacia el existencialismo en la cultura filosófica francesa. Su análisis intenta comprender cuáles son los nuevos problemas que ocupan la consciencia filosófica durante la segunda posguerra que ya no encuentran respuestas en la filosofía de Bergson imperante hasta 1914. Según señala una de las cuestiones que puede dar cuenta de esta inflexión es el tema de la angustia. Para el existencialismo la angustia signa la consciencia desgarrada ante la experiencia de su impotencia frente al destino del progreso. En contraparte, este sentimiento no tendría lugar en Bergson. Por el contrario, para él la filosofía debería ser el esfuerzo por superar precisamente la condición humana. En esta línea en *Las dos fuentes de la moral y la religión* propone la articulación entre mecánica y mística. Sostiene que por la mecánica los seres humanos pueden superar los límites biológicos y dominar la naturaleza (interna y externa). Asimismo, a través de la mística pueden orientar adecuadamente el progreso de la industria a fin de evitar que se convierta en fuente de avasallamiento de la vida humana. La mística en su irreductibilidad al cálculo aparece como una vía para contrarrestar la lógica hiper-productivista. En esta línea se puede entender el bergsonismo como un “súper-humanismo” en función del optimismo que caracterizó su filosofía (Vermeren, P. 2008, 161).

Al respecto podemos decir que en la obra de Virasoro de mediados del siglo XX todavía el bergsonismo cuenta con gran vitalidad y presencia. Este rasgo se puede apreciar en una Conferencia sobre el existencialismo que el autor dicta en la Universidad del Litoral en 1952. No es que Virasoro se declare allí abiertamente a favor de la filosofía de Bergson, ni siquiera lo cita. Sin embargo, contrapone dos modos de entender la libertad que permiten advertir el optimismo que singularizó su concepción sobre la existencia. El pensador argentino define su idea de la libertad en términos de un “optimismo prometeico” que contrapone a lo que entiende por “concepción existencialista de la libertad”. A su entender, esta última reduce la libertad a mera libertad de consciencia (Virasoro, M. Á. 1952b, 16). También afirma que la libertad no es fundamento de la angustia en cuanto posibilidad de pecado, ni mera libertad de elección, puesto que no basta para ser libre solo con tener la idea de libertad. Por el contrario, a su entender la verdadera libertad es posibilidad efectiva de realizar los proyectos, con la que el sujeto puede concentrar en sí la suficiente fuerza expansiva para transformar las resistencias del mundo:

La libertad es siempre ansiedad de sí misma (es decir, no angustia como en Heidegger, ni náusea como en Sartre, ni vértigo ante sus posibilidades demoníaca como en Kierkegaard), sino apetencia de su propio ser, movimiento de autorrealización tendido hacia su absoluta plenitud [...]. La libertad originariamente vacía se concretiza como voluntad de poder, porque el poder es el ser o el existir en acto de la libertad, lo que transforma la libertad puramente posible en libertad efectiva y actuante. (Virasoro, M. Á. 1952b, 15-16)

Como se puede advertir en la cita la contraposición entre ambas formas de concebir la libertad se articula en la tensión establecida entre los dos estados de ánimos contrapuestos:

¹¹ Los artículos de Jean Hyppolite analizados por Patrice Vermeren son “Del bergsonismo al existencialismo” y “Vida y filosofía de la historia en Bergson”.

el de la ansiedad y el de la angustia. Para Virasoro, solo una reintegración –en el sentido de síntesis o equilibrio inestable– de la libertad nihilista del existencialismo con el optimismo mesiánico y prometeico que propugna puede acercar el existencialismo a la sensibilidad de nuestros pueblos jóvenes y, así, constituirse en un auténtico humanismo y espiritualismo de la libertad (1952b, 16). En esta expresión se advierte otro de los rasgos que atraviesa su producción que podemos definir como cierto americanismo o juvenilismo que frente a la decadencia de la guerra vislumbró a América como fuente de vida y de progreso.

En su lectura de los trabajos presentados por Jean Hyppolite al I Congreso de Filosofía de 1949, Patrice Vermeren señala que cuando el existencialismo constituía una atmósfera¹², el bergsonismo resultó objeto de severas críticas por tratarse de una filosofía que en su acceso a lo universal elude la subjetividad. Según Hyppolite, Bergson pasa del hombre biológico al súper-hombre sin reparar en la existencia que se encuentra en medio, por esta razón el existencialismo comienza donde el bergsonismo dejó problemas en suspenso (Vermeren, P. 2008, 162). En esta línea, Hyppolite insistió en la necesidad de releer a Hegel para contrarrestar la tendencia predominante en la filosofía francesa, desde Descartes a Bergson, de un rechazo de la historia por un pensamiento que se mueve en los marcos de un universalismo abstracto (160). De las contribuciones de Hyppolite para revertir este curso Vermeren destaca su traducción al francés de la *Fenomenología del espíritu* realizada entre 1939 y 1941 y su trabajo *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu* de 1946. También, menciona las lecciones sobre *Introducción a la lectura de Hegel* de Alexandre Kojève como parte de cierto neo-hegelianismo que surge con posterioridad a la segunda posguerra. En la cultura filosófica argentina los trabajos de ambos autores circularon a través de la *Revista Cuadernos de Filosofía* dirigida por Carlos Astrada, que en su segundo número publicado en 1948 dedicó una sección especial sobre este tema. En su contribución a este número Virasoro publica “Sobre una nueva interpretación de la fenomenología”, donde se ocupó de reseñar críticamente el trabajo de Hyppolite mencionado por Vermeren¹³. Asimismo, en una de las intervenciones realizadas por Virasoro en el Congreso Nacional de Filosofía, el autor hizo referencia al surgimiento de un neo-hegelianismo que se concentra en las re-lecturas de la *Fenomenología del espíritu* como marca de la filosofía de la época (Virasoro, M. Á. 1949b, 609). Por último, resulta relevante mencionar de Virasoro su libro *La lógica de Hegel* publicado en 1932 en el que propone una articulación entre las figuras de Hegel y Bergson que busca compatibilizar intuición y dialéctica. De manera que desde aquí encontramos otro modo de acercamiento o punto de contacto entre la producción de Virasoro y la cultura filosófica francesa.

En su trabajo Vermeren señala que las lecturas existencialistas de la *Fenomenología del espíritu* resultaron objeto de impugnación en la cultura filosófica francesa de mediados del siglo XX desde posiciones afines al marxismo estructuralista. En este sentido, tanto bergsonismo como existencialismo, interpretados en clave política y social resultaron objeto de severas críticas. Por último, el autor se refiere en su artículo a otras lecturas contemporáneas de Bergson, entre ellas la realizada por Gilles Deleuze, que regresa a Bergson para desprender de su “filosofía conservadora” algunos conceptos valiosos como su concepción de la vida, de la libertad y del tiempo (Vermeren, P. 2008, 175). No es nuestro propósito dar cuenta de estas discusiones en torno a la obra de Bergson en la complejidad que desarrolla el artículo de Vermeren, sino advertir los desvíos operados en las diversas

¹² Según señala Vermeren para Hyppolite el existencialismo es más una atmósfera común entre pensadores muy diferentes, que una cierta filosofía particular (2008, 160).

¹³ Los trabajos que componen la sección junto con el de Virasoro son: “Bases reales de la dialéctica de Pedro von Haselberg”; “La mediación y su desenlace en la fenomenología de Andrés Mercado Vera” y el proceso dialéctico en la fenomenología de Andrés Mercado Vera”. De esta investigación bibliográfica existe una edición por separado con el título *Valoraciones de la fenomenología del espíritu*.

Florencia Zalazar / florezalazar@gmail.com

Entre el cielo y la tierra. Las fuentes y sus derivas en Miguel Á. Virasoro
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

recepciones y versiones de la obra del filósofo francés. En particular, la referencia a una lectura que des-hace la obra que Vermeren identifica en la interpretación deleuziana de esta puede resultar una clave productiva para no leer en bloque en la cultura filosófica argentina las re-elaboraciones de las filosofías vitalistas que fueron afines a proyectos emancipatorios y afirmativos de la vida y no siempre meras reproducciones de la ideología irracionalista.

En la obra de Miguel A. Virasoro la noción de intuición metafísica de la que hemos dado cuenta permite advertir la singularidad del espiritualismo no intelectualista que atraviesa diversos momentos de su producción. Espiritualismo y vitalismo son corrientes de ideas preponderantes durante el periodo de formación de nuestro autor, que tuvieron además prolongaciones en sus años posteriores. Se puede decir que Bergson forma parte de su memoria lectora, especie de cantera a la que el autor recurre para desarrollar sus propias intuiciones. De la lectura de Bergson realizada por Virasoro hemos intentado mostrar que, donde el pensador argentino parece solamente reproducir cosas ya dichas, está pensando a su manera.

Bibliografía

- Bergson, Henri. 2013. *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus.
- Blumenberg, Hans. 2016. *Fuentes, corrientes, Iceberg*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Caturelli, Alberto. 1967. Notas y comentarios de mi correspondencia con Miguel A. Virasoro. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana. Primera época*, 3: 157-152.
- González, Horacio, compilador. 2008. *¿Inactualidad de bergsonismo?* Buenos Aires: Colihue.
- Mondolfo, Rodolfo. 1942. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco romana*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Muñoz, Marisa. 2012. Bergson y el bergsonismo en la cultura filosófica argentina. *Cuadernos Americanos*, 140: 103-122.
- Noussan-Letry, Luis. 1970. Fábula del cazador antiguo. *Philosophia*, 36: 92-98.
- Pró, Diego. 1973. *Historia del pensamiento argentino*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras.
- Roig, Arturo. 1975. El neo-platonismo aporético de Miguel A. Virasoro. *Cuadernos de Filosofía*, 22-23: 215-234.
- Roig, Arturo. 2000. Descartes y el cartesianismo en el Río de La Plata. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 2: 79-105.
- Roig, Arturo. 2009. Dos visiones de la imaginación en el siglo XIX francés: Amédée Jacques y Étienne Vacherot. En *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje a Arturo Andrés Roig*, compilado por Marisa Muñoz y Patrice Vermeren. Buenos Aires: Colihue.
- Santa Cruz, María Isabel. 2008. "Bergson y Plotino". En *¿Inactualidad del bergsonismo?*, compilado por Horacio González. Buenos Aires: Colihue.

- Tatián, Diego. 2014. Huella de Mondolfo. *Revista la Biblioteca*, 14: 28-44.
- Vermeren, Patrice. 2008. ¿Muerte e inactualidad del bergsonismo? En *¿Inactualidad del bergsonismo?*, compilado por Horacio González. Buenos Aires: Colihue.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1932. La lógica de Hegel. Buenos Aires: M. Gleizer Editor.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1942. *La libertad, la existencia y el ser*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1944. Intuición existencial e intuición mística. *Logos*, 5: 23-48.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1949a. *Existencia y dialéctica*. Paper presentado en el *Primer Congreso Nacional de Filosofía*, 30 de marzo al 9 de abril, en Mendoza, Argentina.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1949b. *Guido de Ruggiero*. Paper presentado en el *Primer Congreso Nacional de Filosofía*, 30 de marzo al 9 de abril, en Mendoza, Argentina.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1949c. La estructura existencial. La dialéctica existencial en los tres momentos del cuidado. *Philosophia*, 11-12: 9-33.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1952a. Mi Filosofía. *Philosophia*, 17: 5-21.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1952b. *Simposio sobre el existencialismo*. Rosario: Universidad Nacional del Litoral.
- Virasoro, Miguel Ángel. 1965. *La intuición metafísica; ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta*. Buenos Aires: Lohlé.
- Virasoro, Mónica. 2005. El existencialismo dialéctico de Miguel Ángel Virasoro. Recuperado de <https://www.konvergencias.net/existenvirasoro.htm>